



HAL
open science

L'ego, son expression, sa vie, sa naturalisation : une crise des sciences de la subjectivité

Jean-Daniel Thumser

► To cite this version:

Jean-Daniel Thumser. L'ego, son expression, sa vie, sa naturalisation : une crise des sciences de la subjectivité. Philosophie. Université Paris sciences et lettres, 2017. Français. NNT : 2017PSLEE086 . tel-02070593

HAL Id: tel-02070593

<https://theses.hal.science/tel-02070593>

Submitted on 18 Mar 2019

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.

THÈSE DE DOCTORAT

de l'Université de recherche Paris Sciences et Lettres
PSL Research University

Préparée à l'École Normale Supérieure de Paris

L'ego, son expression, sa vie, sa naturalisation.
Une crise des sciences de la subjectivité

Ecole doctorale n°540

*

ÉCOLE DOCTORALE TRANSDISCIPLINAIRE LETTRES/SCIENCES

Spécialité Philosophie

COMPOSITION DU JURY :

M. ROGOZINSKI Jacob
Université de Strasbourg, Président du jury

M. CHAUVIER Stéphane
Sorbonne Paris IV, Rapporteur

M. LAVIGNE Jean-François
Université de Montpellier, Rapporteur

M. DEPRAZ Natalie
Université de Rouen, Membre du jury

Soutenue par Jean-Daniel THUMSER
le 08.12.2017

Dirigée par **Natalie Depraz**

*Als das Kind Kind war,
war es die Zeit der folgenden Fragen:
Warum bin ich ich und warum nicht du?
Warum bin ich hier und warum nicht dort?
Wann begann die Zeit und wo endet der Raum?
Ist das Leben unter der Sonne nicht bloß ein Traum?
Ist was ich sehe und höre und rieche
nicht bloß der Schein einer Welt vor der Welt?
Gibt es tatsächlich das Böse und Leute,
die wirklich die Bösen sind?
Wie kann es sein, daß ich, der ich bin,
bevor ich wurde, nicht war,
und daß einmal ich, der ich bin,
nicht mehr der ich bin, sein werde?*

Peter Handke, Lied vom Kindsein

Introduction

La revendication de vérité propre à la science est donc toujours dérivée de l'objet (*Objekt*) ; car le langage de la science se forme en relation réciproque avec ce qui est objectivé et, pour la science, le but idéal de la présentation est la présentation "objective" d'un état de choses déterminé. On présuppose par là que l'état de choses considéré se laisse tellement dissocier de nous et de sa présentation qu'on peut justement en faire un "objet" pur.

Werner Heisenberg, *Les Manuscrits de 1942*, Paris, Allia, p.28

§1 L'*ego* comme fondement des sciences : de nouveaux horizons pour la phénoménologie.

Qu'est-ce que la phénoménologie ? Il s'agit de la science de la constitution du sens fondée sur « une explicitation de mon *ego* en tant que sujet de connaissances possibles »¹. La philosophie phénoménologique transcendantale est conçue, comme l'entend son initiateur, Edmund Husserl, en tant que fondation absolue de toutes les sciences, comme *prima philosophia*. Son objectif est de rendre compte de l'apparaître de l'apparaissant à partir d'une étude de la donation de sens que seul le sujet égoïque peut réaliser. Dans la trame des études idéalistes cartésienne et kantienne, la phénoménologie tente ainsi de découvrir la fondation (*Fundierung*) commune à toute science à partir d'une étude de la vie égoïque intentionnelle, c'est-à-dire de l'évidence du Je qui, par la pratique de la réduction phénoménologique, délaisse l'attitude naturelle pour accéder à une nouvelle vision du monde et connaît une renaissance. D'un moi empirique empêtré dans une vision factologique du monde et de lui-même, la pratique phénoménologique permet d'accéder à une attitude nouvelle qui ouvre la voie à une étude de l'intentionnalité, des noèses, et de la donation de sens. En cela, la phénoménologie est égologique dans la mesure où elle met en lumière la dimension principiellement égoïque de la vie, c'est-à-dire le fait qu'il n'y a de monde sans conscience et de conscience sans moi pur. Pourtant, si cela semble avéré dans les textes tardifs de Husserl, la phénoménologie n'a pas toujours été égologique, tant s'en faut. Née au départ de l'exigence scientifique d'une logique pure, dans les *Recherches Logiques*, la problématique husserlienne de la fondation connaît un renouveau lors du tournant transcendantal de la phénoménologie. Comme le relève Dominique Pradelle, il s'agit alors de saisir « le fondement ultime de la donation » : « Toute ontologie régionale fondatrice d'un domaine scientifique, loin de constituer un fondement ultime, n'est-elle pas une étape relative dont il s'agit de dépasser le caractère dogmatique en renvoyant l'être

¹ Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (1929), édité par S. Strasser. The Hague, Martinus Nijhoff, 1950, traduction française G.Peiffer et E.Lévinas (1930), *Méditations Cartésiennes*, Paris, Vrin, 1947, p.144

des étants à des configurations productrices – donations de sens et actes d'attestation dans l'évidence – de la conscience pure ? »¹. C'est dans cette perspective que la voie transcendantale de la réduction phénoménologique est cruciale en ce qu'elle permet au sujet de saisir en quoi il est à l'origine de toute forme de connaissance : l'*ego* est le point archimédique à partir duquel jaillit le sens. Comme l'entendait initialement Descartes, ce n'est que par ce retour sur soi-même rendu possible par le doute méthodique que le sujet acquiert la certitude de son existence et de l'apodicticité de sa pensée. C'est ce même mouvement que radicalise Husserl afin d'assurer aux sciences une légitimité fondée sur l'*ego*. Seul ce retour à l'*ego* légitime une science véritable, car il permet de saisir en quoi la subjectivité est donatrice de sens, y compris lorsqu'elle souhaite, d'un point de vue strictement scientifique, déterminer un état de fait objectif, un objet pur. Ce dont il faut prendre conscience, selon Husserl, est ce fait indubitable qui est que « chaque co-philosopant (*Mitphilosophierende*) doit philosopher pour soi-même et se dire : le commencement est mon commencement »². Il s'agit ainsi d'une critique virulente envers les nouvelles formes de philosophie, de psychologie, de psychologisme et de sciences qui connurent un nouvel essor à l'aube du vingtième siècle et qui niaient chacune l'importance du rôle de la subjectivité dans la caractérisation scientifique d'un objet. Ce que propose alors le père de la phénoménologie comme remède à cette scientification oublieuse de la subjectivité est l'idée selon laquelle une étude de la subjectivité ne peut se faire dans une perspective à la troisième personne. Il est nécessaire, en effet, de pénétrer le domaine de la vie égoïque afin d'asseoir une fondation indiscutable, ce qui est la fin de la phénoménologie en tant que science rigoureuse de l'expérience vécue par un Je. Cet oubli des sciences de la nature importe pour Husserl, car il consiste en une omission du point de départ épistémologique qu'est l'*ego* donateur de sens. Ces sciences nécessitent dès lors une révision majeure, comme le signale l'un de ses plus célèbres disciples Jan Patočka, en ce qu'elles relèvent davantage d'un « nihilisme de la nature »³ du fait qu'elles se fondent sur une vision scrupuleusement factio-logique du monde. Dans cette optique, l'horizon de la phénoménologie est d'abord d'ordre épistémologique, ce qui se retrouve notamment lors d'interrogations au sujet de la co-constitution intersubjective du monde – l'égologie husserlienne pouvant notamment être désignée comme une altérologie, comme l'a justement remarqué Natalie Depraz, du fait que chaque *ego* fait partie d'« une communauté de personnes en relation de synthèse passive », communauté à partir de laquelle le

¹ Dominique Pradelle, « Fondation de la phénoménologie et phénoménologie de la fondation », *Philosophie*, 2015/4 (n°127), p.119

² Edmund Husserl, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, édité par Berndt Groossens, Dordrecht, Kluwer, 2002, p.61 [Nous traduisons]

³ Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Lagrasse, Verdier, 1999, p.98

sens et l'objectivité surgissent¹. Mais, plus qu'une refondation de la science à partir de l'*ego*, la réduction permet d'appréhender la face idéale des entités mondaines qui se présentent à nous au quotidien, du fait que la réduction nous fait accéder au domaine de l'eidos. La portée de l'idéalisation permise par la réduction est la possibilité pour le sujet de concevoir, lorsqu'il nie toute thèse acquise au préalable, les caractéristiques universelles d'un état de choses. La phénoménologie peut ainsi assurément être désignée comme *prima philosophia* au sens où « Si la phénoménologie est la totalité des savoirs absolus rationnels, métaphysique, philosophie, alors se trouve sous le terme de phénoménologie la science entière de la subjectivité transcendantale, d'une possible subjectivité pure en général avec le Je en général (le simple-Je (*Einzel-Ich*) et le Je-pluriel (*mehrheitlichen-Ich*)), la conscience en général est comprise de même que l'objectivité (*Gegenständlichkeit*) en général (Phénoménologie première) »². Pourtant cette primauté accordée à l'*ego* n'est pas sans poser problème. Notre objectif sera de mettre en lumière les interrogations à son sujet sous la forme d'un travail thématique et historique rythmé en trois temps : - L'expression de l'*ego* : que signifie précisément l'*ego* ? - L'apport d'une étude phénoménologique de la vie - Les difficultés d'une naturalisation de la phénoménologie, autrement dit, la scientification de la phénoménologie.

D'un point de vue historique, la substantivation du pronom personnel *ego* s'est produite, selon Vincent Carraud, au seizième siècle grâce à Pascal : « "Le moi", expression par laquelle, en 1655, Pascal fait pour la première fois du pronom un substantif, et qui, à partir de la publication de la *Logique de Port-Royal* en 1662 et des *Pensées* en 1670, prolifère chez tous les auteurs latins du XVIIe siècle »³. Or, alors que cette substantivation a proliféré dans les milieux littéraires et a eu pour conséquence majeure la mise en lumière cartésienne de l'évidence de l'*ego cogito*, il faut néanmoins remarquer que les équivoques langagières dont nous évoquons l'existence sont nées en même temps que l'utilisation première de l'*ego* en tant que substantif. Vincent Carraud nous éclaire une nouvelle fois au sujet de cette naissance paradoxale : « Ce que j'appelle l'*invention* du moi procède donc d'un paradoxe : avec cette substantivation, Pascal a objectivé l'*ego* en un moi, mais il n'en a fixé lexicalement la substantivation qu'afin d'en disqualifier la substantialité. L'*ego* n'est devenu un objet – le moi – que pour perdre la substantialité que la *philosophia prima* lui avait conféré. Tel est l'acte de naissance, éminemment paradoxal, du *moi* »⁴. Comme une préfiguration

¹ Natalie Depraz, *Comprendre la phénoménologie, Une pratique concrète*, Paris, Armand Colin, 2012, p.109

² Edmund Husserl, *Op.cit.*, p.481 [Nous traduisons]

³ Vincent Carraud, « La conscience inutile. *Cogitatio* et *conscientia* chez Descartes », in Roberto Palaia, *Coscienza, Nella filosofia della prima modernità*, Leo S. Olschki Editore, 2013, p.36

⁴ Vincent Carraud, *L'invention du moi*, Paris, PUF, 2010, p.41

des problèmes qui animent encore aujourd'hui les débats philosophiques et scientifiques, cette invention du moi nous indique la difficulté qu'il y a à désigner le moi comme une substance, c'est-à-dire quelque chose d'essentiel, de persistant, d'indubitable et qui existe en soi et par soi. Problématique, cette substantivation nous laisse suggérer que le moi serait une entité à part entière, quelque chose qui est décelable à travers une pratique méditative, par exemple. Or, ce qui fait l'originalité de Pascal est la négation de cette même substance. Il le rappelle à maintes reprises dans les *Pensées*, le caractère d'être moi est changeant et partage la qualité d'être contingent : « Je sens que je puis n'avoir point été, car le moi consiste dans ma pensée ; donc moi qui pense n'aurais point été, si ma mère eût été tuée avant que j'eusse été animé ; donc je ne suis pas un être nécessaire. Je ne suis pas aussi éternel ni infini »¹. Le moi, pour Pascal, est fugace et abstrait, insaisissable et inconstant, il ne possède pas la même dimension métaphysique que lui accorde Descartes. Il s'agit ici ni plus ni moins que du même point de discordance que celui qui nous animera tout au long de ce travail lorsqu'il sera question de distinguer ce que le Je signifie d'un point de vue lexical, phénoménologique et scientifique. L'important étant de déterminer une façon adéquate d'exprimer la vie égoïque et de concevoir s'il existe bel et bien quelque chose comme un Je en un sens phénoménologique, c'est-à-dire une proto-stance à l'origine de toute synthèse unificatrice des vécus-de-conscience, alors même que la philosophie analytique de l'esprit, inspirée par les sciences, refuse une telle entente. Cela nous permettra en outre de saisir les enjeux de cette véritable crise des sciences de la subjectivité, lesquelles sont en conflit constant quant à la nécessité ou non d'admettre que toute donation de sens exige la présence d'un Je et d'une conscience.

Ce qui anime le débat du côté de la philosophie analytique de l'esprit n'est autre que cette revendication perpétuelle de scientificité, laquelle, suppose-t-on, doit faire fi de l'idéalisme transcendantal. Or, une telle scientificité élude le problème de la conscience égoïque, car elle s'intègre dans une perspective à la troisième personne qui tente de déterminer un état de choses objectif sans recours à la subjectivité. Cela a pour conséquence directe la négation de toute pensée délibérée et d'agentivité, en ce que le sujet est étudié d'un point de vue rigoureusement asubjectif. L'étude de la conscience n'est alors rien de plus qu'une étude comportementaliste, computationnaliste, ou neurophysiologique. Ce qui laisse entrevoir une seule possibilité : le sujet est dépendant de processus *inconscients* qui ne dépendent nullement de son bon vouloir. Tout est soit, par exemple, de l'ordre de la proto-temporalité neurocognitive qui a toujours un temps d'avance sur la prise de conscience, soit de l'ordre des corrélats neuronaux de la conscience, lesquels forment « l'ensemble minimal d'événements neuronaux suffisants pour engendrer un percept conscient précis » et laissent entendre que « la conscience est entièrement déterminée par

¹ Pascal, *Pensées*, Paris, Folio, 2004, p.118

des événements internes au cerveau »¹. Soumis aux lois neurophysiologiques et à la proto-temporalité cérébrale, le sujet décrit par la philosophie de l'esprit et les neurosciences semble ne pas être le constituant ultime du monde, mais le résultat de processus qui ne lui sont accessibles que dans une perspective à la troisième personne. Dans la trame des recherches wittgensteiniennes, Christiane Chauviré résume parfaitement ce parti pris dans *L'immanence de l'ego* : « le sujet (qui est un je, mais pas un "je pense", comme dit Bouveresse) est sans rôle cognitif, impersonnel, et impuissant quant au devenir du monde »². Dans le même esprit, Thomas Metzinger a développé une véritable remise en cause de la primauté de l'ego en s'inspirant des neurosciences, et affirmait bien avant ses œuvres les plus connues que « le fait que [...] nous sommes quelqu'un n'est pourtant pas un fait objectif, c'est cela que je souhaitais montrer, mais une fiction représentationnelle »³. Néanmoins ce même courant n'interroge les modalités de connaissance ainsi que la conscience qu'à partir d'un protocole qui élude le problème de la phénoménalité, pour tomber au final dans un *circulus vitiosus* qui porte uniquement sur les liens neurophysiologiques et lexicaux qui forment les phénomènes mentaux. Il s'agit ainsi de comprendre les origines matérielles, ontiques, des expériences humaines – débat récurrent dans la philosophie du cerveau, développée notamment par Georg Northoff, au sujet du lien entre états mentaux et états neuronaux⁴. Or une telle prise de position peut rapidement être mise à mal, tel que le prouve Michel Bitbol au sujet de l'erreur méthodologique des sciences positives et, parallèlement, de la philosophie analytique de l'esprit, qui consiste à réduire la phénoménalité propre aux vécus-de-conscience à de purs processus neuronaux, ce qui revient à nier la part phénoménale de la vie consciente :

« Ce qu'on peut seulement prévoir sur la base d'une configuration neurophysiologique, comme sur la base d'une configuration cinétique, c'est un phénomène, et non pas le fait plénier de la phénoménalité. On prévoit (tant bien que mal) la structure d'un état mental, ou la teneur d'un rapport verbal d'expérience, mais que ça fait quelque chose d'être dans cet état mental, ni qu'il y a une expérience à rapporter »⁵

¹ Christof Koch, *A la recherche de la conscience, Une enquête neurobiologique*, Paris, Odile Jacob, 2006, p.31

² Christiane Chauviré, *L'immanence de l'ego*, Paris, PUF, 2009, p.79

³ Thomas Metzinger, « Niemand sein. Kann man eine naturalistische Perspektive auf die Subjektivität des Mentalen einnehmen ? », in Sybille Krämer (dir.), *Bewußtsein, Philosophische Beiträge*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996, p.151 [Nous traduisons]

⁴ Voir Georg Northoff, *Philosophy of the Brain, The Brain Problem*, Amsterdam, John Benjamin Publishing, 2004, p.2 : « La perspective en première personne fournit uniquement un accès aux propres états mentaux, mais non au cerveau et à ses états neuronaux. Nous sommes subséquemment incapables de détecter et de reconnaître notre propre cerveau (comme un cerveau) dans une perspective à la première personne » [Nous traduisons].

⁵ Michel Bitbol, *La conscience a-t-elle une origine ? Des neurosciences à la pleine conscience : une nouvelle approche de l'esprit*, Paris, Flammarion, 2014, p.392

Ainsi le problème n'est pas tant de comprendre l'*ego* et sa vie au sein d'une analyse empirique de type neurobiologique, que de développer une approche qui comporte en son horizon à la fois une analyse scientifique et une analyse des modalités constitutives du monde au sein de la sphère subjective. C'est en ce sens que les défenseurs d'une phénoménologie naturalisée tentent quant à eux de concilier les arguments de la philosophie de l'esprit et des sciences actuelles avec la dimension transcendantale présentée par Husserl. Il est dès lors primordial de procéder à une réévaluation de ce qu'apporte la phénoménologie dans le cadre des sciences cognitives, de même que ce qu'apporte sa naturalisation – idée selon laquelle « le domaine entier de la nature, y compris la nature humaine, ne comprend que des entités et processus susceptibles d'une telle analyse quantitative »¹. Le dessein d'une naturalisation de la phénoménologie est cruciale du fait qu'il souhaite conjuguer deux domaines radicalement opposés : l'analyse du vécu intime en sa dimension eidétique à partir d'une perspective à la première personne et l'analyse strictement scientifique dans une perspective à la troisième personne. Ce faisant, l'horizon d'une telle science est l'unification des méthodologies phénoménologiques et scientifiques, ce qui aurait pour conséquence idéale l'édification d'une science holistique de la vie subjective, autrement dit une science qui prenne en considération l'ensemble des constituants du sens, tantôt physiques, tantôt transcendants pour en mesurer leurs implications mutuelles. L'holisme, selon nous, est une position épistémologique nécessaire dans le cadre d'une étude de la vie subjective en ce qu'elle nous permet de passer outre le localisme des sciences et l'attitude transcendantale portée uniquement sur la conscience et le moi.. Il s'agit ainsi dans un premier temps de songer, comme l'entend Jean-Luc Petit, à une « régression contre-transcendantale »² qui puisse élargir le champ d'investigation ouvert par Husserl. Une telle régression consiste en une analyse neurophysiologique des fonctions cognitives essentielles à l'unification du vécu subjectif et à son fonctionnement. Un tel travail repose sur l'espoir d'un lien nouveau entre les sciences de la nature (*Naturwissenschaften*) et les sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaften*), fossé qui s'est creusé au siècle dernier à cause d'une propension à rejeter l'une ou l'autre des approches permettant de saisir la vie en un sens large. La naturalisation répondrait dès lors à l'exigence d'une science complète qui prenne en considération à la fois la dimension subjective principielle à partir duquel jaillit du sens et la dimension ontique de la vie en

¹ Richard Cobb-Stevens, *Husserl et la philosophie analytique*, Paris, Vrin, 1998, p.217 Le passage entier : « Le naturalisme est une position philosophique découlant de la mathématisation de la nature accomplie par les nouvelles méthodes scientifiques au commencement de l'ère moderne. Sa thèse est que le domaine entier de la nature, y compris la nature humaine, ne comprend que des entités et processus susceptibles d'une telle analyse quantitative »

² Jean-Luc Petit, « De la neurodégénérescence motrice comme limitation interne du "pouvoir-faire" », in Jean-Luc Petit (éd.), *La naturalisation de la phénoménologie 20 ans après*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2015, p.265

ses structures elles-mêmes constituantes de sens. Bien que rejetée jadis par Husserl, alors même que la psychologie et les études neurophysiologiques connaissent un nouvel essor, la naturalisation de la vie subjective est aujourd'hui possible, du moins envisageable grâce aux avancées significatives des sciences cognitives. Rappelons néanmoins, pour situer ce propos, que Husserl, contrairement à une lecture parcellaire de son corpus, distingue clairement un type de naturalisation qu'il désigne comme « extrême et radical »¹, visant la réduction de toute chose à de simples faits empiriques quantifiables et qui ne peut être confondu avec les nouvelles perspectives que nous offrent désormais les sciences cognitives, c'est-à-dire une démarche holistique qui prend non seulement en considération les données physiologiques des analyses portant sur les vécus-de-conscience, mais aussi les données eidétiques. Il s'agit donc pour la naturalisation, non seulement, de trouver des passerelles possibles entre la phénoménologie et les sciences cognitives, mais de définir une méthodologie susceptible de faire ressortir le lien essentiel qui unit le domaine du transcendantal et celui du mondain pour saisir en quoi l'un et l'autre sont constitutifs du sens donné au monde. Il en va, comme le rappelle Jean Petitot, d'un même élan de rationalité : « Certes, la conversion d'attitude qu'implique un tournant naturaliste engage le sens global qu'on peut donner au projet phénoménologique, mais, sauf à disjoindre par principe ce dernier de sa vocation scientifique, on se doit de remettre son idéal de rationalité à l'épreuve de notre actualité scientifique »².

Nous aurons ainsi l'objectif de détailler les recherches relatives à la naturalisation de la phénoménologie, en notant toutefois leur part d'inachèvement, et nous proposerons une lecture reposant sur ce que nous appellerons un « naturalisme phénoménologique » – expression *a priori* oxymorique, qui nous permettra d'interroger les vécus de conscience non seulement d'un point de vue strictement phénoménologique, mais aussi neurophysiologique, grâce aux données perpétuellement renouvelées des sciences cognitives, tantôt en neurosciences et en mathématiques, tantôt d'un point de vue analytique. Le naturalisme phénoménologique tel que nous l'entendons, naît d'une lecture du corpus husserlien qui se veut pour le moins radicale, en ce que nous prenons Husserl aux mots, lorsque celui-ci traite de la naissance, de la vie, et de la mort du sujet transcendantal, etc., en d'autres termes de *la nature du sujet*. C'est en confrontant cette lecture aux nouvelles données que nous offrent les sciences cognitives que nous pourrions, nous semble-t-il, acquérir une vue d'ensemble des problèmes contemporains concernant les problèmes de l'agentivité, de l'intentionnalité, mais avant tout du rôle, primordial ou non, de l'*ego* comme sujet, comme agent

¹ Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in *Aufsätze und Vorträge. 1911-1921. Mit ergänzenden Texten*, édité par Thomas Nenon & Hans Rainer Sepp, The Hague, Martinus Nijhoff, 1986, traduction française par Marc de Launay, *La Philosophie comme science rigoureuse*, Paris, PUF, 1989, p.20

² Jean Petitot, « La réorientation naturaliste de la phénoménologie », *Archives de Philosophie*, Vol.58, No.4, Sciences cognitives et phénoménologie, 1995, p.632

de sa propre volonté et de sa vie. Davantage, nous pourrions plus facilement faire le lien entre l'œuvre de Husserl et les recherches de type naturaliste, en ce que l'œuvre posthume de Husserl contient déjà les prémices de la naturalisation de la phénoménologie. Néanmoins, avant de nous consacrer à ces problèmes épineux, il sera judicieux, pour ne pas dire essentiel, de débiter par une analyse portant sur l'expression de l'*ego*, ce que nous nommerons, d'après les termes de Husserl dans la première *Recherche Logique*, une « analytique phénoménologique ». Cette démarche descriptive a l'ambition d'évaluer les modalités caractéristiques de l'expression de la subjectivité. Cette démarche, résumée récemment par Charles Siewert, peut être décrite de cette façon : « La phénoménologie analytique se développe à partir du constat selon lequel des compréhensions inadéquates ou divergentes des termes que nous utilisons afin d'exprimer des questions relatives à l'esprit entravent notre capacité à y répondre »¹. Elle est une perpétuation de l'entreprise husserlienne effectuée dans les *Recherches Logiques*. Une telle démarche nous permettra sans nul doute de pénétrer le sens profond des expressions relatives à la subjectivité, qu'il s'agisse des expressions de la tradition idéaliste ou de la phénoménologie, voire du vocable des sciences actuelles, afin de discerner lesquelles désignent des réalités ou des concepts qui, somme toute, n'ont de portée que métaphysique. Cette méthode nous permettra en outre de mesurer l'ampleur d'un tel questionnement autour de la bonne expression des vécus de conscience au sein du corpus phénoménologique et de procéder par la même occasion à des distinctions majeures quant à l'usage des termes propres au courant de l'idéalisme transcendantal. Il sera essentiel dans cette optique de traiter ce point dès la première partie de notre travail parce qu'il en va de la compréhension même de la phénoménologie de discerner l'usage particulier de certains termes adéquats à l'expression de la vie subjective. Tel que le soulignait Husserl en guise de propos liminaires à la première des *Recherches Logiques* :

« Des réflexions sur le langage appartiennent certainement aux préparations philosophiques indispensables à la construction de la logique pure, car c'est seulement grâce à elles que l'on peut dégager avec une clarté sans équivoque les objets propres de la recherche logique, et, par suite, les genres et les différences essentiels de ces objets »²

La question de l'*ego* sera par la même occasion traitée à partir d'autres termes connexes, tels

¹ Charles Siewert, « For analytic phenomenology ». Disponible sur Academia.edu

² Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen, Zweiter Band, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, édité par U.Panzer, The Hague, Martinus Nijhoff, 1984, traduction française Hubert Elie, Arion L.Kelkel et René Schérer, *Recherches Logiques, tome II, Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, Première Partie, Recherches I et II*, Paris, PUF, 2011, p.2

que la conscience, l'agentivité, les kinesthèses, le sujet en un sens large, de même que l'affect, l'imagination, la logique, etc. Il ne peut en effet y avoir de description de l'*ego* qu'à partir de ces termes qui appartiennent au domaine de la vie égoïque. Aussi pouvons-nous signaler dès le départ que toute tentative d'effectuer un tel exercice se heurtera à une multiplicité non négligeable de sources, autant philosophiques que scientifiques, afin d'éclaircir l'énigme de la conscience du sujet disant « Je ». Il importera également, lors d'un premier examen, de justifier la phénoménologie en tant qu'« égologie pure »¹, c'est-à-dire une science fondée sur l'évidence apodictique² de l'*ego cogito*. Sans ce retour vers la fondation de l'égologie, aujourd'hui reprise au sein des interrogations des sciences cognitives (neuropsychologie cognitive, physiologie, etc.), il serait incompréhensible d'élargir notre propos en vue d'établir si l'*ego* demeure, tel que Husserl le mentionnait par exemple dans les *Manuscrits de Bernau*, « une instance originaire (*Urstand*) pour toute objectité »³, en d'autres termes l'instance primitive nécessaire à la réception ainsi qu'à la compréhension de tout objet en général et qui n'est elle-même pas un objet. Il sera de ce fait important de noter que l'*ego* n'est pas uniquement désigné comme un terme hiératique issu du champ lexical cartésien lui-même empreint de la tradition scolastique, mais aussi comme un pôle (*Ich-Pol*) unifié qui procure à chacune de nos expériences une synthèse unificatrice. Indéfinissable en soi, du fait qu'il n'est ni un objet de science, ni un objet en général, il est un principe qui permet de comprendre l'unité de nos vécus de conscience. Il sera dès lors indispensable, non d'entamer une analyse de l'*ego* en soi – tâche impossible –, mais une analyse des rapports qu'il entretient avec la totalité du vivant dans les visées intentionnelles et de son rôle principal pour toute constitution de sens⁴. C'est notamment pour cette raison qu'une analyse thématique-historique de l'œuvre de Husserl est requise en vue d'explicitier en quoi la définition de l'*ego* et de la phénoménologie n'ont eu de cesse de se

¹ Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (1929), édité par S. Strasser. The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1950, traduction française par G. Peiffer et E. Lévinas (1930), *Méditations Cartésiennes*, Paris, Vrin, 1947, p.61

² Rappelons à ce sujet la différence fondamentale entre les termes apodictique et épictique. Si le second suppose une démonstration, un faire voir (*ἐπιδείκνυμι*, formé à partir de *ἐπι* = après et *δείκνυμι* = montrer, en latin *demonstratium*), c'est-à-dire un rapport empirique à telle ou telle chose, le terme apodictique (*ἀποδείκνυμι*, de *ἀπο* = à partir de et *δείκνυμι* = montrer) suppose une démonstration fondée sur une connaissance apriorique, une source de connaissance indubitable comme il en est le cas pour l'évidence de l'*ego cogito* ou des raisonnements mathématiques et géométriques qui reposent sur l'*a priori*. L'épictique concerne le discours scientifique reposant sur une analyse factuelle destinée à prouver, par déduction ou par expérimentation, la validité d'un propos, tandis que l'apodictique résulte d'une prémisse nécessaire et indubitable sans recours au domaine de l'expérience sensible.

³ Edmund Husserl, *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18)*, éd. par Rudolf Bernet & Dieter Lohmar, Dordrecht, Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 2001, t.f. Jean-François Pestureau et Antonio Mazzù, *Les Manuscrits de Bernau sur la conscience du temps (1917/1918)*, Grenoble, Jérôme Millon, 2010, p.222

⁴ Jean-François Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2005, p.47 : « La subjectivité qui se vit (et éventuellement se dit) comme "Je", ego, ne peut apparaître comme l'agent de la constitution transcendantale que parce qu'elle en est d'abord le champ d'effectuation, l'élément propre et séparé, l'"univers" ».

développer pour atteindre au final une définition commune sous le titre d'égologie pure. Nous mettrons dès lors l'accent, non seulement sur la phénoménologie proto-transcendantale de Husserl, lorsque celui-ci niait la possibilité d'un moi pur pareil au moi de la consociété (*Bewusstheit*) de Natorp, mais aussi sur la fondation autour de 1907-1913 de la phénoménologie transcendantale à proprement parler, puis sur le développement continu de l'égologie pure. Nous pourrions dès lors apprécier l'évolution constante de la notion d'ego ; empirique d'abord, il sera considéré en 1907 à partir des *cogitationes*, puis thématiqué comme *ego cogito* et *ego* pur dès 1908 et les *Ideen I*, enfin dès les *Aufsätze und Vorträge* (1911-1922)¹, *Einleitung in die Philosophie* (1922/23) et *Erste Philosophie* dans sa forme vivante et historique à partir d'une vue englobante de la vie de l'ego :

« L'homme en tant qu'être spirituel se caractérise au travers du fait qu'il ne fait pas que vivre en général, mais qu'il vit dans cette forme du "je vis". Il vit et est conscient que cette vie est la sienne, cette vie-du-Je (*Ichlebens*). La vie possède cette forme du "Je suis", et dans ce "Je suis" repose ce "Je ressens ou agis", "Je serai affecté, je me tourne vers l'affecté, je m'y appuie, je prends position", etc. Et tout cela n'est pas antéposé, mais toujours à nouveau présent pour le Je – présent dans toutes les nouvelles formes possibles de vie »²

C'est dans une telle perspective que ce travail consistera en une analyse détaillée de la reprise constante de la notion d'ego en vue d'explicitier si celui-ci est une véritable nécessité épistémologique ou non, s'il peut être désigné sous la forme d'un *fundamentum inconcussum*. Une seule chose est certaine, la dimension transcendantale telle qu'elle est évoquée à la fois par Kant et Husserl est de nos jours en péril³. De même, les termes de conscience et d'ego sont chacun sujets à une critique virulente de la part des sciences positives et de la philosophie analytique. Pareillement, nous aurons l'occasion d'examiner la position des plus importants disciples de Husserl, lesquels ont considérablement remis en cause le tournant transcendantal de la phénoménologie et ont ouvert d'autres voies à celle-ci en proposant une phénoménologie réaliste, par exemple, mais aussi une

¹ En particulier à partir des leçons données sur Fichte : Cf. Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921), Mit ergänzenden Texten*, édité par Thomas Nenon & Hans Rainer Sepp, The Hague, Martinus Nijhoff, 1986, p.275 : « Donc le sujet ne se contente pas d'être et d'être dans son agir, mais d'être aussi objet pour le sujet et d'être produit d'une action. Avant l'agir, il n'y a rien, quand nous remontons au commencement ; le commencement n'est pas, quand nous pensons à ce qu'on appelle l'histoire du sujet, un fait, mais une action, et nous devons ici considérer une histoire. Être sujet est *eo ipso* une histoire, et suppose un développement, être sujet n'est pas seulement agir, mais avancer nécessairement d'action en action, de son résultat à travers un nouvel agir vers un nouveau résultat ». Traduction : Olivier Lahbib, « Husserl, lecteur de Fichte », *Archives de Philosophie*, 2004/3, Tome 67, pp.428-429

² Edmund Husserl, *Einleitung in die Philosophie*, Dordrecht, Kluwer, 2002, p.389 [Nous traduisons]

³ Cf Dan Zahavi, *Subjectivity & Selfhood, Investigating the First-Person Perspective*, Cambridge, MIT Press, 2005, Chapitre V Consciousness and Self, pp.99-103 « The Non-egological Challenge ».

phénoménologie a-subjective.

L'enjeu d'une telle recherche est ainsi de taille en ce que les sciences actuelles, la philosophie y compris, perpétuent l'inquiétude dont faisait part Husserl au début du vingtième siècle et qui constitue l'oubli de l'origine supposément indubitable de l'unité du vécu tout entier à partir de ce pôle qu'est l'*ego* : « Suivre le modèle des sciences de la nature signifie presque inévitablement réifier la conscience, ce qui, d'emblée, fait qu'on s'empêtre dans un contresens où ne cessera d'alimenter la propension à poser de manière absurde les problèmes et à lancer la recherche dans de fausses directions »¹. Il nous faudra ainsi évaluer la teneur de chaque proposition en vue d'établir leur nécessité, mais aussi leur véracité quant à l'apodicticité assumée par l'*ego cogito* dans la pensée contemporaine et dans les sciences relatives à la cognition. Aussi sommes-nous contraints de souligner dès l'abord que si la révolution opérée par Descartes, en découvrant la sphère transcendante, a assuré pour un temps l'apodicticité de la pensée et de son unité, la raison scientifique dans sa téléologie propre tend à souligner la part inconsciente et biologique du sujet pensant. Si ces deux positions partagent la même origine, c'est-à-dire l'invention de la perspective à la Renaissance², et se placent chacune en dehors du monde soit d'un point de vue « idéaliste » soit d'un point de vue « réaliste » large en tentant de fonder leurs théories et observations sur une objectivité pure, elles distribuent chacune toutefois d'autres qualités au sujet. D'un sujet contemplatif et égocentré chez Descartes, nous en sommes arrivés avec les sciences positives à une remise en cause de sa faculté d'agir et de penser délibérément. La perspective à la troisième personne, propre à la science, réduit en effet le vécu subjectif à des processus neurophysiologiques qui le détermineraient, nous semble-t-il, presque entièrement. Néanmoins, ce corps réifié par la science, le corps vivant (*Körper*), n'est pas l'unique objet de la phénoménologie, et ne saurait se substituer au corps vécu, c'est-à-dire à la chair (*Leib*), et il ne saurait, par conséquent, y avoir de pur déterminisme neurocognitif. De même, comme le souligne si justement John Searle, il ne faut pas nous méprendre sur l'attitude scientifique. Si son but est de perpétuer une étude à la troisième personne, « la forme à la troisième personne de l'épistémologie ne devrait pas nous rendre aveugles au fait que l'ontologie réelle des états mentaux [entendons ici "vécus immanents"] est une ontologie à la première personne »³. C'est pour l'ensemble de ces raisons que nous nous engageons dans un

¹ *La Philosophie comme science rigoureuse*, p.41

² Cf. Isabelle Thomas-Fogiel, *Le lieu de l'universel*, Paris, Seuil, 2015, p.15 : « Hors du monde, mais le toisant selon les lois précises de la géométrie – telle est bien la position du sujet philosophique et scientifique moderne qui, tout à la fois contemple, surplombe et embrasse du regard ce qui lui fait face. Dès lors, plus qu'une simple technique picturale, la perspective est devenue cette opération constitutive de l'esprit moderne, qui thématise le point référentiel par lequel le monde peut être vu de manière objective ».

³ John Searle, *La redécouverte de l'esprit*, Paris, Gallimard, 1995, pp.38-39

travail de réévaluation historique et thématique ayant pour fin de statuer sur l'emploi et la nécessité de cette instance originaire qu'est l'*ego*.

§2 Esquisses d'une égologie pure

2.1 La radicalité du point de départ

Prima facie tentons de définir l'égologie pure selon Husserl afin d'obtenir un horizon assez détaillé pour comprendre les problèmes qui se posent à son sujet. Cette science souhaite principalement répondre à un impératif rationnel et épistémologique nécessaire afin de fonder une science d'une validité absolue qui s'oppose par ailleurs

« ... radicalement aux sciences telles qu'on les concevait jusqu'ici, c'est-à-dire aux sciences objectives. Celles-ci comprennent également une science de la subjectivité, mais de la subjectivité objective, animale, faisant partie du monde. Mais il s'agit d'une science en quelque sorte "absolument subjective", dont l'objet est indépendant de ce que nous pouvons décider quant à l'existence ou à la non-existence du monde »¹

C'est par ce geste cartésien que Husserl entend réhabiliter la subjectivité comme source unique de certitude alors même que la philosophie souffre selon lui d'une absence croissante de méthodes et de fins communes – lacunes qui sont d'autant plus béantes de nos jours que *la* philosophie est supposément scindée en philosophie continentale et philosophie analytique, elles-mêmes scindées selon différentes spécialisations. Si la phénoménologie se définit contre la pensée scientifique de son temps, laquelle est empreinte d'un réalisme ontologique qui veut l'ensemble de ce qui se présente à nous est connaissable, elle ne peut être confondue avec le criticisme auquel œuvrait Kant, lequel admettait l'existence des choses en soi (*an sich*) et, par conséquent, l'existence d'une réalité indépendante de la subjectivité. Husserl procède en effet tout au long de sa recherche à se distinguer de la philosophie transcendantale telle qu'elle est établie, mais il n'en reste pas moins que Husserl reprend le cadre de la recherche kantienne tout en le modifiant en ce qui concerne les notions de phénomènes ou, en ce qui nous concerne directement ici, de Je. Il est par ailleurs remarquable que Husserl, contrairement à Kant, n'entende nullement l'idéalisme transcendantal comme un retour à une vision binaire de l'expérience des choses, c'est-à-dire une scission entre les simples représentations subjectives des choses et les choses en elles-mêmes, dont l'existence

¹ MC., p.60

dépend intégralement de notre regard¹. Ce qui est intuitionné, pour Husserl, se donne directement et sans fard sous la forme de la donnéité (*Gegebenheit*), c'est-à-dire que la chose se donne comme telle au sujet selon la façon qu'a ce dernier de la percevoir et de se mouvoir autour d'elle. L'idée même d'une chose en soi est d'emblée rejetée par Husserl au profit d'une refondation de l'idéalisme transcendantal comme production d'un savoir d'ordre eidétique et invariablement partagé parmi les sujets raisonnables. Pareillement, dans cette optique de modification de l'idéalisme transcendantal, Husserl substitue au sujet kantien – forme logique et nécessaire, mais méconnaissable pour lui-même – un sujet incarné dont la vie prend place dans un certain environnement (*Umwelt*). Ici prend fin la distinction entre transcendantal et phénoménal, puisque le sujet transcendantal est constamment confronté au phénoménal. C'est dans ce dernier que le sujet phénoménologique co-constitue intersubjectivement le monde au sein duquel il se trouve comme monade, c'est-à-dire comme conscience individuelle faisant partie d'une communauté de monades à l'origine de ce tout nommé le monde. Ainsi, si le monde est à chaque fois l'environnement (*Umwelt*) dans lequel vit le sujet, originellement ininterrogé, mais toujours déjà connu de façon doxique et passive, il est essentiel de sonder l'origine de toute donation de sens au sein du sujet et non pas seulement au sein du monde qui, selon Husserl, n'a de sens que parce qu'un sujet lui en attribue un. « Le monde comme monde étant est la pré-donnée universelle passive préalable à toute activité de jugement, à toute mise en œuvre de l'intérêt théorique. [...] Le monde comme tout est toujours déjà donné dans la certitude passive »². En tentant d'appréhender cette donation de sens, il serait ainsi dommageable, selon Husserl, de recourir à l'attitude du *Naturforscher* lorsqu'il est question de l'environnement de vie (*Lebensumwelt*) ou de la nature en général, car c'est se perdre quant à la détermination des propriétés objectives de la nature et de la vie objective. Tel que le mentionnait dans un même élan Uexküll, contemporain de Husserl, « c'est le rôle que la nature joue comme objet dans les différents milieux du naturaliste, qui est des plus contradictoires », car « si l'on voulait récapituler toutes ses propriétés objectives, il en ressortirait un chaos »³. Ce qui se joue ici pour tout sujet d'expérience, ce n'est pas un apparaître objectif et scientifique, mais bien une perception subjective ancrée dans un

¹ Cf. *KrV*, p.470 (À 491/B 519) : « Tout ce qui est intuitionné dans l'espace et le temps, par conséquent tous les objets d'une expérience pour nous possible, ne sont rien que des phénomènes, c'est-à-dire de simples représentations qui, dans la mesure où nous nous les représentons comme des êtres étendus ou comme des séries de changements, ne possèdent en dehors de nos pensées aucune existence qui trouve en elle-même son propre fondement. C'est cette conception que j'appelle idéalisme transcendantal ». : Cf. Edmund Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1968, p.380 : « Kant disait que l'espace est une forme essentielle de l'intuition ; nous préférons dire : la forme de la perception (*Wahrnehmungsform*)... » [Nous traduisons]

² Cf. Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, édité par Ludwig Landgrebe, Hamburg, Claassen & Goverts, 1954, traduction française par Denise Souche-Dagues, *Expérience et jugement*, Paris, PUF, 2011, p.35

³ Jakob von Uexküll, *Milieu animal et milieu humain*, Paris, Payot et Rivages, 2010, p.166

milieu bien défini, voilà en quoi l'approche phénoménologique est bien plus propice à une description de la constitution du monde, en ce qu'elle s'attache à en montrer les processus (inter-)subjectifs qui en sont en amont, contrairement aux sciences de la nature qui prennent le monde comme un état de fait. Comme le remarque Jean-Luc Petit, « Le monde (*Umwelt, Lebenswelt*) est l'horizon de la visée intentionnelle de l'objet par le sujet : il est donc interne à ce sujet qui, lui-même, n'est qu'en étant "au Monde" »¹. La phénoménologie, comme science de la vie consciente du sujet, serait par conséquent en mesure de dévoiler une part méconnue de la constitution du sens du monde entendu comme environnement de vie. C'est par ailleurs pour cette raison qu'il importe tant de dégager ce qui peut être dit du sujet transcendantal et de son statut si particulier, car il est le pivot de toute connaissance : « Le "Je" est appelé transcendantal parce qu'il est ce vers quoi et à partir de quoi le monde apparaît. Comme tel, il ne peut être trouvé dans le monde et parmi les choses de ce monde. Il transcende le monde et est la condition vécue ou expérimentée nécessaire à la manifestation du monde, en tant qu'il est le datif et l'agent de la manifestation »². C'est dans cette perspective que Husserl emprunte cette dénomination à Kant, quoiqu'il ne se soit pas directement inspiré de sa méthode. Mais, il ne peut toutefois l'accepter comme tel et entreprend une véritable révolution copernicienne supposément dénuée de tout psychologisme, anthropologisme, et réalisme ontologique³ :

« Au lieu de poser la question de l'être du monde à la manière de la "philosophie" traditionnelle attachée au dogmatisme de l'attitude naturelle [...], nous avons, par une véritable "révolution copernicienne", entièrement brisé l'état de limitation de l'attitude naturelle en tant qu'horizon de toutes nos possibilités humaines d'action et de théorie, et nous avons débouché sur la dimension originelle de tout être, sur la source qui est à la base de la constitution du monde »⁴

Tel que nous le mentionnions précédemment, le tournant idéaliste de la phénoménologie fut nécessaire en ce que la phénoménologie se veut une science des cadres universels et eidétiques de la subjectivité. Les leçons de *Philosophie Première* nous permettent de pleinement mesurer la

¹ Jean-Luc Petit, « L'auto-constitution du corps agissant », in Sylvie Freyermuth, Dominique Keller & Jean-François P.Bonnot (dir.), *Sémiotique du mouvement, Du geste à la parole*, Bern, Peter Lang, 2015, p.38

² James G.Hart (ed.), *Who One Is, Book 1 : Meontology of the "I", A transcendental phenomenology*, Dordrecht, Springer, 2009, p.98 [Nous traduisons]

³ Cf. Dominique Pradelle, *Par-delà la révolution copernicienne, Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*, Paris, PUF, 2012, pour un travail thématique complet au sujet de la critique constante de Husserl faite à Kant d'anthropologisme et de psychologisme transcendantal.

⁴ Eugen Fink, *VI Cartesianische Meditation*, Kluwer, Dordrecht, 1988, traduction française par Natalie Depraz, *Sixième Méditation cartésienne, L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994, p.55. [Nous soulignons]

proximité et la distance que prend Husserl par rapport aux philosophes ayant perpétué avant lui la tradition cartésienne sous des angles différents, mais non moins complémentaires. Il ressort principalement d'une telle critique une distanciation avec l'idéalisme et l'empirisme des auteurs qui l'ont précédé, de même que quelques réprobations concernant les défauts inhérents à la pensée d'auteurs tels que Locke, Berkeley, ou Hume – erreurs qui résultent d'une méthodologie propice à la mésestimation eu égard à la dimension transcendantale du sujet pensant¹. Il est pourtant remarquable que Husserl ne cesse de prolonger la discussion avec des auteurs comme Descartes et Kant afin d'étayer son propre propos. L'idéalisme transcendantal de la phénoménologie husserlienne s'est illustré dès les conférences de Göttingen, en 1907, désormais publiées sous le titre *L'idée de la phénoménologie*. En affirmant que le fondement de toute connaissance n'est autre que la sphère des *cogitationes*, Husserl s'engage d'ores et déjà dans ce texte dans une entreprise idéaliste :

« En toute recherche gnoséologique, qu'elle porte sur tel ou tel autre type de connaissance, il faut accomplir la réduction gnoséologique, c'est-à-dire marquer toute transcendance qui y entre en jeu, de l'indice de mise hors circuit, ou de l'indice d'indifférence, de nullité gnoséologique, d'un indice qu'on dit ici : l'existence de toutes ces transcendances, que j'y croie ou non, ne me concerne ici en rien, ici il n'y a pas lieu de porter un jugement là-dessus, cela reste entièrement hors jeu. Toutes les erreurs fondamentales de la théorie de la connaissance sont liées à la dite *μετάβασις* <: d'un côté l'erreur fondamentale du psychologisme, de l'autre celle de l'anthropologisme et du biologisme > »²

Néanmoins, la radicalité du point de départ nécessaire à la constitution d'une véritable phénoménologie transcendantale n'a pas eu lieu avant le manuscrit A VI 8 II/103-105, au plus tôt vers septembre 1907 et donc ultérieurement aux *Leçons de 1907*, tel que le mentionnent Eduard Marbach ainsi que Jean-François Lavigne³. C'est uniquement à partir de ce moment charnière que

¹ Cf. Iso Kern, *Husserl und Kant, Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1964, p.27 : « À l'égard de la philosophie de Kant et de Natorp, Husserl a toutefois de grandes réserves qui sont principalement (mais pas uniquement) d'ordre méthodologique. Cette philosophie ne semble pas concorder avec son intuitionnisme [*Intuitionismus*] et son idéal d'une science absolue dont l'origine doit correspondre à une évidence absolue. Cet idéal Husserl le trouve chez Descartes, et c'est dorénavant uniquement sous cette égide, et non sous celle de Kant, que Husserl a conçu en 1907 "la conscience pure" et l'"*ego cogito*" ». [Nous traduisons].

² Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie, Fünf Vorlesungen*, édité par Walter Biemel, The Hague, Martinus Nijhoff, 1973, traduction française par Alexandre Lowit, *L'idée de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2015, pp.64-65

³ Respectivement : Eduard Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1974, pp.59-69 ; Jean-François Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2005, p.725, note 1.

Husserl s'est intéressé de près à la question de l'*ego* pur. Or, si des traces de la réduction phénoménologique non transcendantale peuvent être décelées dès « l'hiver 1902-1903 – bien avant la date à laquelle on situe généralement sa première expression »¹, mais aussi sous une forme embryonnaire dans la première édition des *Recherches Logiques*², il n'y est pas encore question d'indices relatifs à l'élaboration d'une pensée du moi pur – cette possibilité est même totalement niée. Il est d'autre part remarquable que Husserl se soit assez librement inspiré de sa lecture d'Avenarius durant cette période (1902) à la fois pour les notions d'*Ausschaltung* (mise hors-circuit) et de *Spaltung* (scission) dont l'utilisation sera fréquente à la fois pour l'étude des apparitions-de-*Phantasie*, mais aussi en ce qui concerne la scission-du-moi (*Ich-Spaltung*) ayant lieu lorsque le "Je" observe ses vécus suite à la réduction transcendantale, mais qu'il n'ait pas instamment opéré de changements quant à sa façon de concevoir le sujet pensant. Ce dernier reste jusqu'en 1907 considéré comme un moi empirique dont l'aperception est immédiate et susceptible de comporter des défauts, certains moments vécus n'étant pas disponibles à la conscience. Cependant, n'y a-t-il pas une antinomie inhérente au corpus husserlien en ce temps, c'est-à-dire un certain cartésianisme sous-jacent à la première philosophie de Husserl ? Il semble bien qu'il en soit le cas si nous nous fions à la lecture que propose son illustre élève Jan Patočka. Selon lui l'ambiguïté de l'entreprise phénoménologique proto-transcendantale serait due à la filiation directe de Husserl avec Brentano. De surcroît, c'est une tension interne à la première édition des *Recherches Logiques* qui vouera la phénoménologie à se tourner vers l'idéalisme transcendantal, du fait peut-être anodin, mais conséquent, que « le cartésianisme auquel on a si souvent imputé sa théorie de l'être absolu de la conscience pure n'est rien d'autre qu'un reste de brentanisme non surmonté »³. Ainsi ne pouvait-il pleinement tenir ses positions jusqu'au bout sans prendre conscience de la situation délicate, sinon insurmontable, dans laquelle il s'était placé. Aussi, ce revirement de la phénoménologie en 1907 n'était-il pas uniquement, comme le soutenait Iso Kern, une inspiration directe de l'évidence cartésienne, mais bien plus un reliquat du cartésianisme brentanien⁴.

¹ Jean-François Lavigne, *Op.cit*, p.735

² Jean-François Lavigne, « La réduction phénoménologique dans *Les Recherches Logiques* selon leur première édition, 1901 », in *Alter* n°11, 2003. Cf.pp.23-24 : « Les *Recherches Logiques* de 1901 ne pratiquent pas encore l'intuition d'essence, la "Wesenschau" que définira la première section d'*Ideen I*, elles se bornent à "idéifier" le contenu d'objets intuitifs singuliers ».

³ Jan Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Grenoble, Jérôme Millon, 1988, traduction française par Erika Abrams, p.233

⁴ Cf. Maxime Julien, « Franz Brentano était-il cartésien ? L'interprétation d'ordre supérieur de la psychologie descriptive », in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, XI 1, 2015, p.13 : « On peut dire sans risquer de se tromper que Brentano est aristotélicien dans sa manière de poser les problèmes et dans les convictions théoriques qui déterminent sa philosophie de l'esprit. À l'instar de l'*intelligentsia* viennoise de la fin du XIXe siècle, Brentano est un philosophe empiriste, résolument tourné vers les données de l'expérience qui sont le fondement commun des sciences et de la philosophie. Néanmoins, il ne saurait être question de nier l'influence de certains représentants de

Il parut de ce fait nécessaire d'effectuer par la suite un retour à la subjectivité donatrice de sens afin de déterminer ce en quoi les sciences positives manquent la source même de toute leur entreprise. Cette tâche est pour ainsi dire le corollaire d'une logique pure présente dans les *Recherches Logiques*, dont l'optique est de s'opposer au psychologisme grandissant à partir duquel la subjectivité est étudiée selon ses « facticités psychologiques »¹, c'est-à-dire à partir d'une étude de la physiologie du système nerveux, et dont l'objectif est de résoudre les interrogations propres aux philosophes. Il est par ailleurs notable que la ligne directrice de la phénoménologie n'ait cessé d'être la même tout au long de son élaboration, du moins sur ce point. En effet, les modalités nécessaires à l'élaboration d'une science universelle et idéale ont assurément changé au fil de l'œuvre, mais nous ne pouvons nier que Husserl entendait déjà constituer dans les *Prolégomènes à la logique pure* une science qui relèverait d'un « certain ordre objectif et idéal qui leur confère [aux actes de pensée] un rapport objectif unitaire et aussi, dans cette unité une fois réalisée, une validité idéale »². Or une telle science ne pouvait être pleinement établie qu'à partir de la réduction phénoménologique en germe depuis 1902 et plus tard, avec le parachèvement de la phénoménologie, dès l'acceptation d'un *ego pur*.

2.2 Les voies de la réduction phénoménologique transcendantale

2.2.1 Méthodologie et fins de la réduction phénoménologique

Si toutes les sciences tendent à l'auto-justification à partir de l'objet qui est le leur, elles échouent chacune à rendre compte de l'ordre épistémologique de justification qui découle de l'*ego cogito* :

« Aveuglés par le naturalisme [...] les savants dans les sciences de l'esprit ont totalement échoué ne serait-ce qu'à poser le problème d'une science de l'esprit universelle et pure, et dont

la modernité philosophique, au premier rang desquels on retrouve la figure de Descartes. On peut rapprocher Brentano de Descartes dans la conception qu'ils se font de la conscience et qui correspond à la modalité psychologique du jugement ou de la croyance tandis que la figure de Locke a exercé une influence importante chez Brentano sur la question des qualités sensibles. Il importe donc de nuancer ce portrait monolithique de Brentano qui en fait simplement un cartésien. Au regard des diverses influences qui se sont exercées sur la pensée du philosophe autrichien et de la distinction établie par Rosenthal [« Two concepts of consciousness, in *Philosophical Studies*, January 1986, nous ajoutons] entre deux grandes conceptions de l'esprit dans l'histoire de la philosophie, il serait plus juste de situer Brentano à mi-chemin entre Aristote et Descartes que d'en faire purement et simplement un cartésien ».

¹ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik, Text der 1. und der 2. Auflage*, édité par E.Holenstein, The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1975, traduction française H.Elie, A.L.Kelkel et R.Schérer, *Recherches Logiques*, Tome I, Paris, PUF, 1990, p.76

² *RL I*, pp.251-252

les questions proviendraient d'une doctrine eidétique de l'esprit purement en tant qu'esprit, science qui rechercherait la généralité inconditionnée de la spiritualité dans ses éléments et ses lois ; mais ceci dans le but de gagner, à partir de là, des explications scientifiques dont le sens soit absolument concluant »¹

Il y a donc une « nécessité d'un recommencement radical en philosophie » (MC, §2) permise par ladite voie cartésienne de la réduction à partir de laquelle le monde tout entier est mis en suspens sans pour autant être nié. Contraire à la simple négation entendue comme rejet total², elle ôte toute modalité doxique et naturelle à notre compréhension du monde pour enfin atteindre un sol d'évidence apodictique :

« Ce que nous mettons hors de jeu, c'est la thèse générale qui tient à l'essence de l'attitude naturelle ; nous mettons entre parenthèses absolument tout ce qu'elle embrasse dans l'ordre ontique : par conséquent tout ce monde naturel qui est constamment "là pour nous", "présent", et ne cesse de rester là à titre de "réalité" pour la conscience, lors même qu'il nous plaît de le mettre entre parenthèses. Quand je procède ainsi [...], je ne nie donc pas ce "monde", comme si j'étais sophiste ; je ne mets pas son existence en doute, comme si j'étais sceptique ; mais j'opère l'*ἐποχή* phénoménologique qui m'interdit absolument tout jugement portant sur l'existence spatio-temporelle »³

Cette certitude provient de l'*ego* transcendantal pur qui n'est ni « l'homme qui se saisit dans l'intuition naturelle de soi en tant qu'homme naturel, ni encore l'homme qui, limité par abstraction aux données pures de l'expérience "interne" et purement psychologique, saisit son propre *mens sive animus sive intellectus*, ni même l'âme elle-même prise séparément »⁴. Afin d'accéder « des simples

¹ Cf. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, édité par Walter Biemel, The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1976, traduction française par G. Granel, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, p.351

² Cf. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, édité par Karl Schuhmann. The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1977, traduction française par Paul Ricoeur, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Paris, Gallimard, 1950, p.367 Sur la modification de neutralité, texte allemand p.247 [222] : « Il s'agit ici pour nous maintenant d'une modification qui d'une certaine façon abroge (*aufhebt*) et affaiblit (*entkräftet*) chacune des modalités doxiques sur lesquelles elle s'appuie – mais dans un tout autre sens que la négation qui, en outre, comme nous le voyions, a son action positive (*positive Leistung*) dans le *Negat*, un non-être qui lui-même est de nouveau un être ». [Nous traduisons]

³ *Ibid.*, p.102

⁴ Edmund Husserl, *MC*, p.53

mots... jusqu'aux choses elles-mêmes » la phénoménologie ne peut se passer de la réduction, ni de la sphère subjective, seule détentrice d'une légitimité absolue. Il en va d'un mouvement de déconstruction des opinions communes et personnelles et d'un retour sur soi, similaire à celui que promouvait Descartes dans ses *Méditations*, qui permet au sujet de s'interroger sur les modalités d'une attribution de sens. Seul ce retour sur soi est en mesure de rendre le sujet lucide sur les cadres qui lui permettent de comprendre le monde tel qu'il se présente à lui et tel qu'il le co-constitue avec ses contemporains. Il fait ainsi ressortir les traits caractéristiques de la donation universelle de sens, laquelle est partagée par l'ensemble des êtres doués de raison et même, nous le verrons, par des êtres auxquels on refusait autrefois une quelconque participation à ce tout qu'est l'humanité. Tout objet apparaissant n'est donc interrogé qu'en tant qu'il est réduit par la méthode phénoménologique de l'*ἐποχή* et devient de cette façon un pur phénomène ou contenu de conscience (*Bewusstseinsinhalt*). Cette méthode rend manifestes les structures universelles du mode d'apparaissance des objets et de leurs structures idéelles. La réduction, véritablement en développement dès 1905¹, assure ainsi d'opérer un changement d'optique permettant de passer de l'ontique au transcendantal, c'est-à-dire de dépasser le domaine de ce qui donne simplement là et demeure ininterrogé pour atteindre la sphère subjective, laquelle donne du sens et s'interroge sur le sens donné à ce qui se manifeste. Cela signifie que le sujet se tient indiscutablement à la fois au monde d'un point de vue ontique, car il ne peut jamais s'en défaire hormis lorsqu'il meurt ou connaît de graves lésions neurologiques, et hors du monde, en tant qu'il peut, grâce à la réduction, en faire abstraction pour porter son attention sur ce qui, en lui, donne sens au monde – la réduction ayant une visée épistémologique permettant de garantir l'objectivité du savoir. Comme l'indique Gaston Berger : « Nous parlerons donc de "Je transcendantal" ou même de "Sujet transcendantal", l'essentiel [...] étant ici exprimé par l'adjectif et non par le substantif, et transcendantal exprimant à la fois le rapport au monde et l'extériorité par rapport au monde »². Voilà certainement l'enseignement principal de Husserl, et chacun peut à tout moment pratiquer la réduction : cet arbre que je vois là devant moi, comment m'apparaît-il ? Il s'agit de passer du quoi au comment de l'apparaître. Mais ce qui distingue le phénoménologue est cette tâche : il « doit pratiquer cette *ἐποχή* systématique grâce à laquelle tout ce qui est mondain est élevé au niveau de la pure subjectivité, est transfiguré transcendentalement »³. La phénoménologie se démarque par conséquent de toute forme

¹ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*, édité par R. Boehm, The Hague, M.artinus Nijhoff, 1966, traduction française par Jean-François Pestureau, *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, Grenoble, Jérôme Millon, 2003, p. 138 : « Note d'ordre historique : dans les manuscrits de Seefeld – 1905 – je trouve déjà le concept et l'usage correct de la "réduction phénoménologique" ».

² Gaston Berger, *Recherches sur les conditions de la connaissance*, Paris, PUF, 1941, p.102

³ Edmund Husserl, *Philosophie Première*, tome II, Paris, PUF, 1990, p.173

de phénoménisme qui ne rendrait compte que des phénomènes en un sens large, parce qu'elle puise sa source au sein de la subjectivité donatrice de sens. C'est une science rigoureuse (*streng* *Wissenschaft*) à défaut d'être une science exacte positive¹, qui naît de l'évidence de l'*ego cogito* ainsi que de l'ensemble des *cogitationes* – points archimédiens de toute science –, et qui porte malgré tout le monde de façon immanente, mais invalidé, sous forme phénoménale, c'est-à-dire comme « *cogitum qua cogitum* »².

L'*ἐποχή*, terme emprunté au sceptique Sextus Empiricus, rend compte de cette réduction en ce qu'il signifie la suspension du jugement, mais une autre dimension mérite d'être soulignée parce que trop souvent oubliée : l'origine latine de la réduction (*reductio*). Cette dernière rend compte du rôle prédominant de la vision au sens le plus large au sein de la phénoménologie husserlienne. En effet, si tant est que nous entretenions avec l'ensemble des objets un rapport de vis-à-vis (*Gegenstand*), nous ne pouvons comprendre ce même rapport dans l'attitude naturelle qui demeure somme toute préréflexif – la conscience sans réflexion laisse en suspens la dimension phénoménale dans laquelle se constitue l'objet comme objectivité. Aussi est-il nécessaire, non seulement de s'adonner à la compréhension du mode d'apparition de l'apparaissant, et de comprendre le rôle constitutif que joue l'*ego* dans son rapport au monde réduit (ou non). C'est sur ce point que Husserl renverse les postulats épistémologiques du psychologisme de même que de toute science qui n'interroge nullement le fondement de l'objectivité – fondement qui n'est autre que le sujet pensant. Jean Grondin propose sur ce sujet une analyse remarquable qui explicite la démarche husserlienne sur deux points : le premier, fondamental, consiste à souligner le rôle de l'*ego* qui, dans ses diverses visées, se tourne vers l'ensemble de l'étantité par la perception – il s'agit alors du rayon du regard (*Blickstrahl*) à partir duquel l'*ego* porte son attention sur un objet et qui est caractéristique de sa façon de se tourner vers un objet quel qu'il soit³. Le second point concerne la visée même du regard. Empêtré dans l'attitude naturelle, l'*ego* n'a ni connaissance de lui-même ni connaissance de l'objet. Sa vie se résume dès lors à une conscience qui n'aboutit pas à la déhiscence, mais cette conscience « ne peut oublier les phénomènes que parce qu'elle peut aussi les rappeler, elle ne les néglige en

¹ Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in *Aufsätze und Vorträge. 1911-1921. Mit ergänzenden Texten*, édité par Thomas Nenon & Hans Rainer Sepp, The Hague, Martinus Nijhoff, 1986, traduction française par Marc de Launay, *La Philosophie comme science rigoureuse*, Paris, PUF, 1989, pp.12-13 : « Je ne veux pas dire que la philosophie serait une science inachevée, je dis tout simplement qu'elle n'est pas encore une science, qu'elle n'a pas encore commencé d'en être une ».

² Iso Kern, « Les trois voies de la réduction phénoménologique transcendantale dans la philosophie de Edmund Husserl », traduction française Natalie Depraz, in *Alter* n°11, Paris, 2003, p.287

³ Cf. Paul Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, rééd.1998, p.108 : « Toute pensée est un "rayon du moi" ; le moi rayonne "à travers" ses actes. [...] Le moi n'est donc ni acte, ni objet, mais se révèle comme *Ichpol* dans un certain "moment" de ses actes ; qu'il soit passif, inattentif, obliaté, c'est encore une manière d'être "je" ; c'est par là que tout *cogito* est prêt pour une modalité "vigilante" (*waches*) du moi, que "le moi peut accompagner toutes mes représentations", y faire pénétrer son regard, sans altérer la situation ».

faveur des choses que parce qu'ils sont le berceau des choses »¹. La conscience est toujours en mesure de se porter sur la sphère constitutive du monde, voilà la découverte fondamentale de Husserl, il importe uniquement de dévoiler un tel mouvement de l'esprit. Il s'agit dès lors de rediriger le regard et de s'acheminer grâce à la réflexion vers la vision d'essence (*Wesenschau*) que nous offre la réduction phénoménologique. Reprenant Husserl, lorsqu'il écrivait que « seuls des actes de l'expérience réflexive nous révèlent quelque chose du flux du vécu et sa nécessaire référence au moi pur »², Jean Grondin affirme que

« [...] la "réduction" husserlienne a plutôt le sens d'une "re-direction" du regard, suivant l'étymologie de la *re-ductio* [...]. L'essentiel de la réduction réside pour Husserl dans une conversion, une « rééducation » de la vision. Il s'agit encore une fois d'arracher le regard à l'emprise des évidences mondaines qui circulent, pour le re-conduire (*re-ductio*) à l'évidence première, c'est-à-dire [...] au monde tel qu'il se donne »³

Cela signifie que le rapport intentionnel de la conscience, laquelle porte toujours sur ce qu'elle n'est pas, met en lumière cette capacité du sujet à rediriger son regard sur ce qui se présente à lui de façon naturelle, afin d'en déterminer une vision d'essence. Autrement dit, ce qui nous apparaît quotidiennement revêt grâce à la réduction un caractère nouveau, en ce que le sujet n'y voit plus son aspect ontique, mais d'essence. La réduction peut de la sorte être qualifiée de différentes manières en ce qu'elle comprend une suspension de jugement, mais aussi un véritable changement d'optique. La pratique de la réduction est en ce sens strictement d'ordre épistémologique, elle permet non pas de biffer intégralement l'ensemble de ce qui est perçu, mais de rediriger le regard vers ce qui est de l'ordre de l'essence (*εἶδος*). Or, que reste-t-il une fois la réduction effectuée ? L'essence n'est ni un fantôme ni un phantasme perceptif. La réduction dans sa teneur épistémologique entend permettre au sujet pensant de ne plus prendre pour prémisses des raisonnements doxiques ; en réfutant dès l'abord toute prémisses mondaine et scientifique⁴, la réduction offre l'opportunité de faire apparaître

¹ Maurice Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p.85

² *Ideen I*, p.256

³ Jean Grondin, « La contribution silencieuse de Husserl à l'herméneutique », *Revue Philosophique* (22), 1993, pp.383-398

⁴ Cf. Adolf Reinach, *Phénoménologie réaliste*, Paris, Vrin, 2012, p.43 : « [Le savant] a désappris à intuitionner, il n'est plus guère capable que de démontrer. Mais c'est précisément à ce qui ne le préoccupe pas que la philosophie a affaire. C'est pourquoi aussi une philosophie *more geometrico*, prise à la lettre, est un contresens absolu. C'est, au contraire, seulement de la philosophie que la mathématique peut recevoir son élucidation ultime. C'est dans la philosophie seulement que s'effectue la recherche des essentialités mathématiques fondamentales et des lois ultimes qui se fondent en elles. La philosophie seule peut alors aussi, à partir de là, rendre pleinement intelligibles les voies de la mathématique, qui s'éloignent tellement de la teneur d'essence intuitive pour y reconduire pour toujours de nouveau ».

l'étant dans sa plus grande nudité, dans son essence et permet par la même occasion de guider le sujet vers une connaissance certaine : celle qui se forme au sein même de la conscience. Sur ce point, Jan Patočka a défini la réduction phénoménologique comme saisie du mode d'apparition de l'apparaître au sein de la subjectivité constituante :

« En fait, il s'agit de la mise entre parenthèses, non pas de l'existence, mais de la thèse. C'est dire que la thèse n'est pas "accomplie", mais prise en vue, ou plutôt qu'elle n'est pas accomplie parce qu'elle est prise en vue. Dire que la thèse n'est pas "accomplie", c'est dire qu'on n'en fait pas usage "en tant que prémisses", à des fins d'orientation et de connaissance de l'étant qui à chaque fois est thème, mais qu'elle est considérée dans le contexte tout autre de l'apparaître de cet étant. Je ne fais plus usage de la donnée perceptive de la rue pour arriver au champ qui se trouve au bout. Au contraire, je prends en vue cette donation perspective en tant que telle et je l'examine eu égard à la teneur de sens implicite de l'apparaître, aux connexions et renvois phénoménaux qui se laissent découvrir en elle en tant que telle. [...] La réduction n'a ainsi rien à voir avec la "thèse de l'intériorité pure" ; Husserl ne sait rien d'une existence en dehors du contexte de l'expérience. La réduction ne signifie nullement la mise hors circuit de la question de l'en-soi, mais sa subordination à la question de l'apparition ; et il reste aussi à savoir en quel sens cette subordination est à comprendre »¹

2.2.2 Le double Je de la voie cartésienne

Néanmoins un tel retour sur soi et sur les constituants du sens exige plusieurs moments, plusieurs voies qui sont celles de la réduction phénoménologique² : (1) la première, la voie cartésienne, consiste à déceler le sujet transcendantal donateur de sens. Il s'agit alors d'un retour à l'« *ego* du *cogito*, lequel fournit le contenu complet, et il est rapporté à un flux de vécus, par rapport auquel il est également dépendant, tout comme inversement le flux l'est à son égard », et qui « n'a pas de caractéristique objective générale »³. C'est uniquement à partir de ce moment charnière qu'il

¹ Jan Patočka, *Papiers Phénoménologiques*, Grenoble, Jérôme Millon, 1995, p.238

² Iso Kern, *Op.cit.*, p.286 : « Des interprètes éminents ont distingué chez Husserl quatre voies différentes de la réduction phénoménologique transcendantale : 1. la voie cartésienne, 2. la voie de la psychologie intentionnelle, 3. la voie de la critique des sciences positives, 4. la voie de l'ontologie. Mais comme nous le montrerons, on a affaire en fin de compte avec la troisième et la quatrième de ces voies au même type de voies, de sorte que l'on peut en dernière instance parler seulement de trois voies différentes », traduction française Natalie Depraz.

³ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28*, édité par Iso Kern, The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1973, t.fr par Natalie Depraz, *Sur l'intersubjectivité*, II, Paris, PUF, 2001, p.469

est possible d'obtenir une vision d'essence (*Wesensschau*) et une véritable appropriation de la dimension subjective¹. La méthode phénoménologique exige que « l'ego questionne systématiquement en retour à partir de son phénomène-de-monde concret, et qu'il apprenne du même coup à se connaître lui-même, l'ego transcendantal dans sa concrétude, dans la systématique de ses couches constitutives et dans l'indicible gouffre de ses fondations-de-validité »². Il faut alors que le sujet épistémique change d'attitude afin de ne plus vivre « en plein monde »³, ce pour perpétuer l'acte de validation de ce dernier et de la sorte investir l'origine de la signification du monde. Aussi, si Husserl distingue différentes sortes d'ego (ego pur, ego concret/âme, *Ich-Pol*, *Selbst*, monade), différences sur lesquelles nous reviendrons plus longuement par la suite, la réduction transcendantale nous fait accéder à une sphère différente de la vie – celle de la vie de l'ego constituant. Le sujet devient ainsi spectateur (*Zuschauer*) de sa vie mondaine afin d'en analyser les modalités constitutives d'un point de vue strictement égologique ; le sujet devient spéculaire en ce qu'il réfléchit ses propres vécus. Rien de ce qui jadis le caractérisait, ni son corps (*Körper*), ni ses convictions, ne conserve son caractère d'évidence. C'est de cette façon que se comprennent les deux occurrences de scission-du-moi (*Ich-Spaltung*) présentes dans les *Méditations Cartésiennes* ; le sujet devient spectateur désintéressé alors même qu'il demeure au monde. Néanmoins, cette scission-du-moi, ce dédoublement du moi (*Ichverdoppelung*), n'est pas sans poser problème. S'agit-il, durant la réflexion, du même moi, du même individu qui inspecte ses propres vécus ? Tel que s'interroge Husserl, « pourquoi parlons-nous du même moi qui se réfère à soi-même, prend conscience de soi-même et de son acte dans la "perception de soi-même", alors qu'il est pourtant évident qu'il y a là divers actes qui se superposent les uns aux autres et que chaque acte a son moi particulier, pour ainsi dire son pôle d'acte particulier ? »⁴, parce que « la vie égologique en activité n'est absolument rien d'autre que ce processus-de-se-scinder-constamment-dans-un-comportement-actif et qu'à tout moment, un moi embrassant le tout peut à nouveau s'établir »⁵. Le moi réfléchissant, le moi de la réduction, est unique, car il est le fondement, l'unité synthétique primaire, à partir duquel les vécus épars propres à chaque moi ponctuel trouvent leur unité. Plus encore, les vécus de conscience d'ordre mondain, lesquels ont lieu durant le quotidien,

¹ Eugen Fink, *Op.cit.*, p.65 : « L'"anonymat" de la vie qui fait expérience, par exemple dans l'expérience extérieure tournée vers les choses, n'est pas un manque ni un état d'égarement de la conscience de soi, mais bien plus, c'est précisément le mode normal de celle-ci. La réflexion ne fait qu'objectiver le savoir de soi-même auparavant athématique du moi ».

² *Krisis*, p.213

³ *Krisis*, p.521

⁴ *Philosophie Première*, II, p.128

⁵ *Ibid.*, p.129

ne sont, somme toute, que différents des actes transcendants du moi ; chaque vécu appartient au même moi qui, lui-même, peut différer selon des modalités mondaines, mais reste irrémédiablement identique à soi dans la sphère transcendantale. Comprendons qu'il n'est pas question pour Husserl de caractériser l'*ego* comme une substance, encore moins comme quelque chose qui ne se modifierait nullement. L'*ego* pur est, nous l'avons mentionné, une proto-stance, un quelque chose qui apparaît au sujet comme ce qu'il est lors même qu'il effectue une suspension de tout acte et de toute pensée thétiques. Mais, loin de signifier l'*ego* que nous sommes en tant qu'êtres humains incarnés, l'*ego* pur ressemble davantage à un point de fuite à partir duquel se dessine notre vie égoïque mondaine. Les scissions qui ont lieu durant la réflexion transcendantale ne sont par conséquent aucunement des scissions qui auraient comme effet une schizophrénie du sujet, mais illustrent chacune cette particularité du Je qui est de vivre dans un balancement constant entre le monde et ce qui le constitue : la conscience transcendantale. Distinguer les vécus mondains des vécus transcendants reviendrait de cette façon à distinguer ce qui ne peut l'être, puisqu'ils sont les deux faces d'une même pièce :

« À tous ces actes qui dans la réflexion naturelle sont saisis dans l'expérience mondaine comme actes empiriques du moi correspondent des actes transcendants du moi, ceux-ci n'étant rien de plus que les actes effectués concrètement par moi-même en tant que je suis ce moi qui grâce à la réduction transcendantale s'est révélé dans sa pureté et son originalité propre et dans son indépendance à l'égard de toute existence du monde »¹

2.2.3 Les voies de la psychologie et du monde de la vie

Pour résumer, si la voie cartésienne nous offre un sol d'apodicticité indubitable, elle n'est pas en mesure de nous apporter autre chose que cette connaissance de soi comme donateur de sens et du rôle constitutif de la conscience. De plus, tel que le soulignait brillamment Merleau-Ponty, le risque d'un tel retour vers une pensée cartésienne du sujet transcendantal est la binarité entre corps et âme, autrement dit le rejet d'une compréhension du corps lors même de la représentation de soi, ce qui ressort le plus franchement de l'entreprise cartésienne. Aussi ne faut-il pas confondre la voie cartésienne décrite par Husserl de celle initialement présentée par Descartes, car la réduction transcendantale ne nie aucunement que le corps et le monde soient sources de connaissance. Mais si nous nous en restons au doute méthodique appliqué par Descartes, seul persiste l'*ego*, et ni le monde ni le corps ne sont constitutifs de la vie subjective, ce qui permet à Merleau-Ponty d'affirmer :

¹ *Ibid.* p.118

« Un cartésien ne se voit pas dans le miroir : il voit un mannequin, un dehors, dont il a toujours les raisons de penser que les autres le voient pareillement, mais qui, pas plus pour lui-même que pour eux, n'est une chair. Son "image" dans le miroir est un effet de la mécanique des choses ; s'il s'y reconnaît, s'il la trouve "ressemblante" c'est sa pensée qui tisse ce lien, l'image spéculaire n'est rien de lui »¹

Or, si la voie cartésienne de la phénoménologie ne comprend nullement la perspective du corps et du monde, hormis d'un point de vue strictement transcendantal, il est nécessaire pour Husserl, pour ne pas dire primordial, d'assurer une compréhension globale de la vie subjective, car, tel que nous le soulignons plus haut, l'importance de la voie cartésienne est à la mesure de sa stérilité. C'est pourquoi la voie de la psychologie est notamment mise en avant par Husserl. (2) Nous en arrivons ainsi à la deuxième voie de la réduction, celle de la psychologie, laquelle comporte une dimension bien plus englobante². Il est par ailleurs possible d'affirmer que c'est grâce à elle que le moi empirique et mondain atteint une compréhension de la frontière entre le transcendantal et le mondain. Cette voie ne récuse pas d'emblée la caractère psycho-physique de tout sujet pensant, contrairement à la voie transcendantale de la réduction, mais permet d'appréhender les limites d'une étude essentiellement scientifique de la *Ψυχή*. C'est à partir de cette autre forme de la réduction que l'on peut appréhender la dimension pleinement intentionnelle de la vie de conscience en ce que le sujet transcendantal requiert d'être confronté à la diversité des corps et des objets environnants. Aussi, si Husserl n'a pas statué sur ce sujet de manière définitive, il en ressort cependant, abstraction faite des textes précédant l'instauration de la réduction, qu'il ne nie pas l'importance d'une telle psychologie phénoménologique : « toute constatation phénoménologique portant sur la conscience absolue peut être réinterprétée en termes de psychologie eidétique »³, écrit-il. Un autre passage prolonge une telle idée :

« ... toute analyse et toute théorie phénoménologique transcendantale – y compris la théorie de la constitution transcendantale du monde objectif [...] - peut être développée au niveau naturel dans l'abandon de l'attitude transcendantale. [...] À une psychologie pure, c'est-à-dire à une psychologie qui explicite exclusivement l'essence intentionnelle propre de l'âme humaine, du "moi" de l'homme concret, correspond aussi bien dans sa partie empirique que dans sa partie

¹ Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964, pp.38-39

² Pour une mise en évidence de l'importance de la voie de la psychologie, cf. N.Depraz, *Transcendance et incarnation*, Chapitre V.

³ *Ideen I*, p.245

eidétique, une phénoménologie transcendantale, et inversement »¹

Cet aveu de la part de Husserl nous permet de comprendre en quoi le sujet pensant est capable, dans l'attitude propre aux sciences positives, d'exercer une réduction qui offre une dimension plus large que celle de la voie cartésienne tout en restant phénoménologique, parce qu'une psychologie phénoménologique nécessite l'exercice de la réduction – il s'agit uniquement d'une réduction qui ne va pas jusqu'à écarter l'ensemble de ce qui est thétique. La réduction transcendantale demeure toutefois essentielle en ce que c'est à partir d'elle que tout savoir peut être légitimé, seulement elle ne permet en aucun cas de comprendre la dimension mondaine des sciences humaines positives en ce qu'elle les met intégralement entre parenthèses. Pourtant, son principal défaut est de faire ressurgir un élan cartésien selon lequel le monde et le corps peuvent être des illusions. Bien évidemment, Husserl nie une telle possibilité, mais une lecture rapide pourrait nous faire confondre le dessein cartésien initial et l'entreprise phénoménologique. L'absurdité viendrait de la considération suivante, selon laquelle il serait possible de nier entièrement le domaine mondain et psychologique :

« L'ensemble de l'expérience psychologique, de l'expérience de soi comme de l'expérience de l'autrui à son propre sens psychologique conforme à une fondation de l'expérience naturelle et somatologique. Celui qui prend pour point de départ l'idée que le monde expérientiel n'existe pas, qui demeure radical par rapport à cela et qui ne prend pas position quant à son existence, celui-là a retiré à la psychologie et à toutes les sciences mondaines le sol sur lequel il pose les pieds, celui-là a de la même façon perdu tout ce qui est psychologique, psychique, spirituel et physique »²

Comme prolongement de l'analyse phénoménologique de la vie de l'*ego*, il convient dès lors de comprendre ce qui relève de la vie psychologique et de la vie en communauté, du simple fait que tout sujet n'est jamais isolé, mais constamment engagé dans une compréhension pré-réflexive et transcendantale avec la totalité des êtres pensants qui constituent avec lui le monde de la vie. Avant de pratiquer la réduction transcendantale, le sujet est d'abord incarné comme sujet psycho-physique et partage le même lieu que ses contemporains. (3) La voie de la *Lebenswelt* met l'accent sur la participation de chacun à la co-constitution du monde à travers la *praxis*. En ce sens, il n'est plus uniquement question de Je transcendantal ou de monades, mais d'êtres humains liés par la

¹ MC, p.212

² *Einleitung in die Philosophie*, p.72 [Nous traduisons]

communication et partageant une histoire (*Geschichte*). Cette dimension, bien que mondaine à première vue, ne peut être niée, car elle engage une nouvelle façon de concevoir le monde en dehors de la doxa mondaine et scientifique qui façonnent le monde selon des modèles qui nous empêchent de le considérer comme « monde de la vie ». Comme l'écrit notre auteur : « L'homme qui est devenu phénoménologue a surmonté son humanité naïve ; mais dans la transposition phénoménologique, il se trouve également "en tant qu'homme dans le monde", mais alors cependant en tant que "nouvel" homme »¹. Il en va d'une forme inclassable de la vie et pourtant primordiale. Il s'agit une fois de plus de rendre compte de cet idéal raisonnable kantien qui tend vers une universalisation de la raison, mais aussi de comprendre que le sujet dans sa double dimension transcendantale et empirique n'est pas un sujet « acosmique ». En effet, tel que le souligne très justement Merleau-Ponty, la question de la *Lebenswelt* porte sur la sphère originaire de toute donation de sens mutuelle entre sujet et monde : « le moi [...] n'est pas un sujet acosmique, il se précède lui-même auprès des choses pour leur donner figure de choses. Il y a un sens autochtone du monde qui se constitue dans le commerce avec lui de notre existence incarnée et qui forme le sol de toute *Sinngebung* décisive »². C'est pourquoi il est capital de rendre raison de la constitution du monde de la vie, et plus encore, dans un lien direct avec Kant, d'une image commune du monde comme sol commun propice à toute objectivité. Car, si chacun possède son image du monde (*Weltbild*), il est nécessaire d'élargir l'horizon qui nous est constamment offert afin de comprendre autrui, mais aussi l'entière des êtres raisonnables ; il en va d'une connaissance intersubjective objective que de comprendre les diverses images du monde. La visée suprême, le *τέλος* de la phénoménologie constitutive³, est l'environnement de vie (*Lebensumwelt*) :

« Donc tout le monde a son monde qui lui appartient, en un sens naïf et subjectif, et il diffère de chaque autre monde. Pourtant, "nous tous", toutes les personnes, nous possédons une tradition vivante (simultanée et consécutive) d'humanité connectée autour d'un monde commun, une *opinio communis*, une image commune du monde [*Weltbild*] (au sens le plus large). Cela signifie : chacun possède dans l'horizon de sa situation respective "le monde" qui, pour lui, a la signification suivante lorsqu'il se figure l'image du monde : ce serait le monde pour tous. Toutefois, dans son contenu spécifique, le monde n'est jamais le même pour tout le monde, mais

¹ Edmund Husserl, Appendice XIII : La mondanisation psychologique du transcendantal, lequel est dévoilé à partir de l'ego phénoménologisant. Ad. Psychologisation de la phénoménologie. (décembre 1933 ou janvier 1934), in Eugen Fink, *Op.cit.*, p.260

² Maurice Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p.504

³ *Philosophie Première*, I, p.352 : « Or c'est précisément ainsi que se manifeste l'existence réelle du monde lui-même, à savoir comme télos situé à l'infini de ce processus de réalisation toujours plus parfaite que je puis à tout moment librement continuer (dans la conscience du "je pourrais", "n'importe qui pourrait" ou "aurait pu") ».

"l'environnement de vie" [*Lebensumwelt*] est quant à lui commun »¹

Dans cette optique, Husserl reprend implicitement le thème kantien de l'élargissement (*Erweiterung*²) qui vise à assigner à la raison un horizon illimité qui s'étend théoriquement des animaux et des civilisations indo-européennes (selon l'idée dominante d'une raison supérieure européenne au début du vingtième siècle³), aux formes éventuelles de vie extra-terrestre⁴. La voie de la *Lebenswelt* est donc primordiale pour une étude phénoménologique afin de déterminer les modalités de co-constitution en œuvre pour tout être raisonnable : « Je suis de fait dans un présent co-humain et dans un horizon ouvert d'humanité, je me sais de fait au milieu d'un contexte génératif, dans l'unité de flux d'une historicité dans laquelle ce présent est celui de l'humanité et du monde dont elle a conscience, le présent historique d'un passé historique et d'un futur historique »⁵. Or, si tant est que l'interrogation sur la compréhension du monde commun est prégnante dans l'œuvre de Husserl, la tâche qu'il s'assigne n'est nullement naturaliste au sens où il interrogerait les modalités ontiques de la communication des êtres humains. C'est le rôle des sciences de la nature que de déterminer une connaissance « objective » qui peut être partagée au sein des multiples images du monde. Plus encore, c'est la diversité des images du monde qui ont pour corollaire la

¹ Edmund Husserl, *Die Lebenswelt, Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*, Netherlands, Springer, 2008, p.202 [Nous traduisons]. Cf. *Krisis*, p.286 : « En d'autres termes, chacun de nous a son monde de la vie, visé comme monde pour tous ». Abrégé en Hua XXXIX

² Cette notion est « la maxime de la pensée élargie » (*Critique de la faculté de juger*, §34) selon laquelle un homme borné à son propre goût peut s'affranchir de cette limite afin de devenir un homme « d'esprit ouvert » (*von erweiterter Denkungsart*). Au §91 Kant va jusqu'à admettre la possibilité qu'il puisse y avoir d'autres formes d'intelligences dans l'univers auxquelles notre raison devrait, si nous le pouvions techniquement et raisonnablement, s'ouvrir. Elle gouverne aujourd'hui l'idéal européen d'un peuple cosmopolite ; Cf. Jean-Marc Ferry, *La question de l'État européen*, Paris, Gallimard, 2000, p.26 : « Dans l'ordre des idéaux républicains, l'imaginaire rousseauiste d'une souveraineté absolue du peuple en corps a cédé le pas à l'idée kantienne d'une fédération d'États républicains et d'un ordre juridique culminant dans un droit cosmopolite situé au-delà du droit international ». Seulement, cet idéal est problématique en ce qu'il promet davantage une « communauté légale » qu'une « communauté morale » qui puisse s'identifier, dans ses valeurs et ses mœurs, à un seul État supranational (p.38).

³ Cf. *Krisis*, p.372 « La raison est un vaste titre. Selon la bonne vieille définition, l'homme est un animal raisonnable, et en ce sens vaste, le Papou lui aussi est un homme, et non un animal. Il possède ses buts et il agit de façon réfléchie, réfléchissant les possibilités pratiques. [...] Mais de même que l'homme, et le Papou lui-même, représentent un nouveau degré dans l'animalité, précisément celui qui s'oppose à la bête, de même la raison philosophique représente un nouveau degré dans l'humanité et dans sa raison ». Nous en discuterons plus longuement

⁴ Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, Paris, GF, 1995, p.468 : « Admettre que des êtres raisonnables habitent sur d'autres planètes est une affaire d'opinion ; car, si nous pouvions nous en approcher, ce qui est en soi possible, nous déciderions par expérience s'ils existent ou non ; mais nous ne parviendrons jamais aussi près d'eux, et cela reste donc matière à opinion » ; Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, III, annexe XXV, 1931-1932, p.440 : « Mais dans le progrès de la constitution pour nous d'une humanité terrienne totale, et d'un monde pour celle-ci, il subsiste la possibilité ouverte d'un progrès nouveau du fait de l'infinité de la nature, qui, quoique d'accessibilité limitée, n'est pourtant pas inaccessible en principe. Ce qui nous sépare de la Lune et de Vénus ressemble, au fond, à ce qui séparerait antérieurement les humanités comme Océan, ou montagnes infranchissables ». Traduction Jean-Luc Petit, in *Solipsisme et intersubjectivité*, Paris, Cerf, 1996, p.87

⁵ *Krisis*, p.284

recherche scientifique : « Les différences des "images du monde" (*Weltbilder*) qui ressortent dans le consensus intersubjectif, [...] contraignent à la recherche théorique sous la forme de la science de la nature ; celle-ci porte à la connaissance la nature "objective" qui, dès lors, fait partie à son tour du monde environnant de l'esprit de la communauté »¹. Il s'agit par conséquent pour le phénoménologue, non d'établir une science objective portant sur les multiples objets à portée de main (*vorhanden*), mais de comprendre ces mêmes objets en tant que contenus-de-conscience perçus selon différentes perspectives propres, chacune, à un sujet égoïque. Comme l'écrivait son élève, Jan Patočka : « Au lieu d'îlots de conscience dans une mer d'objectivité conçue de façon d'abord naturelle, puis dans l'optique des sciences de la nature, l'on a une mer d'intersubjectivité, baignant le continent du monde objectif, lequel sert d'intermédiaire entre les différents "flux" de vécus transcendants »². Aussi, nonobstant le relativisme dont Husserl pourrait être accusé dans un tel cas, il propose une analyse qui prend pour source la communication et le partage de ces mêmes images du monde afin de déceler ce qui peut s'apparenter à un environnement de vie (*Lebensumwelt*) commun à tous et non fermé à autrui comme il en serait le cas avec le monde environnant qui n'est chaque fois que « monde "pour moi", c'est-à-dire justement monde environnant de son propre sujet égoïque »³.

Ainsi, s'il semble de prime abord que Husserl entend distinguer la vie concrète de la vie transcendante, il n'en reste pas moins que cette dernière permet de donner sens à l'intégralité de chaque *cogitationes*, c'est-à-dire l'intégralité de la vie consciente du sujet. C'est pourquoi la réduction phénoménologique a tant d'importance. La découverte et l'analyse du monde de la vie sont de rigueur dans un traitement de la vie de la conscience, précisément comme vie d'un sujet au sein d'une communauté de sujets pensants et incarnés. L'idéalisme imputé à Husserl est d'autant plus relatif, car le monde de la vie est toujours pour ainsi dire l'antichambre de la vie de la conscience. Gadamer remarquait déjà à ce propos que

« Le principe de l'idéalisme "radical", qui est de remonter partout aux actes constitutifs de la subjectivité transcendante, doit manifestement éclairer la conscience universelle de l'horizon du "monde" et surtout l'intersubjectivité de ce monde – même si ce qui est ainsi constitué, le monde comme ce qui est commun à de nombreux individus, englobe de son côté la subjectivité. La réflexion transcendante, qui est censée suspendre toute validité du monde et toute altérité préalablement donnée, doit elle-même se penser comme étant enveloppée par le monde de la

¹ *Ideen II*, p.289

² Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Lagrasse, Verdier, 1999, p.23

³ *Ideen II*, p.262

vie. Le moi réfléchissant sait qu'il vit lui-même au sein de déterminations téléologiques dont le monde de la vie représente le terrain »¹

En ce sens, le retour à la sphère transcendantale, pierre angulaire de la phénoménologie, représente une nouvelle voie permettant d'explorer la constitution du sens donné à l'entièreté du vivant mondain, tel que le mentionne Emmanuel Housset : « L'auto-explicitation de l'ego est une auto-explicitation de l'humanité concrète qui dans l'historicité qui lui est propre accède ainsi à une nouvelle naissance. En cela Husserl assume pleinement son passage à l'idéalisme et à l'idéalisme transcendantal en voulant montrer que la subjectivité concrète peut être pleinement dévoilée uniquement à partir du je transcendantal »². Analyser, grâce à la réduction, la constitution d'un monde commun et, corollairement, la possibilité d'un horizon infini de connaissances et d'images du monde, révèle ainsi un besoin constant, non seulement pour le phénoménologue, mais aussi pour tout sujet raisonnable, cet idéal kantien d'une connaissance illimitée. Il en va, de cette façon, d'une renaissance en ce que le sujet découvre, de par la pratique phénoménologique, une possibilité d'ouverture abyssale vers autrui et le monde qui est le sien. C'est de cette façon que Husserl répond à la tension inhérente au projet kantien, en montrant que le moi n'est pas seulement un X, une forme logique, mais un être empirico-transcendantal qui trouve en lui la source de toute constitution de sens et en l'humanité, comprise comme communauté monadique d'êtres empirico-transcendants, un horizon illimité de connaissances qui feront de ce monde, entendu comme unité indéfinie et infinie, la possibilité d'une vie commune dirigée par la raison. Plus qu'une simple interrogation de type idéaliste, ce propos trouve toute son importance dans les textes tardifs de Husserl concernant l'apogée du nazisme et la déréliction de l'Europe, et est largement développé dans les textes de ses disciples, dont Patočka est la figure de proue : une réflexion sur l'Europe, entendue comme terreau de cet idéal d'une vie commune présidée par la raison, ne peut faire l'économie d'un tel questionnement. « Pour Edmund Husserl, l'histoire européenne est un complexe téléologique axé sur l'idée de l'intuition rationnelle et de la vie fondée dans la raison (la vie raisonnable. À ses yeux, c'est par cette idée téléologique que la civilisation européenne se distingue de toutes les autres »³, écrivait Patočka. Or, n'est-ce pas dangereux de concevoir l'humanité sur le modèle de la rationalité froide qui caractérise nos sociétés et qui rejettent de la même façon les formes autres de rationalité, voire les formes inférieures de rationalité que sont les animaux ? N'est-ce pas ce même principe qui

¹ Hans-Georg Gadamer, *Vérité et Méthode : Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1996, p.268

² Emmanuel Housset, *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, PUF, 1997, p.6

³ Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Lagrasse, Verdier, 1999, p.68

a mené un autre de ses disciples, Heidegger, à accepter les idéaux nazis ? N'est-ce pas notamment la possibilité d'une assimilation involontaire de la raison et de l'impersonnel, « comme si le rationnel et l'impersonnel étaient synonymes, comme si l'universel ne pouvait se conjuguer qu'à la troisième personne du singulier »¹ ? Nous nous interrogerons plus en détail sur le dessein phénoménologique d'un monde commun et sur les risques et mésententes entre les auteurs de la tradition phénoménologique.

2.3 Idéalisme et réalisme : une phénoménologie de la vie concrète

Si le Je transcendantal répond à une exigence rationnelle et épistémologique, la science relève d'une fondation subjective constante en vue d'explicitier la totalité du vivant dès lors qu'elle comprend la part essentielle de la subjectivité dans la méthodologie scientifique. Le Je transcendantal, ainsi que la science en général, sont nécessaires à la construction de la rationalité toute entière. Le premier répond à un besoin épistémologique impérieux en ce qu'il est indispensable de concevoir une synthèse assurant l'unité de l'ensemble des vécus de conscience, mais aussi parce qu'il est essentiel de déterminer la source de tout savoir en un point fixe clairement déterminé et ordonné. La science, quant à elle, ne peut se faire du point de vue de Sirius, il lui faut reconnaître que la détermination des objets qu'elle étudie est en lien direct avec la subjectivité du chercheur. C'est sur ce fond que la science doit se justifier et trouver son sol d'apodicticité, non à partir d'une autodétermination, malgré une téléologie protocolaire inhérente et relative à sa démarche positive, mais à partir de la subjectivité constituante elle-même unifiée – dimension, semble-t-il, ignorée, du moins laissée en suspens, par le scientifique dans sa tentative d'appréhender un « objet pur », tel que le soutenait Heisenberg. Néanmoins, que reste-t-il lorsque l'unité supposée du Je fait défaut ? Que reste-t-il lorsque la science, la philosophie de l'esprit, et même les nouvelles formes de phénoménologie tendent chacune à nier la primauté accordée au Je ? Ce n'est pas uniquement la philosophie qui serait alors dépourvue de palladium, mais la science tout entière. Supposer le Je, ce n'est pas uniquement admettre sans concession qu'il existe une unité synthétique de nos vécus de conscience, ni même postuler sa souveraineté ainsi que sa faculté à se percevoir soi-même comme unité, c'est, tel que le soutenait Lichtenberg, un « besoin impérieux »²

¹ Alexandra Laignel-Lavastine, *Esprits d'Europe, Autour de Czeslaw Milosz, Jan Patočka, István Bibó*, Paris, Calmann-Lévy, 2005, p.22

² Georg Christoph Lichtenberg, *Sudelbücher, Schriften und Briefe*, Munich, W.Promies, 1968, p.412 : « Nous n'avons connaissance que de l'existence de nos sensations, de nos représentations, et de nos pensées. Ça pense, devrions-nous dire, tel que nous disons : ça luit. Énoncer le *cogito*, cela est déjà de trop si nous le traduisons par Je pense. Admettre le Je, le postuler, c'est un besoin impérieux (*Bedürfnis*) » [Nous traduisons].

(*Bedürfnis*), une véritable nécessité d'ordre épistémologique, quoiqu'il réfutât qu'on dise du Je qu'il pense. C'est par conséquent le caractère hiératique de l'*ego cogito* qu'il est somme toute essentiel de réinterroger – tâche entreprise très rapidement par des phénoménologues tels que Ingarden, Patočka ou Sartre¹, porteurs chacun d'une réticence radicale envers le tournant transcendantal de la phénoménologie. Le Je comme pôle unificateur des multiples vécus intentionnels est ainsi questionné très tôt par les disciples de Husserl, mais il s'agit plus généralement d'une critique concernant le tournant transcendantal de la phénoménologie qui, dès les leçons données au semestre d'hiver 1904-05, a provoqué un malaise chez ses disciples. Nous ne donnerons présentement qu'un avant-goût de cette critique afin de nous adonner plus amplement à l'exposition de l'égologie dans la forme que lui a donnée Husserl et aux conséquences qu'elle peut engendrer tout en la nuancant lors d'un chapitre ultérieur. Considérons toutefois simplement que fonder toute science sur le sol de la subjectivité requiert néanmoins de ne pas considérer la phénoménologie comme un subjectivisme ou un idéalisme radical. Preuve en est la critique constante de Sartre quant à l'opacité supposée de l'*ego* une fois la réduction transcendantale effectuée. Preuve en est également l'interrogation d'Ingarden : « "L'*ego* transcendantal ne parvient plus à sortir de sa cage [*Käfig*] de sa transcendantalité et de sa pureté", aurait formulé Ingarden, "et de quelle façon a-t-il encore quelque chose à voir avec le Je factice ?" »². Si cette critique semble particulièrement redoutable, elle ne saurait toutefois ébranler l'édifice de l'égologie pure du fait qu'elle ne prend pas en considération des textes plus tardifs de Husserl, tel que *Ideen II*, mais aussi *Psychologie phénoménologique*, textes dans lesquels il est question de l'ancrage mondain du sujet pensant :

« En tant que personne, je suis ce que je suis (et toute personne est ce qu'elle est) en tant que sujet d'un monde environnant. Les concepts d'"ego" et de "monde environnant" sont inséparablement en relation l'un avec l'autre. En l'occurrence, toute personne implique son monde environnant, tandis que, en même temps, plusieurs personnes communiquant ensemble ont un monde environnant commun »³

¹ Cf. Patricia Limido-Heulot, *Husserl – La controverse Idéalisme-Réalisme*, Paris, Vrin, 2001 ; Jan Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Grenoble, Jérôme Millon, 2002 ; Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*, Grenoble, Jérôme Millon, 1998 ; Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l'Ego*, Paris, Vrin, 2012 ; Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1972.

² Jan M. Broekman, *Phänomenologie und Egologie, Faktisches und transzendentes ego bei Edmund Husserl*, The Hague, Springer, 1963, p.30

³ Edmund Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1952, édité par Marly Biemel, t.fr par Eliane Escoubas, *Recherches phénoménologiques pour la constitution (Ideen II)*, Paris, PUF, 1982, p.261

Mais ces interrogations mettent le doigt sur un problème lancinant dans l'œuvre de Husserl : une tendance prononcée à souligner la dimension transcendantale dans les textes les plus connus. Aussi n'est-il pas inadéquat de nous pencher sur ces problèmes, car ils engagent une relecture profonde du corpus phénoménologique afin de comprendre les contradictions qui s'y trouvent, de même que l'élaboration constante d'une vision holistique de la vie égoïque, laquelle ne peut se satisfaire de la seule voie cartésienne. Malgré tout, nous pouvons d'ores et déjà avancer que le transcendantalisme qu'évoque Husserl n'est ni celui de Kant¹ ni celui de Fichte, mais bien plus similaire à celui de Maine de Biran, lequel notait la parenté essentielle entre le corps et la sphère transcendantale – ce que Michel Henry désignait en commentaire comme corps transcendantal² –, et de ce fait la nécessité de ne pas restreindre les questionnements relatifs à la subjectivité à un idéalisme réductionniste qui ne prendrait pas en compte cet autre versant, trop souvent oublié, de la subjectivité qu'est le corps en un sens large. L'analyse phénoménologique permet donc, non seulement de pénétrer l'antichambre de toute connaissance possible, mais aussi de se tourner vers le monde et vers ce corps que nous habitons et que nous sommes, vers cet univers matériel dans lequel nous nous mouvons en tant que corps matériel vivant (*Körper*) et charnel (*Leib*). Il est notamment indispensable de souligner à ce propos qu'aucune subjectivité ne peut se comprendre dans un pur *solus ipse*, c'est pour cette raison que la voie de la *Lebenswelt* importe tant pour en phénoménologie, car la réduction phénoménologique n'est précisément pas une cage dans laquelle se loge pour toujours le sujet en niant toute incarnation et tout monde. Nul être humain ne peut constituer un monde, ni même un monde solipsiste, sans recours à la communauté des êtres l'entourant. C'est en ce sens que Husserl peut affirmer que la réduction implique une « quasi-vie-mondaine »³ (*Quasi-Weltleben*), car la seule solitude dont il est question durant la réduction

¹ Cf. Edmund Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, édité par Walter Biemel, Dordrecht, Springer, 1968, traduction française par Philippe Cabestan, Natalie Depraz et Antonio Mazzù, *Psychologie phénoménologique (1925-1928)*, Paris, Vrin, 2001, p.91 : « Or, Kant enseigne de façon pénétrante que le monde n'est pas un objet de l'expérience possible – alors que nous parlons pourtant constamment de façon très sérieuse du monde, précisément comme de l'objet universel d'une expérience dont l'extension effective et postulée est universelle. Je ne peux reconnaître la proposition kantienne, quelle que soit la manière dont le concept d'expérience, s'il doit demeurer utile, est formé. Nous faisons l'expérience de singularités réelles, mais nous <faisons> aussi l'expérience du monde, et les deux sont même inséparables ».

² Cf. Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, 1965, p.11 : « En fait, notre corps n'est primitivement ni un corps biologique, ni un corps vivant, ni un corps humain, il appartient à une région ontologique radicalement différente qui est celle de la subjectivité absolue. Pour parler d'un corps transcendantal, ce n'est nullement proférer une affirmation invraisemblable et gratuite, c'est comprendre la nécessité de répondre affirmativement à la question : le corps, ce corps qui est le nôtre, est-il connu par nous de la même manière que n'importe quelle autre autre intentionnalité de la vie de l'ego, et son être doit-il recevoir, dans une ontologie phénoménologique, le même statut que l'être de l'intentionnalité en général, que l'être de l'ego ? - c'est prendre conscience des conditions qui nous permettront seules de rendre compte de l'existence d'un corps situé assurément au cœur de la réalité humaine : un corps qui est un Je ». [Nous soulignons]

³ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologischen Reduktion, Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, édité par Sebastian Luft, Dordrecht, Springer, 2002, p.489

transcendantale est une « solitude transcendantale », elle n'implique rien d'autre qu'une mise entre parenthèses de la validité ontologique du monde admise au cours de la vie mondaine, naturelle, mais n'est que passagère et n'engage en rien la possibilité d'un non retour :

« Grâce à cette époque, la solitude humaine est devenue radicalement autre, est devenue solitude transcendantale, solitude de l'ego. En tant qu'ego, je ne suis pas pour moi-même l'homme dans le monde existant, mais le Je qui met le monde en question quant à son être et son être-tel, ou le Je qui, persistant à vivre l'expérience universelle, en met entre parenthèses la validité ontologique. De même pour tous les modes de conscience non empiriques au sein desquels le monde vaut pratiquement ou théoriquement. Le monde continue à apparaître tel qu'il apparaissait, la vie du monde "mis entre parenthèses", pur et simple phénomène, phénomène de validité de l'expérience fluante, de la conscience en général désormais transcendantale réduite dont le monde, ce phénomène universel de validité, est manifestement inséparable »¹

2.4 L'ego et l'intersubjectivité : le monde de la vie (*Lebenswelt*)

Voilà pourquoi la phénoménologie, comme science de l'expérience vécue par un Je, se devait d'acquérir une nouvelle dimension dans les textes tardifs, celle de la vie psychologique et celle du monde de la vie (*Lebenswelt*), car il ne saurait y avoir de science de la subjectivité pure sans recours à l'ouverture à l'altérité, et par la même occasion, à la co-constitution du monde. Il n'est de moi sans non-moi et la phénoménologie, comprise comme égologie pure, peut et doit aussi être désignée comme une altérologie : « Les autres [sont] "en moi" et pourtant en dehors de moi »². La possibilité du *solus* (Hua XXXIX, n°53, §3), est irrémédiablement rejetée par notre auteur, parce qu'elle ne saurait rendre compte du travail constant d'élargissement (*Erweiterung*) du monde propre au monde environnant de vie (*Lebensumwelt*) – seul monde partagé par l'entière des hommes. « Dans notre cas, aussi longtemps que nous pouvons compter sur l'infinité générative, nous pouvons toujours compter sur les autres hommes en tant que porteurs de l'élargissement de notre monde fini et accessible »³. La subjectivité, loin d'être réduite à un pur solipsisme monadique empêchant toute communication, relève bien plus d'un point de départ radical (*MC*, §3) pour toute entreprise

¹ Edmund Husserl, *Vorträge und Aufsätze* (1922-1937), édité par T.Nenon, H.R Sepp, The Hague, Kluwer, « Phénoménologie et anthropologie », in *Notes sur Heidegger*, Paris, Éditions de Minuit, 1993, p.64, traduit par Didier Franck.

² Edmund Husserl, Ms. B I 14 : Rätzel, Paradoxa, p.159b [Nous traduisons]

³ Edmund Husserl, Hua XXXIX, p.607 [Nous traduisons].

phénoménologique, mais elle ne peut être appréhendée sans une analyse relative au monde dans lequel elle est d'ores et déjà ancrée. C'est pourquoi il est si tôt question de « tout monadique »¹, parce que, qu'il soit question d'autrui ou du monde en général, autrui est le garant de la constitution objective du monde², mais aussi parce qu'aucun Je ne peut se constituer sans recours à autrui :

« La transcendance d'un objet de la nature est une transcendance au fond essentiellement différente de la transcendance d'un sujet étranger, d'une subjectivité étrangère. "Je suis". Mais ce moi (*ego*) n'est pas un objet au sens d'une réalité. Je me rencontre comme pôle égoïque, comme centre d'affections et d'actions, je me trouve par là rapporté à un monde environnant réel. *Mais sur un mode eidétique, je m'aperçois que je ne suis pas pensable en tant que pôle sans un monde environnant réel. Le moi n'est pas pensable sans un non-moi auquel il se rapporte de façon intentionnelle* »³

En ce sens Husserl décrit la nécessité principielle de venir à la rencontre du monde et d'autrui afin de comprendre de quelle façon se stratifie le monde et le « nous » dans lequel le Je est constamment inclus, autant lorsqu'il est question d'une identité provinciale, que nationale ou mondiale⁴. L'horizon de la *Lebenswelt*, qui est le télos ultime de la phénoménologie, constitue une étape primordiale d'une part comme parachèvement des questions relatives à l'intersubjectivité, d'autre part, d'un point de vue historique, car elle fait référence à une évolution de la méthode husserlienne, comme l'indique Dominique Pradelle. D'une pratique phénoménologique axée sur des exemples singuliers, Husserl a accordé un primat à « l'expérience du monde comme sol universel de toute expérience d'objet possible. [...] les textes tardifs mettent l'accent sur le fait que toute existence singulière est d'emblée *inexistentia*, donnée sur le fond universel du monde »⁵. Nous voyons dans ce nouvel

¹ Edmund Husserl, *Sur l'intersubjectivité*, tome II, Paris, PUF, 2001, p.174 (1917-1918) ; Cf. Natalie Depraz, *Transcendance et incarnation*, Paris, Vrin, 1995, p.319 : « La conception monadologique apparaît dès 1908 et se déploie alors à partir d'une interrogation portant sur l'unité et l'identité du moi compris comme mêmeté (*Selbigkeit*), centrée sur son individuation »

² *MC*, p.175 : « L'intersubjectivité transcendantale possède [...] une sphère intersubjective d'appartenance où elle constitue d'une manière intersubjective le monde objectif ; elle est ainsi, en qualité d'un "nous" transcendantal, sujet pour ce monde et aussi pour le monde des hommes, forme sous laquelle ce sujet se réalise lui-même comme objet ».

³ *Sur l'intersubjectivité*, II, p.505 [Nous soulignons] ; Cf. *CM*, p.155 : « Dans cette intentionnalité toute particulière se constitue un sens existentiel nouveau qui transgresse l'être propre de mon *ego* monadique ; il se constitue alors un *ego* non pas comme "moi-même", mais comme se réfléchissant" dans mon *ego* propre, dans ma monade ».

⁴ Cf. Hua XXXIX, Beilage XII, Zur Pluralität und situationsabhängigen Aktualisierbarkeit heimweltlicher Wirk-Horizonte

⁵ Dominique Pradelle, *L'archéologie du monde, Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl*, Dordrecht, Kluwer, 2000, p.109

intérêt pour le monde de la vie une reprise du thème kantien de l'*Erweiterung*, thème que l'on peut déjà suspecter dans les textes sur l'intersubjectivité et selon lequel l'homme, du fait de l'idéal de la raison, doit s'exempter de ses propres limites grâce à une « capacité à s'élever au-dessus des conditions subjectives et particulières du jugement, à l'intérieur desquelles tant d'autres sont comme enfermés » afin de « réfléchir sur son propre jugement à partir d'un point de vue universel (qu'il ne peut déterminer que dans la mesure où il se place du point de vue d'autrui) »¹. Nous pourrions ainsi affirmer avec Merleau-Ponty que « l'idéalisme transcendantal est un réalisme absolu »², parce que Husserl, dans sa démarche incessante d'expression du sens attribué au monde grâce au retour à la sphère transcendantale, n'a eu de cesse de faire un retour à la *Lebenswelt* sans laquelle la constitution n'aurait aucun sens. La phénoménologie ne serait pas alors, comme l'entendait jadis Camus, « une métaphysique de la consolation »³ dont l'optique serait principalement de se délier de la mondaneité. D'une phénoménologie statique fondée sur l'analyse des cadres *a priori* de toute connaissance, Husserl entreprend par la suite l'élaboration d'une phénoménologie génétique dont l'entreprise ne peut se faire sans recours à une analyse de l'inscription mondaine du sujet (historique, psychologique, etc) et par conséquent du monde de la vie⁴. Dès lors, si la sphère transcendantale est l'unique point-source nécessaire à l'établissement d'une science véritable, le monde de la vie est quant à lui le point-source de toute interrogation et donc de toute pensée. Par conséquent, tandis que la sphère immanente est l'objet de recherche du phénoménologue, mais aussi du psychologue et de tout théoricien de la connaissance, le monde objectif dans lequel nous nous mouvons possède ce privilège d'être le lieu à partir duquel nos expériences ainsi que nos recherches trouvent leur origine. En d'autres termes, la *Lebenswelt*, contrairement à la sphère transcendantale fermée sur elle-même, constitue le lieu d'un *Tέλος* pour la raison en quête perpétuelle de sens. Tel

¹ Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, Paris, GF, 1995, p.280

² Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p.434 : « [...] si vraiment la perception est le simple prolongement d'un dynamisme intérieur avec lequel je peux coïncider, la certitude que j'ai des prémisses transcendantales du monde doit s'étendre jusqu'au monde lui-même, et ma vision étant de part en part pensée du voir, la chose vue en elle-même est ce que j'en pense, et l'idéalisme transcendantal est un réalisme absolu ».

³ Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, in *Essais*, Paris, Gallimard, 1965, p.132

⁴ Evan Thompson, *Mind in life, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Cambridge/London, Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p.29 : « La phénoménologie génétique apporte aussi une manière différente de penser à propos du sujet conscient. D'un point de vue statique, le "Je" est pensé comme une sorte de "pôle-ego" d'une structure noético-noématique, en contre-position avec le "pôle-objet". [...] D'un point de vue génétique, pourtant, cette façon de penser demeure abstraite parce qu'elle omet le développement temporel et l'individuation du sujet. Le "Je" ou "ego" n'est plus un "pôle vide" d'une ipséité en expérience, mais un sujet concret ayant des habitudes, des intérêts, des convictions, et des capacités en tant que résultats d'une expérience accumulée. En d'autres termes, le sujet doit être vu comme ayant une "vie" au sens riche du terme – en tant qu'il est formé par son histoire individuelle, en tant qu'il est un sujet d'expérience vivant charnel (*Leib*), et en tant qu'il appartient à un "monde de la vie" (*Lebenswelt*) intersubjectif » [Nous traduisons]

que nous pouvons le lire dans le volume consacré à la *Lebenswelt* : « dans l'immanence il n'y a pas de télos pour la vie du Je »¹. Il nous faudra dès lors, en nous inspirant de ces propos, discerner deux formes de traitement dans l'analyse de la subjectivité, une première qui se fonde essentiellement sur la sphère immanente constitutive de sens, une seconde axée sur la vie du Je, c'est-à-dire son mode d'être dans le monde. Or la tâche consistant à penser le Je nécessitera tout d'abord un travail de réévaluation du terme et de l'histoire de l'*ego* au sein de la tradition idéaliste. C'est à partir de cette même tâche que nous pourrons pleinement appréhender l'entreprise phénoménologique et sa portée concernant le traitement de la vie du sujet, et, plus tard, de son apport essentiel en ce qui concerne les sciences cognitives. Enfin, c'est en exposant ces différentes sphères de la vie du sujet pensant que nous espérons, à partir d'une approche transversale, rendre compte de ce télos constamment partagé tant par le phénoménologue que par le scientifique, autrement dit, l'idéal téléologique d'une science totale :

« L'ajustage des sciences positives, si elles sont établies comme purement théoriques, est, comme, toujours, de se limiter à des domaines et des objets individuels, mais l'intention d'une connaissance du tout (*Allererkenntnis*), bien qu'elle ne touche pas le sujet unique, n'est pas véritablement atteignable dans le temps pour la communauté des chercheurs. Une telle connaissance, comme elle est conçue par un sujet, serait l'omniscience (*Allwissenheit*) divine – dans la mesure où la religion représente Dieu comme omniscient en raison de sa personnalité entièrement réalisée (*allschaffende*) sur son savoir absolu. Mais ce n'est pas la science elle-même comme une entité vivante d'une communauté scientifique. Son objectif n'est pas la production d'un être fini, d'une connaissance totale finalement achevée qui est pratiquement impossible, mais la réalisation (*Inswerksetzung*) et la mise en œuvre d'un infini, dans la relativité des étapes de perfection du travail communautaire indéfiniment progressif de la connaissance scientifique à partir du télos idéal de la connaissance totale qui est une "idée régulatrice" et qui, en tant que corrélat, porte en soi l'idée infinie de l'être vrai du monde »²

¹ Hua XXXIX, p.21 [Nous traduisons]

² Husserl, Ms. A VII 21, Die Erkenntnis der positiven Wissenschaften und die Umwelt. Apriori der Lebensumwelt. Von der Endlichkeit in die Unendlichkeit in der Konstitution der Welt (1927-1933), p.3a [Nous traduisons]

Section I

Ego et langage : Husserl, l'idéalisme transcendantal et le problème de l'expression des vécus subjectifs

Chapitre I

Le moi et la conscience : perspectives historiques et terminologiques

C'est comme si les mots pensés ou prononcés
Exerçaient pour toujours un pouvoir de chantage
Qui leur donne sur moi ce terrible avantage
Que je ne puisse pas de la main les chasser

Cette cage des mots il faudra que j'en sorte
Et j'ai le cœur en sang d'en chercher la sortie
Ce monde blanc et noir où donc en est la porte
Je brûle à ses barreaux mes doigts comme aux orties
Je bats avec mes poings ces murs qui m'ont menti
Des mots des mots autour de ma jeunesse morte

Louis Aragon, *Le Roman Inachevé, Œuvres Poétiques Complètes*, II, Paris, Gallimard, 2007, p.220

L'homme croit d'ordinaire, du moment qu'il entend des mots, qu'ils doivent absolument contenir une pensée.

Johann Wolfgang von Goethe, *Faust, Théâtre complet*, Paris, Gallimard, 1942, p.1017

§3 L'histoire du moi, une suite de malentendus ?

3.1 La question de l'origine du savoir

L'objectif de ce travail est de rendre compte de la singularité de l'*ego* et de sa redécouverte dans l'œuvre de Edmund Husserl jusqu'aux questionnements contemporains des sciences cognitives. Aussi embrasserons-nous un horizon qui comprend l'idéalisme transcendantal phénoménologique hérité par Kant, dont le point d'orgue est précisément l'*ego* – forme abstraite mais nécessaire. Or une telle entreprise n'est pas sans difficulté tant la richesse du vocable spécifique à l'*ego* prête à confusion. Il est notamment possible que les mésententes à son sujet soient aujourd'hui les conséquences d'une tradition peu interrogée, du moins, communément admise dans le milieu universitaire. L'évidence de l'*ego cogito* étant comprise à la fois en tant que sol archimédique pour l'expérience et en tant que socle de certitude formelle et méthodologique. En est-ce néanmoins véritablement le cas ? Ne sommes pas contraints de remettre en question le caractère hiératique de l'*ego* du simple fait de son imperceptibilité ? C'est le caractère d'évidence conféré à l'*ego* qu'il nous importe d'interroger. Il est par conséquent nécessaire d'effectuer un travail d'ordre langagier en vue d'établir si les termes de conscience, d'*ego*, de *Selbst*, etc., ne prêtent pas à confusion du fait d'une mésentente quant à leur usage commun. Il est en effet remarquable que leur compréhension dépende des différents systèmes philosophiques établis selon les époques. Pareil

constat est illustré par William James qui, dans un élan relativiste, reconnaît que « de nos jours, l'*ego* transcendantal semble tout représenter dans le camp des rationalistes, et presque rien dans celui des empiristes. [...] le principe spirituel se raréfie jusqu'à atteindre un état complètement fantomatique, n'étant plus alors qu'un nom pour le fait que le "contenu" de l'expérience *est connu* »¹. Faisant état d'un débat constant entre les tenants de la phénoménologie et d'une philosophie anglo-saxonne aux multiples visages, William James ira même jusqu'à rejeter l'usage du mot de conscience, car dénué selon lui de toute signification – rejet qui perdura autant pour les psychologues que pour certains philosophes de la tradition analytique et scientifique jusqu'à la fin des années 1980, si l'on s'en tient au témoignage que donne Stanislas Dehaene de l'évolution de sa discipline². Déchirée, la philosophie et les sciences de la subjectivité peinent dorénavant à définir de tels termes, c'est pourquoi nous proposons ici une double articulation de notre propos : - La première consistera à interroger l'usage des termes propices à l'expression de la vie subjective afin d'en mesurer leur importance de même que leur nécessité et justesse descriptive. - La seconde articulation prendra appui sur la thématisation, au sein de l'idéalisme, de ces mêmes termes afin de déterminer l'horizon idéologique dans lequel ils s'inscrivent jusqu'à aujourd'hui. Il nous sera ainsi permis, du moins nous l'espérons, de rendre compte de l'importance d'un bon usage et d'une bonne compréhension des termes relatifs à la subjectivité, ce précisément dans l'optique d'un éclaircissement de l'expression de la vie du sujet pensant. Il sera par ailleurs possible, lors d'une telle exposition, de reconnaître certaines des modalités de la vie subjective lors même de toute tentative d'expression d'elle-même. En quelques mots, notre tâche ici sera de mettre en lumière à la fois les modalités nécessaires à l'expression et à la description des vécus de conscience, mais aussi de décrire la vie subjective s'exprimant. Nous pourrons dès lors spécifier si l'expression de la vie consciente est dénuée de toute mécontente et si le sujet, dans l'expression qu'il donne de sa propre vie, peut effectivement énoncer une vérité indubitable dont la connaissance serait immédiate, tel qu'un certain néo-cartésianisme le laisse à première vue l'entendre.

Ainsi, si les phénoménologues comprennent l'*ego* comme instance première, comme certitude absolue nécessaire à toute entreprise épistémologique, les tenants de la tradition analytique y voient au contraire un substantif dénué de substance, substantivation ne signifie nullement substantialisation, ne pouvant et ne devant être abordé qu'en tant qu'expression déictique, un indexical, ou comme reliquat d'une pensée cartésienne mêlée à un substantialisme suranné. De tels contrastes, pour ne pas dire antinomies, dans l'usage que nous avons de l'*ego* illustre selon nous une mécontente historique, mais aussi sémantique. Le moi est-il précisément identique à la

¹ William James, *Essai d'empirisme radical*, Paris, Champs Flammarion, 2007, p.35

² Stanislas Dehaene, *Le code de la conscience*, Paris, Odile Jacob, 2014, « Le dernier problème »

conscience, au soi, ou au *Self*? Rien n'est moins sûr. Ces mots font-ils référence à autre chose qu'à une expérience primaire et non fondatrice ? La richesse du champ sémantique propre à l'*ego* n'est-elle pas incommode dès qu'il s'agit de comprendre l'*ego* dans son comportement et dans sa vie tout entière ? Les usages que nous en avons, tant en philosophie que dans le langage courant, nous poussent à confondre ces termes qui pourtant nécessitent un examen détaillé. Dans une démarche apophatique, nous pourrions avancer que l'*ego* n'est ni tout à fait réductible au corps, ni tout à fait à l'esprit, ni tout à fait au cerveau. Est-il seulement *quelque chose* ? Nous pouvons en douter. Si nous constatons un usage quotidien indéterminé, nous le concevons cependant comme un point-source, l'indicateur de quelque chose d'essentiel qui nous définit comme sujets et agents. Dire « Je », c'est avant tout donner une indication : « Je », c'est premièrement une expression indexicale qui n'a d'autre fonction que de signaler la présence et la position d'un individu. « Je me trouve là, maintenant, en face de toi, en tant qu'être incarné doué de raison ». Il s'agit d'indiquer que l'expérience est vécue par un Je et que c'est au travers du langage et de l'expression que nous pouvons devenir pleinement des sujets. L'expression d'un Je est un s'exprimer qui n'est pas assimilable aux termes déictiques comme « ici » ou « maintenant » :

« "Je" et "tu" ressemblent à des pronoms démonstratifs (comme "ça", "ici", "maintenant"), parce qu'ils sont aussi utilisés démonstrativement ("monstrativement"), à savoir, ils sont des déictiques. Comme tels, ils attirent l'attention vers ou sur la situation de l'orateur, penseur ou écrivain. Parce qu'ils renvoient à la situation de la parole, ils sont aussi appelés des "token réflexifs" ou "indexicaux", ou "indicateurs". (Nous ne donnerons aucune préférence à aucun de ces termes). Husserl lui-même, parce qu'il appartenait à une tradition plus ancienne, appelait ces termes « des expressions occasionnelles », parce que leur sens est inséparable du moment de leur expression. [...] Ainsi, expressions déictiques ou expressions monstratives sont liées nécessairement à la perception et, en partie, ce que nous entendons par perception n'est autre que percevoir que quelqu'un est en position de montrer quelque chose (cf. le latin, *monstrare*) ou de souligner "démonstrativement" (*demonstrare*) quelque chose à quelqu'un. [...] Les indexicaux sont "purements référentiels" en ce sens qu'ils sont non ascriptifs, à savoir qu'ils "n'attribuent aucune propriété à l'entité en question" »¹

Mais voici le principal problème, l'expérience du Je lui appartient-elle ? N'est-ce pas trop dire que *cette expérience est mienne* ? C'est du moins ce que laisse entendre le passage que nous venons de citer, en ce qu'il met l'accent sur le fait qu'un indexical demeure ascriptif, c'est-à-dire qu'il ne dit

¹ James G.Hart, *Who One Is, Book 1 : Meontology of the "I", A transcendental phenomenology*, Dordrecht, Springer, 2009, pp.66-68 [Nous traduisons]

rien des propriétés de celui où celle qui s'exprime ni même de la situation dans laquelle se trouve le sujet s'exprimant. Être en possession d'un objet, quel qu'il soit, c'est autre chose que d'être dans une constante proximité à soi ou une mienneté (*Jemeinigkeit*), pour reprendre un vocable propre à Heidegger. C'est cette indistinction qui semble caractériser l'usage du « Je » dans une situation quotidienne. Il serait uniquement question de signifier la présence d'un être humain dans un environnement particulier. Tel que le mentionnait notamment Husserl, « Dans l'expression normale "je" (ou dans l'emploi normal des pronoms personnels en général) on englobe donc, sous le "je", l'homme "total", corps et âme »¹. De même, tandis que l'objet de l'expérience est bel et bien sous nos yeux, dans un appréhender possible, dire « Je » semble être le postulat d'une pleine possession de son expérience externe, mais aussi interne ; le Je est entendu comme maître de son action et de sa réflexion. Dire « Je » induirait par conséquent l'idée d'une certitude totale quant à l'agentivité et la prise de décision. D'un tel postulat résultent des interrogations conséquentes : dans quelle mesure peut-il être un référent statique pour tout énoncer ? Dire « Je », n'est-ce pas objectiver ou substantialiser ce qui ne peut l'être ? L'*ego* est-il seulement nécessaire comme point-source ou est-il, dans une optique radicalement opposée, une simple fiction langagière et épistémologique ? Bref, qu'est-ce que l'*ego* ? Amorçons pour ce faire une analyse sémantique et historique qui nous permettra sans nul doute d'éclaircir notre propos tout en dégagant les enjeux de chacune des ententes qui ont mené la phénoménologie à prendre appui, dans une singularité nouvelle, sur la référence cartésienne de l'*ego*.

3.1.1 Le Je se dit-il ? Le caractère problématique de l'évidence cartésienne.

Le moi, d'abord pronom personnel réfléchi, devenu par la suite substantif, apparaît à la manière d'un nom et désigne de cette façon une entité. En tant que substantif, il devient avant tout substance et se voit assigné la qualité de chose existante. Toutefois, est-ce raisonnable d'attribuer une telle qualité au moi tant cette attribution est lourde de conséquences ? En effet, un tel revirement n'est-il pas assimilable à une interversion, une erreur d'ordre logique ? Plus encore, tel que le souligne justement Michel Bitbol

« Ne faut-il pas distinguer, comme le propose Wittgenstein dans le *Cahier Bleu*, un usage "objectif" et un usage "subjectif" du mot "je" ? [...] Si, dans son usage objectif, "je" semble pouvoir faire référence au corps du locuteur, à quoi fait-il référence dans son usage subjectif ? Doit-on supposer un "soi" ou un pur "ego" sentant, pensant, et voulant, afin de lui faire jouer le

¹ *Ideen II*, p.141

Pour répondre à cela, débutons notre examen par cet énoncé pour le moins accepté en philosophie : « Est *ego* qui dit *ego* »². Voilà ce qui est communément affirmé dans un élan néo-cartésien. C'est de cette façon que Benveniste définit distinctement l'*ego*, en mettant en lumière sa caractéristique principale qui est non seulement de localiser un sujet pensant dans une situation constamment singulière – il s'agit alors d'un terme déictique –, mais aussi de signifier la présence à soi, l'expérience intime et continue de tout sujet. Selon lui le sujet ne devient tel qu'à travers l'expression de la subjectivité, une expression qui se produit à haute voix ou dans le silence. Le simple fait de (se) dire « Je » suffit pour que nous soyons des Je. Contrairement à la littérature du début du vingtième siècle, qui tente de définir l'essence de la subjectivité en dépossédant leurs personnages de toutes qualités, comme l'a fait Beckett³, Benveniste affirme ainsi que nulle pensée, nulle conscience de soi, ne saurait jaillir en dehors d'un usage langagier, comme si le langage était la possibilité même de l'individuation. Cet acte perlocutoire, dire « *ego* », dire « je », possède cette particularité pour le moins remarquable, d'autant plus en phénoménologie qu'en philosophie analytique, de mettre l'accent sur une structure primordiale du sujet pensant : « l'unité psychique qui transcende la totalité des expériences vécues qu'elle assemble, et qui assure la permanence de la conscience »⁴. Dire Je, c'est *se* dire, *se* manifester, en d'autres termes : exister. Tel que l'écrit Stéphane Chauvier, « pour pouvoir penser à soi, il est nécessaire de savoir parler de soi, c'est-à-dire de maîtriser le pronom de la première personne »⁵. Il s'opère en effet un double mouvement à la lecture de l'énoncé performatif de Benveniste : le lecteur devient *son* propre auteur. Non qu'il ne fût jamais son propre auteur, tant s'en faut. Cet énoncé illustre la faculté singulière du sujet qui est de se reconnaître comme tel, c'est-à-dire en tant que *sujet de la connaissance*. C'est un « être qui existe non seulement *en soi*, mais *pour soi*, et qui, ne se bornant pas à être un objet [...] n'a sa véritable

¹ Michel Bitbol, *Physique et philosophie de l'esprit*, Paris, Flammarion, 2000, p.215

² Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, I, Paris, Tel Gallimard, 1966, p.260 ; Cf. Natalie Depraz, « Qu'est-ce qu'une phénoménologie en première personne ? Premiers pas vers une lecture et une écriture expérientielles », in N.Depraz (éd.), *Première, deuxième, troisième personne*, Bucarest, Zeta Books, 2014. L'auteure entend « invalider partiellement l'argument d'E. Benveniste » en montrant « que "qui dit 'Je' n'est pas (nécessairement ni toujours) Je" » (p.126).

³ Cf. Jean-Daniel Thumser, « Beckett et la décomposition de la subjectivité, Le moi à l'épreuve de l'écriture », pour le dossier « Littérature et absurde », Revue en ligne à comité de lecture Implications Philosophiques, Août 2015.

⁴ Émile Benveniste, *Ibid.*

⁵ Stéphane Chauvier, *Dire "Je", Essai sur le subjectivité*, Paris, Vrin, 2001, p.17 ; Nous ne pouvons que solliciter la lecture de deux articles sur l'évolution de la conscience chez les enfants. Ces deux articles permettent chacun de rendre compte du long processus d'acquisition d'une subjectivité clairement identifiée. Cf. Philippe Rochat, « Conscience de soi et des autres au début de la vie », in *Enfance*, Paris, PUF, 2003/1, vol.55 ; Aliyah Morgenstern, « Quand l'enfant se désigne comme sujet. », in *L'information grammaticale*, Peeters Publishers, 2006

réalité qu'en contribuant à se faire lui-même »¹. En d'autres termes, le lecteur devient pleinement sujet, il décèle une unité et une stabilité référentielles qui relèvent non plus d'une simple *θέσις* - d'une position par rapport à un fait ou une situation de l'ordre de la contingence, mais bien d'une *κεῖσθαι* qui, selon une lecture contemporaine d'Aristote², est un point-origine, une détermination de l'espace intime du sujet proche de la définition que donne Husserl de la chair (*Leib*) atopique. Nous pourrions ajouter à cela que le sujet charnel ne se tient pas dans un « avoir-lieu », mais qu'il est cet « être-lieu » irréductible à tout *hic* et *nunc*. La chair a cette double modalité de situer la conscience dans l'espace en tant qu'elle est « l'organe de la perception (*Wahrnehmungsorgan*) »³ et de concrétiser le lieu dans lequel nous nous trouvons : « Le lieu est concrétisé à travers les kinesthèses, au sein desquels le Que (*Was*) du lieu est expérimenté de façon optimale »⁴. Comme le résume très bien Paul Ricoeur,

« le corps est signalé comme centre d'orientation, l'origine zéro, le *hic* et le *nunc* d'où je vois tout ce que je vois ; cette référence au *Nullpunkt* est aperçue sur le réel même qui comporte une relation concrète d'orientation ; à droite, à gauche, loin, près, etc. De même la libre mobilité du corps est aperçue dans sa fonction "esthétique" comme une dimension même du spectacle des choses : en toute perception, le corps est *mit dabei* comme totalité mue des organes des sens »⁵

Notons à ce sujet que l'expérience intime comporte selon nous une dimension ineffable du sujet quant à l'expérience qu'il a de lui-même, sans pour autant que l'on parle de *qualia* qui sont par définition inexprimables de quelque façon que ce soit⁶. Tel que le souligne le *Littré*, *intimus* est le superlatif de *interior*, il désigne ce « qui est le plus au-dedans et le plus essentiel ». Ainsi pouvons-nous affirmer que le vécu peut être dit intime en ce sens qu'il est primitif, indicible et n'est

¹ André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 2010, p.1067

² Jocelyn Benoist, *Quelle philosophie pour le XXIe siècle ?*, Paris, Gallimard, 2001, p.228

³ Ulrich Claesges, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1964, p.82

⁴ Husserl, Ms. D 10 III : Konstitution als Perspektivierung in ihren Stufen, dann Konstitution seiender Dinge, also der Zeiträumlichkeit als Seinsform durch den eingreifenden Leib. Es folgt also das Problem des Leibes als fungierenden Organs und die Klärung des Gegensatzes von bzw. des Zusammenspiels von Perspektivierung und Organisierung (1932), p.1 [Nous traduisons]

⁵ Paul Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1998, p.100

⁶ Cf. Natalie Depraz, Francisco Varela, Pierre Vermersch, *On becoming aware, A Pragmatics of experiencing*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 2003, p.127 : « Il devrait être dit que si cette notion de données phénoménologiques semble bien proche de l'expérience comme nous l'entendons dans ce livre, elle est quelque peu différente du concept de qualia tel qu'il est communément utilisé dans la littérature concernée, bien que ces deux termes sont souvent utilisés indifféremment. [...] Même si l'on admet qu'il y a des qualia qui peuvent être utilement définis, il est clair qu'ils n'épuisent pas, et de loin, la gamme des données phénoménologiques : les deux concepts peuvent être considérés comme des synonymes uniquement à la condition que cette notion de qualia soit considérablement étendue pour couvrir la gamme entière des données subjectives conscientes ». [Nous traduisons]

substituable d'aucune façon, tout en pouvant être signifié dans une moindre mesure (empathie, neurones miroirs, imagination motrice, etc.). Un vécu est toujours le vécu d'un sujet particulier et ne peut d'aucune manière être perçu par autrui, y compris s'il est exprimé au travers de mots, car il est des sensations et des émotions qui ne sont pas exprimables, faute de mots ou de connaissance suffisante de la langue. « Tant il est difficile de s'entendre, mon cher ange, et tant la pensée est incommunicable, même entre gens qui s'aiment ! »¹, s'exclamait Baudelaire. Les nuances du vécu intime sont difficiles à cerner. Hume affirmait déjà en ce sens que « quand nous réfléchissons à nos affections et nos sentiments passés », mais aussi les vécus d'autrui, « notre pensée est un miroir fidèle et elle copie ses objets avec vérité ; mais les couleurs qu'elle emploie sont pâles et ternes en comparaison de celles qui habillent nos perceptions originelles »². La réflexion sur nos vécus intimes et sur les vécus d'autrui est somme toute possible, mais ne permet nullement d'entrevoir la dimension vivante et ponctuelle de l'expérience se faisant. Plus encore, la sphère intime, tel que Natalie Depraz le remarque, est « celle d'un contact, d'un lien, d'une façon de se relier à, d'être présent. Ce à quoi s'oppose le registre privé, lequel s'oppose au domaine du public, et engendre enfermement, isolement, du moins, séparation. Depuis cette distinction opératoire entre le privé et l'intime émerge la réalité du plan relationnel, qui forme une première personne authentique, à savoir en lien interne avec les "secondes personnes" »³. Or cette unité du vécu subjectif ne se conquiert qu'à partir du moment où le sujet ne se définit que par son caractère strictement individuel, son ipsité pourrions-nous dire, ce par quoi il se distingue d'autrui. C'est pourquoi il est si souvent nécessaire, malgré quelques ambiguïtés, d'employer un pronom personnel réfléchi dans une forme conjointe (m'a, me, ...) ou disjointe (moi-même, toi-même,...) afin de signifier la singularité du sujet, la relation intentionnelle sujet/objet ou sujet/sujet. La différence cardinale entre les termes « moi » et « soi » étant que le premier « est conçu comme une idée qui se suffit, à la manière cartésienne »⁴, tandis que le second marque une profonde hétérogénéité avec quelqu'*alter ego* que ce soit. En effet, « Dire soi, ce n'est pas dire je. Le je se pose – ou est déposé. Le soi est impliqué à titre réfléchi dans des opérations dont l'analyse précède le retour vers lui-même »⁵. Le moi, pronom personnel réfléchi, devenu substantif, ne se borne aucunement à être un simple déictique en ce sens qu'il exprime l'idée d'existence individuelle. Dans un vocable substantialiste, Descartes décèle dans

¹ Charles Baudelaire, Les yeux des pauvres, *Petits Poèmes en prose*

² David Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, GF, 1983, p.64

³ Natalie Depraz, « Qu'est-ce qu'une phénoménologie en première personne ? Premiers pas vers une lecture et une écriture expérientielles », in Natalie Depraz (éd.), *Première, deuxième, troisième personne*, Bucarest, Zeta Books, 2014, p.135

⁴ André Lalande, *Op.cit*, p.1005

⁵ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p.30

le moi la substance première aristotélicienne, c'est-à-dire ce qu'il y a de permanent, d'individuel, et qui perdure par-delà son rapport avec la matière¹ qu'est le corps (*σῶμα/corpus/Körper*). Descartes découvre le moi, ce moi (*ego ille*), tel que le dit souligne Vincent Carraud, par une « quasi-substantivation », en ce sens que le moi ne signifie jamais le moi comme personne, comme être empirique, mais le moi transcendantal ; ce qui permet à Carraud d'affirmer avec Husserl que la plus grande des découvertes est que « le moi, ce n'est pas moi »², ce moi que je suis de façon quotidienne. Davantage, ce revirement dans l'usage du Je, peut se comprendre à partir de cette figure de style qu'est l'antonomase. Stéphane Chauvier écrit à ce propos : « *Le* sujet est devenu, par une manière d'antonomase du terme abstrait traditionnel, un terme concret désignant exclusivement cet unique ou ce vrai (type de) sujet qu'est le Je ou l'Ego. *Le* sujet, c'est le Je, c'est l'Ego, c'est le Moi pensant »³. Il s'agit dès lors non seulement d'une substantivation du terme *ego*, mais également d'une nouvelle façon de désigner le sujet pensant en ayant recours à la figure de style qu'est l'antonomase (du grec *anti*, « à la place de », et *onomasia*, « désignation par un nom »), elle-même apparue au XIII^e siècle selon le dictionnaire de l'Académie⁴. Il faut néanmoins souligner que si cette figure de style est bien présente, elle n'est pas à proprement parler voulue, ce revirement dans l'usage du Je apparaît « à la manière d'une antonomase ». Il apparaît ainsi que l'usage du pronom « Je » est avant tout une manière, non seulement d'exprimer la présence d'une subjectivité dans un environnement et un temps singuliers, mais de rendre compte d'une césure avec ce qui n'est pas de l'ordre du moi. En quelques mots, le « Je » se définit comme acte de césure, il est l'expression d'une intimité qui s'extériorise, mais qui ne peut pleinement se donner en tant que le langage est à la fois sa possibilité d'expression et sa limite.

C'est donc à travers ces nouveaux usages du terme *ego* que s'est formée une définition inédite du sujet qui par la même façon lui offrit une place singulière et souveraine : le « Je » ne signifie plus uniquement la présence d'une subjectivité, mais la source d'une connaissance apodictique. Nous comprenons par conséquent que c'est l'usage du terme Je qui prête à confusion, non en tant qu'il ne signifie nulle chose, mais en tant que sa substantivation nous porte à confondre une multitude d'ententes qui, nous semble-t-il, freinent son intelligibilité : le « Je » induit-il une connaissance de lui-même ? Est-il l'expression d'une substance ? Il importe de ce fait de distinguer les mots et les choses, tel que le fait la philosophie analytique, de sorte que nous puissions

¹ André Lalande, *Op.cit.*, p.1049 : « On doit remarquer que, selon Aristote, l'*οὐσία* est substance en tant que *ὑποκείμενον* », c'est-à-dire le *material substratum*, le matériau essentiel qui persiste par-delà toute modification d'ordre contingent (corps, humeur, ...).

² Vincent Carraud, *L'invention du moi*, Paris, PUF, 2010, p.63

³ Stéphane Chauvier, « Ce que Je dit du sujet », *Les Études philosophiques* 2009/1 (n°88), p.118

⁴ <http://www.cnrtl.fr/definition/academie9/antonomase>

comprendre ce que signifie précisément l'*ego*, car il n'est pas certain que le Je soit autre chose qu'un indexical, c'est-à-dire un terme pareil à « ici » et « maintenant », et qu'il n'y a de ce fait aucune connaissance nécessaire des qualités et des moyens cognitifs permettant d'énoncer le Je, tout comme il n'y a aucune nécessité de posséder une pleine conscience de soi et de l'environnement autour de nous lorsque nous énonçons « il pleut ». À ce sujet, et dans la même veine que Wittgenstein, Stéphane Chauvier a précisément raison de souligner dans un article au sein duquel il revisite largement sa première pensée encore inspirée de Benveniste, qu'il existe une certaine « ingénuité descriptive de la pensée en je », et que cette même ingénuité se retrouve communément dans nos actes de langage :

« En principe, un sujet pourrait totalement ignorer qui il est, voire ce qu'il est et, néanmoins, penser « je suis perdu » aussi bien que « qui suis-je ? ». Derrière le « je », comme derrière « ici » ou « maintenant », ne se loge donc nulle description de quoi que ce soit et c'est donc la raison pour laquelle le « je pense », si on imagine quelque philosophe le proférant, n'enveloppe aucune connaissance de la chose qui pense, pas plus que le « il pleut ici » n'enveloppe une connaissance du lieu où l'on se trouve. Nous pourrions parler d'une *ingénuité descriptive* de la pensée en je, mais il importe de noter que cette ingénuité n'est pas propre à la pensée en je. Elle vaut tout aussi bien d'une pensée en ici ou en maintenant »¹

En nous référant à un « *hic* » et à un « *nunc* » particulier nous faisons uniquement référence à une situation dont nous n'avons somme toute qu'une connaissance limitée. C'est également se référer à du singulier. Or, la connaissance du singulier est constamment limitée par l'opacité de la matière ainsi que sa mutabilité : un lieu que nous connaissions auparavant peut très rapidement nous sembler étranger, tant dans ses infrastructures que dans sa disposition. En ce sens, l'ingénuité descriptive ne se limite donc pas à celle qui consiste à dire « Je », mais à l'ensemble des expressions déictiques. Peut-être conviendrait-il de préciser à ce sujet que Hegel lui-même soulignait cette limite inhérente à l'expression de la subjectivité et des choses dont faisons l'expérience. Ce qu'il propose est un renouvellement de notre point de vue au sujet de l'expression de toute chose, car elle relève selon lui non pas du singulier, mais de l'universel. Mais n'est-ce pas là nier la part ontique des choses et du moi, leurs modifications constantes ? Si nous le suivions entièrement, nous devrions garder à l'esprit que lorsque nous exprimons quelque énoncé que ce soit au sujet des choses et du moi, nous les comprendrions dans leur universalité, ce qui n'est pas sans poser problème tant une telle position omet de souligner la singularité du sujet :

¹ Stéphane Chauvier, « Ce que Je dit du sujet », *Ibid.*, p.124

« Le moi est seulement universel, comme le *maintenant*, l'*ici* ou le *ceci*, en général. Je vise bien un moi singulier, mais aussi peu puis-je dire ce que je vise dans le maintenant et l'ici, aussi peu le puis-je dans *le moi*. En disant *ceci*, *ici*, *maintenant*, ou un *être singulier* je dis tous les *ceci*, les *ici*, les *maintenant*, les *êtres singuliers*. De même lorsque je dis moi, ce moi *singulier-ci*, je dis en général tous les moi ; chacun d'eux est juste ce que je dis : moi, ce singulier-ci »¹

3.1.2 Dire « Je », est-ce être conscient de soi ?

Dire « Je » donc, si nous nous en tenons à cette analyse, ne signifie nullement être en possession d'une pleine conscience de soi. Au mieux, selon Hegel, nous en saisirions quelque chose d'universel, mais y a-t-il quelque chose d'universel dans le fait d'être un Je ? Husserl répond très clairement à cela en avançant qu'il ne saurait y avoir une entente universelle du Je ni une entente plurielle. Tout Je est un Je, ce qui le différencie d'autres termes indexicaux lesquels sont interchangeables :

« Autrement dit, il y a bien d'autres Je, mais cela n'est en aucun cas comme si je disais : cet arbre – d'autres arbres. Les autres Je sont, ne sont pas moi. Moi, dit ainsi, comme le mot le signifie originellement, n'accepte aucun pluriel. [...] Je n'ai pas à côté de moi un second au sujet duquel je pourrais dire : je suis cela. Cela est rouge – cela est aussi rouge ; c'est une maison – c'est une autre maison. C'est moi – un moi, ceci est aussi un moi. Mais nous ne pouvons jamais dire : un moi. Nous ne pouvons ainsi effectivement dire, quand Je signifie Je. Nous pouvons dire : "un homme et un autre homme", mais à vrai dire pas "un Je et un autre Je". Je est absolument individuel »²

Cette individualité des indexicaux tels que « Je », « ici » ou « maintenant » nous informe sur le contexte environnant d'un sujet. Ils indiquent, mais ne prédisent pas, du moins en première instance, lors d'une conscience encore in-formée. Dire « Je » indique assurément le lieu d'une expérience intime vécue par un sujet empirico-transcendantal, mais cela signifie-t-il davantage ? En disant « Je » ni les propriétés ni les expériences du Je ne semblent se dévoiler d'aucune manière. Peut-être y a-t-il en ce paradoxe apparent une dimension linguistique qui nous échappe encore à ce

¹ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, tr.fr. Jean Hyppolite, 1941, p.86

² Edmund Husserl, Ms. B I 14 XI : Rätsel, Paradoxa. I. Paradoxien der Welt habenden Subjektivität. Paradoxien des Ich als universalen Geltungsträgers. Die Einzigkeit des Ich und die Vielheit der Menschen, deren jeder Ich sagt, ich und jeder Mensch und Geltungsträger für die Welt ist (1934), p.127a & p.138a [Nous traduisons]

stade de notre propos. Aussi nous reprenons l'analyse que nous a offerte John Perry pour compléter notre sujet, car elle semble apporter son lot d'éclaircissements, lorsqu'elle met sur le doigt sur le fait que certains indexicaux peuvent être dits « essentiels ». Dans *The Problem of the Essential Indexical and Other Essays* (1993), John Perry note que ces mêmes termes sont essentiels en ce qu'ils ne peuvent être remplacés par des indexicaux d'un autre type, y compris par des noms. Pour cet auteur il est primordial de distinguer deux types d'indexicaux du fait qu'un remplacement de la première personne du singulier, du « ici » ou du « maintenant », change radicalement le sens d'une proposition ; il en va d'une question de croyance (*belief*) concernant l'environnement dans lequel nous nous trouvons. Son exemple, celui d'un homme dans un supermarché à la recherche d'un autre homme qui, semble-t-il, possède un sac déchiré qui laisse s'étendre une trace de sucre sur le sol, mais qui en fait n'est autre que lui-même, illustre bien l'aspect « essentiel » de l'indexical « Je »¹. C'est en prenant conscience que l'homme qu'il suivait en vain était lui-même, que sa croyance s'est finalement modifiée, mais aussi son comportement. Tel un animal qui tourne en rond pour attraper sa propre queue, c'est ici le contexte et par conséquent les indexicaux qui ont manqué à notre personnage. Nous en revenons de cette façon, une fois de plus, au fait que le Je, qu'il soit irréfléchi (lors de l'action) ou qu'il soit indisponible (lors du sommeil) est « essentiel » parce qu'il est un fait irréductible et singulier dès lors que nous avons conscience qu'il s'agit de ce « Je » que je suis. Cet exemple dénote plus généralement que les indexicaux sont nécessaires afin de définir la contextualité de tout événement. Qu'il y ait ou non une « ingénuité descriptive », peu importe. Les indexicaux sont essentiels comme le sont les coordonnées GPS, à la différence près que toute expression change radicalement de sens lorsque l'on substitue le « on » au « Je ». Le Je comme indexical possède ce privilège de se référer à un être de chair et d'os qui, bien que localisable, porte en lui un monde à part qui demeure solidaire du monde commun. L'indexical Je désigne de la sorte deux types de Je, l'un empirique, l'autre transcendantal. Le premier étant identifiable sans pour autant qu'il y ait une pleine conscience, le « Je » d'un corps animé dans la rue, le second étant le foyer à partir duquel jaillit la vie du sujet et l'animation du corps. En l'absence d'un indexical essentiel, ou bien de son remplacement par une expression similaire, il n'est plus d'indication et d'explicitation de la cause ayant entraîné telle croyance ou tel comportement, comme le rapporte John Perry :

« Lorsque nous remplaçons le "Je" par d'autres désignations de moi, nous n'avons plus d'explication de mon comportement et ainsi, il semble que nous n'ayons plus une attribution de la même croyance. Cela [le "Je"] semble être un indexical essentiel. Néanmoins sans un tel

¹ John Perry, *The Problem of the Essential Indexical and Other Essays*, Oxford University Press, 1993, p.33

remplacement, tout ce que nous avons pour identifier la croyance est la phrase "Je fais du boucan". Mais cette phrase, par elle-même, ne semble pas identifier la croyance cruciale, parce que si quelqu'un d'autre l'avait prononcée, ils auraient exprimé une autre croyance, une fausse croyance »¹

En ce sens, si les indexicaux comme « je », « maintenant » ou « ici » peuvent être considérés comme des indexicaux essentiels, ils ne dénotent que l'origine d'une croyance à l'origine d'un comportement distinct selon que l'on croie que nous sommes la référence d'un acte ou d'une expression, ou que l'on croie que c'est un autre, dans quel cas il n'est plus question d'indexicaux mais de quasi-indicateurs qui font référence à autrui, tel que l'a introduit le philosophe Hector-Neri Castañeda².

Si nous résumons en quelques mots les analyses que nous venons d'effectuer, nous pouvons affirmer que l'expression du « Je » signifie à la fois une référence essentielle qui ne peut être niée du fait de la locution même, mais signifie notamment une situation, quoique cette dernière n'ait pas besoin d'être intégralement connue. Mais rien ne nous dit qu'il y ait véritablement une instance première, unifiée, qui donnerait naissance à l'expression de la subjectivité. L'expression du « Je » pourrait naître d'une illusion produite par l'usage du langage, soit d'un point similaire à celui de John Perry (dans le cas, par exemple de la modification de croyance lors d'une telle interrogation : « qui est cet individu qui bloque la fermeture du tram ? », « c'est mon pied qui depuis cinq minutes en est la cause ») soit du point de vue de Nietzsche et Foucault, lesquels allaient jusqu'à affirmer que c'est à partir de l'usage du langage que chaque individu a l'illusion d'être en possession d'un Je souverain. En effet,

« Comment peut-il [l'homme] être le sujet d'un langage qui depuis des millénaires s'est formé sans lui, dont le système lui échappe, dont le sens dort d'un sommeil presque invincible dans les mots qu'il fait, un instant, scintiller par son discours, et à l'intérieur duquel il est, d'entrée de jeu, contraint de loger sa parole et sa pensée, comme si elles ne faisaient rien de plus qu'animer quelque temps un segment sur cette trame de possibilités innombrables ? [...] Puis-je dire, en effet, que je suis ce langage que je parle et où ma pensée se glisse au point de trouver en lui le système de toutes ses possibilités propres, mais qui n'existe pourtant que dans la lourdeur de sédimentations qu'elle ne sera jamais capable d'actualiser vraiment ? »³

¹ John Perry, *Ibid.*, p.34 [Nous traduisons]

² Cf. Hector-Neri Castañeda, *Thinking, language and Experience*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989

³ Michel Foucault, *Ibid.*, pp.334-335

Cette critique n'est pas nouvelle, Bergson en faisait déjà état dans *Le Rire* (1900), au moment même de la parution des *Recherches Logiques* (1900-1901), en évoquant la barrière langagière qui s'impose entre l'être humain et les choses du fait de la généralité inhérente au langage dans notre façon de désigner les choses. Il en conclut que nous n'avons pas accès aux choses mêmes et, s'il n'est pas question de l'évidence cartésienne de l'*ego cogito*, un tel raisonnement ne manque pas de suggérer l'impossibilité d'accéder à notre propre vécu qui, du fait de la généralité du langage, mais aussi de son universalité, ne peut être désigné que d'un point de vue faussement personnel :

« Pour tout dire, nous ne voyons pas les choses mêmes ; nous nous bornons, le plus souvent, à lire des étiquettes collées sur elles. Cette tendance, issue du besoin, s'est encore accentuée sous l'influence du langage. [...] Et ce ne sont pas seulement les objets extérieurs, ce sont aussi nos propres états d'âme qui se dérobent dans ce qu'ils ont d'intime, de personnel, d'originellement vécu. [...] Nous ne saisissons de nos sentiments que leur aspect impersonnel, celui que le langage a pu noter une fois pour toutes parce qu'il est à peu près le même, dans les mêmes conditions, pour tous les hommes. Ainsi, jusque dans notre propre individualité, l'individualité nous échappe. Nous nous mouvons parmi des généralités et des symboles »¹

Cette critique, généralisée autant en philosophie qu'en littérature, aura par la même occasion engendré un pan pour le moins original : la littérature de l'absurde et plus particulièrement la démarche apophasique de Beckett qui consiste, non en une critique de l'évidence cartésienne de l'*ego cogito*, mais en un exercice de dépassement du langage qui consiste à décrire) la condition humaine dans sa plus grande pauvreté à travers l'illustration d'êtres dénués de noms, d'environnement, mais aussi d'initiatives, afin de découvrir un *fundamentum inconcussum* que le langage ne permet aucunement d'obtenir². Nous en venons ainsi à l'idée selon laquelle l'expression du « Je pense, je suis » illustre une part importante de la méconnaissance que nous avons de notre propre subjectivité. Si son expression est nécessaire, elle ne dit rien de plus que « Je », c'est-à-dire qu'il y a une personne, un orateur, une voix. Les conséquences d'une telle expression résultent bien plus de l'écoute que de l'expression elle-même, il s'agit le plus souvent d'une induction qui veut que la voix à partir laquelle le son se fait entendre fait référence à un sujet, un être doué de raison, mais cela ne dit rien de plus. Ce dernier point fait également ressortir une part essentielle de l'expression, la stricte nécessité de l'expression orale d'un *ego cogitans*. En effet, tel que le note par exemple

¹ Henri Bergson, *Le Rire*, Paris, PUF, 1995, p.156

² Cf. Jean-Daniel Thumser, « Beckett et la décomposition de la subjectivité, Le moi à l'épreuve de l'écriture », pour le dossier « Littérature et absurde », Revue en ligne à comité de lecture *Implications Philosophiques*, Août 2015.

Jean-Luc Nancy, « *le corps est l'archi-tectonique du sens* »¹, c'est à partir de lui, et plus spécifiquement de la bouche que prend sens l'*ego* au point même que le corps et l'esprit s'entremêlent lorsqu'il est question de l'unité égoïque : « "Ego" n'a de sens qu'à être prononcé, proféré (et dans sa profération, son sens est simplement identique à l'existence : "*ego sum, ego existo*"). [...] Ainsi, dans l'articulation de l'*ego* cartésien, la bouche ou l'esprit c'est tout un : c'est toujours le corps. Non pas le corps de l'"*ego*", mais *corpus ego* »². Toutefois, bien que l'*ego* puisse être constamment présent dans toute énonciation, la signification de celui-ci est bien plus problématique. En effet, la connaissance de l'environnement dans lequel nous nous trouvons, tout comme la (pleine) conscience de soi, peut manquer. Husserl distinguait à ce propos, dès la première *Recherche Logique*, plus précisément avant le tournant idéaliste de sa pensée, qu'il faut exclure « le jeu de la physionomie et les gestes dont nous accompagnons spontanément nos paroles [...] dans lesquels [...] l'état d'âme d'une personne vient à "s'exprimer" »³, car de telles extériorisations ne forment pas « dans la conscience de celui qui s'extériorise, une unité phénoménale avec les vécus extériorisés »⁴ ; en d'autres termes, les gestes qui accompagnent nos paroles ne signifient à proprement parler rien qui soit de l'ordre de ce qui est vécu au sein de la sphère subjective, ils ne sont que des indices (*Anzeichen*) accompagnant les expressions linguistiques propres à une compréhension commune, tout comme les mouvements buccaux. En ce sens, le langage des signes ne peut être confondu avec le « langage corporel » en général, du fait qu'il est un outil essentiellement linguistique comme toute langue empirique. Mais il n'en reste pas moins que le corps est en mesure d'illustrer la subjectivité de tout être de chair en tant qu'il « exprime » la vie au sein du mouvement. En ce sens, l'indexical primaire et principiel de la subjectivité pourrait ne pas être les termes propices à l'expression de la subjectivité, mais le corps lui-même, dans sa double teneur corporelle et charnelle, ainsi que l'entend Husserl lui-même : « Ce qui, seul, rend possible l'échange spirituel, et fait du discours communicatif un discours, réside dans cette corrélation médiatisée par la face physique du discours, entre les vécus physiques et psychiques s'appartenant mutuellement, des personnes en relation réciproque »⁵. À ce sujet, une distinction importante pourrait être la suivante : les indexicaux comme le « Je » ne sont rien de plus que des expressions nécessaires à la compréhension d'un référent lui-même faisant signe vers autre chose que lui. En ce sens, l'indexical « Je » ne désignerait ni un individu pleinement conscient ni une situation

¹ Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Paris, Métailié, 2000, p.25

² Jean-Luc Nancy, *Ibidem*.

³ *Recherches Logiques*, I, p.35

⁴ *Ibid.*, pp.35-36

⁵ *Recherches Logiques*, I, p.38

clairement définie, mais serait un simple « faire-signe » vers l'essence même de l'individu, vers ce qui ne peut lui être ôté et qui ne peut par la même occasion lui être distinctement attribué. Ce qui ressemble à une reprise de la pensée hégélienne citée précédemment. Une des meilleures illustrations de cette fonction particulière du Je est donnée dans le récent ouvrage *Who One Is* (2009) :

« Lorsque "Je" est correctement exécuté, il se réfère infailliblement à ce que nous appellerons "l'essence individuelle". D'autres mécanismes de référence singulière, comme les noms, les descriptions, et les indexicaux peuvent être proprement rendus et tout de même échouer à reprendre le référent ou la catégorie voulue. "Je" ne peut échouer de cette façon. Même lorsque la tragédie de l'amnésie survient et qu'un homme ne sait littéralement pas "qui il est dans le monde", il y a encore une référence sans faille de l'orateur amnésique, par exemple "je ne peux dire qui je suis dans le monde" parce que le "Je" saisit ce qui est essentiel dans son être, à savoir la conscience de soi non-réflexive »¹

Il peut notamment, d'un point de vue plus général, être question de l'universalité du langage et de son manque de distinction lorsqu'il s'agit de définir l'individu dans son essence. L'*ego*, donc, si nous ne pouvons nier que ce terme évoque une entité présente dans l'expression que nous en avons, manque d'évoquer la particularité du sujet pensant de même que sa dimension empirique. Nous pouvons, dans notre visée définitionnelle, prendre parti pour l'analyse foucauldienne, laquelle évoque l'abîme où se trouve l'être humain, cet être empirico-transcendantal, qui ne peut pleinement signifier sa nature. Or, pouvons-nous seulement atteindre l'entière signification de l'*ego* ? Signifie-t-il seulement *quelque chose* ? Il nous faudra certainement reprendre notre interrogation à partir de son origine, c'est-à-dire à partir de Descartes et des multiples interprétations qui sont nées après sa découverte.

3.2 La vie du sujet : conscience, égoïté et intentionnalité

L'*ego cogito* cartésien supprime progressivement le schème principal du rapport du sujet aux objets afin d'atteindre la position en elle-même, incommensurable et apodictique du sujet pensant : la sphère transcendante. Une telle entreprise permet d'accéder à une position

¹ James G.Hart, *Who One Is, Book I : Meontology of the "I", A transcendental phenomenology*, Dordrecht, Springer, 2009, p.75 [Nous traduisons] Les différents travaux présents dans cet ouvrage mettent l'accent sur la conscience non-réflexive de soi. Celle-ci serait induite dans chaque énoncé, mais ne dénoterait plus qu'une conscience de soi en l'état « virtuelle », cette dernière devant être constamment actualisée dans des actes réflexifs différents de la seule énonciation du « Je pense, je suis » cartésien.

épistémologique d'un ordre différent à celui que nous énoncions précédemment. L'*ego* pur, découvert durant la seconde *Méditation Métaphysique*, ne peut être conçu en dehors du doute méthodique et radical qui consiste à définir un point archimédien et indubitable. Or un tel doute ne peut faire abstraction de la pensée en marche, de la réalité ressentie du Je à lui-même – seule réalité sur laquelle nul doute ne peut être émis et dont jaillit des « valeurs éternelles [*Ewigkeitswerte*] »¹. Néanmoins, une précision s'impose quant au statut du sujet cartésien. Alors que nous pourrions suggérer que le sujet dont parle Descartes se voit dépossédé de toute qualité étendue que ce soit suite au doute méthodique, il apparaît au contraire, comme le rappelle Ricoeur, que l'*ego* dont parle Descartes n'est pas précisément une substance ou une âme² : on pourrait en effet penser que « la subjectivité qui se pose elle-même par réflexion sur son propre doute, [...] est une subjectivité désancrée, que Descartes, [...] peut encore appeler une âme. Mais c'est l'inverse qu'il veut dire : ce que la tradition appelle âme est en vérité *sujet*, et ce sujet se réduit à l'acte le plus simple et le plus dépouillé, celui de penser »³. Cette équivoque que souligne Ricoeur, entre sujet et âme, est capitale en ce qu'elle insiste sur la pensée en dehors de toute inscription corporelle, une pensée strictement transcendantale, mais qui ne nie en aucun cas la substance étendue. En d'autres termes, le doute cartésien est pleinement la préfiguration de la réduction phénoménologique qui ne fait autre chose que suspendre la thèse du monde. Le sujet cartésien réduit ne saurait donc être un sujet psychophysique, du fait même que cela entraînerait un doute quant à ses qualités. Il est *a contrario* un sujet pensant, ou plus précisément une *chose* pensante dénuée de tout attribut supplémentaire. Outre la certitude que procure un tel énoncé, il s'agit ni plus ni moins ici de la naissance du sujet moderne et de la découverte sans commune mesure de l'apodicticité de la pensée. Cette naissance sera étayée dans ses textes plus tardifs, comme le *Traité de l'Homme* (1664), laissé comme brouillon depuis les années 1640, dans lequel il incarne pour ainsi dire l'homme en une vision mécaniste⁴.

Malgré cela, si Descartes a bel et bien instauré un tout autre pan de la philosophie en instituant le primat du Je, nous ne pouvons dire qu'il est l'instigateur d'une philosophie de la conscience et encore moins de la conscience de soi. Un certain malentendu historique semble

¹ *MC*, p.24

² René Descartes, *Œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, 1953, p.962 Lettre à Silhon : « l'âme, est un être, ou une substance qui n'est point du tout corporelle, et [...] sa nature n'est que de penser, et aussi [...] elle est la première chose qu'on puisse connaître certainement ».

³ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p.18

⁴ René Descartes, *Ibid.*, p.806. Tel que le note l'éditeur du volume de la Pléiade : « L'Homme, dans la mesure où il est corps, entre dans le monde et ne saurait être soustrait à la "Grande mécanique" qui en est la loi. Nous sommes donc en face d'une explication mécanique du corps humain, considéré comme une machine, et, ce qui est grandement à remarquer, d'une explication mécanique des fonctions mentales, telles que les sens, l'imagination, la mémoire, en tant qu'elles dépendent de la structure et des mouvements de cette machine corporelle ».

confondre *ego* et conscience de soi comme le relève précisément Étienne Balibar : « Sans Descartes, il n'y aurait pas eu en philosophie d'invention de la conscience (et avant elle de la *consciousness*), mais celle-ci n'est pas tant son fait que le résultat des problèmes épineux posés par l'interprétation de sa doctrine »¹. Le Je cartésien ne dit rien de plus que cela : « Je suis une chose pensante (*res cogitans*) ». Si nous nous en tenons à cela, nulle philosophie de l'esprit – au sens qu'en donne Locke – n'est produite par Descartes. Seule importe l'exigence d'une certitude première dont le fondement est l'existence même de la pensée d'un sujet. Aussi faut-il nécessairement se remémorer que « la philosophie des *Méditations* n'est pas celle de la conscience (*Bewusstsein*) mais de la certitude (*Gewissheit*) et des conditions de son obtention »². Cette certitude est celle du sujet pensant se sachant penser et qui lui permet, de ce fait même, de trouver en lui la certitude de son existence et l'assurance que, par-delà toute forme d'illusion, il est en mesure de penser. Voilà en quoi le dessein de Descartes n'est pas similaire à celui d'un Locke, ce dernier ayant comme visée la détermination des opérations ayant lieu dans l'esprit. Voilà en quoi l'entreprise de Descartes est essentielle dans l'histoire de la philosophie, car elle nous enseigne que toute forme de certitude ne peut provenir que du sujet qui, par un retour sur lui-même interroge les modalités de son être-là et de ses connaissances, puise en lui l'assurance de son existence et l'apodicticité de tout savoir. Préfiguration du criticisme kantien, la pensée cartésienne, si elle n'avait pas fait intervenir l'action de Dieu, aurait certainement connu une forme prototypale similaire à la réduction phénoménologique. Néanmoins, si ce retour sur soi rendu possible grâce au doute permet de saisir sa propre existence, que nous annonce-t-il sur la conscience qui, d'un point de vue terminologique, demeure équivoque ? La conscience serait-elle la simple présence à soi et au monde ou signifie-t-elle, comme l'indique son étymologie, un connaître-avec ? Est-elle une tension vers ce qui n'est pas elle, ou une connaissance de soi-même ? C'est que nous tenterons ici de démêler.

3.2.1 La conscience comme socle de l'expérience

La conscience, terme syncatégorématique, « c'est-à-dire qui n'a pas de signification par lui-même indépendamment des autres termes de la même expression »³, désigne de multiples modalités de notre vie mentale. La conscience, entendue précisément comme vécu-de-conscience, doit nécessairement être soumise à un examen critique, de sorte que toute mésentente soit par la suite hors de portée. Toutefois, s'il est assurément impossible qu'il y ait une conscience dénuée d'objet,

¹ Étienne Balibar, *John Locke, Identité et différences, L'invention de la conscience*, Paris, Seuil, 1998, p.25

² *Ibid.*, p.32

³ Jean-Luc Petit, Alain Berthoz, *Phénoménologie et physiologie de l'action*, Paris, Odile Jacob, 2006, p.169

parce que la conscience est en constante tension vers ce qui n'est pas elle, l'évidence de l'*ego cogito* est-elle assimilable à la conscience/connaissance de soi, tel qu'il en est si souvent question ? Afin de répondre à cela, il est nécessaire d'examiner les différentes ententes de ce même terme. Manifestement le *Littre* exprime l'idée générale de conscience comme « sentiment de soi-même ou mode de la sensibilité générale qui nous permet de juger de notre existence »¹. En ce sens, la conscience pourrait bel et bien se rapprocher de l'évidence cartésienne de l'*ego cogito*, pourtant une telle définition ne saurait rendre compte d'une singularité propre à l'être humain qui, en plus de pouvoir se reconnaître comme un être de chair et d'os, est doté d'une capacité à inspecter ses propres vécus. Une définition aussi vaste de la conscience comme sentiment de soi a toutefois le mérite d'englober une part importante des êtres vivants, tant certains possèdent la faculté de métacognition – en particulier les primates supérieurs, capables de se reconnaître dans une glace. Néanmoins une telle définition méconnaît la primordialité de l'expression du « je pense » et de la position egocentrée du sujet pensant. Par conséquent, comment déterminer la conscience dans son lien avec l'*ego cogito* ? Une explication peut être proposée à partir de la notion d'introspection. Cette faculté permettrait à tout homme d'acquérir une vision claire et distincte de lui-même ainsi que de ses pensées. Il s'agit d'une réflexion sur soi-même, c'est-à-dire d'une perception de ses propres vécus. Thématifiée à partir des postulats de la philosophie de Descartes et de Locke, l'introspection consiste en un effort de la conscience en vue de se prendre elle-même comme objet de connaissance et d'interrogation. Définie par Merleau-Ponty comme « un acte d'un type tout spécial, la "perception intérieure" ou introspection, dans lequel le sujet et l'objet étaient confondus et la connaissance obtenue par coïncidence »², l'introspection permettrait plus encore que la réflexion de sonder en profondeur la subjectivité. Le terme lui-même évoque, comme l'indique son origine latine (*introspicere*), la faculté permettant de « regarder dans, à l'intérieur de, [d']examiner mentalement »³ et est emprunté aux vocables anglophones de la fin du XVIIe siècle. Ce terme, employé désormais principalement par les psychologues qui en ont fait une faculté maîtresse dont l'utilité est essentielle afin d'analyser tout type d'états d'âme, pose néanmoins problème autant d'un point de vue méthodologique globale que pour la phénoménologie⁴ ; l'introspection telle qu'elle est

¹ *Littre*, version numérique : <http://littre.reverso.net/dictionnaire-francais/definition/conscience/15322>

² Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p.70

³ <http://www.cnrtl.fr/definition/introspection>

⁴ Cf. Natalie Depraz, « Husserl, Psychologue ? », in Maria Gyemant (éd.), *Psychologie et psychologisme*, Paris, Vrin, 2015. Pour un examen complet des liens entre phénoménologie et psychologie et plus particulièrement des paragraphes des *Ideen I* dans lesquels Husserl discute des thèses des psychologues introspectionnistes ; Natalie Depraz, Francisco Varela, Pierre Vermersch, *On becoming aware, A Pragmatics of experiencing*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 2003, pp.129-154 Pour un traitement relatif à l'introspection par Pierre Vermersch

comprise serait en effet une faculté naturelle et spectaculaire qui permettrait au sujet de sonder ses vécus sans défaut. Il apparaît qu'une telle diaphanéité du sujet à lui-même tend à deux postulats : la souveraineté de l'*ego*, mais aussi sa parfaite transparence. Deux postulats qui ne peuvent dorénavant être soutenus du fait des avancées en psychologie et en neurosciences, chacune de ces sciences mettant en avant la part inconsciente des processus cognitifs donnant lieu à la prise de décision et aux pensées les plus variées. Le sujet n'est ni totalement libre ni lucide quant à l'inconscient cognitif, c'est-à-dire les processus ayant lieu dans son cerveau quelques millisecondes avant la prise de conscience délibérée, tel que l'avait initialement remarqué Benjamin Libet – le cerveau a toujours un temps d'avance sur la conscience¹. Il en résulte une difficulté significative quant à une possible définition de la conscience, car le postulat cartésien partagé par la tradition idéaliste en est, de fait, remis en cause. Comment, en effet, comprendre que la conscience, qui est censée nous permettre de rediriger notre attention sur elle-même par la réflexion, manque la source de sa possibilité même ? Le problème principal est que le terme de conscience, entendu comme sentiment de soi, dit trop et pas assez à la fois. La conscience désigne une faculté commune à une multiplicité d'animaux, mais elle ne distingue pas l'originalité humaine. Cette façon de désigner la conscience ne fait que souligner la dimension primaire de l'expérience, cette conscience phénoménale dont parlent les psychologues et les philosophes de l'esprit. Stéphane Chauvier résume brillamment ce lieu de discordes en ces mots :

« On imagine que pour former un jugement égologique, pour entretenir la pensée qui s'exprime dans ce jugement, il faudrait que nous soyons dans une relation aperceptive avec nous-mêmes, notre pensée égologique constituant alors une articulation conceptuelle et propositionnelle de ces informations aperceptives. Mais cette soumission de l'égologie au paradigme de la pensée perceptive n'a rien de nécessaire. La raison fondamentale en est qu'un jugement égologique, avant d'être un certain acte théorétique par lequel nous prenons conscience d'un certain fait, est d'abord un certain événement dans l'Être, un événement qui se produit dans l'esprit d'un sujet et par lequel celui-ci prend conscience de ce qu'il est ou de ce qu'il fait »²

¹ Cf. Benjamin Libet et al., « Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential) : the unconscious initiation of a freely voluntary act », in *Brain*, 1983. L'intention consciente d'agir succède un laps de temps mesurable durant lequel le cerveau s'est déjà préparé à effectuer une action. Cela va de 150 à 350 millisecondes pour une action spontanée jusqu'à 800 millisecondes pour un acte planifié ; voir notamment Alain Berthoz, *La décision*, Paris, Odile Jacob, 2003 et Bernard Andrieu, *Sentir son corps vivant, Emersologie 1*, Paris, Vrin, 2016

² Stéphane Chauvier, *Op.cit.*, p.15

3.2.2 La pensée incarnée

Il est certainement besoin de reconquérir en premier lieu les domaines auxquels s'applique la conscience, car, d'un point de vue strictement cognitif, parler de conscience pose problème. Celle-ci est une faculté pour le moins ambivalente en ce qu'elle émerge de processus inconscients proto-temporels mesurables mais inaccessibles pour le sujet conscient, tandis que la conscience, telle que nous l'envisageons, est avant tout du domaine de l'expérience immanente dont le sentiment temporel diverge grandement du temps objectif. Elle est ainsi le lieu d'une césure expérientielle, en ce que son fonctionnement et son origine sont étudiés dans une perspective à la troisième personne, scientifique, et en ce que nous ne pouvons, en tant que sujets conscients condamnés à ne pouvoir avoir d'autre perspective que celle à la première, saisir ses origines ontiques. La conscience serait ainsi réduite aux résultats de divers processus dont la localisation diffère selon les tâches selon les scientifiques, quoique l'hypothèse d'un centre de la conscience de soi puisse être proposée selon certains scientifiques : le cortex préfrontal dorsal médian¹. Or, une telle explication n'est d'aucune utilité tant elle diminue la dimension expérientielle de l'être humain en avançant la thèse connexionniste selon laquelle l'esprit émerge sur la base d'une connectivité neuronale – ce qui signifie que l'esprit ou la conscience émergent d'un tout physique qui n'est pas lui-même conscience. Une fois encore, nous sommes dans l'embarras : la conscience est-elle première toute à décision, résulte-t-elle d'un procédé médiatisé, ou est-elle insondable en sa dimension ontique ? La thèse de l'introspection totale² et celle de l'inconscient neurocognitif écartées, parce que nous prenons le parti de la phénoménologie, il ne nous reste que la possibilité de distinguer les modes essentiels de la conscience, c'est-à-dire la façon qu'elle a d'être en relation avec l'environnement mondain dans lequel s'inscrit l'homme, autrement dit le fait que la conscience est toujours une conscience-de-quelque-chose. Il y a de l'expérience, or celle-ci n'est pas sans une dimension sous-jacente qui est de l'ordre du vécu subjectif – l'expérience étant entendue à la fois comme source d'un éprouver et d'une connaissance. À travers l'expérience, le sujet s'éprouve et se reconnaît comme tel de différentes manières, il fait l'expérience de lui-même, corporellement et psychiquement comme

¹ Gusnard DA, Akbudak E, Shulman GL, Raichle ME. Medial prefrontal cortex and self-referential mental activity: Relation to a default mode of brain function. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 2001

² Voir à ce sujet l'article très complet de Natalie Depraz, « Husserl, psychologue ? », in Maria Gyemant (dir.), *Psychologie et psychologisme*, Paris, Vrin, 2015. L'auteur prend appui sur le célèbre paragraphe 79 des *Ideen I* pour éclairer la différence fondamentale entre Husserl et les psychologues de son temps, en particulier le passage qu'il adresse à H.J.Watt : « Quel est l'objectif de Husserl ? Il s'agit de démontrer la validité hors pair de la méthode phénoménologique, d'une part en distinguant une fois pour toutes la « phénoménologie pure » de toute psychologie empirique, d'autre part en faisant ressortir le caractère insigne de la validité de l'expérience interne, irréductible à tout contenu externe observable en termes de « traces », lequel est l'objet exclusif de toute psychologie "externaliste" ou "réductionniste" dirait-on aujourd'hui et, en tout état de cause, historiquement "behavioriste" ».

il fait l'expérience du monde dans lequel il s'inscrit. Durant l'expérience quotidienne, un sentiment de soi émerge de la fatigue, de la peine, mais aussi des divers emportements. Ce sentiment peut nous paraître normal, par exemple, lorsque nous sommes exténués après une longue journée de travail. Nous ressentons alors la fatigue de ce corps que nous sommes et la nécessité d'un repos mérité. Ce sentiment peut aussi nous sembler étranger, comme lorsque nous faisons l'expérience de la maladie. Surgit alors l'impression que nous ne nous maîtrisons pas, que notre corps est indépendant de la conscience. Pire encore, les maladies neuropathologiques nous permettent de saisir en quoi la conscience est bien peu de chose face aux processus neurophysiologiques. L'épreuve du corps et la conscience réflexive nous mettent ainsi face à nous-mêmes dans une présence légère ou pesante selon les cas. Comme le relève Damasio : « la présence [à soi] est tranquille et subtile, et parfois elle n'est rien de plus qu'une "allusion à demi devinée", un "don à demi compris", pour emprunter ces expressions à T. S. Eliot »¹. Voilà ce qui caractérise la vie normale du sujet non affecté par une quelconque pathologie physique ou psychique. Nous savons que nous sommes *là* du fait même de notre inscription corporelle dans le monde sensible, et parce que nous avons la possibilité de dire « je ». Mais ce sens d'être incarné se renforce lorsque nous nous blessons ou lorsque nous connaissons une peine. De la légèreté, nous atteignons alors une pesanteur de l'âme. Concernant cette inscription corporelle du sujet, Maurice Merleau-Ponty et plus tard Francisco Varela, entre autres, ont joué un rôle crucial dans l'élaboration de la phénoménologie en soulignant que le sujet est avant tout un sujet incarné, ce que la phénoménologie herméneutique n'a pas suffisamment traité. Par exemple, Merleau-Ponty souligne à ce propos, dans *La phénoménologie de la perception* et en pleine adéquation avec Husserl, que « Notre corps en tant qu'il se meut lui-même, c'est-à-dire en tant qu'il est inséparable d'une vue du monde et qu'il est cette vue même réalisée, est la condition de possibilité, non seulement de la synthèse géométrique, mais encore de toutes les opérations expressives et de toutes les acquisitions qui constituent le monde culturel »². Il rejoint ici de près ce que Husserl précisait déjà dans les *Ideen I*, lorsque celui-ci écrivait que

« Le monde dans sa totalité n'est pas simplement physique, mais psycho-physique. De lui doivent dépendre – cela est indéniable – tous les flux de conscience liés à des corps animés. Ainsi d'un côté la conscience doit être l'absolu au sein duquel se constitue tout être transcendant et donc finalement le monde psycho-physique dans sa totalité ; et d'autre part la conscience doit être un événement réel (*reales*) et subordonné à l'intérieur de ce monde. [...] *C'est uniquement*

¹ Antoine Damasio, *Le sentiment même de soi, corps, émotions, conscience*, Paris, Odile Jacob, 1999, p.20

² Maurice Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p.448

par la relation empirique au corps que la conscience devient une conscience humaine et animale d'ordre réel ; c'est par là uniquement qu'elle 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 »¹

La pensée incarnée n'est donc pas une réinterprétation de la pensée husserlienne, au contraire, elle est en une perpétuation. Elle indique au sujet qu'il n'est pas uniquement un être transcendantal, qu'il n'est pas déconnecté de ce corps qu'il est toujours déjà, et que la constitution du monde ne peut se faire sans la participation du corps à cette totalité qui est d'ordre psycho-physique. Le monde ne se constitue donc pas seulement à partir de la conscience dite transcendantale, mais de la conscience d'être-là comme sujet inscrit psychologiquement et corporellement dans le monde. C'est en cela que le corps, dans sa double dimension matérielle et charnelle, importe tant pour le phénoménologue, car il n'est un simple appareil physique, ni même la part passive du sujet, mais ce qui toujours fait que le sujet est au monde et prend part à la constitution intersubjective du sens.

3.2.3 L'intentionnalité : portrait de l'activité essentielle de la conscience

En effet, durant l'expérience pensante le sujet se rapporte à des objets (*Gegenstände*), des vis-à-vis, qui lui sont extérieurs, transcendants, il s'y réfère afin de mieux de se référer à lui-même : il en sort un rapport : l'intentionnalité. Pour reprendre les grandes lignes de cette notion élaborée à nouveau par Franz Brentano, le maître de Husserl, il s'agit de « 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 (sans qu'il faille entendre par là une réalité (*Realität*)) ou objectité (*Gegenständlichkeit*) immanente »². Voilà la voie permettant de comprendre la conscience en tant qu'elle est irrémédiablement en relation avec un objet (*Gegenstand*). Mais si l'intentionnalité est pour ainsi dire la marque de tout acte mental, celle-ci ne peut se concevoir sans un retour au sujet percevant. Le sujet pensant se référant à un objet quel qu'il soit obtient un contenu immanent qu'il peut analyser selon ses souhaits : il se rapporte à l'objet en face de lui, mais se rapporte

¹ *Ideen I*, pp.178-179 [Nous soulignons]

² Franz Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, Paris, Vrin, 2008, pp.101 ; pour ce qui est de l'usage qu'en fera plus tard Husserl, notons avec R.Cobb-Stevens que « Husserl cautionne l'usage brentanien du terme "intentionnel" dans la mesure où son sens originel latin évoque, par métaphore, l'action de viser quelque chose, puis le fait de l'atteindre. Ces images dépeignent avec justesse la relation entre la signification et l'intuition. Le terme "acte" est également acceptable, pourvu que l'on sache qu'il ne désigne pas des activités ou des processus psychiques au sens de la psychologie empirique. Il faut en outre éviter de voir dans l'activité un effort résolu, puisque la simple présentation d'une chose à l'esprit implique un acte, au sens de la phénoménologie », in Richard Cobb-Stevens, *Husserl et la philosophie analytique*, Paris, Vrin, 1998, p.164

notamment à lui-même et analyse cet objet comme objet-de-conscience. « En fait, il pourrait être dit que la revendication de Brentano est que chaque état de conscience intentionnelle prend deux objets, un objet primaire (extérieur), et un second objet (interne) »¹, écrit Dan Zahavi à ce propos. Néanmoins, l'intentionnalité brentanienne ne se résume nullement à la dimension duale de l'objet, en tant qu'il constitue un non-moi immanentisé ; l'objet perçu de manière immanente n'est pas qu'une représentation mentale, mais se tient comme une référence directe à la subjectivité en ce que la conscience, dans sa visée de l'objet extérieur, renvoie immédiatement à l'objet de conscience, l'objet phénoménal, et par conséquent au sujet pensant (stimuli intéroceptifs, réactions somatiques, processus d'analyses cognitives). Le sujet est en conséquence toujours déjà en rapport avec l'objet intentionné et devient d'une certaine manière un second objet de l'intentionnalité, selon les termes de Jan Patočka : « À moins que nous ne nous trompions, cette détermination [des actes psychiques] contribue essentiellement à la conception du subjectif en tant qu'objet interne que l'on comprend sinon (à l'instar) de Brentano comme toujours accessoirement dirigé sur soi, du moins comme principiellement saisissable dans un acte de réflexion subséquent »². Or, le danger principal de la théorie de l'intentionnalité développée par Brentano est de voir la réalité du monde et de notre propre expérience réduites chacune à la réalité de la conscience, voire celle de la conscience interne, pour enfin n'être considérées au final que comme des chimères. En effet, le postulat de départ s'inspire directement de la pensée cartésienne et veut que seule la perception interne puisse être considérée comme un tenir-pour-vrai, parce que les objets transcendants ne peuvent jamais être perçus de manière adéquate : « La perception interne a encore un caractère distinctif, écrit Brentano, l'évidence immédiate, indubitable, qui lui appartient exclusivement parmi toutes les connaissances que l'expérience peut nous fournir. [...] Elle est vraiment la seule perception au sens propre du mot (*Wahrnehmung*) »³. Il en va ainsi pour Brentano du même constat que pour Descartes et Kant : seul ce qui est perçu dans la conscience interne peut être apodictique. Or, n'est-ce pas là la trace d'un kantisme non surmonté, c'est-à-dire l'idée selon laquelle le domaine du transcendant demeure dans la sphère de l'en soi et ne peut véritablement être connu ? Pas tout à fait, car ce qui apparaît à la conscience n'est pas l'objet lui-même, si tant est que quelque chose comme un objet en soi existe, mais le phénomène-objet. De la même façon, ce que nous percevons n'est pas contenu *dans* la conscience, comme si celle-ci était un récipient. Ce que met en lumière la reprise de la théorie de l'intentionnalité est cette facette de la conscience qui est d'être un principe relationnel. Il

¹ Dan Zahavi, *Subjectivity and Selfhood, Investigating the First-Person Perspective*, The MIT Press, 2008, p.42 [Nous traduisons]

² Jan Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Grenoble, Millon, p.232

³ Franz Brentano, *Ibid.*, p.104

faut comprendre que l'intentionnalité est le trait principal de la conscience parce que celle-ci « ne saurait en aucune manière être comparée à un certain domaine de l'être, qui aurait son intérieur et son extérieur. Son caractère le plus profond est d'être "intentionnelle", c'est-à-dire d'être toujours dirigée sur un contenu qui lui est hétérogène »¹. C'est pour cette raison que Natorp et Husserl reprennent cette thématique afin d'en donner un approfondissement conséquent. Aussi pouvons-nous en retenir la définition néokantienne de Natorp tant elle résume le caractère fondamental de la conscience :

« J'ai conscience de quelque chose signifie : le moi se rapporte dans l'acte de la conscience à quelque chose, à ce dont il y a conscience ; et l' "acte" de la conscience signifie uniquement pour l'un et l'autre terme ce rapport du moi au quelque chose et du quelque chose au moi – rapport qu'il faut comprendre comme constamment réciproque »²

Persiste en revanche une interrogation de taille : si nous comprenons le double rapport de la conscience à l'objet et au sujet pensant, la conscience peut-elle être assimilée au moi ? Certainement que non, puisqu'en dehors du fait qu'elle le met en avant, elle ne saurait faire autre chose que le désigner ou, tout au plus, l'effleurer. D'autant qu'une telle relation amplifie l'incompréhension quant à l'*ego* du fait que l'intentionnalité comprise en ce sens accomplirait une objectivation de l'*ego*. La conscience comme l'*ego* doivent tous deux être compris à partir de la notion d'intentionnalité dans un mouvement d'« éclatement » pour reprendre Sartre. La conscience, comme l'*ego*, se réfère à des objets transcendants grâce au mouvement opéré par l'intentionnalité. Le Je se réfère constamment à ce qui n'est pas lui, il en va de sa constitution même. Sans intersubjectivité et sans rapport au non-moi, il n'y aurait pas de moi. Sur ce point référons-nous à la célèbre définition qu'en donne Sartre qui, tout en faisant l'éloge de Husserl, note avec brio que la conscience ne contient rien, qu'elle est tout au plus un mouvement vers l'extériorité, et qu'elle se distingue par conséquent d'une philosophie stomacale qui tend à comprendre la connaissance comme un processus d'ingestion et de digestion, comme il en est le cas pour les défenseurs de la *Bildertheorie*³ :

« Connaître, c'est "s'éclater vers", s'arracher à la moite intimité gastrique pour filer, là-bas, par-delà soi, vers ce qui n'est pas soi, là-bas, près de l'arbre et cependant hors de lui, car il m'échappe et me repousse et je ne peux pas plus me perdre en lui qu'il ne se peut diluer en moi

¹ Gaston Berger, *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris, Aubier Éditions Montaigne, 1941, p.34

² Paul Natorp, *Psychologie générale selon la méthode critique*, Paris, Vrin, 2008, p.49

³ Cf. Maria Manuela Saraiva, *L'imagination selon Husserl*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1970, Chapitre I, §2

hors de lui, hors de moi. [...] Vous saviez bien que l'arbre n'était pas vous, que vous ne pouviez pas le faire entrer dans vos estomacs sombres et que la connaissance ne pouvait pas, sans malhonnêteté, se comparer à la possession. Du même coup, la conscience s'est purifiée, elle est claire comme un grand vent, il n'y a plus rien en elle, sauf un mouvement pour se fuir, un glissement hors de soi ; si, par impossible, vous entriez "dans" une conscience, vous seriez saisi par un tourbillon et rejeté au-dehors, près de l'arbre, en pleine poussière, car la conscience n'a pas de "dedans"; elle n'est rien que le dehors d'elle-même et c'est cette fuite absolue, ce refus d'être substance qui la constitue comme une conscience »¹

Ni la conscience ni l'*ego* ne sont donc objectivables, le premier étant un principe relationnel, le second une instance première irréductible. Ce qui a pour conséquence directe qu'ils ne peuvent être analysés d'un point de vue scientifique, car ils ne sont pas des objets de science. Seules sont analysables, la vie du sujet dans ses diverses modalités ontiques et transcendantales et la conscience-de-quelque-chose. Mais la conscience et le Je sont-ils pour autant des objets de connaissance pour le phénoménologue ? En reprenant la pensée Natorp, nous pourrions en arriver à ce constat : « Toute représentation que nous ferions de l'*ego* ferait de celui-ci un objet. [...] Être-*ego* ne veut pas dire être un objet, mais être, en face de tout objet, cela même pour quoi quelque chose est objet »², et cet être-en-face-de-tout-objet est précisément possible grâce à la conscience intentionnelle en tant que principe relationnel. Certainement que l'ambiguïté autour de la relation entre *ego* et conscience résulte d'une lecture post-cartésienne encore présente Brentano, tel que nous le soulignons plus haut avec les mots de Patočka. Pour démêler ce point, nous tenterons par la suite d'entrevoir où se situe précisément le point de discordance qui anime ce débat de longue date et de comprendre les solutions apportées plus tôt par Kant – du fait de son rôle crucial pour l'élaboration de la phénoménologie – et plus généralement par Husserl, de sorte que nous soyons en mesure de déterminer si l'idéalisme transcendantal qui succède à la description psychologique des *Recherches Logiques* rend compte d'une compréhension plus fine de l'*ego*, ou si celle-ci doit de la même façon être révisée.

¹ Jean-Paul Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *La Nouvelle Revue française*, n°304, 1939, pp.130-131

² Paul Natorp, *Introduction à la psychologie*, cité par Denis Seron in « La critique de la psychologie de Natorp dans la Ve Recherche logique de Husserl », *Philosophiques*, vol.36, n°2, 2009, p.536

3.3 Les thèses de l'idéalisme transcendantal : de Kant à Husserl

3.3.1 Les limites de la connaissance

Précédemment nous avons tenté de saisir les modalités nécessaires à la bonne compréhension du vocable propre à la subjectivité, nous avons abordé par la suite la sphère de la vie du sujet. Tout cela nous aura permis de concevoir, dans un double mouvement lexico-phénoménologique, la difficulté ainsi que la nécessité pour l'*ego* d'exprimer sa subjectivité. Néanmoins, si de tels mouvements furent essentiels pour la compréhension de la vie subjective dans sa globalité, il nous importe désormais d'entamer une analyse de l'idéalisme transcendantal kantien du fait de son apport conséquent non seulement pour la pensée husserlienne, mais aussi en ce qui concerne les débats cruciaux qu'il suscite encore de nos jours¹. En effet, si Kant n'a pas exercé d'influence cruciale dans les premiers écrits de Husserl, il a toutefois joué le rôle de cicérone pour celui qui, dès 1907, s'est adonné à la tâche de fonder une phénoménologie pure. Il importe dès lors de comprendre l'idéalisme kantien dans une optique d'éclaircissement du corpus husserlien et du traitement de l'*ego*. Découvert tardivement par un Husserl mathématicien dont le seul objectif était au départ de déterminer une logique pure, il fut par la suite l'objet d'un discours constant, d'une confrontation intérieure pour celui qui n'a eu de cesse d'expier l'idéalisme de ses défauts :

« Mon propre développement qui était à l'origine hostile à Kant, mais certainement insensible à la signification de la philosophie kantienne, s'est attaché à Descartes et à la philosophie prékantienne du dix-huitième siècle, naturellement influencé par un élan important de Brentano, Lotze et Bolzano. Mais tandis que je me suis mis à chasser (*fortgetrieben*), en tant que mathématicien, les problèmes fondamentaux théorético-scientifiques suivants (*nächstliegenden*) jusqu'à d'autres nouveaux problèmes, [...] et tandis que je me suis découvert le royaume des origines (*Urquelle*) de toute connaissance avec la réduction phénoménologique, je devais reconnaître à ce moment que cette science croissante qui est la mienne, au procédé essentiellement différent, a embrassé la totalité de la problématique kantienne (qui, alors, a trouvé pour la première fois un sens profond et clair) et qu'elle corroborait les principaux résultats de Kant dans une justification strictement scientifique et de limitation (*Begrenzung*) »²

Débutons en exposant la ligne directrice de l'entreprise kantienne. Elle consiste en une

¹ Nous pensons tout particulièrement à l'ouvrage de Catherine Malabou, *Avant demain, Épigenèse et rationalité*, Paris, PUF, 2014

² Edmund Husserl, *Briefwechsel, Band V, Die Neukantianer*, Dordrecht, Kluwer, 1994, p.4 [Nous traduisons]

refondation de tout savoir au moyen d'une « révolution copernicienne » qui s'opère de diverses manières. À l'instar de Copernic défendant le modèle physique de l'héliocentrisme contre le modèle géocentrique hérité des philosophes et astronomes comme Aristote et Ptolémée, Kant produit sa propre révolution en modifiant le paradigme épistémologique dominant ; toute connaissance ne peut être qualifiée de la sorte qu'en tant qu'un sujet pensant et sensible, l'être humain, en est le protagoniste. Tel que le résumait Deleuze : « L'idée fondamentale de ce que Kant appelle sa "révolution copernicienne" consiste en ceci : substituer à l'idée d'une harmonie entre le sujet et l'objet (accord final) le principe d'une soumission nécessaire de l'objet au sujet. La découverte essentielle est que la faculté de connaître est législatrice »¹. Cesse de la sorte toute prétention à une *metaphysica generalis* ou *specialis* qui règlent chacune le rapport de connaissance, non sur le sujet, mais à partir d'une entité suprasensible, comme ce fut le cas pour Descartes. « Ce qui est entièrement nouveau [chez Kant] c'est la manière dont il ébauche l'idée d'une ontologie formelle de la Nature (*natura formaliter spectata*) et dont il entreprend de déduire, dans un système transcendantal unitaire, les concepts et principes fondamentaux » afin de « nous garantir une connaissance nécessairement dotée de validité universelle »². Par opposition à toute vocation visant à déterminer une connaissance scientifique en invoquant la primauté épistémologique de l'objet empirique tout en niant la vision d'essence (*Wesensschau*), la méthode transcendantale repose sur une élucidation des conditions de connaissance *a priori* : « [...] il me faut présupposer la règle en moi-même, avant même que des objets me soient donnés, par conséquent *a priori* : une règle qui s'exprime en des concepts *a priori* sur lesquels tous les objets de l'expérience doivent donc nécessairement se régler et avec lesquels ils doivent s'accorder »³. C'est précisément en ce sens que peut être comprise cette méthode, comme surgissement des principes raisonnables et logiques en l'homme – dans son opposition radicale à toute vocation d'explicitation métaphysique. Par conséquent, ce n'est pas uniquement le dessein de la métaphysique qui est mis à mal, mais toutes les sciences qui ne rendent pas compte de ce point archimédique qu'est le sujet raisonnable – l'axiome fondamental pour asseoir la légitimité d'une science rigoureuse (*strenge Wissenschaft*). Néanmoins, l'élaboration d'une telle science ne peut se faire sans recours à des règles logiques et formelles dont la fondation doit nécessairement reposer sur autre chose que des règles formées à l'issue d'expériences de quelque sorte, car l'expérience que nous avons au quotidien ne peut se substituer à la science dont l'objectif est de caractériser un état de fait de façon universelle. Aussi, s'il est usuel de créditer les faits de l'expérience de plus de certitude qu'une théorie, certainement à tort, il faut,

¹ Gilles Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1963, pp.22-23

² *Philosophie Première*, I, pp.358-359

³ Emmanuel Kant, *KrV*, p .78

selon Kant, non pas trouver la source de toute science à partir de ce qui est transcendant, mais à partir de nous-mêmes, c'est-à-dire de ce qui est transcendantal, « ce qui structure l'expérience spatio-temporelle en termes de catégories et d'intuitions sans jamais se donner comme un phénomène spatio-temporel »¹. En tentant de répondre aux questions suivantes, nous pourrions appréhender en quoi une telle révolution kantienne est primordiale : L'expérience nous informe-t-elle sur une possible science ? Pouvons-nous conclure que toute loi résulte d'une intuition sensible ? Faut-il une entité suprasensible pour assurer l'existence de phénomènes universels ? Pourquoi dissocier le phénoménal du transcendantal ? La légitimité supposée de la démarche transcendantale dépend d'un tel éclaircissement d'ordre méthodologique. Reprenons afin d'éclaircir ce point l'exemple de la loi de la chute des corps.

Selon l'observation que nous pouvons avoir d'un corps en chute nous en jugeons qu'il tombe d'autant plus vite qu'il est plus lourd. Cela va de soi pour qui a déjà laissé tomber un objet du haut de sa fenêtre. Or, un tel fait est-il pour autant vrai, abstraction faite de l'environnement dans lequel se déroule l'action ? L'expérience quotidienne nous pousse à le supposer, néanmoins tel que le souligne Kant en évoquant Galilée², les physiciens ne doivent nullement fonder le savoir uniquement à partir d'observations de phénomènes naturels, l'expérience ne pouvant être confondue avec l'expérimentation, en tant que cette dernière relève d'une approche protocolaire scientifique résultant de la pensée. De ce fait l'expérimentation ne peut que succéder à une opération de pensée qui consiste à théoriser les conséquences réelles possibles. Aristote et Galilée ont tous deux démontré que l'observation peut être un faux-semblant. En effet, l'anecdote veut que Galilée ait voulu déterminer depuis la tour de Pise les propriétés physiques de la chute des corps. Ce faisant, il prit deux sphères liées par une ficelle, chacune d'égal diamètre, dont l'une était pleine et l'autre creuse afin d'observer si, oui ou non, l'ensemble constitué chutait plus rapidement. Or, il n'en fut pas le cas, le plus léger ayant ralenti le plus lourd à l'image d'un parachute. Une fois de plus, l'observation atteste d'un paradoxe : l'ensemble, selon l'entente commune, aurait dû chuter plus violemment. Galilée, grâce à cette expérience, reprend ainsi la théorie aristotélicienne selon laquelle il y a une hétérogénéité du mouvement dans le plein et le vide. En effet, penser le mouvement dans le vide, fût-il réfuté, revient à dire que « tous les mobiles auraient une vitesse égale ; mais c'est impossible »³, parce que le vide absolu, en plus d'être rejeté par Aristote, est également une chimère

¹ Natalie Depraz, « Le tournant pratique de la phénoménologie », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Tome 129, Paris, PUF, 2004/2, p.153

² Emmanuel Kant, *KrV*, p.76

³ Aristote, *Physique*, Paris, GF, 2002, p.239

géométrique que les scientifiques actuels nient¹. Ne peut donc être élucidée que la question concernant la chute d'un corps dans un milieu plein. Or, que signifie précisément qu'un corps tombe plus vite qu'un autre ? Est-ce uniquement du fait de son poids, de sa masse ? L'élucidation d'un tel problème doit-elle se faire à partir d'une mesure quelle qu'elle soit et donc s'accorder uniquement à l'observation que nous pouvons en faire ou, résulte-t-il d'une association d'idées un principe logique permettant de statuer quant une loi de la chute des corps ? Il ne ressort assurément aucun principe de l'expérience en soi, sinon le présupposé selon lequel le poids influe sur la vitesse de chute, et l'inférence ne peut être source de savoir valide puisque fondée sur les sens et l'accoutumance plutôt que sur la raison². La théorie affirme qu'il ressort une constante propre à la chute des corps malgré une différence variable de la vitesse, soit par le poids, soit par la résistance du milieu. Tel que l'écrivait déjà Aristote, préfigurant par ailleurs Archimède et Newton :

« Pour quelle cause, en effet, un corps serait-il transporté plus vite ? Cela est, en effet, nécessaire dans les milieux pleins, le corps plus grand divisant le milieu plus vite par sa force, car ce qui est transporté ou ce qui est projeté divise soit par sa force, soit par son impulsion. [...] En effet, de même que si l'on plonge un cube dans l'eau, un volume d'eau égal à celui du cube sera déplacé, de même en est-il aussi dans l'air. *Mais cela échappe à la sensation* »³

Par conséquent, Aristote et Galilée ont chacun à leur manière démontré que le mouvement est uniformément accéléré, mais avant tout que l'observation doit succéder à la raison en un sens large – faculté maîtresse en ce qui concerne l'élaboration de toute expérimentation et donc de toute théorie vérifiable par la suite.

Un tel exemple nous permet d'appréhender la démarche critique et transcendantale de Kant en ce qu'il illustre la primordialité du sujet pensant eu égard à toute forme d'intellection. En effet, nul objet de connaissance ne peut être déduit si ce n'est par une intuition originaire du sujet pensant

¹ Contrairement à Aristote ainsi qu'à Descartes, qui considèrent chacun le vide comme une impossibilité, voire une *contradictio in adjectio* en ce qui concerne l'hypothèse d'un espace vide (Cf. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1973, p.129), la physique actuelle a développé l'idée selon laquelle le vide absolu n'est pas un néant, mais un milieu qui ne comporte statistiquement aucune particule élémentaire. Cela implique, pour la physique quantique, une impossibilité de taille quant à la détermination exacte d'un tel espace, car, définissant le vide comme un état d'énergie minimale, celui-ci reste malgré tout le lieu d'une apparition possible de particules virtuelles fugaces. Ces variations quantiques sont le résultat du principe d'incertitude de Heisenberg qui postule l'impossibilité d'évaluer la valeur exacte de l'énergie. Plus encore, tel que le soulignent d'illustres chercheurs, le vide quantique pourrait être à l'origine même d'une création perpétuelle de matière : Cf. Jean-Pierre Luminet, *L'univers chiffonné*, Paris, Fayard, 2001, p.261 : « L'espace n'est pas un réceptacle passif rempli de matière et de rayonnement, c'est une entité physique et dynamique qui a une "chair". Cette chair, c'est l'énergie du vide » ; Cf. Étienne Klein, *Discours sur l'origine de l'univers*, Paris, Flammarion, 2012, p.94

² Cf. Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, GF, 2006, Section V

³ Aristote, *Physique*, Paris, GF, 2002, pp.239-240 [Nous soulignons]

qui, par la suite, procède à une expérimentation en vue de confirmer ou d'infirmer sa théorie. « La raison doit s'adresser à la nature en tenant d'une main ses principes, en vertu desquels seulement des phénomènes concordants peuvent avoir valeur de lois, et de l'autre main l'expérimentation qu'elle a conçue d'après ces principes »¹. Ainsi la démarche transcendantale s'inscrit-elle dans une optique scientifique proche de la physique moderne, mais ne s'y restreint point en ce que sa tâche est de définir les modalités de connaissances *a priori* rendant possible l'appréhension des phénomènes physiques et psychiques au sein de la subjectivité constituante ; en d'autres termes, cette démarche promeut une connaissance qui naît au sein même du sujet transcendantal et non d'un point de vue du quotidien ou des sciences de la nature qui, dans un *τόπος οὐράνιος*, évacuent d'emblée la question de l'origine de la connaissance, et par conséquent des vécus-de-conscience, du fait d'une analyse strictement factuelle. S'inscrivant au-dedans du sujet épistémique, la démarche transcendantale semble être la parfaite candidate pour une élucidation de la vie du sujet parce qu'elle trouve son ancrage dans un principe égoïque primordial : la connaissance surgit d'un sujet et non plus d'une entité ou d'un principe extérieurs. Toutefois, qu'en est-il précisément du sujet transcendantal ? Est-il similaire, du moins en partie, au sujet égoïque cartésien qui, suite au doute méthodique, puise son savoir de ses propres facultés et de l'intervention d'une présence divine ? La méthode transcendantale ne rate-t-elle pas, dans sa volonté d'énoncer les conditions *a priori* de toute connaissance et de toute expérience, la singularité de l'*ego* qui est d'être dans un rapport constant avec son environnement (*Umwelt*) ? En s'inscrivant dans la sphère transcendantale, le criticisme kantien ne serait-il pas condamné dès l'abord à laisser en suspens une part non négligeable de la vie du sujet comme individu inscrit corporellement dans le monde, à l'instar d'une certaine lecture cartésienne qui voit dans l'*ego* réduit le point d'orgue de la science véritable ? Il est en effet remarquable que Kant ne se soit véritablement intéressé à la totalité du vivant qu'à travers une analyse minutieuse des cadres sensibles et *a priori* à partir desquels nous sommes en mesure de connaître. Loin de vouloir déterminer quelles sont les propriétés des objets en eux-mêmes, Kant situe son propos dans la conscience du sujet épistémologique, il entend déterminer les modalités de connaissance permettant de comprendre les objets au sein même de la subjectivité et entreprend par conséquent de discerner les principes unifiants le savoir (entendement, raison, le moi). Il est par conséquent non seulement nécessaire pour lui de rendre compte des errances de la raison, en ce que ses visées dépassent le domaine de l'expérience sensible, mais aussi de fonder le savoir sur un élément indubitable : l'inconditionné qu'est le Je pense. Dans cette optique, Kant rend compte du principe formel et premier qui permet de synthétiser l'ensemble des vécus sous une forme unique. Néanmoins, tel que nous l'entendions précédemment, autrui, comme l'ensemble du monde

¹ Emmanuel Kant, *KrV*, p.76

environnant, n'est en réalité envisagé que d'un point de vue strictement limitatif, voire juridique. Pour reprendre la célèbre analyse que donne Paul Ricoeur de l'introduction d'autrui dans la *Fondation de la métaphysique des mœurs*, plus précisément de l'établissement de l'impératif catégorique¹, voici ce qui ressort de l'entreprise kantienne au sujet du domaine de « l'extériorité », de ce qui ne peut être réduit à la pure sphère subjective : « On ne peut qu'être choqué de cette introduction brusque d'autrui dans le formalisme kantien et on peut se plaindre que nulle description de la connaissance d'autrui ne précède cette détermination pratique d'autrui par le respect. Ne faut-il pas d'abord connaître l'autre en tant qu'autre et ensuite le respecter ? ». Le choc dont parle Ricoeur est celui qui intervient lorsque Kant propose de comprendre autrui dans la sphère pratique sans pour autant avoir déterminé au préalable les modalités nécessaires à la connaissance et à la compréhension d'autrui en tant que sujet pensant. Aussi, si Lipps, Scheler et Husserl se sont interrogés quant à la possibilité de partager des vécus, Kant n'en fait pas de même, comme s'il laissait de côté l'ensemble de ce qui n'est pas de l'ordre des cadres de pensée subjectifs. Ce qui n'est pas moi, pour Kant, semble soit être circonscrit au domaine de l'en soi impénétrable soit être circonscrit au domaine de la morale. En effet, Ricoeur souligne à ce sujet que « C'est dans le respect même, comme disposition pratique, que réside la seule détermination de l'existence d'autrui. [...] Par le respect, la personne se trouve d'emblée située dans un champ de personnes dont l'altérité mutuelle fondée sur leur irréductibilité à des moyens. Qu'autrui perde cette dimension éthique que Kant appelle sa dignité (*Würde*) ou son prix absolu, que la sympathie perde son caractère d'estime, et la personne n'est plus qu'un *bloßes Naturwesen* – un être purement naturel – et la sympathie un affect animal. [...] ». Étrangeté de la pensée critique, pour le penseur de Königsberg la rencontre d'autrui, de même que sa compréhension, n'est possible qu'en tant qu'il est, comme nous autres, un être éthique doué de dignité. Il n'est donc pas question d'étudier les fonctions cognitives ni les vécus phénoménologiques du sujet pour rendre compte de la rencontre d'autrui, mais d'un ancrage originaire du sujet au sein de la communauté des êtres doués de raison. Peut-être est-ce là la preuve d'un idéal philosophique bien trop élevé de la condition humaine, une philosophie morale sans mains. Si Kant définit autrui à partir de sa dimension éthique, il n'en reste pas moins qu'on ne peut définir la sympathie comme un « caractère d'estime », du moins en un sens originel, hormis si nous considérons l'estime comme la preuve d'une prise en compte d'autrui en son caractère d'être charnel doué de raison. D'une part la sympathie est un terme de physiologie qui signifie « participation à la souffrance d'autrui » (*συμπάθεια*), et renvoie directement à un affect pour ainsi dire animal puisqu'elle trouve sa source sur le système limbique, d'autre part cette activité de même que cette structure cérébrale sont partagées par différentes catégories d'êtres vivants. Néanmoins, Kant a ici le

¹ Paul Ricoeur, « Kant et Husserl », in *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1998

mérite de rendre justice à autrui en l'élevant au rang de personne autonome qui, dans la mesure de sa dignité, ne peut être réduit au rang d'objet ni de moyen. Ni fin, ni moyen, ni objet, autrui importe pour Kant, non dans l'optique d'une co-constitution intersubjective du monde, mais d'un point de vue éthique. Mais Ricoeur fait un autre constat : autrui, pour Kant, serait d'une certaine façon l'en soi ultime, l'indépassable, celui qu'on ne peut uniquement rencontrer dans la sphère pratique et communautaire :

« Je puis "voir", "sentir" l'apparaître des choses, des personnes, des valeurs ; mais l'existence absolue d'autrui, modèle de toute existence, ne peut être sentie ; elle est annoncée comme étrangère à mon vécu par l'apparition même d'autrui dans son comportement, son expression, son langage, son œuvre ; mais cette apparition d'autrui ne suffit pas à l'annoncer comme un être en soi. Son être doit être posé pratiquement comme ce qui limite la prétention de ma sympathie elle-même à réduire la personne à sa qualité désirable et comme ce qui fonde son apparition elle-même »¹

Annonçant ici une problématique que reprendra plus tard Husserl, Ricoeur souligne que Kant ne donne aucune précision quant aux modes de connaissances propices à la rencontre et à la compréhension d'autrui ; il n'est ici question que de l'ethos communautaire. S'il est effectivement question de la *σμπάθεια*, rien n'indique ce en quoi nous comprenons autrui comme tel, ni ce en quoi nous le comprenons comme un semblable, sinon les limites qu'il nous impose. Il faudra attendre jusqu'aux avancées majeures de Lipps, Scheler et Husserl pour obtenir un développement détaillé concernant les dispositions favorables à la reconnaissance d'autrui et des liens affectifs que nous partageons². Ainsi, si tant est que Kant pose véritablement les limites de la connaissance d'autrui et du monde environnant, ne pouvons-nous pas voir dans cette entreprise une véritable limitation de l'œuvre humaine dans son interaction constante avec la totalité du vivant ? Le paradoxe concernant l'idéal raisonnable d'un élargissement illimité de la connaissance et l'oubli apparent de l'inscription corporelle du sujet transcendantal ne saurait être résolu sans un préambule nécessaire à la bonne compréhension de l'œuvre de Kant eu égard aux limites de la connaissance. sera l'occasion de discerner quelles sont les caractéristiques attribuées au sujet transcendantal kantien.

¹ *Ibid.* pp.248-250

² Cf. Alain Berthoz, Jean-Luc Petit, *Physiologie et phénoménologie de l'action*, Paris, Odile Jacob, 2006, Notices III-IV

3.3.2 La quête de l'inconditionné

En ayant pour fin d'attribuer une primauté au sujet épistémique, Kant s'applique à décrire dès l'*Esthétique Transcendantale* les cadres *a priori* lui permettant d'apprécier et de concevoir une chose. Il fait appel pour cela aux formes pures de l'intuition que sont l'espace et le temps¹, de même qu'aux catégories de l'entendement qui seules permettent de distinguer les divers éléments qui se présentent au sujet² et permettent par la suite d'acquérir une connaissance de la chose visée sous une forme unifiée³. Néanmoins un tel examen, loin d'être un exercice psychologique d'introspection, requiert de ne situer le fondement de la connaissance ni en dehors du sujet transcendantal ni à partir des qualités physiques du sujet, sous peine de perpétuer tantôt un cartésianisme suranné, tantôt un empirisme réductionniste qui réduirait chacun des vécus à des faits⁴. L'impératif épistémologique du criticisme kantien est de trouver le fondement d'une connaissance apodictique pour garantir une science véritable face aux sciences expérimentales dont les méthodes sont douteuses⁵. Or ce fondement doit puiser sa source dans le sujet, c'est-à-dire de façon apriorique (sens interne) et sensible (sens externe) – la seconde forme de connaissance ne pouvant être cohérente qu'au sens où les cadres *a priori* lui permettent d'unifier le divers de l'intuition sensible : l'entendement. Le sujet

¹ Cf. Jean Petitot, « La réorientation naturaliste de la phénoménologie », *Archives de Philosophie*, Vol.58, No.4, Sciences cognitives et phénoménologie, 1995, pp.650-651 : « dans sa cohérence topologique, l'espace-temps intuitif est le format de base des informations dont le traitement aboutit à un apparaître phénoménal et [...], en tant que tel, c'est la forme même de l'extériorité, la condition formelle de toute transcendance externe ».

² Emmanuel Kant, *KrV*, p.218 : « Nous ne pouvons penser nul objet, si ce n'est par l'intermédiaire des catégories ; nous ne pouvons connaître aucun objet pensé, si ce n'est par l'intermédiaire d'intuitions correspondant à ces concepts. Or, toutes nos intuitions sont sensibles, et cette connaissance, en tant que l'objet en est donné, est empirique. Mais la connaissance empirique est l'expérience. Par conséquent, nulle connaissance *a priori* ne nous est possible que celle qui est exclusivement connaissance d'objets d'expérience possible ». Cf.note 83, *ibid.*, : « ... je veux simplement rappeler que les catégories ne sont pas limitées dans la pensée par les conditions de notre intuition sensible, mais qu'elles possèdent au contraire une extension illimitée ».

³ Emmanuel Kant, *Logique*, Paris, Vrin, 1966, p.99 : « Toutes les connaissances, c'est-à-dire toutes les représentations (*Vorstellungen*) rapportées consciemment à un objet sont ou bien des intuitions, ou bien des concepts. L'intuition est une représentation singulière (*representatio singularis*) ; le concept, une représentation générale (*representatio per notus communes*) ou réfléchie (*representatio discursiva*) »

⁴ Cf. Edmund Husserl, *La Philosophie comme science rigoureuse*, Paris, PUF, 1989, p.20 : « Ce qui caractérise toutes les formes de naturalisme extrême et radical, du matérialisme vulgaire au monisme sensualiste et à l'énergétisme actuels, c'est, d'une part, qu'elles réduisent à un fait de nature la conscience et toutes ses données immanentes à l'intentionnalité, et, d'autre part, qu'elles réduisent à des faits de nature les idées, donc toutes les normes et tous les idéaux absolus » ; p.79 : « Naturalistes et historicistes militent en faveur de la vision du monde, et, pourtant, tous travaillent, à partir de perspectives différentes, à transformer tout ce qui est en vie en un agglomérat, incompréhensible et sans idéal, de "faits". Tous partagent la même superstition du fait ».

⁵ Cf. Olaf Breidbach, *Die Materialisierung des Ichs, Zur Geschichte der Hirnforschung im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt, Suhrkamp, 1997, p.42 : « Même avant 1800, la pensée philosophique avait assurément acquis un appareil méthodologique qui lui a permis de porter un jugement sur les incohérences dans l'approche des sciences expérimentales ainsi que sur leur revendication. Les écrits critiques d'Emmanuel Kant formèrent le point de départ et le centre d'une telle philosophie mûre qui, dans la recherche de principes assurés, a trouvé son fondement » [Nous traduisons]

kantien se définit dès lors comme *Ich denkende*, sujet pensant, dont la particularité est de ne pas être uniquement considéré comme moi empirique, dont on peut attester l'existence durant l'expérience sensible quotidienne à la manière de tout autre objet intramondain, mais aussi d'inclure en soi une sphère primitive, une proto-stance (*Urstand*), qualifiée de moi pur (*reine Ich*) appréhendé par déduction¹ : un principe premier dont rien ne peut en être dit, sinon qu'il « doit nécessairement pouvoir accompagner toutes mes représentations »². Non hypostasié, tel que le fait la psychologie rationnelle, le Je kantien n'est ni une substance ni un élément réel. Contrairement à Descartes, Kant reprend ainsi l'*ego cogito* afin d'y déceler une unité première, synthétique, qui, dépossédée de tout ancrage mondain, est présente sans pour autant être une chose empirique. Kant n'a pas l'ambition de revenir à Descartes. Manfred Frank note par ailleurs à ce sujet que « Kant ne s'est jamais interrogé sur l'évidence cartésienne du *cogito* »³ et si l'on s'en tient à la lettre, Kant l'affirme explicitement :

« Reste que la proposition : Je pense, n'est prise ici que dans un sens problématique, non pas du tout dans la perspective où elle pourrait contenir une perception d'une existence (le *cogito, ergo sum* de Descartes), mais, eu égard à sa simple possibilité, pour voir quelles propriétés peuvent découler de cette si simple proposition en ce qui concerne son sujet (qu'il existe ou non) »⁴

Dès lors, en analysant dans les *Paralogismes* l'argument de la psychologie rationnelle, Kant y décrit son opposition radicale avec la position cartésienne afin de souligner l'erreur dans laquelle l'évidence cartésienne nous a menés, c'est-à-dire l'illusion qui a poussé toute la tradition néo-cartésienne à hypostasier l'*ego* et à lui attribuer des propriétés qui ne peuvent l'être selon l'aperception que nous en avons :

« La proposition : Je suis simple doit être considérée comme une expression immédiate de l'aperception, tout comme le prétendu raisonnement de Descartes : *cogito, ergo sum*, est en fait tautologique, dans la mesure où le *cogito (sum cogitans)* énonce immédiatement l'effectivité. [...] Mais il est manifeste que le sujet de l'inhérence est indiqué [...] sans qu'en soit remarquée

¹ Richard Cobb-Stevens, *Husserl et la philosophie analytique*, Paris, Vrin, 1998, p.197 : « Kant soutient qu'on ne saurait faire l'économie d'un sujet de l'expérience potentiellement conscient de soi-même. Il qualifie ce sujet de "transcendantal", car il ne saurait être appréhendé par la conscience empirique, ni étudié par les sciences empiriques. En outre, l'accès à la dimension transcendantale s'avère toujours d'ordre déductif, plutôt qu'intuitif, puisqu'il n'y a pas d'intuitions non sensibles ».

² Emmanuel Kant, *KrV*, p.198

³ Manfred Frank, *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Frankfurt am Main, 1991, p.433

⁴ Kant, *KrV*, p.363

la moindre propriété [...]. Il signifie un quelque chose en général (sujet transcendantal) dont la représentation doit être absolument simple précisément parce que l'on n'y détermine rigoureusement rien, puisque, de fait, rien ne peut assurément être représenté avec davantage de simplicité qu'à travers le concept d'un pur quelque chose »¹

Kant reprend le raisonnement de Descartes afin d'y montrer le caractère tautologique, mais surtout perlocutoire de son énoncé: « le *cogito* énonce immédiatement l'effectivité ». Il affirme en conséquence et sans détour que la présence du Je n'est pas seulement nécessaire, mais permanente, et avant tout qu'il n'y a aucune connaissance possible du Je en-dehors de la simple énonciation de cette effectivité. Si connaissance il y avait du moi, « des jugements synthétiques *a priori* seraient possibles en dehors de toute expérience »², or cela n'est pas le cas. Le Je ne doit pas seulement pouvoir accompagner chacune des représentations, il les accompagne toutes comme point-origine, mais n'est pas une représentation ni même l'objet d'une quelconque connaissance, ce qui distingue clairement l'entreprise kantienne de celle de Brentano ou de Husserl, en ce que l'intentionnalité est un mouvement qui va du sujet à l'objet et de l'objet au sujet :

« À travers ce Je, cet Il ou ce Ça (la chose) qui pense, rien de plus ne se trouve alors représenté qu'un sujet transcendantal des pensées = x, lequel n'est connu que par les pensées, qui sont ses prédicats, et dont, pris abstraction faite de celles-ci, nous ne pouvons jamais avoir le moindre concept : ainsi nous trouvons-nous constamment à son propos dans un cercle, puisque d'ores et déjà, à chaque fois, il nous faut nous servir de sa représentation pour énoncer un quelconque jugement »³

Toutefois, si rien ne peut être dit du Je, de la chose qui pense, Kant distingue précisément qu'il nous est possible d'en parler en examinant les vécus du sujet pensant. En effet, l'analyse de l'*ego* en tant que tel ne mène qu'à un *circulus vitiosus* dont rien ne sort. Il ne reste donc que les pensées afin d'analyser le moi, car ce sont elles qui sont ses prédicats. Cet aspect pour le moins remarquable illustre merveilleusement le fait que si l'être et l'existence ne sont pas à proprement parler des prédicats réels (*KrV* A598/9=B626/7), ni même des propriétés (*Eigenschaften*), ils ne peuvent être attribués au Je qui n'est pas un étant réel. Tel que l'écrit Kant dans les *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften* (1786) : « Le Je pensant (*Gedanke Ich*) n'est en revanche

¹ Emmanuel Kant, *KrV*, p.368

² Alexis Philonenko, *Op.cit.*, p.240

³ Emmanuel Kant, *KrV*, p.363

pas un concept, mais uniquement une perception interne »¹ (AA IV, 543). Il ne comporte rien d'empirique et ne peut être « perçu » qu'à travers une perception intérieure, c'est-à-dire une connaissance immédiate (*unmittelbare Kenntnis*) au sein même du sens interne. Inconnu à lui-même, le Je kantien n'est qu'un principe. Mais ce qui est certainement le plus notable dans cette optique, c'est que cette opacité du Je s'illustre le mieux lorsqu'il est question de l'« inconscient » - thème similaire à la synthèse passive dont fait état Husserl. En effet, l'une des principales difficultés relatives à la thèse kantienne du Je tient en cela que les représentations accompagnées nécessairement par le Je ne peuvent toutes être limpides. Victime d'illusions, de représentations pour le moins confuses et de pulsions, l'expérience du sujet épistémique est soumise à un enchaînement d'événements disparates. Kant va jusqu'à affirmer, non sans esprit de paradoxe, que c'est « le champ des représentations obscures qui, en l'homme, est le plus vaste »², mais cela n'empêche nullement que ce même champ ne puisse être éclairci par la suite. Lors de telles représentations le Je n'est ni tout à fait absent ni tout à fait présent. Il serait plus adéquat de dire qu'il s'agit d'une « conscience médiate d'une représentation, sans que nous en soyons immédiatement conscients »³. Ainsi le Je, en tant qu'unité logique permettant la synthèse du divers de l'intuition, accompagne nécessairement toutes mes représentations, y compris les plus obscures, sans pour autant que cela se fasse immédiatement – le Je serait présent à l'état latent. À la manière d'un éveil, chaque expérience, aussi confuse soit-elle, peut par la suite être recouverte. En effet, si Kant met en lumière la dimension passive de l'homme, il ne dit pas qu'une telle passivité serait insurmontable. Contrairement à la psychologie freudienne, l'inconscient kantien est absence d'attention qui peut être recouverte par une conversion attentionnelle, en un sens similaire à l'activité de la synthèse passive mise en lumière par Husserl, laquelle nous permet d'être toujours confrontés à des objets sans pour autant que nous soyons attentifs à tel ou tel objet. L'aperception pure (*apperceptio*) ou transcendantale du moi pur⁴, distincte de l'aperception empirique, s'illustre ainsi comme principe formel qui, par-delà toute expérience distincte ou obscure, prospère et persiste. Le Je, quoique non substantiel, subsiste quel que soit le rapport conscientiel, clair et distinct ou clair-obscur. Le sujet transcendantal kantien n'est donc rien de plus qu'un sujet dont

¹ Cf. Manfred Frank, *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Frankfurt am Main, 1991, p.422

² Emmanuel Kant, *Anthropologie d'un point de vue empirique*, Paris, GF, 1993, p.63

³ *Ibid.*, p.62 [nous soulignons]

⁴ Emmanuel Kant, *KrV*, pp.198-199 : « Je l'appelle l'aperception pure pour la distinguer de l'aperception empirique, ou encore l'aperception originaire, parce qu'elle est cette conscience de soi qui, en produisant la représentation : je pense, laquelle doit pouvoir accompagner toutes les autres et est une et identique dans toute conscience, ne peut être accompagnée d'aucune autre. Je nomme encore l'unité de cette représentation l'unité transcendantale de la conscience de soi ».

aucune propriété physique ou psychologique ne peut être déduite. En somme, le moi n'est pour Kant « rien de plus que le sentiment d'une existence sans le moindre concept et il est seulement la représentation de ce à quoi se rapporte toute pensée (*relatione accidentis*) »¹, un moi sans qualité. Kant insiste sur la nécessité de ne pas sombrer dans une métaphysique ou une psychologie du Je ; il a effectivement en vue de comprendre le Je selon une analyse qui ne porte plus sur l'objet d'une connaissance possible, mais sur la connaissance elle-même et par conséquent sur ce qui fait figure de pierre angulaire pour une philosophie critique et transcendantale : le Je.

Présent et nécessaire afin de maintenir et de garantir l'unité du divers des représentations, le moi pur kantien révèle une particularité, celle de ne pas être un objet de l'expérience, bien qu'il en soit le principe unificateur. Si nous pouvons en avoir un sentiment d'existence, il n'en résulte aucun prédicat. Le moi est l'instance prédicative dont nulle chose ne peut être prédiquée. Ainsi en arrivons-nous vers une compréhension pour le moins singulière du sujet. À partir de telles acceptions, le sujet est à la fois un noumène et un phénomène, mais dont le principe premier et régulateur reste ineffable. Phénoménal, il l'est en tant qu'il est un moi empirique doté de facultés psycho-biologiques dont nous pouvons attester l'existence ontique, tandis que le moi pur est nouménal du fait qu'il échappe à toute intuition sensible. Déchiré entre une approche transcendantale et une approche psycho-physiologique, le moi ne saurait être défini sans ambiguïté, mais il trouve une ultime définition dans les écrits tardifs de Kant, en particulier dans l'*Opus Postumum* où, plus encore que dans la *Critique de la raison pure* et les *Prolégomènes*, l'auteur opère un revirement dans sa pensée initiale et affirme que le sujet, lors de l'aperception transcendantale se perçoit tel un *Object*, c'est-à-dire comme chose en soi, et non comme un objet à portée de main, un vis-à-vis (*Gegenstand*) :

« La conscience de soi-même (*apperceptio*) est un acte par lequel le sujet se fait de façon générale objet [*Object*]. Ce n'est pas encore une perception (*apprehensio simplex*), c'est-à-dire pas une représentation sensible [...], mais une pure intuition, qui, sous l'appellation d'espace et de temps, contient simplement le côté formel de la composition (*coordinatio et subordinatio*) du divers de l'intuition et qui contient par là un principe *a priori* de la connaissance synthétique de celui-ci, mais qui précisément pour cela représente l'objet dans le phénomène »²

Comme nous pouvons le noter, cette nouvelle caractérisation de Je ne signifie pas pour autant que le Je soit saisi sur le mode d'un objet mondain. La définition du terme *Object* peut éclaircir ce

¹ Emmanuel Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, Paris, Vrin, 2012, p.136

² Emmanuel Kant, *Opus postumum*, Paris, PUF, 1986, p.287

dernier point : « [...] le terme catégorial latin *Object* est employé pour désigner la chose en elle-même, tandis que le terme *Gegenstand* est employé pour la relation phénoménale, laquelle est un rapport au sujet, *Subject* »¹. Cela nous laisse penser que la saisie du Je à travers une pure intuition nous permet d'appréhender le Je en sa dimension d'entité non mondaine, ce qui signifie de la même façon que le Je n'est plus alors un simple X logique, mais un quelque chose à partir duquel l'unité formelle de la vie phénoménale puise sa source. Somme toute, l'objet-sujet que désigne ici Kant est un *Urstand*, une instance originaire, une proto-stance, à partir duquel le sujet peut se connaître dans sa relation au monde. C'est le sujet d'une réduction qui mène à la pure intuition. Ainsi, en tant qu'instance formelle le Je kantien n'est autre chose qu'un principe synthétique, logique et fonctionnel – *conditio sine qua non* de toute compréhension de la nature. Tel que s'étonnait Husserl lors d'une interrogation relative au mode d'objectivation des objets du désir, cette conception de la subjectivité pure n'est-elle pas nécessaire pour comprendre l'apparaître de l'apparaissant ? « N'est-ce pas le concept kantien de l'entendement ? L'esprit est le créateur de la "nature" »². Il semblerait donc, à une nuance près, que le sujet transcendantal ne soit pas le créateur de la nature, mais il en est, du fait des catégories *a priori* qui sont les siennes, et qui sont partagées par tout autre être raisonnable, le compositeur. Voilà l'objectif principal de Kant : mettre à jour les cadres *a priori* de la connaissance, ce qui laisse en suspens la question d'une définition du moi et de ses caractéristiques ontiques. Comme le souligne pertinemment Jocelyn Benoist, l'entreprise kantienne ne consiste donc pas à nier qu'il puisse y avoir un moi, puisqu'il est partout en tant que forme logique principielle : « Le moi n'est en un sens rien pour moi, mais en un autre sens il est partout, car il n'est rien qui puisse être pour moi sans avoir un rapport nécessaire a priori à ce moi, contenu dans le "Je pense" »³. Il en ressort que le Je kantien n'est pas tant un sujet qu'un principe synthétique sans lequel l'unité de la conscience serait à tout jamais perdue. Il ne serait donc pas un corps parmi les autres, mais le principe des principes ; autrement dit, un pôle vide, un point de fuite. L'entreprise kantienne serait dès lors archéologique en ce qu'elle met en lumière le principe logique originel. Aussi, si nous nous fions à l'analyse qu'en donne Gaston Berger, le Je kantien ne peut être compris autrement qu'en tant qu'« acte logique », y compris dans l'*Opus postumum* :

« Ainsi le sujet n'est pas éprouvé ; il est admis. Il n'est qu'une condition formelle. L'*Opus*

¹ *Ibid.*, p.330

² Edmund Husserl, *Studien zur Struktur des Bewusstseins*, B. Intellect et Esprit [*Gemüt*]. Les actes de l'esprit sont-ils des actes objectivants? - les Actes de l'esprit et leur rapport aux objets, Supplément XXII, <Affection, fonction aveugle et spontanéité dans l'entendement, esprit et volonté>, [A VI 8 II/80 "ad 88" "2"]. [Nous traduisons]. À paraître aux éditions Vrin, sous la direction de Natalie Depraz et Maria Gyemant.

³ Jocelyn Benoist, *Autour de Husserl : l'ego et la raison*, Paris, Vrin, 2002, p.53

postumum lui-même, dont les tendances idéalistes sont incontestables (soit qu'elles traduisent une intention profonde du système, soit qu'elles manifestent un déplacement de point de vue sous l'influence des critiques), conserve au Je son caractère logique. Le "Je pense", forme universelle, a seulement perdu l'allure d'une donnée statique qu'il avait dans la *Critique*, pour prendre celle "d'un acte et d'un devenir", mais c'est encore un acte logique »¹

Néanmoins, une telle définition du sujet n'est-elle pas sans équivoque ? Husserl ainsi que de nombreux commentateurs y voient une entreprise à partir de laquelle résultent diverses interprétations aussi contradictoires les unes que les autres. Une interprétation contemporaine nous propose, d'une façon tout à fait originale, de ne pas nous limiter à comprendre le Je kantien comme un simple pôle logique. En effet, tel que le souligne Dominique Pradelle : « loin de désigner un simple pôle ou centre logique des représentations, le sujet transcendantal se charge d'un fonds eidétique qui enveloppe les facultés non empiriquement déterminées et l'ensemble de leurs structures pures. C'est en ce sens – et en ce sens uniquement – que l'on est autorisé à parler de *l'essence* ou de la *nature déterminée du sujet transcendantal* »². Dès lors, si nous suivons ce raisonnement, le statut dual du sujet kantien n'est pas une détermination qui puisse mener à une naturalisation de quelque sorte ; sa nature étant d'ordre eidétique. Cela va dans le sens de la pensée kantienne, laquelle n'a eu de cesse de signifier l'impossibilité d'une quelconque naturalisation de la subjectivité, en ce qu'elle est d'ordre strictement apriorique. Néanmoins une distinction s'impose à ce propos, puisqu'il est question dans le corpus kantien non d'un seul moi, mais d'un moi déterminant (la pensée) et d'un moi déterminé (le sujet pensant ou l'âme) (A401/402), et Kant souligne bien qu'il ne peut être question de les assimiler. Aussi, si Dominique Pradelle soutient qu'il existe un fonds eidétique au sein de la sphère transcendantale, il nous semble que le texte ne va pas si loin. Kant affirme effectivement que nulle propriété ne peut être attribuée au sujet pensant, ni même ce fonds eidétique, et que toute tentative prédicative n'est possible qu'à partir du procédé qui consiste en une « subreption de la conscience hypostasiée (*apperceptionis substantiatie*) » :

« L'aperception est elle-même le fondement de la possibilité des catégories, qui pour leur part ne représentent rien d'autre que la synthèse du divers de l'intuition, en tant qu'il trouve son unité dans l'aperception. Par conséquent, la conscience de soi en général est la représentation de ce qui est la condition de toute unité et est cependant soi-même inconditionné. On peut donc dire du Moi pensant (de l'âme), qui se représente lui-même comme substance, comme simple,

¹ Gaston Berger, *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris, Aubier Éditions Montaigne, 1941, pp.127-128

² Dominique Pradelle, *Par-delà la révolution copernicienne*, Paris, PUF, 2012, pp.111-112

comme numériquement identique en tout temps et comme le corrélat de toute existence, à partir duquel toute autre existence dit être déduite, non pas tant qu'il se connaît lui-même à travers les catégories, mais qu'il connaît les catégories, et par elles tous les objets, dans l'unité absolue de l'aperception, par conséquent à travers lui-même. En fait, assurément est-il très évident que ce qu'il me faut présupposer pour connaître en général un objet, je ne saurais le connaître lui-même comme objet, et que le Moi déterminant (la pensée) est distinct du Moi déterminable (le sujet pensant) comme la connaissance est distincte de l'objet. Cependant, rien n'est plus naturel et égarant que l'apparence qui conduit à tenir l'unité, dans la synthèse des pensées, pour une unité perçue dans le sujet de ces pensées. On pourrait l'appeler la subreption de la conscience hypostasiée (*apperceptionis substantiatie*) »¹

En prenant appui sur ce passage, sommes-nous en droit de soutenir, avec Dominique Pradelle, que le sujet transcendantal comporte une dualité de statut, c'est-à-dire qu'il est à la fois phénoménal et nouménal, et qu'il possède un fonds eidétique ? Il est certainement remarquable que Pradelle attribue un tel fonds à « un fait inexplicable dont il est impossible de rendre compte, une facticité irrationnelle analogue à celle des formes de la sensibilité »², une ordonnance des facultés au sein du sujet transcendantal dont rien ne peut être dit. Mais cela induit une autre équivoque dans le corps kantien, celui de l'innéité.

Tel que le souligne Pradelle, cette équivoque fréquemment mentionnée au paragraphe 27 des *Déductions*, semble empêcher toute accusation de psychologisme, d'anthropologisme, ou de naturalisation. Autrement dit, Kant n'interroge le sujet transcendantal ni dans une perspective neurophysiologique, ni biogenico-historique, ni même dans une optique qui viserait une inscription corporelle du sujet, car la philosophie transcendantale justifie l'innéité « des formes *a priori* de la sensibilité et des concepts purs de l'entendement » comme étant « une acquisition *sui generis* que Kant, par un emprunt au lexique des juristes, appelle "acquisition originaire" (*ursprüngliche Erwerbung*) », un « procès d'acquisition [qui] n'est pas exogène, mais *endogène* »³. L'idéalisme transcendantal kantien serait ainsi dépourvu de tout psychologisme du fait de la présence innée des formes *a priori*. Le sujet ne pourrait dériver ces formes de l'intuition externe, ce qui n'est pas sans poser problème aujourd'hui, comme le rappelle justement Catherine Malabou :

« à l'inverse de ce que l'on croit trop souvent, les neurobiologistes contemporains affirment que les éléments de la cognition ne sont précisément pas innés. Ils se développent et apparaissent

¹ Kant, *KrV*, pp.395-396

² Dominique Pradelle, *Ibid.* 112

³ Dominique Pradelle, *Ibid.*, p.119

comme les résultats d'une interaction constante entre le milieu interne et l'environnement. Une telle interaction définit fondamentalement la rationalité comme adaptabilité. Un pouvoir adaptatif que le transcendantal, sans pouvoir formateur ni capacité d'être formé, ne saurait prendre en compte ni caractériser »¹

Cela a pour conséquence une véritable remise en question de la théorie kantienne du Je et des modalités de connaissance du sujet, du fait que les données contemporaines que nous offrent les sciences nous enseignent que « les éléments de la cognition ne sont précisément pas innés ». En d'autres termes, le sujet transcendantal ne serait pas indépendant d'un rapport constant à son environnement et les cadres a priori à partir desquels il peut comprendre ce qui se présente à lui ne sont pas issus d'une acquisition originaire. Deux points sont à mettre ici en relief quant à la détermination du sujet transcendantal : Premièrement, le moi dont parle Kant, bien qu'il ne soit d'aucune façon définissable ni même apercevable, n'est pas l'*ego* transcendantal qui émane de la phénoménologie husserlienne, ni même l'*ego meditans* cartésien. Bien que cela apparaisse ici comme une évidence, attribuer au Je kantien un fonds eidétique revient à appliquer une lecture pour le moins husserlienne au texte de Kant. Le danger, ici, est de lire Kant avec des yeux de phénoménologue. Sur ce point Michaël Foessel montre avec brio que le sujet transcendantal kantien n'apparaît pas comme un *Ich-Pol* déterminant pour la constitution du monde ; le sens du monde n'émane aucunement de lui et de chaque autre *ego*. Il n'est pas davantage découvert après une quelconque réduction. Le Je kantien dépend du monde, « il reste encore tributaire d'une donnée sensible » en tant qu'il accompagne chaque représentation. Il est en ce sens dans une posture passive face au monde :

« En aucune manière, le sujet transcendantal ne peut être conçu comme le "résidu de l'anéantissement du monde" puisque, forme vide de l'unité synthétique, il demeure en attente de contenu empirique. Ignorant de la réduction phénoménologique, le criticisme l'est donc aussi de la conscience absolue comme origine du monde et le "Je pense" se voit réduit à n'être qu'une fonction d'accompagnement des actes cognitifs de l'entendement »²

Il en ressort que le Je kantien est tributaire du monde, et non l'origine de celui-ci. Manifestement Kant n'a pas suffisamment développé ce point, et s'est limité à concevoir le Je comme une forme logique dont l'agentivité et l'absoluité n'est que secondaire. Évidemment l'homme est moral, mais le

¹ Catherine Malabou, *Avant demain, Épigénèse et rationalité*, Paris, PUF, 2014, p.17

² Michaël Foessel, *Kant et l'équivoque du monde*, Paris, CNRS, coll. Biblis, 2015, p.33

Je pur lui est dénué de toute propriété et ses mains sont aussi pures qu'absentes. Sa seule propriété est de se référer continuellement aux données de l'intuition sensible laquelle est informée par le monde. Husserl lui-même soulignait à de maintes reprises cette position kantienne paradoxale qui consiste à considérer le Je dans une optique empirique, en particulier dans la *Krisis* où il résume en quelques mots l'impasse dans laquelle se trouve Kant quant à la détermination d'un Je strictement pur : « malgré son opposition à l'empirisme, [Kant] est pourtant demeuré justement dépendant de cet empirisme dans sa conception de l'âme et de la sphère des tâches d'une psychologie, [...] son concept de l'âme est celui d'une âme naturalisée, valant comme composante de l'homme psychophysique dans le temps de la nature, la spatio-temporalité »¹. Le Je pur n'était qu'un pôle logique, il ne reste, comme le souligne Husserl, que le Je empirique, celui qui toujours sera circonscrit au domaine du sensible et du phénoménal. Le second point que nous voulons souligner : dans le dernier écrit de Kant, l'*Opus postumum*, celui-ci préfigure une nouvelle façon de concevoir l'idéalisme transcendantal en insérant le sujet dans monde comme agent, en tant que le sujet se pose lui-même dans le monde comme sujet d'une expérience possible. Tel que le notait Jean-Luc Petit, une nouvelle voie semble se dessiner dans l'*Opus postumum*, celle d'une naturalisation au sens d'une inscription corporelle et mondaine du sujet transcendantal qui viendrait répondre à la position statique adoptée dans la *Critique de la raison pure* dans laquelle seules les facultés *a priori* du sujet sont prises en compte :

« En revanche, dans l'*Opus postumum* est esquissée une théorie de l'« autopoosition » (*Selbstsetzung*) du sujet comme objet d'expérience [...]. On peut [...] y discerner un premier essai de « naturalisation du transcendantal », ou au moins la preuve de ce que la philosophie transcendantale a rencontré dès l'origine l'exigence de sa naturalisation. Toute connaissance et en général toute expérience s'accompagnent d'un « je pense » qui est l'acte unifiant le divers de cette expérience en l'unité d'un objet. Mais quelle expérience pouvons-nous donc avoir d'une pure fonction d'unité logique, formelle, ou analytique, l'unité d'une diversité sensorielle quelconque ? »²

Non seulement l'auteur met en avant un pan oublié de la philosophie kantienne, mais il renverse par ailleurs la problématique précédente en avançant que la place du sujet transcendantal doit comprendre une dimension ontique, sinon des possibilités d'effectuations (*Leistungen*) au sein du monde. En d'autres termes, l'idéalisme transcendantal kantien porterait en soi le germe d'une

¹ *Krisis*, p.131

² Jean-Luc Petit, Alain Berthoz, *Physiologie de l'action et phénoménologie*, Paris, Odile Jacob, 2006, p.100

naturalisation qui, étrangère à tout réductionnisme naturaliste, postule toutefois la nécessité d'un ancrage corporel et par conséquent mondain du sujet au sein même de son environnement (*Umwelt*). Cette question en retour (*Rückfrage*) illustre certainement un regain d'intérêt de Kant envers Hume, l'un des philosophes qui l'ont le plus marqué, et l'impératif qu'il donne dès les premières pages de *l'Enquête sur l'entendement humain* : « Soyez philosophes ; mais au milieu de toute votre philosophie, soyez toujours un homme »¹. Il serait possible de voir dans le corpus kantien relatif à la morale la manifestation d'un intérêt grandissant de l'auteur envers l'inscription mondaine du sujet pensant, autant dans une optique communautaire que dans une optique naturaliste – un intérêt qui répondrait à l'exigence d'une philosophie qui ne sombrerait pas dans un idéalisme radical. Si certains peuvent affubler la philosophie kantienne d'être une philosophie sans mains, comme l'entendait Péguy, il en va pourtant d'une nécessité intrinsèque pour toute étude portant sur la conscience et les modalités *a priori* de la pensée de prendre en considération le corps – qu'il s'agisse du corps physique (*Körper*) ou de la chair (*Leib*) – comme médium de la connaissance, mais aussi comme vaisseau au sein et à partir duquel le sujet (se) vit dans le monde. Il n'y a de pensée en dehors d'une inscription corporelle du sujet, ce que Kant semble avoir compris un peu trop tard lorsqu'il fit mention de l'autoposition du sujet. Perdre de vue la dimension corporelle c'est, en effet, non seulement nier l'origine de la pensée comme pensée d'un sujet toujours déjà incarné dans le monde, mais c'est aussi mettre sous silence le caractère fondamentalement phénoménologique du corps comme lieu irréductible au sein duquel la vie prend forme. Michel Henry résumait parfaitement ce point en avançant, dès l'introduction de *Philosophie et phénoménologie du corps*, que

« Notre corps est plutôt un corps vivant et, à ce titre, il appartient à une région ontologique qui, en vertu de ses caractéristiques phénoménologiques (caractères qui nous permettent précisément de la considérer comme une essence et comme une région autonome), ne peut être confondue avec une étendue comme l'étendue cartésienne, quelles que soient les déductions, dialectiques ou non, qui puissent être opérées entre ces deux ordres de réalité dans les constructions des sciences »²

Dans ce même élan de compréhension, c'est précisément de cette façon que procède Husserl en inscrivant le sujet dans un rapport intentionnel au monde et toute sa démarche phénoménologique peut se comprendre ainsi comme un retour à l'idéalisme de Descartes et de

¹ David Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, GF, 1983, p.51

² Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, 2001, p.5

Kant, entre autres, tout en prolongeant leur philosophie ; un retour qui, dans une constante discussion, a amené Husserl à dépassé de loin toute forme d'idéalisme en instituant une démarche descriptive portant sur les modes de constitution du monde et de l'objectivité au sein même de la conscience :

« Husserl gardant de la raison kantienne, non l'absence de rapport à la sensibilité, mais la prétention à la totalité systématique et l'aspiration à l'inconditionnée, "phénoménologie de la raison" est un titre pour l'élucidation systématique de l'*a priori* universel de corrélation entre monde et conscience pure. Husserl redonne par là à l'idée rationnelle d'*omnitudo realitatis*, prise pour fil conducteur d'une régression transcendantale complète, le droit de cité que Kant lui refusait au sein de la métaphysique théorique ; loin de n'être qu'une construction idéale de la raison coupée de l'expérience possible et prétendant immédiatement à l'inconditionné, l'idée de monde est le corrélat noématique total de l'expérience, dont on peut thématiser l'ancrage dans la sensibilité en analysant la formation de sens des objets mondains et de leur connexion dans un horizon »¹

Il nous importe de ce fait de comprendre de quelles façons Husserl a remédié aux lacunes et aux limites inhérentes au criticisme kantien, mais aussi plus généralement aux lacunes des différentes formes d'idéalisme transcendantal élaborées jusqu'alors, en mettant en œuvre une nouvelle forme de philosophie permettant d'appréhender les modalités subjectives essentielles à la constitution du monde de la vie (*Lebenswelt*). Nous entamerons dès lors une analyse de l'usage de l'*ego* dans le corpus phénoménologique, tout d'abord en vue d'explicitier les différentes modes d'être du sujet, pour nous consacrer dans le chapitre suivant à une analyse à la fois historique et thématique en vue de comprendre les différentes raisons qui ont mené Husserl à considérer l'*ego* non plus comme une « fiction philosophique »², mais comme une évidence apodictique.

¹ Dominique Pradelle, *L'archéologie du monde, Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl*, Dordrecht, Kluwer, 2000, p.99

² Edmund Husserl, [Ms. A VI II, 185-186] (1898), in Eduard Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1974, p.6. Notamment disponible dans le volume XXIII des *Husserliana*, nous y consacrerons une analyse détaillée dans la deuxième section.

Chapitre II

La radicalité de la phénoménologie transcendantale. Penser et dire les vécus réduits

§4 Les différentes ententes du moi chez Husserl : de l'*ego* pur à la personne.

4.1 L'*ego* pur ou le constituant ultime

Contrairement aux différentes formes d'idéalismes transcendants, Husserl entend déterminer la source de toute connaissance à partir du regard (*Blick*) du moi pur comme centre référentiel de tout vécu – ce qu'il définira par la suite comme « das Ich als Pol »¹ ou comme pôle égologique² lors d'une première radicalisation de l'égologie autour des années 20. Aussi, avant d'en arriver à la définition du moi pur, dès la fin de 1907, selon Jean-François Lavigne, Husserl considérait premièrement le Je comme une entité empirique dont l'aperception est immédiate de la même façon que nous percevons l'ensemble de notre corps lors d'un simple regard – laissant ainsi une pleine souveraineté à la conscience d'unité. Le tout que nous sommes n'est alors rien d'autre que ce que nous en percevons et qui nous constitue. Néanmoins, la tâche principale de la phénoménologie égologique, telle qu'elle est définie dans le *Hauptbuch* de Husserl, ne peut être plus claire. Le Je empirique, de même que l'aperception empirique, ne suffit en aucun cas à déterminer une phénoménologie pure. Il faut pour cela sonder les profondeurs de la subjectivité, en d'autres termes, mettre en lumière cette caractéristique principale et principielle qui est que nous sommes des sujets donateurs de sens, des *ego*. C'est par la découverte de cette antichambre transcendantale que la phénoménologie se distingue d'autres sciences :

« C'est [la phénoménologie] en premier lieu une explicitation de soi-même, au sens strict du terme, qui montre d'une façon systématique comment l'*ego* se constitue lui-même comme existence en soi de son essence propre ; c'est, en deuxième lieu, une explication de soi-même, au sens large du terme, qui montre comment l'*ego* constitue en lui les "autres", l'"objectivité" et, en général, tout ce qui peut l'*ego* – que ce soit dans le moi ou dans le non-moi – possède une valeur existentielle »³

¹ Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p.50 : Beilage IV, Die Monade <in ihrer Allgmeinstruktur> [non traduit dans la version française].

² *Ideen II*, §23

³ *MC*, p.143

C'est pourquoi il est plus que nécessaire de définir l'usage des différents termes relatifs à la définition de l'*ego*. Sans ce travail préliminaire, nulle compréhension de la tâche phénoménologique ne serait possible. Dans cette optique, nous pouvons immédiatement signaler que les termes *Ich* et *ego* sont utilisés par Husserl de manière indistincte, *das Ich* étant le calque allemand de *ego* : une substantivation du pronom personnel *Ich*. Seule persiste la constante réévaluation de l'*ego* à travers l'usage différencié des adjectifs qui lui sont appliqués (*ego* pur, *ego* transcendantal, *ego* concret, l'*ego*-homme) et la détermination du moi non substantiel et non définissable à partir de métaphores : « Le moi n'est pas une "substance" [...], il n'est pas l'élément concret identique qui contient en lui-même des actes, des états à titre de "traits caractéristiques", qu'une explication pourrait expliciter. Même l'âme, le flux de la vie égoïque n'est pas une substance de cette sorte. [...] Le moi n'est pas un substrat, un "support", mais un moi, un point-source ; pourtant, *toutes les images sont à proprement parler inutilisables* »¹. Il y a notamment d'autres formes utilisées afin de dépeindre les multiples sphères d'existence du sujet pensant : l'âme, le soi (*Selbst*), l'homme, la monade. Voilà en quoi il est nécessaire de procéder à une rapide exposition des multiples compréhensions de ce terme dans l'œuvre de Husserl afin de comprendre l'évolution de sa pensée relativement à la place qu'occupe l'*ego* dans l'entreprise phénoménologique, mais aussi de souligner l'originalité de cette dernière face aux ententes qui lui sont antérieures. C'est ainsi que nous pourrions apprécier le mouvement de pensée constant de Husserl qui, d'une définition de l'*ego* comme *ego* empirique, est allé jusqu'à produire la plus importante tentative de comprendre la source de tout savoir à partir de l'*ego* pur.

Ce dernier, défini comme transcendance dans l'immanence (*Ideen I*, §57), est l'unique instance permettant de comprendre l'origine de toute cognition et de toute volition : « La subjectivité transcendantale est le "moi originaire" (*Ur-Ich*) et non "un moi". Pour elle le sol du monde prédonné se trouve aboli. Elle est l'absolument "non-relatif", en regard duquel se définit toute relativité, même celle du moi qui effectue la recherche »². Ce statut, si difficile à appréhender, illustre sa place si particulière. Il n'est pas une composante réelle, mais « un élément nécessaire » (*Ideen I*, §57) destiné à garantir l'unité de la vie subjective. Il est ce qui « vient et ce qui s'écoule » (*Ibid.*). En ce sens, le Je pur des *Ideen I* est comparable au Je des *Méditations Cartésiennes*, quoique le lexique employé dans les *Ideen I* soit encore fortement similaire à celui des *Leçons de 1907* dans lesquelles Husserl met l'accent sur le faisceau du regard (*Blickstrahl*) et ne comprend

¹ Cf. *Sur l'intersubjectivité*, II, p.94 [Nous soulignons]

² Hans-Georg Gadamer, *Vérité et Méthode : Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1996, p.269

l'unité de la vie subjective qu'à partir d'une « conscience d'unité »¹, d'une conscience comme chose absolue². En effet, dans les *Méditations*, Husserl en vient à distinguer une seconde forme de synthèse qui « embrasse les multiplicités particulières des *cogitationes*, qui les embrasse toutes et d'une manière spéciale, à savoir comme *cogitationes* du moi identique qui, actif ou passif, vit dans tous les états vécus de la conscience et qui, à travers ceux-ci, se rapporte à tous les pôles-objets » (*MC*, §31). Il s'agit de la synthèse du moi, celle qui annonce la place et le rôle de l'*ego* comme transcendance au sein de toutes les *cogitationes*, mais aussi comme principe d'unicité, et enfin comme pôle d'identité en perpétuel devenir (*MC*, §32) contrairement au Je formel kantien. L'introduction, dès la fin de 1907, du moi pur trouve ainsi une trame linéaire jusqu'aux derniers textes. Aussi, tandis que les vécus pourraient selon le « premier » Husserl être liés suite à une perception de l'*ego* empirique, en tant qu'il est une transcendance à part entière, l'intégralité des vécus ne peuvent être pleinement conscients tel qu'il en est le cas lors d'une conversion du regard opérant suite à la réflexion transcendantale : « La seule chose que je sois en mesure de remarquer, donc de percevoir, c'est le moi empirique et sa relation empirique aux vécus propres et aux objets extérieurs, qui, à l'instant donné, sont précisément devenus pour lui objets d'une "attention" spéciale, tandis que "dehors" comme "dedans" il demeure toute sorte de choses auxquelles manque cette relation au moi »³. *A contrario*, suite à la réduction phénoménologique et à la définition de la phénoménologie comme égologie pure, Husserl affirme dans son œuvre maîtresse que « le moi identique peut à tout moment porter son regard réflexif sur cette vie, qu'elle soit perception ou représentation, jugement d'existence, de valeur, ou volition. Il peut à tout moment l'observer, en expliciter et en décrire le contenu »⁴. Il en va de la fondation d'un penser véritable qui ne sombrerait pas dans l'absurdité d'une certaine pensée scientifique tournée vers les objets du monde et non vers ce qui leur donne du sens. Tel que Husserl le souligne :

¹ Edmund Husserl, *Ding und Raum, Vorlesungen 1907*, édité par U.Claesges, The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1973, traduction française par Jean-François Lavigne, *Chose et espace : Leçons de 1907*, Paris, PUF, 1989, p.225

² Edmund Husserl, *Ibid.* p.64 : « Le monde est comme porté par la conscience, mais la conscience elle-même n'a pas besoin d'un porteur (*Träger*). [...] La réduction phénoménologique n'est assurément pas la réduction solipsiste, et le Je est bien lui-même un objet chosique (*ein Dingliches*), qui ne se constitue que dans le complexe intentionnel et ses formes essentielles, et qui ne se légitime que par là ». Traduction légèrement modifiée. Sur ce texte de 1907 : Eduard Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1974, pp.42-43 : « Ce qui est immédiatement donné dans la réduction phénoménologique c'est uniquement le vécu-de-conscience (*Bewusstseinsenerlebnis*), l'absolu, et son lien avec la transcendance, mais non la transcendance elle-même : ni le je empirique ou transcendant comme porteur de vécu, ni la nature et le monde en général, ni non plus quelque chose comme un moi pur dans la région de l'immanence ». [Nous traduisons]

³ Edmund Husserl, *Recherches Logiques*, V, Paris, PUF, 1993, p.161

⁴ *MC*, p.63

« L'absurdité commence quand on se met à philosopher et que, en quête d'une ultime information sur le sens du monde, on oublie de remarquer que le monde lui-même a son être complet sous la forme d'un certain "sens" qui présuppose la conscience absolue à titre de champ pour la donation de sens (*Sinn*) ; du même coup on oublie que ce champ, ce royaume ontologique des origines absolues, est accessible à une investigation intuitive et qu'il se prête à une infinité d'évidences de la plus haute dignité scientifique »¹

Par ailleurs, si Husserl reprend en un sens la définition kantienne du *Ich denkende*, en avançant que la vie de l'*ego* pur « s'épuise en un sens particulier avec chaque *cogito* actuel »², le Je pur n'est ni un principe purement formel. À la différence de Kant, le Je accompagne, pourrions-nous dire avec les termes de Fichte, « nécessairement toutes mes représentations »³. Cette distinction révèle avec la synthèse passive dont nous parlions plus haut que le Je est immanquablement présent comme sous-bassement à chaque vécu, or ce Je n'est plus une simple forme logique, mais un sujet incarné dans le monde. Il est pour ainsi dire un regard omniprésent permettant de rendre compte des vécus qu'ils soient inactuels, passés ou présentifiés, ou présents *originaliter*. Il s'agit pour Husserl de rendre compte de l'originalité de toute pensée, et donc de déterminer le mode d'accès la conscience pure, la sphère transcendantale, où siège le moi pur. De cette façon, ce n'est pas uniquement les fondements de la science qui sont entièrement révisés, mais le rapport du moi à lui-même. D'homme empirique, impersonnel, car non dirigé sur sa propre subjectivité lors même qu'il s'inscrit dans l'attitude naturelle doxique, il peut, par une conversion du regard permise par la réduction phénoménologique, saisir la sphère transcendantale toujours à disposition, mais absente durant les considérations de la vie mondaine. C'est uniquement de cette façon que peut s'entrevoir la structure eidétique des vécus intentionnels – forme universelle partagée par tout être raisonnable –, en ce que le sujet est en mesure, lors de la réduction, de se comprendre comme *ego* donateur de sens. Il peut alors prendre en considération un état de choses et en déterminer les caractéristiques eidétiques : passer de l'arbre qui se présente à lui pour accéder à l'arbre comme corrélat, ou saisir des vérités

¹ *Ideen I*, pp.184-185

² *Ideen I*, p.190 : « Sa vie s'épuise en un sens particulier avec chaque cogito actuel ; mais tous les vécus de l'arrière-plan adhèrent à lui et lui à eux ; tous, en tant qu'ils appartiennent à un unique flux du vécu qui est le mien, doivent pouvoir être convertis en *cogitationes* actuelles, ou y être inclus de façon immanente ; en langage kantien : "le "je pense" doit pouvoir accompagner toutes mes représentations" »

³ Fichte, *Doctrine de la science, Exposé de 1812*, Paris, PUF, 2005, p.112. Ce parallèle avec Fichte est d'autant plus important que Husserl reprend en partie ce que Fichte nomme sa « découverte » et qui n'est autre que « l'identité du posant et du posé, *noësis noeseos* », la « nécessité de penser le pensant dans le pensé » (Présentation, p.27). Il en va de même pour la notion de *Losreissung* (arrachement), similaire à celle de la réduction. Pour ce qui est de l'approche husserlienne de Fichte, se référer à l'article d'Olivier Lahbib, « Husserl, lecteur de Fichte », in *Archives de Philosophie*, 2004/3, Tome 67, pp.421-443, dans lequel l'auteur décrit les motivations qui ont mené Husserl, dans le volume XXV des *Husserliana*, à s'intéresser à la philosophie pratique de Fichte tout en faisant l'impasse sur les *Wissenschaftslehre*.

mathématiques, par exemple. En ce sens, l'*ego* pur est une essence, ni réel ni réel, mais non une existence¹, il est la source de toute connaissance possible et est par ailleurs un principe premier nécessaire et insaisissable en dehors de la réduction. « Je suis un fait absolument imbiffable (*Ich bin ein absolut undurchstreichbares Faktum*) »², précisait Husserl. Comme « sujet pur », c'est-à-dire comme source et acteur d'une pensée constitutive, il n'est pas quelque chose qui puisse être saisi en soi, mais se situe au sein des vécus-de-conscience sans pour autant s'y confondre ; l'*ego* n'est décelable qu'en tant qu'il est la source de toute visée intentionnelle, il n'est pas un objet de science, mais fournit paradoxalement le caractère apodictique de toute connaissance :

« *Tout cogito, avec toutes ses composantes, naît ou périt dans le flux des vécus. Mais le sujet pur ne naît ni ne périt, bien que, à sa manière, il « entre en scène », puis « sorte de scène ». Il entre en action et puis se retire de toute action. Ce dont il s'agit là et ce qu'il est principiellement lui-même, ce en quoi consiste sa prestation, nous le saisissons, ou encore il le saisit lui-même dans l'auto-aperception, qui est elle-même une de ses actions, et une action telle qu'elle fonde l'indubitabilité absolue de la saisie de l'être. En fait, l'*ego* pur n'est rien d'autre que celui que Descartes a saisi, d'un regard génial, dans ses admirables *Méditations* et qu'il a établi pour toujours en tant qu'un tel *ego*, sur l'être duquel aucun doute n'est possible et qui, dans le doute même, se rencontrerait nécessairement de nouveau lui-même, en tant que sujet du doute. [...] À l'*ego* pur appartient donc, non pas le naître et le périr, mais la propriété eidétique d'entrer en scène et de se retirer, de commencer et de cesser de fonctionner de façon actuelle, de régner [*walten*] »³*

Ce passage important marque un tournant radical pour la phénoménologie et souligne l'inspiration ouvertement cartésienne de Husserl. En effet, notre auteur s'inscrit d'une part directement dans le courant cartésien et voit dans la découverte de l'*ego* pur une refondation ultime des sciences. Seul un retour vers le Je constituant permet de rendre possible une connaissance apodictique, en ce qu'il est à partir de quoi le sens advient. L'*ego* du doute est aussi l'*ego* de la réduction, celui-ci qui

¹ Gaston Berger, *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris, Aubier Éditions Montaigne, 1941, pp.74-75 : « L'*ego* transcendantal qu'elle tend à dégager [la phénoménologie] n'est donc pas une existence, mais une essence. Or les essences s'obtiennent par la réduction eidétique » ; Cf. Jean-François Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2005, p.49 : « Husserl [...] rapporte explicitement l'"auto-réflexion systématique" dévoilant le "champ de conscience" à l'"ego pur", c'est-à-dire à cette identité égoïque et subjective la plus propre de chaque conscience, qui seule fait précisément de chacun une conscience, et qui, aussi unique qu'indécomposable, échappe à toute objectivation parce qu'elle la précède originairement, la rendant possible sans jamais s'y perdre – ce "moi" unique et absolu qui ne se manifeste que sous la forme de l'acte qu'exprime le "cogito" ».

² Edmund Husserl, Ms B I 22 I, Evidenz des ego cogito. Evidenz meiner eigenen Existenz und meines Lebens. Das Ich kann nicht anfangen und nicht aufhören. Zu den Einleitungsvorlesungen 1922 – 1923, p.15 [Nous traduisons]

³ *Ideen II*, pp.154-155

s'interroge sur la constitution du sens à partir d'une suspension de tout jugement, d'un doute phénoménologique et méthodique – la réduction est le doute cartésien appliqué à la science. D'autre part, ce cartésianisme explicitement avoué illustre la primauté peut-être excessive qu'accorde Husserl à l'*ego*, lorsqu'il insiste sur le son règne. D'un point de vue historique, cela tranche avec la position qu'il tenait encore en 1907 et qui consistait plutôt à accorder une primauté à l'unité des *cogitationes*. Husserl récuse fortement leur valeur de certitude dès l'introduction du Je pur, puisque celles-ci naissent et périssent au gré des multiples expériences et, de la même façon, ce qui est visé pour la fondation du savoir et qui persiste par-delà les diverses formes du flux des vécus c'est le sujet pur, la proto-stance dont résulte l'unité du vécu, l'ultime invariable donnant sens aux objets dont nous faisons l'expérience. À l'opposé des *cogitationes*, le sujet pur ne naît ni ne périt, il perdure selon un sens tout différent. Bien que présent, il entre et sort de scène en focalisant son attention, le rayon du moi (*Ichstrahl*), selon ce qui se présente à lui. Qu'il soit question de synthèse active ou de synthèse passive, le Je est constamment dans un rapport à l'objectivité selon des degrés différents de conscience. Inattentif et anonyme, il se meut dans le monde comme n'importe quel être vivant ; attentif, il focalise son regard sur des objets ou des vécus de conscience qui, somme toute, lui importe davantage ; attentif à lui-même, il procède à la réduction phénoménologique et trouve en lui une unité ainsi qu'une certitude apodictique, celle que Descartes a découverte sans toutefois en mesurer pleinement le sens : le *je pense*. L'absurdité que constituerait l'hypothèse d'un moi qui naît et périt consiste précisément à croire que le Je pourrait se focaliser sur un instant durant lequel celui-ci n'aurait pas été – un tel redoublement est inconcevable. S'il appartient donc à l'*ego* de régner, c'est bien parce qu'il détient « la propriété eidétique d'entrer en scène et de se retirer », il est ce qui n'a ni fin ni commencement, il est immortel. L'*ego* transcendantal ne connaît ni sa naissance ni sa mort en tant que ses moments n'appartiennent à aucune conscience-de. Tel que Husserl le précise dans un autre passage :

« Il est impensable que le moi transcendantal s'arrête. Vous comprendrez aisément qu'il n'est pas dit par là que l'homme a vécu et vivra éternellement et que la naissance et la mort, l'apparition d'hommes dans la nature et leur disparition hors d'elle, disons par création et annihilation, est tout à fait compatible avec l'infinité de la vie transcendantale. L'âme du corps n'est pas immortelle principiellement parlant, c'est-à-dire qu'il n'est pas nécessaire de la penser comme immortelle, et effectivement, elle meurt selon l'expérience quotidienne. Mais tout moi humain recèle en lui d'une certaine manière son moi transcendantal et celui-ci ne meurt pas ni ne naît ; il est un être éternel dans le devenir »¹

¹ Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*, édité par Margot Fleischer, The Hague, Martinus Nijhoff, 1966, traduction française par Bruce Bégout, Jean Kessler,

Cette formulation de l'*ego* donnera lieu, en 1921, à un doute concernant son usage. En prenant appui sur un passage de Leibniz, Husserl se demandera ainsi : « Au lieu de "moi" peut-être devrais-je plutôt dire "soi" »¹. Cette interrogation, qui n'est pas uniquement d'ordre terminologique, souligne un problème de fond quant à l'usage du terme *ego*, parce que celui-ci ne tient pas la même place que le soi, ce dernier étant utilisé dans le langage courant et dans le langage philosophique pour signifier l'identité des objets et des expériences vécues. Tandis que nous usons en français du terme « même », l'allemand illustre la mêmété grâce au *Selbst* (*dasselbe, selbige, ...*) ce qui mène à penser l'unité de la vie consciente à partir, non d'un moi se portant sur les vécus, mais à partir d'une instance lui étant plus encore primitive. « Abstrait au regard de ses vécus »², il ne se confond pas comme le moi aux vécus intentionnels, car il n'est autre chose qu'un arrière-fond « affecté par l'apparaissant »³. La différence essentielle entre le moi pur et le soi étant que le dernier « possède assurément *in concreto* une teneur qui change » tandis que le moi pur est toujours le même, il présuppose l'identité et l'unité : « ce qui afflue dans le temps à partir du moi dans son activité a déjà le moi en avant de lui »⁴. Le soi serait donc non seulement la forme originaire de l'identité du sujet, mais serait variable selon les modifications ayant lieu lorsque le moi se porte sur de nouveaux objets. Ainsi, ce qui est nécessairement « un », ce qui produit l'unité dans la variation des vécus possibles, c'est le moi, mais non le soi, parce que dépendant du moi. Le soi, concret donc, est le résultat des multiples productions du moi « comme unité créatrice d'identité pour toutes teneurs »⁵. Néanmoins, qu'il soit question d'un soi ou d'un moi, la tâche de la phénoménologie est par conséquent de nous faire parvenir à une sphère d'authenticité indubitable, laquelle constitue l'ensemble de ce qui peut être connu dans le monde. Aussi, tel que le signale Gaston Berger : « Husserl pense que nous avons en droit, ou, si l'on préfère, virtuellement, la conscience de notre subjectivité transcendantale, mais que nous ne parvenons pas toujours à l'explicitier. La raison déterminante de la réduction n'est pas au-dessous d'elle, dans le monde. Elle est au-dessus d'elle,

Natalie Depraz et Marc Richir, *De la synthèse passive*, Grenoble, Jérôme Millon, 1998, p.365

¹ Edmund Husserl, *Sur l'intersubjectivité*, tome II, Paris, PUF, 2001, p.501

² *Ibid.*, p.502

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p.504 ; Cf. Natalie Depraz, *Lucidité du corps*, Dordrecht, Kluwer, 2001, p.57 : « Notre corps vécu immanent se précède à chaque instant lui-même en chacun de nos actes, en chacune de nos pensées. Nous nous projetons corporellement en avant de nous-mêmes, habités par cette conscience immanente incarnée qui ne s'est pas encore prise au jeu de la réflexion. La temporalité du corps vécu est une temporalité tournée vers le futur immédiat. Plus que le passé, dont la remémoration, aussi intrinsèquement soit-elle, assure un savoir déposé, c'est l'avenir qui nous incarne dans notre fragilité, et nous oblige à toujours davantage de plasticité face à ce que nous connaissons d'un savoir si ténu ».

⁵ *Ibid.*

dans ce qui en constitue la fin : la subjectivité pure »¹. C'est ainsi que peut se comprendre l'entreprise phénoménologique, comme recherche des constituants ultimes du sens dans l'*ego* transcendantal et la conscience pure, cette dernière étant définie dès les *Ideen I* « comme le "résidu phénoménologique" cherché » (p.165), c'est-à-dire ce qui persiste une fois la négation et la destruction du monde effectuées et qui contient « la totalité de l'être absolu, lequel, si on l'entend correctement, recèle en soi toutes les transcendances du monde, les "constitue" en son sein » (p.166). Elle peut par ailleurs revêtir plusieurs significations possibles selon Husserl :

« 1° L'universelle conscience du moi, celle dans laquelle le moi a conscience de tout ce qui est pour lui donné et saisissable, en quelque sens que ce soit, dans laquelle il appréhende tout cela dans l'unité universelle d'un champ de vision : les données extérieures et intérieures, les données étrangères au moi et celle qui relèvent du moi, les vécus intentionnels singuliers des niveaux les plus divers et leurs contenus réels et idéels ; 2° la conscience au sens proprement cartésien du terme, c'est-à-dire celle qui est désignée par l'évidence cartésienne de l'*ego cogito*. Ici l'être transcendant, par exemple la nature physique, n'est pas posé comme réalité et admis comme existant, au contraire, il est mis hors d'action par un procédé artificiel ; 3° les vécus intentionnels qui surgissent comme perceptions, désirs, volitions, etc., dans le champ cartésien »²

Ainsi le terme de conscience ne saurait évidemment se résumer à la conscience pure, cartésienne, considérée comme le résidu phénoménologique de la réduction. Elle demeure principalement conscience des actes intentionnels de toute sorte de vécus. Il est par conséquent permis de distinguer trois formes de conscience, la première étant celle du moi pur spectateur de ses propres vécus, la seconde étant la conscience pure comme conscience des vécus réduits, la troisième, strictement intentionnelle, opère face à la totalité des vécus non réduits et des objets extérieurs. Il n'en reste pas moins que la conscience reste l'unique voie d'accès au sens en tant qu'elle est la seule instance permettant, intentionnellement, d'attribuer du sens à la somme de l'étantité. Tel que le résumait Michel Henry, la constitution du sens est tributaire de l'essence de la conscience :

¹ Gaston Berger, *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris, Aubier Éditions Montaigne, 1941, pp.57-58 ; Cf. *Sur l'intersubjectivité*, II, p.498 : « Le centre "moi" est toujours présent, qu'il apparaisse, s'éveille ou bien soit en état de veille ou non, et le flux de vécus ou de conscience continuer à s'écouler, qu'il contienne ou non des actes égoïques spécifiques. Il est référence mutuelle ou appartenance réciproque essentielle, il n'est pas un tout fait de parties, il est une unité absolue ; une certaine potentialité relie la conscience "sans moi", pour laquelle le moi, éventuellement le moi éveillé autrement, dort, avec la conscience éveillée, celle d'un moi éveillé. Le moi peut s'éveiller à tout vécu de son flux (qui, pour cette raison, se nomme le sien), peut se tourner vers ses teneurs essentielles ».

² *Philosophie Première*, I, pp.158-159

« La conscience est constitutive du sens de l'être en général, c'est elle qui prescrit à tout objet et à tout type d'objet le sens de l'être qui est sien. Le sens de l'être de l'ego cogito, c'est justement de conférer un sens à l'être, c'est, plus profondément, d'être la source de ce sens, l'origine absolue d'où celui-ci jaillit chaque fois comme une libre création. [...] Ce qui ressort d'une telle situation, c'est que l'ego absolu est l'origine, le fondement, l'*Urstruktur* de toutes les structures possibles et de tous les sens possibles de l'être »¹

4.2 La vie de l'ego au sein du monde

Une fois que nous avons déterminé les multiples usages de la conscience et de l'ego pur, il nous faut cependant distinguer une seconde forme de la vie de l'ego, non moins importante pour la phénoménologie, celle de vie mondaine, et donc de la troisième forme de conscience. En effet, la démarche phénoménologique ne saurait laisser en suspens la dimension ontique de la vie subjective, c'est pourquoi il est si souvent question de l'âme et de l'ego concret comme synonymes de l'homme, car

« le monde dans sa totalité n'est pas simplement physique, mais psycho-physique. De lui doivent dépendre – cela est indéniable – tous les flux de conscience liés à des corps animés. Ainsi d'un côté la conscience doit être l'absolu au sein duquel se constitue tout être transcendant et donc finalement le monde psycho-physique dans sa totalité ; et d'autre part la conscience doit être un événement réel (*reales*) et subordonné à l'intérieur de ce monde »²

La constitution du sens ne pouvant se faire en dehors d'une inscription mondaine et corporelle de l'ego, il importe de déterminer l'usage de même que les caractéristiques propres à chacun de ses termes de sorte que nous puissions éclaircir les modalités constitutives de chacune de ces conditions d'être. Cet éclaircissement nous permettra de ne pas nous méprendre quant à la confusion possible entre ego pur et le moi en tant qu'âme humaine, celui-ci étant « un moment de l'extériorité (du monde spatial) »³ qui appartient néanmoins à l'intériorité de l'ego en tant que ce dernier est le configurateur de la vie mondaine. Ce sera l'occasion de définir en quoi consiste précisément le dédoublement du moi (*Ichverdoppelung*)⁴ – thème central des enseignements husserliens. L'expression « moi-humain » signifie que l'homme est un être psycho-physique, un être organique

¹ Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, 2003, pp.32-33

² *Ideen I*, p.178

³ *Logique formelle et logique transcendantale*, Paris, PUF, 2009, p.310

⁴ *Philosophie Première*, II, Leçon 41

doué de raison, dissemblable des animaux et des objets inanimés. Présent dans le monde sous la forme d'une entité vivante, il pourrait être considéré comme un vis-à-vis quelconque (*Gegenstand*), un étant parmi les autres, en tant qu'il est un corps (*Körper*). Or l'homme se distingue par sa faculté de penser la totalité de l'étant à disposition, il est avant tout un être transcendantal capable de se dissocier un instant du monde¹. À partir de cette faculté inhérente qui est son « Je peux », il est capable d'agir sur et dans le monde, comme être corporel et charnel en interagissant sur ce dernier². Traité à la fois comme sujet transcendantal et comme sujet incarné, l'*ego* ne peut être réduit phénoménologiquement qu'en tant qu'une fondation ultime est recherchée. La dimension psychophysique, celle à partir de laquelle et à travers laquelle l'homme peut agir dans le monde, révèle une nouvelle strate de réalité, celle de l'âme (*Seele*) qui est de l'ordre du psychique. Cette dimension rend précisément compte du « je peux » dont l'*ego* est capable, cette autre dimension de l'*ego* qu'est le *facio ergo sum*. Pour reprendre l'analyse qu'en donne Paul Ricoeur :

« Le psychique est un ordre de réalité très ambigu qui doit être cerné par deux approches convergentes : d'un côté, le psychique est la limite d'un mouvement d'objectivation par lequel le moi se met dehors, se fait chose, se "réalise" ; de l'autre côté, le psychique est la limite d'un mouvement d'intériorisation par lequel le corps reçoit une nouvelle couche de signification, "s'anime". Réalisation du moi pur et animation du corps-objet constituent la Psyché. [...] Moi pur et réalité psychique sont à élaborer polairement comme le constituant unique et constitué *parmi* d'autres. Et pourtant la Psyché n'est pas un constitué *comme* les autres, puisqu'elle est le même moi, la même subjectivité, le même flux du vécu, sans commencement ni fin, mais "aperçu" dans un corps, entrelacé avec lui de façon à former une unique réalité. L'Ego se constitue comme Psyché par ce retour de lui-même aux choses »³

Il ne s'agit pas dès lors de comprendre l'âme, l'*ego* concret, ou même le corps (*Körper*) comme des dimensions sans intérêts pour la démarche phénoménologique, voire de les réduire à la sphère

¹ *Philosophie Première*, II, p.103 : « [...] c'est moi en ma qualité de philosophe commençant qui dois faire une distinction entre d'une part mon existence humaine qui m'est donnée dans une perception originaire dans le cadre de l'expérience mondaine de moi-même, et d'autre part mon être transcendantal qui m'est donné de façon originaire dans l'expérience transcendantale de moi-même, dans cette perception de moi-même que constitue la réflexion pure ».

² Cf. Husserl, Ms D 12 I, *Assoziative Passivität des Ich und Ichaktivität in der untersten Stufe; Kinästhesie in der praktischen und nichtpraktischen Funktion* (1931), p.34 : « Du pur toucher, où se constitue haptiquement le fantôme de la res extensa [...] sort un monde où nous pouvons intervenir en agissant, en mettant en mouvement ce qui est au repos, effectuant par nous-mêmes les changements qui ont lieu d'eux-mêmes, et, dès lors, subjectivisant d'une certaine manière ce qui est simplement là de soi-même dans les choses extérieures en l'incluant dans notre corps propre » [Traduction : Serâ Tokay, *Le corps musicien, Une phénoménologie de la motricité musicale*, Montréal, Liber, 2016, p.26]

³ Paul Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1998, pp.106-107

mondaine non réflexive, mais de les intégrer au sein même d'une analyse phénoménologique des couches égoïques au sein desquelles l'*ego* se réalise dans une visée téléologique de constitution. La signification de tout sens n'advient qu'à partir d'une telle méthode descriptive. Il en va de même lorsqu'il est question, dans les *Ideen II*, de l'esprit (*Geist*) et de la communauté affective et culturelle qui se forme entre personnes. L'esprit renvoie directement à l'*ego* pur, car il s'agit du même *ego* sous une forme différente, celle de son inscription au sein du monde concret. Inscrit comme tel dans un environnement (*Umwelt*) matériel, le Je dont il est alors question est celui qui se meut au sein de la totalité du vivant en tant que vivant parmi les autres.

« 1) Le Je dans sa vie égoïque aspirante (*strebenden*) (le Je dans son maintien de soi "personnel") se réfère à son environnement comme champs d'activité, il est son horizon intentionnel permanent de l'existant (*Dasein*) naturel personnel et humain. 2) L'environnement naturel "apparaît" dans les apparitions-d'expérience (*Erfahrungerscheinungen*) de la vie expérientielle ; "à travers" les apparitions le Je fait l'expérience des choses du monde, son expérience est un avoir-conscience-du -monde (*Weltliches-bewusst-Haben*)»¹

Le Je se meut, s'émeut, perçoit, s'affaire au travail, à l'art et il se tient dans l'histoire objective (*Geschichte*) se déroulant comme modeleur d'une histoire commune du fait de son interaction avec l'ensemble de l'humanité, dont des civilisations autres, des êtres différents et les animaux. S'inscrivant pleinement dans la vie communautaire mondaine, sa conscience de lui-même est d'une certaine façon pré-réflexive, mais n'en reste pas moins constituante d'un monde toujours à développer davantage et à interroger au sein de la conscience transcendantale lors de la réduction. L'erreur serait précisément de sombrer, tel que le fait la psychologie réductionniste, l'historiographie et toute forme de physicalisme, dans une interrogation mondaine, et par conséquent doxique, eu égard à l'essence de la subjectivité au sein de la sphère strictement « spirituelle » qui compose le monde environnant. Seules la réflexion et plus encore la réduction phénoménologique permettent d'atteindre un stade ultime de compréhension des constituants du monde au sein de l'*ego* pur. L'important est ici de noter que l'*ego* pur ne se distingue de l'âme, de l'esprit, de la personne, ou bien de l'*ego* concret qu'en tant qu'ils manifestent chacun un mode d'être différent d'un même vécu (*Erlebnis*). Une fois de plus Ricoeur résume brillamment ce point en avançant que « comme dit fortement Husserl, le *personales Ich* est un *Mich*, un Je à l'accusatif et non au nominatif, un "Je-objet-pour-moi". C'est bien pourquoi dans *Ideen I* il succombe avec le

¹ *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, édité par Dieter Lohmar, New York, Springer, 2006, pp.38-39 [Nous traduisons]

monde à la réduction phénoménologique. Cela n'empêche point qu'il puisse jouer le rôle d'un analogon du moi pur, d'un révélateur phénoménologique »¹. Mais peut-être y a-t-il plus que cela. Si le Je concret représente un analogon du moi pur, le moi transcendantal ne peut être confondu avec quelque substance réelle que ce soit. C'est en ce sens que le Je transcendantal se distingue principalement du Je concret, parce que, contrairement à ce dernier, il n'est pas de l'ordre du facticiel, mais ce qui le rend compréhensible. Aussi, Jocelyn Benoist note très justement, dans les propos liminaires de son ouvrage *Autour de Husserl*, que « l'ego transcendantal n'est pas un fait au sens de l'ego empirique. Il n'est pas un fait du monde, que son être au sein du monde constitue comme fait. Il est le fait du monde, qu'il constitue précisément en tant qu'il est transcendantal »²

4.3 Du pré-réfléchi à soi

Concernant la réflexion permettant de se comprendre comme sujet pensant, elle ne peut être comprise qu'en tant qu'il y a un pré-réfléchi au sein même de la conscience, une sphère préréflexive qui, bien que comprenant l'environnement dans lequel se trouve le sujet, est dépourvue de véritable tension vers l'objet comme il en est le cas lorsque le Je dirige son regard vers un objet déterminé, lorsque le Je est pleinement attentif. La conscience est de soi peut dès lors se comprendre comme une réflexion sur un mode d'existence pré-réfléchi, un retour sur soi que la vie dans l'*actus* ne permet nullement de réaliser. Aussi, « ce que l'acte réflexif révèle avant tout », selon les justes mots d'Anne Montavont, « c'est sa *Nachträglichkeit*, son caractère d'"après-coup" : si le vécu peut être réfléchi, c'est parce qu'il était déjà là sur un mode irréfléchi » :

« Quand je perçois l'arbre au fond du jardin, je me "saisis" en même temps pour ainsi dire à travers cette perception. Sans cette saisie, le vécu ne serait pas mien. Mais cette saisie n'est pas objectivante, n'est pas réflexive. Dans l'acte de percevoir, je me vis moi-même, je m'éprouve moi-même dans une relation immédiate à moi-même. L'expérience peut se dérouler et elle se déroule effectivement avant que le moi ne la reprenne pour en faire son objet, et ce déroulement est précisément un vivre irréfléchi. Le vécu n'existe donc pas seulement au moment où je le saisis réflexivement. Quand la réflexion saisit le vécu, elle saisit un vécu qui a commencé avant

¹ Paul Ricoeur, *Ibid.* p.139

² Jocelyn Benoist, *Autour de Husserl, L'ego et la raison*, Paris, Vrin, 1994, p.15 un éclaircissement remarquable pp.13-14 : « Il serait tentant de substantifier l'ego husserlien – aussi n'y a-t-on pas manqué – et de le reconduire à l'histoire de l'égologie métaphysique. Mais l'ego tel que le découvrent les *Ideen* n'est pas une substance. [...] il est l'horizon de la facticité de la conscience même. Il est son articulation. Il est le fait de l'intentionnalité. [...] L'ego, c'est le nom de l'unité du flux, qui est "unique" en tant qu'il est "le mien". Le moi transcendantal l'est en tant que mouvement de se transcender. Il n'est pas réel, il est réalisant. Il articule la réalité de la conscience dans son constant éclatement – cette transcendance qui est sa structure »

et sans elle. Le vécu ouvre donc une sphère irréfléchie ou pré-réflexive que la réflexion doit mettre au jour ».¹

Ces quelques lignes permettent de mesurer l'importance de la réflexion au sein même de la problématique relative à la conscience de soi, et permettent par ailleurs de comprendre que la réflexion n'est un simple retour du soi qui se produirait comme si l'*ego* s'éveillait et disparaissait selon modes de conscience, selon l'action ou la réflexion. Toutefois, notons que si Anne Montavont utilise indifféremment les termes pré-réflexif et irréflexion, un tel rapprochement ne va pas de soi. En effet, Husserl ne fait jamais référence à une sphère de vécus irréfléchis. Un tel vocable appartient à Merleau-Ponty qui, dès les premières pages de la *Phénoménologie de la perception* contredit un idéalisme radical qui prend pour source la subjectivité comme unique constituant du sens. Selon lui, le monde précède toute constitution : « Le monde n'est pas un objet dont je possède par-devers moi la loi de constitution, il est le milieu naturel et le champ de toutes mes pensées et de toutes mes perceptions explicites. La vérité n'"habite" pas seulement l'"homme intérieur", ou plutôt il n'y a pas d'homme intérieur, l'homme est au monde, c'est dans le monde qu'il se connaît »². Ne pas avoir à l'esprit cette dimension originelle et fondamentale de la conscience, c'est perdre de vue que le phénoménal c'est peu ou prou l'irréfléchi dans son ensemble, ce qui vient à être examiné suite à la réflexion. « Il lui appartient [à la conscience] de reconnaître en deçà de ses propres opérations le monde qui est donné au sujet parce que le sujet est donné à lui-même »³. Ainsi une différence fondamentale entre Husserl et Merleau-Ponty se situe dans la conception de l'irréfléchi et du pré-réflexif. L'irréfléchi semble faire référence à quelque chose qui n'est pas du tout réfléchi, tandis que le pré-réfléchi rend compte d'un processus constant de la synthèse passive, laquelle permet qu'il y ait toujours un rapport à ce qui est de l'ordre de l'objectal. En ce sens, tout est relatif à la réflexion, pour Husserl. Le pré-réflexif ne faisant référence qu'à ce qui demande à être réfléchi, mais est déjà saisi par le sujet à travers la synthèse passive. La sphère pré-réflexive relève par ailleurs d'une nécessité en vue de comprendre l'objectivité en tant que telle et donc de se rapporter au monde, de le comprendre comme un domaine dans lequel le sujet s'inscrit corporellement et psychiquement. Le tout est de comprendre de quelle façon le sujet est capable de ressentir et de saisir le monde. Husserl souligne à ce propos que la réflexion est un passage obligatoire pour la conscience, afin qu'elle se comprenne elle-même, mais aussi pour l'ensemble de la perception sensible :

¹ Anne Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1999, p.21

² Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p.11

³ *Ibid.*, p.10

« Un détour en arrière du regard à partir de la simple conversion attentionnelle [*Zuwendung*] vers le donné sensible est nécessaire afin de faire parvenir la perception sensible [*sinnliche Wahrnehmen*], le regard sensible [*das sinnliche Anschauen*] en général, et puis chaque chose dans la conscience sensible accomplie, au rang d'objet [*Gegenstand*], et de les amener au regard thématique. Chaque conscience de quelque chose est, dans une pareille mesure, donnée thématiquement à travers la réflexion. La conscience doit dans un premier temps, pour ainsi dire, être accomplie d'une façon naïve, et peut ensuite, en tant que nouvelle conscience du regard rétrospectif [*rückschauende Blick*], la "réflexion", se tourner vers ce regard »¹

Néanmoins, si tant est que le sujet soit capable d'effectuer un retour sur soi-même à partir de la sphère pré-réflexive toujours à même d'être interrogée « après-coup », il n'en reste pas moins que la réflexion peut notamment se comprendre d'une façon plus mondaine, comme être psychique incarné dans son environnement. Le moi-homme peut de la sorte, suite à une réflexion « naturelle » distincte de la réflexion pure et transcendante, comprendre l'intégralité des vécus dont il est l'agent comme les siens, et par conséquent énoncer l'éternel *ego cogito ergo sum* : « En transférant mon regard réflexif du moi-sujet au moi-objet et inversement, je ne peux pas ne pas reconnaître avec une évidence apodictique que moi, le sujet de l'expérience, je suis identique au moi objectivé dans l'homme »². Ainsi, qu'il soit question du moi concret, du moi empirique, ou du moi spirituel et réel, il importe avant tout de comprendre ces différents termes comme des expressions d'une seule et même chose : l'être humain mondain. L'homme, dans une perspective non transcendante, attire l'attention de Husserl, non pas dans une optique de décrédibilisation du fait de l'instabilité de l'expérience mondaine, mais parce qu'il « est le moi véritable de l'expérience interne, puisque ce dont il est fait expérience est bien, entendu de façon complète, quelque chose de concret, et puisque le moi pur est quelque chose d'abstraitement identique »³. En ce sens, l'homme comprend une dimension essentielle pour toute étude phénoménologique, parce que c'est de l'expérience externe que sont issus les vécus immanents. C'est uniquement de cette manière que peut se comprendre l'intérêt croissant de Husserl pour l'analyse de la perception, de la vie de l'*ego*, de la vocation du philosophe, mais aussi de la praxis dans le monde, et des kinesthèses. Il est donc primordial pour le phénoménologue d'analyser non seulement les vécus réduits afin de déterminer l'essence et le sens des choses, mais aussi d'entreprendre une véritable explicitation des rapports mondains du sujet

¹ Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921), Mit ergänzenden Texten*, édité par Thomas Nenon & Hans Rainer Sepp, The Hague, Martinus Nijhoff, 1986, p.208 [Nous traduisons]

² *Philosophie Première*, II, p.100

³ *Sur l'intersubjectivité*, II, p.495 (1921)

concret. En effet, la vie de l'*ego* ne peut se résumer à la voie de la réduction cartésienne, dont ne ressort rien sinon l'évidence apodictique du « je suis ». C'est pourquoi l'élaboration de la phénoménologie aura connu un remaniement indispensable dès le début des années 20, en passant d'une phénoménologie statique à une phénoménologie génétique de la vie de l'*ego*, parce qu'il est capital de déterminer les fondements de la vie subjective non seulement dans une optique kantienne d'esthétique transcendantale, mais aussi dans une optique vivante insérée dans le monde et ses acteurs. C'est de cette façon que Husserl a fourni une méthode profondément nouvelle, en renouvelant le vocabulaire de l'idéalisme transcendantal et en approfondissant la méthodologie. Des limites inhérentes aux différentes tentatives de comprendre la subjectivité humaine, la phénoménologie se distingue du fait de l'épurement total se produisant à la suite de la réduction. Il n'y est donc plus question d'anthropologisme, ni de psychologisme, mais d'un système descriptif dont la fin consiste à mettre au jour les constituants universels du sens.

Il importe par la suite de confronter l'approche phénoménologique à ses propres limites, puis de la conjuguer avec les données que nous offrent désormais les sciences cognitives, afin d'entrevoir si l'évidence de l'*ego* de même que la conscience comportent dorénavant encore une validité épistémologique.

§5 L'expression de la subjectivité : la langue phénoménologique

5.1 La formation de la pensée : langage et parole

Avant de procéder à un examen critique de la pensée husserlienne, il semble adéquat d'exposer ce en quoi l'expression de la subjectivité pose elle-même problème dans le corpus du père de la phénoménologie. Pour cela nous allons principalement prendre appui sur un passage de l'introduction du volume *De la synthèse passive*, de même que sur les propos liminaires de Husserl concernant l'expression et la signification dans la première des *Recherches Logiques*. Il s'agira de préciser en quoi il est possible de produire un énoncé portant sur le vécu phénoménologiquement réduit – aspect qui semble de prime abord difficile à appréhender, car si les énoncés portant sur le quotidien sont d'emblée sujets à des mésententes radicales, tel que le soulignent des auteurs de la tradition analytique, des énoncés sur le vécu réduit pourraient être difficilement compréhensibles. C'est pourquoi il est plus que nécessaire d'entreprendre un examen relatif aux limites de l'expression de la vie subjective réduite ou non. Un tel examen est d'autant plus important qu'il permettra sans nul doute d'éclaircir une discussion constamment renouvelée quant à la (a-)topologie de l'*ego*¹ et à

¹ L'*ego* comme la chair sont deux instances qui ne peuvent, par essence, être « localisées » tel que le seraient le corps et l'*ego*-homme. L'*ego*, nous le savons désormais, « n'est pas une des réalités, mais est juste caractérisé pour moi à

son expression. L'élaboration de la phénoménologie comme méthode ne peut en effet se passer d'un tel travail afin de rendre compréhensible l'apport de la phénoménologie et de ne pas sombrer dans une expression dénuée de sens, voire une affirmation de l'impossibilité d'énoncer quoi que ce soit au sujet des ressentis intimes tel qu'il en est le cas lorsqu'on postule l'existence des *qualia* qui sont les propriétés ineffables des objets mentaux internes (*sense-data*) (Searle) ou du langage privé que nie Wittgenstein. Il importe donc de saisir de quelle façon « la pensée se transcende dans la parole »¹, pour reprendre les termes de Merleau-Ponty. Plus encore, il en va de la compréhension des termes philosophiques eux-mêmes, d'une compréhension juste et appropriée du vocable utilisé afin de dépeindre la vie du sujet conscient. Cela nous permettra tantôt d'exposer la démarche de Husserl dans la première des *Recherches Logiques* afin de mieux mesurer les mésententes relatives à ces termes, tantôt de développer davantage notre analyse d'ordre historique et terminologique. Une telle tâche peut se comprendre avec les mots de l'illustre élève de Husserl, Adolf Reinach :

« Lorsque nous nous efforçons d'effectuer des analyses d'essence, il est naturel de partir des mots et de leurs significations. Ce n'est pas un hasard si les Recherches Logiques de Husserl débutent par une analyse des concepts de mot, d'expression, de signification, etc. De prime abord, il s'agit de se rendre maître des équivoques à peine croyables qui se trouvent en particulier dans la terminologie philosophique »²

5.1.1 Une analytique phénoménologique

Conformément aux mots de Husserl, nous débutons notre analyse à partir d'une « phénoménologie analytique »³ afin de comprendre les modalités d'expression des vécus. Nous

travers une évidence adéquate. Il est le donné [*Gegebene*] de l'expérience phénoménologique, qui gagne sa force grâce à lui ... », in *Einleitung in die Philosophie*, p.76. Concernant la chair (*Leib*), Husserl note qu'il peut être considéré, dans l'expérience que nous en avons, d'abord comme une « perception phantomatique » puis comme objet lorsqu'autrui nous perçoit - autrui nous objective toujours d'une certaine manière avant de nous reconnaître comme des sujets psycho-physiques analogues. C'est ainsi que Husserl peut affirmer, tel que le souligne Natalie Depraz en note, que « Ce qui constitue le corps de chair comme chose réelle, substantielle et causale, ne rentre pas en ligne de compte pour la perception de la chair comme chair. Par conséquent, depuis la perception phantomatique « chair » rayonnent deux aperceptions de degré supérieur : l'une est aperception de la chair, l'autre (qui s'anime dans l'autre attitude vis-à-vis de la perception actuelle (de l'expérience)) l'aperception du corps de chair en tant que chose physique », in *Sur l'intersubjectivité*, I, p.73. ; Cf. *MC*, p.200 : « mon corps, qui est le "point-zéro", le *hic* absolu » ; Cf. Natalie Depraz, *Lucidité du corps*, Dordrecht, Kluwer, 2001, p.4 : « A la différence du corps physique inerte qui relève du strict *Körper*, le corps biologique, végétal, animal ou humain, est une chair (*Leib*), et ce, du fait de son caractère animé : son animation est une auto-animation ».

¹ Maurice Merleau-Ponty, *Ibid.*, p.452

² Adolf Reinach, *Phénoménologie réaliste*, Paris, Vrin, 2012, p.49

³ *Recherches Logiques*, I, p.13

proposons dès lors de prendre appui sur la première *Recherche Logique*, laquelle tend vers un éclaircissement des termes propices à l'expression des pensées les plus vastes et permet par cette occasion de saisir « avec une clarté sans équivoque les objets propres de la recherche logique, et, par suite, les genres et les différences essentiels de ces objets »¹. Il est par conséquent nécessaire d'entamer notre examen par un exercice de logique formelle pour atteindre par la suite ce qui a valeur de logique pure, ou plus précisément ce qui relève d'une phénoménologie des expressions portant sur les vécus intimes. Signalons pareillement que Husserl entame une analyse des expressions et des significations dans l'optique d'une théorie de la connaissance qui ne se réduit non plus à une simple logique formelle, mais à une logique pure d'ordre phénoménologique. Cette visée peut s'expliquer en ces termes : Husserl entend procéder à une analyse lexicale des vécus intentionnels et ne peut donc se limiter à des « explications grammaticales au sens empirique, se rapportant à quelque langue donnée historiquement »². En effet, si la logique formelle est une analyse de la manière dont nous parlons du monde, le postulat sur lequel elle se fonde manque la sphère subjective et par la même occasion ce qui relève de la dimension constituante du sens. Pour preuve les mots de Frege, lequel affirmait que la pensée ne peut être examinée qu'à partir d'une analyse des propositions que nous faisons au sein de notre langue, entreprise qui selon lui revêt derechef un caractère scientifique opposé à celui des sciences de l'esprit :

« La pensée [*Gedanke*], en elle-même inaccessible au sens, revêt l'habit sensible de la proposition et devient ainsi plus saisissable. [...] Les disciplines qu'on appelle sciences de l'esprit sont plus proches de la poésie, et pour cela moins scientifiques que les sciences rigoureuses, lesquelles sont d'autant plus sèches qu'elles sont plus exactes. Car la science rigoureuse vise à la vérité et à la vérité seule »³

Un tel postulat est à vrai dire tout l'opposé de la démarche husserlienne, car elle limite sa propre portée en faisant sienne une méthodologie empreinte du positivisme scientifique : ne peut être analysé que ce qui est sujet à un examen scientifique, c'est-à-dire ce qui est de l'ordre du sensible. Cette fracture entre la phénoménologie encore précoce de Husserl, dans les *Recherches Logiques*, et la logique formelle qui donnera naissance à la philosophie analytique de l'esprit, permet toutefois d'illustrer l'originalité de la méthode mise en avant par Husserl, laquelle permet de sonder l'esprit humain bien plus profondément que les analystes du langage tout en prenant soin d'examiner de

¹ *Ibid.*, p.2

² *Ibid.*

³ Gottlob Frege, *Écrits Logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1971, p.173-176

quelles façons il est possible de parler des « choses elles-mêmes »¹, c'est-à-dire des vécus de conscience. La phénoménologie, ainsi, « amène à l'expression pure, par la description dans des concepts portant sur l'essence et des énoncés ayant valeur de loi d'essence, les essences directement appréhendées dans l'intuition d'essence, ainsi que les corrélations fondées purement dans les essences. Chaque énoncé de ce genre est apriorique au sens par excellence du mot »².

Se positionnant de la sorte dans une entreprise de phénoménologie analytique, Husserl délivre un examen qui comprend non seulement des distinctions concernant les termes utilisés afin de dépeindre une pensée, mais aussi la pensée en elle-même, et plus encore les choses comme phénomènes, suite à l'abstraction idéatrice. Il s'agit de distinguer ce qui relève de la signification, de la manifestation, de l'indice, etc. des vécus au sein des expressions que nous employons pour les décrire. Tel que l'écrivait Paul Ricoeur, il en va précisément de la tâche phénoménologique que de décrire l'expérience en un dire : « La phénoménologie parie pour cette discursivité de tout vécu qui le tient prêt pour une réflexion qui soit implicitement un "dire", un *λέγειν* ; si la possibilité de dire n'était pas inscrite dans le "vouloir-dire" du vécu, la phénoménologie ne serait pas le logos des *φαινόμενα* »³. Pareillement, il sera question de distinguer ce qui est signifié, autrement dit ce qui relève tantôt d'un rapport direct à l'objet, les actes remplissants, tantôt les actes signitifs qui, tout en étant des visées (*Meinungen*) attribuant une signification à l'expression, manquent néanmoins de vis-à-vis (*Gegenstand*) auquel se référer. C'est en ce sens que peut se comprendre l'impératif du retour aux choses mêmes, en tant qu'un retour à la sphère de la subjectivité est nécessaire pour définir les choses, cela à partir des intuitions et de l'idéation dont résultent les essences. Il n'est pas alors question des relations liant les termes dans une structure langagière, mais d'une analyse descriptive des relations d'essence qui donnent lieu à « un remplissement de signification » ; dès lors, la phénoménologie prend appui sur ce qui est laissé en suspens dans la théorie de la connaissance contemporaine à Husserl et dans la logique :

« La phénoménologie des vécus logiques a pour but de nous procurer une *compréhension descriptive* (mais non empirico-psychologique) aussi étendue qu'il est nécessaire de *ces vécus psychiques et du sens qui les habite*, pour donner à tous les concepts logiques fondamentaux *des significations rigoureuses*, c'est-à-dire des significations qui, élucidées par *un retour aux relations d'essence, approfondies analytiquement*, entre l'intention et le remplissement de signification, soient à la fois compréhensibles et assurées dans leur fonction de connaissance

¹ *Recherches Logiques*, I, p.6

² *Ibid.*, p.3

³ Paul Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1998, p.63

possible ; bref, des significations telles que les réclame l'intérêt de l'évidence intellectuelle, exigée par une critique de la connaissance, de l'essence de cette discipline. *Les concepts logiques et noétiques fondamentaux n'ont été jusqu'ici que très imparfaitement élucidés ; ils sont entachés d'équivoques multiples et si nuisibles, si difficiles à déterminer et à retenir d'une manière conséquente comme distincts, qu'il faut chercher là la raison principale de l'état arriéré de la logique pure et de la théorie de la connaissance* »¹

Si tant est que la logique formelle et la théorie de la connaissance n'aient pas su répondre aux exigences du phénoménologue, notre auteur s'impose ici la tâche d'éclaircir ce qu'est la fonction du mot, de distinguer ce qu'il recèle de pensée de même que ce qu'il exprime de la subjectivité. C'est pourquoi il souligne que ce que le mot exprime n'est pas tant une unité syntaxique dont la validité dépend de l'existence effective de l'objet désigné que ce qui est vécu. Le mot illustre l'objet visé intentionnellement, c'est-à-dire l'activité psychique donatrice de sens, il n'est pas visé « en soi » : « Le mot (en tant que réalité individuelle extérieure) nous est bien présent intuitivement, il est encore un phénomène, mais ce n'est pas lui que nous avons en vue, il n'est plus maintenant au sens propre, l'objet de notre "activité psychique". Notre intérêt, notre intention, notre visée (*Vermeinen*),[...] , se portent exclusivement sur la chose visée dans l'acte donateur de sens »². L'analyse de la signification ne porte plus ainsi sur le mot, mais sur le caractère essentiellement intentionnel qui confère une signification au mot, *a contrario* d'une analyse strictement formelle. Qui plus est, soulignons avec Alexander Schnell que ce qui importe pour Husserl dans n'importe quelle expression concerne « l'expression *in specie* qui ne dépend ni de la situation dans laquelle elle s'énonce ni de la personne qui la prononce. Il faut donc clairement distinguer entre la signification idéale, d'un côté, et les actes réels, constitutifs de la signification, de l'autre – corrélation que Husserl nommera dans les *Ideen I* la "corrélation noético-noématique" »³. Il n'est donc d'analyse que d'un point de vue strictement phénoménologique, c'est-à-dire portant sur des vécus pouvant être universalisés pour l'ensemble des êtres doués de raison. Néanmoins, une telle démarche descriptive accomplit bien plus qu'une explicitation des modes d'expressions, elle met en lumière tout un pan relatif à la communication des idées au sein de la communauté des hommes. Il importe par conséquent d'illustrer les modalités du lien intersubjectif au travers de l'expression.

Husserl discerne sur ce point l'enjeu crucial de toute expression : la communication. En effet, toute expression se fonde sur une intention de signifier une chose à autrui au travers des mots.

¹ *Recherches Logiques*, I, p.7 [Nous soulignons]

² *Ibid.*, p.46

³ Alexander Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble, Jérôme Millon, 2007, p.87

Aussi, si « le complexe phonique articulé (et cela vaut aussi pour le caractère réellement écrit, etc.) ne devient mot parlé, discours communicatif en général, que par le fait que celui qui parle le produit dans l'intention de "s'exprimer" (*sich äussern*) par là "sur quelque chose" »¹, il faut notamment noter que le verbe allemand employé *sich äussern* signifie « s'extérioriser » et qu'il renvoie au verbe « *äussern* » qui signifie « articuler ». En ce sens, s'exprimer rendrait compte d'une articulation de la pensée, d'une articulation de la subjectivité voulant s'extérioriser. Cette dimension de l'expression rend compte du besoin incommensurable en l'homme de s'exprimer sur ses vécus et de partager le savoir tout en le confrontant à l'autorité d'autrui pour fonder l'objectivité, y compris lorsque le sujet monologue et qu'il réfléchit sur ses propres vécus sans pour autant les communiquer à autrui (*RL I*, p.42). *Sich äussern* a ici la même valeur qu'exister (*existere*), c'est-à-dire l'acte de paraître, de se montrer, comme l'entendaient originellement les Latins, ou le fait de se tenir hors de soi pour reprendre un lexique heideggerien². Il s'agit dans ce cas de faire parvenir le vécu subjectif à la connaissance d'autrui tout en manifestant une signification au travers des mots. C'est ainsi qu'une communauté communicante se reconnaît, du fait que des sujets partagent des idées, des vécus de toutes sortes, grâce à des sons, des gestes, de même que des tracés en noir et blanc, tout en leur accordant une signification ; les « outils » dont ils usent ne sont ni des sons inarticulés, ni même des comportements ou des mouvements haptiques aléatoires, ce sont les expressions d'une subjectivité s'extériorisant. Toujours, le sujet s'exprimera, y compris dans des cas extrêmes où le corps s'exprime faute de mots. Cette communication entre sujets pensants ne se limite pas à la reconnaissance d'autrui en tant qu'être doué de raison, elle permet de partager ce qui ne relève plus des mots, mais des vécus eux-mêmes. De la sorte, si les mots peuvent limiter notre compréhension des vécus d'autrui, par l'usage d'expressions ambiguës par exemple, ils contribuent dans leur usage descriptif à découvrir les vécus d'autrui. Cette nouvelle dimension compréhensive illustre la manière que nous avons de partager nos émotions, nos douleurs, etc. Tel que l'écrit Husserl cette dimension du langage se réfère à une nouvelle forme de perception qui n'est pas une perception au sens de *Wahrnehmung*, elle participe à ce qu'il nommera par la suite une présentification (*Vergegenwärtigung*) qui nous présente à demi-mot les vécus d'autrui et à travers laquelle nous transposons ses vécus comme les nôtres dans une teneur similaire, mais non identiquement assimilable :

¹ *Recherches Logiques*, I, p.37

² Sur ce point litigieux, se rapporter à l'excellente analyse que donne Étienne Gilson dans *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1994, Chapitre : Le vocabulaire de l'être, p.17 : « L'existence constitue donc en fait le seul mode d'être dont nous ayons l'expérience, et c'est pourquoi, de tous les êtres directement appréhendés par nous, il est correct de dire qu'ils existent pour signifier le fait qu'ils sont. Pourtant si la métaphysique voulait s'exprimer dans une langue technique faite à la mesure exacte de nos concepts, elle dirait ici de chaque "étant" qu'il "est" par suite de son "existence", au lieu de dire qu'il "existe" pour signifier qu'il "est" ».

« Le langage usuel nous attribue même une perception de vécus psychiques de personnes étrangères, nous "voyons" leur colère, leur douleur, etc. Ce langage est parfaitement correct tant qu'on admet aussi, par exemple, les choses corporelles extérieures comme perçues, et, pour parler d'une manière générale, que l'on ne restreint pas le concept de *perception* à celui de la perception adéquate, de l'intuition au sens le plus strict de ce mot. [...] L'auditeur perçoit que le sujet parlant extériorise certains vécus psychiques, et, dans cette mesure, il perçoit aussi ces vécus ; mais il ne les vit (*erlebt*) pas lui-même, il n'a d'eux aucune perception "interne", mais une perception "externe". C'est là la grande différence qui sépare l'appréhension effective d'un être dans une intuition adéquate, de l'appréhension présumée d'un tel être sur la base d'une représentation intuitive, mais inadéquate. Dans le premier cas, c'est un être vécu en nous, dans le second un être supposé auquel ne correspond nulle vérité. La compréhension réciproque exige précisément une certaine corrélation de ces actes psychiques se déployant de part et d'autre dans la manifestation et dans l'appréhension, mais n'exige nullement leur complète identité »¹

Cette distinction que nous retrouvons déjà dans *l'Enquête sur l'entendement humain* de Hume, illustre une fois de plus la césure qu'il y a entre les impressions sensibles et les idées, ces dernières étant toujours « pâles et ternes »² par rapport aux sensations originelles. Effectivement, nous sommes en mesure de comprendre ce que peut ressentir autrui, mais cette compréhension n'est pas similaire à ses propres affections. Il suffit d'envisager le cas d'une personne qui n'a jamais essayé le vin et à laquelle s'adresserait un œnologue, le néophyte ne saurait comprendre autre chose que les notions de goût et de plaisir sans pouvoir les rattacher à un vécu singulier. Aussi distinguer une perception interne des ressentis d'autrui renvoie aux recherches actuelles en neurosciences selon lesquelles « la matrice de la douleur » (*pain matrix*), par exemple, n'est pas intégralement active lors de la perception de la douleur d'autrui³. En ce sens Husserl est un précurseur sur les modalités de reconnaissance et de partage des vécus d'autrui. Il s'oppose de ce fait radicalement à l'idée d'une « fusion affective » (*Einsfühlung* ou *Gefühlsansteckung*) que proposait Scheler dans *Nature et formes de la sympathie* (1923). Il apparaît donc que l'expression est un « s'exprimer » à partir duquel les êtres manifestent leurs vécus de même que leur subjectivité, ils se reconnaissent en somme comme des êtres individuels en chair et en os (*leibhaftig*) doués de raison. Mais de quelles façons se manifeste précisément la subjectivité ? Dire « Je » suffit-il à exprimer sa propre

¹ *Recherches Logiques*, pp.39-40 [Nous soulignons]

² David Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, GF, 2006, Section II, « Origine des idées ».

³ Cf. Singer T., Seymour B., O'Doherty J. Kaube H., Dolan R.J., Frith C.D., « Empathy for pain involves the affective but not sensory components of pain », in *Science*, 303, 02/2004

subjectivité ? Nous n'en sommes pas certains, notamment en ce que notre analyse précédente concernant le Je comme indexical n'a pas point permis de lui attribuer un rôle essentiel pour la description de la subjectivité.

Pour revenir sur ce point litigieux, notons avec Husserl que les indexicaux comme « Je », « ici », et « maintenant », sont désignés comme des expressions essentiellement occasionnelles, c'est-à-dire des expressions qui portent sur ce qui vaut dans une situation ponctuelle bien définie. Il en ressort par conséquent que ce qui est signifié grâce à de telles expressions n'est autre chose que la chose visée intentionnellement : « Ce qui vaut pour les pronoms personnels, vaut aussi naturellement pour les démonstratifs. Quand quelqu'un dit ceci, il n'éveille pas directement chez son auditeur la représentation de ce qu'il vise, mais tout d'abord la représentation ou la conviction qu'il vise une chose se trouvant dans son champ intuitif ou mental, chose à laquelle il veut renvoyer son auditeur »¹. Nous rejoignons dès lors ce que Stéphane Chauvier désignait comme une « ingénuité descriptive », autrement dit l'impossibilité de décrire pleinement une situation ou la subjectivité exprimant un indexical, car ce qui est exprimé n'est à proprement parler qu'un champ restreint d'une visée intentionnelle. Les expressions occasionnelles ne sont donc que des expressions dont l'usage et la fin sont de faire signe vers une chose et d'éveiller dans la communication la même représentation de cette même chose, sans pour autant en définir ses qualités dans leur intégralité. Sur ce point Husserl est plutôt catégorique, le Je n'a de signification qu'en tant qu'un sujet s'exprime et ne comporte rien d'objectif en tant que chaque vécu est mien et ne peut être universellement partagé par l'entière des êtres humains :

« Toute expression contenant un pronom personnel est déjà dépourvue d'un sens objectif. Le mot je nomme, suivant les cas, une personne différente, et il le fait au moyen d'une signification toujours nouvelle. Ce qui constitue chaque fois sa signification ne peut être tiré que du discours vivant et des données intuitives qui en font partie. [...] La fonction de signification universelle du mot je est de désigner chaque fois celui qui parle, mais le concept par lequel nous exprimons cette fonction n'est pas le concept qui constitue immédiatement et par lui-même la signification »²

La signification du Je énoncé ne trouve ainsi son sens que dans l'expression de la part subjective du sujet. Je signifie ainsi « je suis là, présent, pensant, m'adressant à quelqu'un sur quelque chose », et ce n'est que par l'intermédiaire de cet indexical que le Je se distingue des objets qu'il nomme. Aussi,

¹ *Recherches Logiques*, I, p.96

² *Ibid.*, pp.94-95 [Nous soulignons]

si tout être humain est en mesure de signifier sa propre subjectivité à l'aide du « Je », y compris lorsque celui-ci est compris dans la forme verbale de façon implicite comme il en est le cas en latin ou en italien par exemple, celui-ci évoque pour chacun un autre Je, celui que je suis et le Je d'autrui. « *Chaque interlocuteur a sa représentation du moi (et par suite son concept individuel de je) et c'est pourquoi la signification de ce mot diffère avec chaque individu. Mais comme toute personne, quand elle parle d'elle-même, dit je, ce mot possède le caractère d'un indice universellement efficient pour désigner cette situation* »¹. Mais si Husserl ne s'intéresse que peu ici à la question de l'expression de la subjectivité, mais plus à la question de la communication entre sujets pensants, il n'en reste pas moins que si chacun possède son concept du Je, il ne va pas de soi qu'il soit bien compris de part et d'autre. Nous l'évoquons plus haut, le Je ne dit pas la personne dans sa globalité. Comme pour Kant, dire Je ne signifie pas avoir un concept de soi-même, ni même une connaissance de soi. Dans le cas de neuropathologie, une personne cérébralisée peut par exemple dire « Je » sans pour autant se comprendre intégralement. Ce terme ne serait alors qu'un indice d'une subjectivité amoindrie, d'un être se tenant face à moi, un être dénué d'une vision précise de sa personne tel qu'il en est le cas pour les patients sujets à la maladie d'Alzheimer ou bien à l'anosognosie². Husserl ne dit pas le contraire, du moins dans les *Recherches Logiques*, dire « Je » ne contient aucun concept et aucune connaissance, c'est tout au mieux l'indicateur d'une subjectivité, et il annonce au terme d'un bref passage sur le Je que celui-ci « n'a pas en soi le pouvoir d'éveiller directement la représentation particulière du moi qui détermine sa signification dans le discours en question. Il n'agit pas comme le mot lion qui peut éveiller par lui-même la représentation du lion. C'est plutôt une *fonction indicative qui sert en lui de médiation et avertir pour ainsi dire le locuteur : celui qui est en face de toi se vise lui-même* »³. Ces propos pour le moins évocateurs définissent par conséquent l'usage du Je comme simple indexical qui, bien que distinct des indexicaux comme « ici » ou « maintenant », signifie une subjectivité toujours autre qui s'extériorise à travers le langage, mais qui n'a d'autre fonction que de signaler la présence d'une subjectivité. En ce sens Husserl reste dans ce passage très évasif sur cette question, en ne mentionnant rien qui puisse être assimilable aux propos qu'il tiendra plus tard suite au tournant

¹ *Ibid.*, p.95

² Cf. Michel Bitbol, *Physique et philosophie de l'esprit*, Paris, Flammarion, 2000, pp.223-224 sur l'usage du Je lorsque le sujet a subi « une section chirurgicale du corps calleux ou commissurotomie », ce qui confirme l'hypothèse anciennement rejetée du « split-brain », et l'usage du Je atteint de neuropathologies comme la schizophrénie. Cf. Christof Koch, *A la recherche de la conscience, Une enquête neurobiologique*, Paris, Odile Jacob, 2006, pp.302-307 : « Si la conscience réside dans une région du cerveau, ne serait-il pas possible de la diviser en deux en sectionnant cette région ? [...] Chez les *split-brains*, une moitié du cerveau ne sait littéralement pas ce que fait l'autre »

³ *Ibidem.*

transcendental de sa philosophie, mais il demeure que ce questionnement relatif au bon usage du lexique propre à l'expression de la subjectivité mérite un examen plus rigoureux qui devra par la suite prendre compte des nouveaux horizons qui se sont ouverts à Husserl dès l'introduction de l'*ego* comme fondement apodictique de tout savoir.

5.1.2 L'antéprédicatif comme édifice structurel

Poursuivons en prenant appui sur ces propos liminaires de Husserl qui, dans un texte datant de 1920-21, songe à l'expression de la vie subjective et remarque l'impossibilité d'énoncer l'intégralité de son contenu : « L'homme n'"exprime" pas effectivement dans la langue toute sa vie psychique ni ne peut jamais l'exprimer par elle »¹. Un tel constat ne peut que surprendre tant sa démarche consiste précisément à exprimer les modalités de la conscience. Plusieurs compréhensions sont possibles. La première, aporétique, consiste à nier la faculté de pleine expression au sujet pensant. L'expression serait de cette façon limitée à la pure expression langagière possible à travers les mots de la langue. Seule la langue importerait et serait pour ainsi dire une bride indépassable pour qui souhaite énoncer son vécu. Néanmoins, est-ce bien ce que voulait dire Husserl ? Si tel était le cas, ce serait une négation de la langue comme outil d'expression. La vie de la subjectivité excéderait le domaine structurel du langage et il serait de ce fait impossible de l'employer dans certains cas. La conséquence directe d'un tel raisonnement ne peut être que la suivante : il existe une langue radicalement différente de celles dont nous usons au quotidien, une langue plus complète qui permettrait au sujet pensant de se référer à soi par rapport à ses propres vécus dans une pleine diaphanéité. Ce serait ainsi un retour à la position que défend Descartes dans la *Seconde Méditation*², mais aussi celle de Brentano dans la *Psychologie du point de vue empirique*³. Si tant est que la majorité des vécus puissent s'exprimer dans chacune des langues selon leur richesse inhérente, il semble que Husserl suive à la fois son maître et Descartes. Néanmoins, est-ce seulement possible que le sujet possède un langage privé, au sens que lui

¹ *De la synthèse passive*, p.33

² René Descartes, *Œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, 1953, p.281 : « Cependant je ne me saurais trop étonner, quand je considère combien mon esprit a de faiblesse, et de pente qui le porte insensiblement dans l'erreur. Car encore que sans parler je considère tout cela en moi-même [le morceau de cire], les paroles toutefois m'arrêtent, et je suis presque trompé par les termes du langage ordinaire ».

³ Franz Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, Paris, Vrin, 2008, pp.104-105 : «Tous les phénomènes psychiques [...] ne sont perçus que dans la conscience interne. [...] Les phénomènes psychiques, avons-nous dit, sont seuls susceptibles d'être perçus au sens propre du terme. Nous pouvons dire tout aussi bien que ce sont les phénomènes qui seuls possèdent une existence effective en dehors de l'existence intentionnelle. La connaissance, la joie, le désir existent effectivement ; la couleur, le son, la chaleur n'ont qu'une existence phénoménale et intentionnelle ».

donnera plus tard Wittgenstein ? Certainement non. Chaque vécu peut s'exprimer d'une multitude de manières possibles, y compris et peut-être avant tout à partir de la gestuelle. Il y a une certaine communicabilité du vécu intime qui excède le langage ordinaire à partir du corps, une « excription » du sens pour reprendre Jean-Luc Nancy (*Corpus*, 2000), ce que nous ne saurions nier chez Husserl si nous nous en tenons aux développements qu'il a donnés à la faculté d'empathie (*Einfühlung*) – celle-ci pouvant être définie comme étant l'aptitude à reconnaître autrui en tant que tel, c'est-à-dire comme *alter-ego*, et de partager partiellement des vécus à demi-mot¹–, ainsi qu'aux avancées des neurosciences cognitives qui, depuis la découverte de l'imagination motrice de Jeannerod et celle des neurones miroirs², ont permis de mettre en lumière les fondements ontiques de l'empathie et par là même les diverses sources de nos savoirs (mimétisme, apprentissage, ...) et de nos comportements (sociopathie, *homo festivus*, ...).

Il semble donc qu'une autre voie soit envisagée par notre auteur. Aussi ces propos font sans nul doute référence à une dimension imparfaite de détermination, une conscience langagière imparfaite, du moins proto-langagière, du vécu :

« Dans la pensée solitaire qui s'exprime, cela ne se passe certainement pas comme si nous possédions d'abord la formation de pensée et que nous cherchions ensuite des paroles appropriées ? *La pensée s'accomplit d'emblée comme langagière*. Ce qui réside dans notre horizon pratique comme ce à quoi il convient de donner forme, c'est la représentation encore indéterminée d'une configuration qui est déjà configuration langagière. *La pensée que nous avons à l'esprit et que nous portons de façon intérieure à l'expression est déjà équivoque, mais elle est encore imparfaitement déterminée* »³

¹ Cf. Hans-Georg Gadamer, *Vérité et Méthode : Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1996, p.271 : « Husserl a parfaitement raison de souligner que le "toi" n'a pas cette espèce de transcendance immanente qui convient aux objets du monde de l'expérience extérieure. Car chaque toi est un *alter ego*, c'est-à-dire qu'il est compris à partir de l'"ego" tout en restant détaché de lui comme quelque chose d'autonome, au même titre que l'*ego* lui-même ».

² Alain Berthoz, *Spinoza avait raison*, Paris, Odile Jacob, 2003, p.120 : « Le mécanisme présumé produire cette sorte de sentiment (l'empathie) est une variété de ce que j'ai appelé le circuit corporel du "comme si". Il implique une simulation cérébrale interne qui consiste en une modification rapide des cartes corporelles en cours. Cela se produit lorsque certaines régions cérébrales, comme les cortex préfrontaux/prémoteurs, émettent directement des signaux aux régions du cerveau sensibles au corps. L'existence et l'emplacement de types comparables de neurones ont été établis récemment. Ces neurones peuvent représenter, dans un cerveau individuel, les mouvements que le cerveau voit chez un autre individu et produire des signaux dans les structures sensori-motrices de telle sorte que les mouvements correspondants soient "prévus", en mode de simulation, ou effectivement exécutés ». Cette définition peut être complétée par la découverte de ce que Jeannerod nommait "l'imagination motrice" (1994). Selon cet auteur, l'imagination serait au centre de tout apprentissage du fait de l'activation de systèmes nerveux à la fois corrélatifs à l'imagination et à l'apprentissage lors de tout acte se rapportant à l'action autrui. Ce serait pour ainsi dire, une mimésis sur fond d'imagination.

³ *De la synthèse passive*, p.32 [nous soulignons]

Dans ce passage réside une subtilité qui tend à dépasser les critiques du langage privé. Husserl souligne le fait que toute intention d'expression est d'emblée langagière et qu'il n'existe rien qui puisse, tel que l'énonçait Descartes, être une pensée première hors langage et une seconde limitée ou trompeuse s'inscrivant dans la langue utilisée. Il s'agit toutefois de comprendre qu'il existe une conscience langagière pré-formatrice sans laquelle il ne serait possible de rendre compréhensible quelque ressenti que ce soit – une conscience anté-prédicative. Plus encore, c'est précisément tel que le souligne Husserl dans un autre texte portant sur la logique, « la théorie de l'expérience anté-prédicative, de l'expérience qui donne dans l'évidence objective les substrats les plus originaires » qui « est l'élément premier en soi de la théorie phénoménologique du jugement »¹. Mais doit-on pour autant en affirmer comme le fait Merleau-Ponty que « dans le silence de conscience originaire, on voit apparaître non seulement ce que veulent dire les mots, mais encore ce que veulent dire les choses, le noyau de signification primaire autour duquel s'organisent les actes de dénomination et d'expression »² ? Peut-être, si l'on tient à conforter l'idée qu'il puisse y avoir une essence platonicienne accessible grâce à une conscience interne tel que le supposait Descartes et Brentano, ou bien que l'on pense à partir d'images, mais est-ce vraiment le cas pour Husserl ? Il semble que la phénoménologie dans sa tâche descriptive ne peut se passer de la sphère prédicative offerte par le langage afin d'accéder à l'expression des vécus immanents. Il est bien plutôt question de recourir à l'anté-prédicatif, autrement dit la perception, pour définir en quoi consiste l'expression de la subjectivité, tel que l'énonce Natalie Depraz : « Le langage primordial de la phénoménologie, c'est le langage même de la perception, du sens perçu, en d'autres termes, husserliens, c'est un langage dont l'originarité est d'être l'anté-prédicatif »³. Ainsi ce qui prédomine dans l'écriture et l'expression phénoménologiques n'est pas tant un exercice de logique formelle ou de sémiotique qu'une expérience sous-jacente donnant lieu au discours. Recourir au contraire à la thèse du « silence de la conscience originaire » reviendrait à réduire irrémédiablement l'expression même de la subjectivité et il ne peut exister deux sphères de la subjectivité, une communicable, l'autre non. Ce serait une fois de plus admettre une dualité irréductible entre le corps comme médium de l'expression et l'esprit comme configurateur d'un langage à part, en tant que l'expression se fait d'une manière ontique (les organes nécessaires à la phonation). Nous ne pouvons par ailleurs nier que le geste est déjà langage (ex. langage des signes). Il est cependant possible d'admettre une conscience proto-langagière qui serait d'une part inexprimable et qui, d'autre part, comporterait une forme primitive des vécus non thématés. En celle-ci serait contenu l'ensemble des vécus, intentionnels et non-

¹ *Expérience et jugement*, pp.30-31

² Maurice Merleau Ponty, *La phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p.X

³ Natalie Depraz, *Écrire en phénoménologie*, Paris, Encre Marine, 1999, p.91

intentionnels, comparable à la *χώρα* platonicienne tant elle contient l'ensemble de la matière sans pour autant lui donner de forme. Néanmoins la thèse de Husserl dans ce passage semble affirmer que tout vécu, même « inconscient », est langagier, ce qui serait davantage plausible lorsqu'on prend en considération les multiples exemples que nous offre la psychanalyse. Dans ce contexte, le critique Tugendhat a raison de signaler que la conscience ne nécessiterait pas le langage en première instance, dans sa pure réceptivité perceptuelle et anté-prédicative, mais qu'elle ne peut être une conscience intentionnelle que dans la mesure où la pensée « s'articule à travers le langage » en tant que toute conscience intentionnelle est propositionnelle, c'est-à-dire qu'elle implique des discriminations quant à la relation qu'entretiennent les entités spatio-temporelles entre elles – l'intentionnalité supposant inmanquablement une dimension expérientielle et sémantique : « *Dans la mesure où la conscience de soi peut être préconsciente, il n'est pas nécessaire qu'elle s'articule dans le langage. Et peut-être est-on en droit de dire : la conscience de soi, comme par ailleurs tout savoir, ne devient un état conscient que lorsqu'elle s'articule à travers le langage* »¹. La conscience se formerait ainsi à partir d'un système proto-sémantique propice à la mise-en-langage, elle-même fondée sur l'expérience originaire de la perception. Cette thèse est d'autant plus remarquable qu'elle a été reprise et confirmée depuis par maints spécialistes. Dans la même perspective, Merleau-Ponty montrait avec brio que le « je peux » langagier précède l'évidence du « je pense » et qu'il n'y a au fondement de tout être pensant aucun prérequis nécessaire à l'expression de la pensée :

« La puissance parlante que l'enfant s'assimile en apprenant sa langue n'est pas la somme des significations morphologiques, syntaxiques et lexicales : ces connaissances ne sont ni nécessaires ni suffisantes pour acquérir une langue, et l'acte de parler, une fois acquis, ne suppose aucune comparaison entre ce que je veux exprimer et l'arrangement notionnel des moyens d'expression que j'emploie. Les mots, les tournures nécessaires pour conduire à l'expression mon intention significative ne se recommandent à moi, quand je parle, que par ce que Humboldt appelait *innere Sprachform* (et que les modernes appellent *Wortbegriff*) c'est-à-dire par un certain style de parole dont ils relèvent et selon lequel ils s'organisent sans que j'aie besoin de me les représenter. Il y a une signification "langagière" du langage qui accomplit la médiation entre mon intention encore muette et les mots, de telle sorte que mes paroles me surprennent moi-même et m'enseignent ma pensée. Les signes organisés ont leur sens immanent, qui ne relève pas du "je pense", mais du "je peux" »²

Pareillement, Jean Petitot avance dans *Morphologie et esthétique* que « la pré-structuration non

¹ Ernst Tugendhat, *Conscience de soi et autodétermination*, Paris, Armand Colin, 1995, p.19 [nous soulignons]

² Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, pp.110-111

conceptuelle de la sémiotique du monde naturel est en grande partie perceptive. Elle relève de l'"*esse est percipi et percipere*" de Berkeley. L'épreuve du monde est l'éprouver d'un apparaître, d'une présentation, d'une *Darstellung* qui montrent de façon ostensive»¹. Ce philosophe mathématicien reprend ainsi la thèse de Husserl pour l'explicitier. À l'instar de Husserl il comprend la pré-conscience comme une instance proto-langagière, anté-prédicative, dont le socle n'est autre que la perception, c'est-à-dire la sphère d'effectuations (*Leistungen*) qu'est le monde. Il va même jusqu'à préciser qu'« on peut renverser les relations "culturelles" classiques entre langage et perception pour affirmer que c'est le schématisme perceptif (morphologiquement structuré) qui constitue en quelque sorte le langage originaire, la "langue parfaite". Car ce n'est pas d'abord le langage qui structure la perception, mais, au contraire la perception qui structure le langage »².

Il reste toutefois une chose à distinguer, car il subsiste pour Husserl, avant l'attitude théorique et positionnelle, une attitude propice à la jouissance dans laquelle l'*ego* s'abandonne à l'objet et dans laquelle il n'est pas à proprement parler conscient, mais simplement orienté. Abandonné à l'objet, le sujet serait ainsi dans une position telle qu'il est purement dirigé vers l'objet et ne lui prédique rien. Cette attitude pré-théorique, similaire au processus de synthèse passive, rend compte d'une présence pure à l'objet qui se présente à nos yeux et empêche l'expression, car elle échappe au domaine de la prédication qui nécessite un jugement. Ce passage des *Ideen II* illustre cette pensée :

« Le sujet, en tant qu'il éprouve des vécus, peut tout d'abord vivre de façon principale dans l'accomplissement d'un acte, ce qu'on rendra alors par l'expression équivalente : au sens éminent du terme, l'*ego* est dirigé sur le donné objectal, il s'abandonne à l'objet. Celui-ci se trouve dès lors caractérisé en conscience sur un mode différent selon le type fondamental de l'acte [...]. Mais cet état de choses comporte *a priori* la "possibilité" d'un changement d'attitude du sujet en vertu de quoi, s'il n'était pas de prime abord dans une attitude théorique, il peut toujours passer à une attitude théorique dans laquelle alors l'élément objectal devient objet théorique, c'est-à-dire objet d'une position d'être accomplie actuellement, dans laquelle l'*ego* vit et saisit l'élément objectal, le saisit et le pose en tant qu'étant. [...] Et ainsi, l'élément objectal et conscient jusque-là de façon "pré-théorique" devient conscient "au sens propre du terme" dans son objectité, pas

¹ Jean Petitot, *Morphologie et esthétique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2004, p.138

² Jean Petitot, *Ibid.*, pp.138-139. La suite importe notamment : « Le langage n'a pu procéder que de la perception et de l'action des primates au cours de l'homínisation et il doit être pensé de façon darwinienne. Sa montée vers l'abstraction a sans doute reposé sur un schématisme perceptif. Entre la perception au sens strict et le langage au sens banal, il existe un niveau intermédiaire schématique, dynamique et gestaltiste où se réalise la présentation du sensible, la *Darstellung* ostensive de l'être ».

la saisie théorique réflexive qui en opère "le dévoilement" après coup »¹

Il est remarquable à ce sujet de noter que Husserl procède à une distinction quant à l'attitude naturelle mondaine et celle transcendantale, positionnelle et théorique, cette dernière permettant d'avoir pleinement conscience de l'objet en tant que tel ainsi qu'une pleine conscience de soi comme conscience provenant d'un agent. En ce sens Husserl est très proche de la proto-phénoménologie de Maine de Biran parce que ce dernier, contrairement à Hume, distinguait pleinement la sensation de la perception, celle-ci étant une perception de notre état présent², une perception que l'on peut qualifier comme un tenir-pour-vrai (*Wahrnehmung*) tandis que la sensation ne se rapporte à quelque objet que « de façon "pré-théorique" », c'est-à-dire sans pleine conscience de l'objet visé. Cette distinction est omniprésente dès les textes issus des *Studien zur Struktur des Bewusstseins* (1908-1914), dans lesquels Husserl entend déterminer si le plaisir, le désir et la valeur se réfèrent à une valeur d'être et d'essence. Dans ces mêmes textes il est déjà question de fonctions aveugles relatives à la pure spontanéité, mais aussi d'association empirique ainsi que d'aperception constitutive de l'objectivité. Aussi précise-t-il très tôt ce qui sera perpétuellement repris par la suite jusqu'à l'introduction de la synthèse passive :

« Dans les spontanités de l'esprit nous avons une double possibilité de l'objectivation : 1) Dans la mesure où ils sont des « vécus », qu'ils se tiennent dans les unités et dans l'association, etc., ils connaissent l'aperception empirique et donc l'objectivation empirique : comme nature [*Natur*]. 2) Dès lors qu'ils sont des fonctions de l'esprit, ils sont en eux-mêmes [*in sich selbst*] des aperceptions, et un penser [*Meinen*] objectivant peut s'y produire et en déduire une objectivité constituée. Le monde de l'idéalité se constitue à travers la nature du monde de la culture, et dans sa fondation se constitue le monde « spirituel » [*geistes*], etc. »³

De ce fait, empêtré dans l'attitude mondaine, le je concret n'est donc ni conscient de soi ni pleinement conscient de l'objet qui se trouve en face de lui, mais il lui est possible de dépasser ce stade. Il ne peut en effet avoir une pleine conscience qu'en tant qu'il opère la réduction

¹ *Ideen II*, pp.34-35

² Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Paris, Vrin, 1988, p.97 : « cette propriété mise en jeu ou effectuée dans la sensation organique et animale (qui ne diffèrent que par le degré) ne renferme point la perception [...], mais constitue un mode d'existence que l'on pourrait dire impersonnel et auquel sont probablement réduits une multitude d'animaux ».

³ Edmund Husserl, *Studien zur Struktur des Bewusstseins*, Supplément XXII, <Affection, fonction aveugle et spontanéité dans l'entendement, esprit et volonté>, [A VI 8 II/79b „Supplément ad 88“ „1”]. Volume à paraître aux éditions Vrin, sous la direction de Natalie Depraz et Maria Gyemant. [Nous traduisons].

phénoménologique. Néanmoins, sans pour autant en conclure que nos actions mondaines nous empêchent de prendre conscience de nous-mêmes, Husserl désigne par là une faculté primordiale pour la constitution du sens : la synthèse passive. Seule celle-ci permet de comprendre le processus permettant de rendre compte *a posteriori* des objets présents antérieurement. Seule cette faculté permet de postuler l'unité de la vie consciente, mais elle permet notamment de comprendre la place primordiale et principielle du Je en tant qu'il accompagne inmanquablement chacune de ses expériences et de ses représentations, y compris en ce qui concerne les quasi-expériences pareilles à celle que nous venons d'illustrer. Il s'agit dès lors de comprendre que toute expérience se réfère, explicitement ou implicitement, à la qualité de mienneté (*Meinheit*). Venons-en ainsi à une description de la synthèse passive.

5.2 La synthèse passive et la chair des mots

Dans la stratification du champ de conscience, la synthèse passive est une activité sous-jacente, mais non moins importante de la conscience qui, dans la constitution des objectités, forme une couche primordiale de sens. Nécessaire en vue d'unifier la diversité du vécu, « cette synthèse, que l'activité de la conscience trouve toujours déjà *faite*, ne peut donc être que passive eu égard à cette activité [la conscience en tant qu'activité de juger logique], et dans la mesure où elle est strictement pré-logique, [...] elle est anté-prédicative »¹. La synthèse passive se distingue de la synthèse active en ce que cette dernière a trait aux jugements logiques, empiriques, et plus généralement au champ de la perception comme tenir-pour-vrai (*Wahrnehmung*), c'est-à-dire un acte judiciaire, tandis que la synthèse passive, elle, peut être le fondement de la synthèse active. Elle est un principe d'association qui, selon une « règle de structure (*Regelstruktur*) du moi transcendantal »², permet que le moi soit

« toujours entouré d'"objets" du fait que, contrairement à ce que laisse croire son nom, elle porte en elle la même structure intentionnelle que les vécus de la synthèse active. Sa polarité intentionnelle est d'ores et déjà tournée vers l'objectité à constituer par le Je. Le fait que tout ce qui affecte un moi – le moi de l'*ego* "pleinement développé" – est perçu comme "objet", comme substrat des prédicats à connaître, est dû déjà à cette synthèse passive. Car c'est là une forme finale possible – et connue d'avance – d'explicitations possibles dont la fonction est de "faire

¹ Marc Richir, « Synthèse passive et temporalisation/spatialisation », in Eliane Escoubas & Marc Richir, *Husserl*, Grenoble, Jérôme Millon, 1989, p.11

² *MC*, p.96

connaître" »¹

En d'autres termes, la synthèse passive est l'activité qui permet au sujet transcendantal d'être, grâce à l'association en activité, constamment dans un monde d'objectités (*Gegenständlichkeiten*), y compris d'objectités dont la forme consciente est encore à produire ; le processus de la synthèse passive étant précisément la relation entre plusieurs formes de vécus et d'objets, entre ce qui est de l'ordre du pré-donné et ce qui ultérieurement permettra la relation objet/moi. Par ailleurs, si la vie anté-prédicative trouve son sol sur l'expérience du monde dans lequel nous nous inscrivons et dans lequel le Je mondain n'est pas encore en mesure d'accéder à la conscience de soi, le monde doit être entendu comme un horizon dont le sens est constamment à constituer, et il porte en son sein une ouverture de sens, c'est même l'abîme entre le monde et le sujet qui donne lieu à toute attribution de sens. C'est en cela que la dimension passive de l'expérience importe tant, car elle s'inscrit dans ce lieu de « l'alentour » (*Umgebung*) nécessaire à toute connaissance en ce qu'il précède tout acte thétique, soit apophantique :

« L'alentour est là comme domaine de ce qui est pré-donné, selon une donnée passive, c'est-à-dire qui n'exige pour être toujours déjà là aucune participation active du sujet, aucune orientation du regard de saisie, aucun éveil de l'intérêt. Toute activité de connaissance, toute orientation vers un objet singulier en vue de le saisir présupposent ce domaine préalable de donnée passive ; l'objet affecte à parti de son champ, il est un objet, un étant parmi d'autres, il est déjà pré-donné dans une croyance passive »²

Cela implique que la synthèse passive est à l'origine de toute connaissance en tant qu'elle est cette activité de la conscience phénoménale qui permet au Je, par le ressouvenir, la présentification, etc.,

¹ MC, p.135 ; Cf. *De la synthèse passive*, p.378 : « Unité, Mêmété (*Selbigkeit*), sont conscientes par une conscience supérieure fondée dans une conscience multiple, précisément la conscience "synthétique" de l'unité. Celle-ci peut relier les consciences très diverses dans leur figuration, phénoménologiquement très largement différentes, et les relier de telle sorte que ce qui était conscient dans la conscience diverse ou très diverse soit conscient dans l'ensemble comme un et même. [...] En outre il n'est pas de conscience qui ne fût pas déjà en <elle>-même une continuité et qui ne permît la distinction de phases et de parties qui sont en elles-mêmes déjà conscience et constituent intentionnellement l'unité objective sur le mode de l'unité synthétique » ; Sur la dimension temporelle de la passivité Cf. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, édité par Dieter Lohmar, New York, Springer, 2006, p.42 : « La vie est enserrée d'une légalité-d'être (*Wesensgesetzmäßigkeit*) universelle de la passivité : la synthèse de l'association. En elle jaillissent toujours de nouvelles unités associatives synthétiques, qui sont des "données" (*Daten*) du temps immanent comme forme des unités de l'immanence [...]. Les unités se constituent sans cesse en plusieurs niveaux à partir d'une union (*Einigung*), et l'union peut signifier un processus successif, mais aussi une union simultanée dans laquelle l'union et l'unité sont déjà présentes, librement d'abord dans le processus successif persistant d'une unité constitutive. Ainsi le flux de conscience est dans chaque phase déjà une unité de la coexistence et tout de même unité du flux concret d'abord dans le flux synthétique (*Stromsynthesis*) des phases » [Nous traduisons]

² *Expérience et Jugement, Recherches d'une généalogie de la logique*, Paris, PUF, 2011, p.33-34

d'actualiser dans son champ de visée des objets indéterminés (*Objekte*) de telle sorte qu'ils deviennent, suite à la réduction, des objectités (*Gegenständlichkeiten*) catégoriales issues de l'activité du moi¹. Cette activité de la conscience est essentielle sous de multiples aspects, mais permet tout particulièrement ici d'explicitier les modalités propices à l'expression du vécu. En effet, Husserl nous offre dans *Logique formelle et logique transcendantale* (1929) une nouvelle formulation de la synthèse passive par rapport à son rôle langagier. C'est ainsi qu'il souligne le statut principiel de la synthèse passive pour la compréhension « des sons de la langue » durant la lecture :

« [...] habituellement dans la lecture en aucune façon n'est produite en même temps par le moi dans une activité synthétique, membre par membre, une articulation de la pensée effective qui accompagnerait la lecture. Au contraire, cette démarche de la pensée proprement dite est seulement indiquée comme devant être effectuée, et ceci grâce à la synthèse passive des sons de la langue »²

Ce passage est d'autant plus important qu'il met en avant un point essentiel concernant la production de sens, que ce soit dans l'expression ou la pensée tout entière. Husserl entend dans ce passage souligner le fait que la pensée, le langage tout entier, se fonde sur la synthèse passive, celle-ci étant l'unique activité nécessaire en vue d'une association uniformément consciente. C'est, tel qu'il poursuit, un exercice d'identification et d'explicitation qui se produit grâce à la synthèse passive :

« Ainsi une conscience vide non-organisée peut être transformée en une conscience vide organisée "correspondante" et dans cette transformation le sens contenu dans l'opinion confuse (étant soumis à l'identification qui amène la coïncidence avec le contenu organisé et qui est du type de l'"explicitation") se "déploie" en tant que résultat de l'explicitation, en tant qu'opinion proprement dite avec pour contenu le contenu qui auparavant était confus de manière globale »³

Aussi est-ce uniquement de cette façon que peut se comprendre l'association nécessaire à une expression de la pensée. L'anté-prédicatif peut donc se comprendre comme la forme primaire, proto-langagière, de la pensée consciente qui en découle une fois le processus d'association

¹ Jean-François Lavigne (éd.), *Les méditations cartésiennes de Husserl*, Paris, Vrin, 2008, p.72

² Edmund Husserl, *Formale and transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, édité par Paul Janssen, The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1974, t.fr par Suzanne Bachelard, *Logique formelle et logique transcendantale*, Paris, PUF, 2009, p.80

³ *Ibid.*, p.82

sémantique accompli par la synthèse passive. Pour rendre compte de la dimension importante qu'assigne notre auteur au langage et aux mots, nous pouvons souligner en un premier temps que c'est à travers ces modalités nécessaires à la mise en forme de la pensée que les mots, qui en soi ne portent qu'une signification socialement admise, revêtent désormais une âme en tant qu'ils sont exprimés par un sujet pensant : « En parlant, nous effectuons d'une manière continue une activité d'opinion, activité interne, se fusionnant avec les mots, leur donnant pour ainsi dire une âme. Ayant reçu ainsi une âme, les mots et les discours entiers rendent alors pour ainsi dire corporelle en eux une opinion et la portent en eux incorporifiée à titre de sens »¹. Nous pourrions même aller jusqu'à dire que les mots acquièrent de cette façon une chair, si nous nous inspirons des mots de Jean Petitot selon lequel affirmait que « la chair husserlienne est structurée comme un langage »². C'est de cette façon aussi que les mots, comme signes linguistiques au sens que leur confère Saussure, acquièrent une signification. Un second aspect notable est la caractéristique anti-naturaliste de Husserl quant à la production de sens. Si tant est qu'il ait suivi les débats de son temps autour de la production du sens au niveau neurobiologique du langage et de la parole, sa position relève d'un anti-naturalisme conséquent envers toute tentative d'explicitier le vécu (et, par ailleurs, l'expression du vécu) à partir d'une analyse psychobiologique. Nous pouvons sur ce point nous référer au troisième volume des *Ideen* (Appendice I) dans lequel Husserl traite explicitement de la relation essentielle et nécessaire entre l'âme et le corps animé comme médium matériel en lien avec la nature (« monde objectif total », §4), mais ne statue pas pour autant sur l'origine de la parole ou du langage. L'ambiguïté reste de mise à ce sujet, mais il est permis d'éclaircir le lien constitutif entre corps animé et âme dans le rapport qu'ils entretiennent au monde objectif. Nous pouvons suggérer avec Husserl qu'au-delà du lien apparent entre l'esprit et la matérialité, il n'est pas permis d'affirmer quoi que ce soit au sujet d'une structure première neurophysiologique d'où émergerait le langage, et encore moins la conscience :

« La réalité de l'âme est fondée sur la matière corporelle, mais, à l'inverse, celle-ci n'est pas fondée sur l'âme. Plus généralement nous pourrions dire aussi : le monde matériel est à l'intérieur du monde objectif total que nous appelons nature, un monde propre et fermé sur soi, un monde qui n'a besoin du secours d'aucune autre réalité. Par contre, l'existence [*Existenz*] des réalités relevant de l'esprit, d'un monde de l'esprit réel, est liée à l'existence d'une nature au sens premier, celui de la nature matérielle et cela non pour des raisons contingentes, mais pour des raisons de principe. Tandis que la *res extensa*, quand nous en interrogeons l'essence, ne contient

¹ *Ibid.*, p.33

² Jean Petitot, *Morphologie et esthétique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2004, p.128

rien qui relève du caractère de l'esprit [*Geistigkeit*] ni rien qui requiert au-delà d'elle-même une liaison avec un caractère réel d'esprit, inversement nous trouvons qu'un caractère réel d'esprit, par essence, ne peut qu'être lié à la matérialité, en tant qu'esprit réel d'un corps animé »¹

Nous pourrions ainsi dire que si les mots du langage portent sur les choses du monde objectif total, l'univers, ces premiers apparaissent tout d'abord par un processus de constitution du sens au sein de l'esprit et ne peuvent donc être réduits à de purs processus neurophysiologiques. Aussi, si la phénoménologie porte sur les conditions de connaissance *a priori* et universelles, nous pouvons suggérer que la position de Husserl eu égard aux recherches relatives aux fondements ontiques de la parole et du langage en général soit que nulle production de sens ne peut être attribuée au cerveau, ni même au corps dans une entente strictement physicaliste. Le langage comme faculté universelle partagée par l'intégralité des êtres humains pourrait de la sorte être considéré non comme une activité résultant de propriétés neurobiologiques, mais comme une propriété eidétique dont l'analyse ne peut aboutir sans recours à la méthode phénoménologique. Dans une perspective parallèle d'anti-naturalisme qui pourrait expliciter la pensée phénoménologique de Husserl, Wittgenstein souligne qu'un tel processus conscient de synthèse ne nécessiterait nullement d'être localisé dans le cerveau – un tel processus pourrait tout à fait jaillir du chaos –, ce qui par conséquent soulève un questionnement quant à l'organisation et aux formes de la conscience : « Aucune hypothèse ne paraît plus naturelle que de dire qu'il n'y a pas dans le cerveau de processus corrélatif à l'association ou à la pensée : de sorte qu'il serait par conséquent impossible de lire des processus de pensée à travers les processus du cerveau. [...] *Pourquoi cette mise en ordre ne pourrait-elle pas, pour ainsi dire, procéder du chaos ?* »². En ce sens, Wittgenstein prolonge en quelque sorte les propos de Husserl sur le langage, mais insiste plus encore sur le lien constitutif entre corps animé et conscience, tout en soulignant la part « chaotique » d'où peuvent émerger la pensée consciente et, par là même, le langage. Un tel parallèle nous permet de mettre en perspective l'organisation de la pensée consciente et le lien que la conscience entretient avec la nature comme « monde objectif total ». Aussi, en fondant notre analyse sur le troisième paragraphe de l'Appendice I des *Ideen III* dans lequel est explicité ce lien essentiel, nous pouvons affirmer que la sphère immanente de la

¹ *Ideen III*, p.139-140

² Ludwig Wittgenstein, *Fiches*, Paris, Gallimard, 2008, pp.153-154. Le passage entier : « Voici ce que je désigne par là : quand je parle ou j'écris, il sort de mon cerveau – je le suppose – tout un système d'impulsions conjugué à ma pensée parlée ou écrite. Mais pourquoi ce système devrait-il se prolonger en direction du centre. *Pourquoi cette mise en ordre ne pourrait-elle pas, pour ainsi dire, procéder du chaos ?* [...] De la même façon, un organisme pourrait donc naître de quelque chose de complètement amorphe, pour ainsi dire sans cause ; et il n'y a aucune raison pour qu'il n'en soit pas réellement ainsi en ce qui concerne notre pensée, par conséquent, en ce qui concerne la parole, l'écriture, etc. ». [Nous soulignons]

conscience reste tributaire d'un lien qu'entretient le corps animé avec le monde objectif, mais que le corps animé dans son ensemble, comprenant notamment le cerveau, n'a aucune fonction spirituelle et ne peut donc influencer d'aucune façon sur la structure de la pensée en général. Il est tout au plus comparable aux gestes d'un chef d'orchestre, comme l'écrivait Bergson : « Les phénomènes cérébraux sont en effet à la vie mentale ce que les gestes du chef d'orchestre sont à la symphonie : ils en dessinent les articulations motrices, ils ne font pas autre chose »¹.

5.3 L'expression de la vie réduite : le Logos transcendantal

Néanmoins, sous quelles conditions est-il permis d'exprimer les vécus réduits ? S'il est admis que toute pensée s'élabore au travers du langage, la réduction phénoménologique fait *a priori* barrage à l'expression des vécus immanents du fait qu'elle met entre parenthèses tout ce qui relève des modalités doxiques de la vie mondaine à laquelle appartiennent le langage et les langues. Comment décrire un vécu pur en des termes qui sont de l'ordre du mondain ? Tandis que Husserl note dans la *Ve Recherche Logique* que les jugements « ne sont pas complètement saisissables ni exprimables conceptuellement » et « seulement évidents dans leur intention vivante, mais non adéquatement communicables par les mots »², un véritable revirement se produit dès l'instauration de la réduction phénoménologique. Le vécu peut être examiné très clairement suite à la réduction, néanmoins cela nécessite un examen approfondi, car l'expression de l'expérience immanente soulève une difficulté de taille : peut-on, suite à la réduction censée mettre entre parenthèses les langues du fait de leur mondanité, exprimer la démarche phénoménologique ainsi que les résultats obtenus qui sont d'ordre eidétique ? Husserl note dès 1913 (*Ideen I*, §87) la difficulté d'une telle entreprise : « Jusqu'à quel point en effet des propositions logiques et de même des propositions purement ontologiques, purement éthiques, ou toute autre proposition a priori qu'on peut citer, peuvent-elles exprimer une propriété véritablement phénoménologique ? »³. Il n'est pas seulement question d'exprimer un vécu réduit, mais de déterminer s'il est possible d'émettre quelque proposition apriorique. La difficulté est d'autant plus grande que le langage ne semble pas être adéquat afin de signifier la dimension immanente des vécus purs. L'usage courant n'est utilisé qu'afin de décrire des phénomènes physiques, des paysages, des visages, autrement dit l'étant tel qu'il se donne dans sa particularité toujours nouvelle. L'usage scientifique, quant à lui, entend

¹ Henri Bergson, « "Fantômes de vivants" et "recherche psychique" », *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, 2005, p.75

² Edmund Husserl, *Recherches Logiques*, V, Paris, PUF, 1993, pp.156-157 [Nous reviendrons sur ce point dans la partie 6.1.2]

³ *Ideen I*, p.301

déterminer un état de choses immuable dans l'espace-temps soit un des termes techniques soit en des formules mathématiques. Or la phénoménologie, ayant comme fin d'explicitier une vision d'essence (*Wesensschau*), ne peut accepter un usage courant du langage et n'est pas en mesure, bien qu'elle ait une visée scientifique, d'exprimer les vécus et les invariants eidétiques sous une forme mathématique – ce que Jean Petitot a pour fin de reformuler. L'ambiguïté vient de ce que les descriptions phénoménologiques se font à l'aide des langues que nous utilisons couramment, bien que le vocable phénoménologique soit davantage précis et requiert parfois de revoir des usages autrefois acceptés afin de les réformer. Mais Husserl ne statue définitivement à ce sujet. Il annonce uniquement dans les *Ideen I* qu'« en tant que phénoménologues nous ne devons pas cesser d'être des hommes naturels et de nous poser comme tels dans le langage »¹ - proposition qui nous laisse dans l'embarras tant nous doutons de la portée de la langue ordinaire en sa prétention de signifier les vécus d'ordre eidétique. Le risque est donc que les réflexions eidétiques pourraient ne pas être exprimables, du moins dans leur essence propre. Aussi est-il remarquable que Husserl ait souligné plus loin dans les *Ideen I* que cette difficulté « recèle [...] les problèmes les plus difficiles de tous, dont le sens est naturellement caché à tous ceux qui n'ont encore aucun pressentiment des distinctions fondamentales qui commandent ce problème »², mais qu'il n'ait pas donné de réponse précise à ce sujet, sinon celle qui consiste à attribuer à ses détracteurs un déficit de compréhension. Selon Husserl, il ne suffit pas de vivre de façon mondaine, encore moins de prendre appui sur les données immédiates que nous offrent les sens pour élaborer des théories. Il est par conséquent crucial d'adopter une attitude différente, mais aussi d'opérer une conversion attentionnelle (*Zuwendung*)³ qui permette enfin de comprendre la part essentiellement phénoménologique de l'être humain. Seule cette voie permettrait d'accéder à ce nouvel horizon. Néanmoins, Husserl ne donne aucune précision quant aux modalités d'expression de la vie immanente, il souligne évidemment qu'il est nécessaire « de se dépouiller radicalement de tout préjugé, de se conformer fidèlement aux claires données eidétiques sans se soucier de toutes les théories courantes et factices », et aussi que c'est de cette façon qu'« il devient sérieusement possible de transmettre à d'autres ce que l'on a vu soi-même », mais il ne donne aucune consigne quant à l'usage pratique de la langue suite à la réduction. Il résulte cependant qu'une fois le retour à la sphère transcendantale effectué, le sujet aura la capacité fondamentale « de faire ressortir l'ingérence inaperçue d'intentions verbales vides,

¹ *Ibid.*, p.212

² *Ibid.*, p.302

³ Nous utilisons la traduction de Natalie Depraz afin de souligner « l'ancrage organique kinesthésique de ce mouvement [attentionnel] interne de la conscience ». Cf. Edmund Husserl, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*, édité par Thomas Vongehr et Regula Giuliani. New York, Springer, 2005, traduction française Natalie Depraz, *Phénoménologie de l'attention*, Paris, Vrin, 2009, p.20

de faire apparaître, en les confrontant avec l'intuition, et d'éliminer les erreurs qui peuvent se glisser même ici, comme sur tous les plans où une validité est mis en jeu »¹. Dans cette optique la réduction met non seulement le langage entre parenthèses, mais permet notamment de comprendre la dimension ontique et essentiellement indéterminée des mots utilisés. Tel qu'il le note dans les *Ideen II*, la phénoménologie se démarque par conséquent des sciences positives, parce qu'elle s'appuie sur des essences et non sur des théories qui sont « inductivement et empiriquement » élaborées : « c'est seulement en partant de l'essence du type d'expérience, et non inductivement et empiriquement, que peut être gagnée la connaissance de la régulation constitutive pour des unités de réalité de ce type »². Dès lors, l'analyse husserlienne du langage n'engage-t-elle que des contraintes épistémologiques ? Autrement dit, l'absence supposée de consigne quant à l'usage du langage et l'attention toute particulière sur les limites de ce dernier ne reflètent-elles pas seulement des contraintes que seule la phénoménologie est en mesure de mettre en lumière pour l'usage courant et l'usage scientifique du langage ? Certainement que oui, mais nous pouvons notamment envisager une seconde façon de considérer cette analyse de type langagière à partir de l'égologie dégagée dans les derniers textes de Husserl.

En effet, la réduction phénoménologique permet de comprendre les mots dans une visée qui n'est pas celle de la vie quotidienne ni celle des théoriciens se basant sur les phénomènes physiques observables³, mais celle de la vie immanente. L'orientation est donc égologique. À cela Husserl ajoute une perspective pour le moins originale dans les textes tardifs :

« Dans le retour à la sphère subjective absolue, celle-ci se révèle comme champ d'expérience et de recherche descriptive. Mais conjointement nous est donnée une vérité prédicative qui sera étudiée et exprimée, que cette vérité soit d'ailleurs, du point de vue descriptif, une vérité de fait ou une vérité d'essence. *On se sert par conséquent ici de la langue avec ses significations — mais la langue sera réduite égologiquement et les mots et les propositions seront réduits à de simples symboles égologiques, qui reçoivent librement leur teneur de sens de l'Ego, une teneur*

¹ *Ideen I*, p.303

² *Ideen II*, p.182

³ Cf. Ms. D 13 VIII, 114a : Wertvolles Material. Der Physiker und die anschauliche Natur. Die Art, wie er sie voraussetzt und auf sie ohne Explikation ihres Sinnes beständig rekuriert. Daß aber doch eine Wissenschaft von den Phänomenen selbst für die Wissenschaftlichkeit der Physik etc. Voraussetzung ist... Konkrete Beziehung; anschauliche Kausalität. In welchem Sinne das anschauliche Ding *Erscheinung* ist des physikalischen. (1910-1911) : « L'ensemble de la physique est basé sur ces différences. Il doit "être reconnu que le vrai peut être connu à partir des phénomènes". Cela est toujours appliqué : un Je, une personne d'expérience et de perception et des personnes de perception ont leur position dans l'espace dans lequel se trouvent les choses, et une position dans le temps, dans tout ce qui s'est déjà passé. Le sujet d'expérience peut avoir différents "phénomènes" d'un même objet, différentes expériences à partir desquelles l'objet peut être expérimenté selon telle ou telle disposition. Mais l'objet qui est expérimenté, pris dans les dispositions de l'expérience, est un simple "phénomène" de la véritable choseité ». [Nous traduisons]

qui, au moyen de la mise entre parenthèses, deviendra un sens purement égologique ou qu'on adjoindra aux symboles, après la mise-en-valeur du sens transcendantale accessible. [...] En tant qu'ego transcendantal, je forme des symboles — des symboles transcendants, qui existent justement dans ma sphère transcendantale et sont ensuite 'éprouvables' intersubjectivement dans leur être transcendantal intersubjectif, et qui, en tant que significations, symbolisent des états de choses transcendants. Il faut ensuite, au moyen de leur signification, fixer en général des vérités transcendantales, d'abord de manière descriptive pour ma sphère primordiale, puis pour mon intersubjectivité égologiquement orientée, pour le monde de l'expérience dans une appréhension transcendantale à tous ses niveaux. — C'est là dessus qu'il faut fonder éventuellement de façon indirecte une connaissance transcendantale: une 'logique transcendantale'. La logique des vérités prédicatives en tant que vérités transcendantales, le Logos du transcendantal. [...] Bien sûr, cela n'est pas contredit par le fait que l'énonciation accomplie dans les mots, dans la grammaire de la langue allemande possède *eo ipso* un sens qui se rapporte au peuple allemand, que, par conséquent, je contredis d'emblée l'époché transcendantale par mon discours, ne serait-ce que dans le discours-que-je-me-tiens-à-moi-même. Par suite, il suffit ici de renvoyer à la possibilité de réduire aussi de la sorte ma langue, qu'elle repousse tout sens mondain et qu'elle soit l'expression pure de ce que je vise, i.e par conséquent que je ne mette rien d'autre en valeur que précisément le sens de mon discours conçu originairement par moi-même »¹

Il est question dans ce passage du rapport de l'homme au monde ainsi qu'à l'expression de la vie subjective. Aussi, s'il faut immédiatement noter l'aveu d'un échec concernant le langage de la vie réduite : « je contredis d'emblée l'époché transcendantale par mon discours », il ne peut toutefois être question de cesser la description. C'est pourquoi Husserl manie la langue si subtilement pour décrire les modalités de constitution en réformant des usages fallacieux de la langue. Parler en termes phénoménologiques c'est avant tout parler à partir des déterminations que confère l'ego. Or le retour à la sphère subjective ne peut être un retour vers un silence originaire dans lequel les choses se donneraient dans une clarté absolue. Tel que le note notre auteur, « conjointement nous est donnée une vérité prédicative qui sera étudiée et exprimée » accompagnant notre vécu subjectif quel que soit l'objet d'expérience. Le langage et l'expression se joignent constamment à la pensée. Cependant, si tant est que toute pensée soit irrémédiablement descriptible, ce sont les mots dont

¹ Edmund Husserl, Ms. B I 5 V [Epoché, Reduktion, korrelative Weltbetrachtung und Phänomenologie], Erster Gang der Besinnung, Reduktion korrelativer Weltbetrachtung und nach der ontologischen Seite Anfang ontologischer Eidetik. Reduktion. Voran ein Blatt über transzendente Sprache <?> als zunächst ständige Voraussetzung, pp.19-20, daté de septembre 1931. Traduction de Carlos Lobo pour l'atelier de traduction de textes extraits des *Studien zur Struktur des Bewusstseins* de Edmund Husserl (2014-2015). Organisé par Natalie Depraz et Maria Gyemant, dans le cadre de l'ANR EMCO-EMphiline (Archives Husserl de Paris, École Normale Supérieure). Volume à paraître chez Vrin.

nous usons qui portent atteinte à la pleine expression de l'expérience immanente. C'est ici que se trouve le nœud de toute l'interrogation husserlienne. De quelle façon exprimer le plus justement les vécus de la sphère subjective absolue, le « Logos du transcendantal » ? Sa réponse comporte une ambiguïté remarquable. Afin d'exprimer le vécu, lui-même en constant lien avec le langage, il est nécessaire de se fier aux mots de la langue utilisée, mais une langue qui « sera réduite égologiquement », c'est-à-dire mise-entre-parenthèses suite à la réduction phénoménologique, comme tout étant. Il sera ainsi possible de formuler la teneur des vécus subjectifs ainsi que les « états de choses transcendants » à travers une langue purement égologique. Néanmoins, ce dessein « métalangagier » est-il pour autant réalisé dans le corpus husserlien ?

Poursuivons notre analyse à partir d'un éclaircissement que donne le fidèle disciple de Husserl, Eugen Fink. Selon lui « la langue naturelle ne subit pas de métamorphose dans la forme extérieure de ses vocables, mais dans son mode de signification. Pas un seul mot, dès lors qu'il fonctionne dans la langue du moi phénoménologisant, ne peut conserver le sens naturel »¹. Ce qui importe donc serait le mode de signification à partir duquel les vécus immanents sont exprimés. À cet égard, l'expression de la signification en phénoménologie ne relèverait pas d'une modification langagière, mais de différentes façons de signifier. Si l'expérience mondaine, et l'expression qui est la sienne, ont cette particularité de signifier uniquement les choses afin d'en déterminer leur position ainsi que leurs qualités, comme il en va pour les sciences positives, la phénoménologie quant à elle délivre du sens à partir d'une expérience originnaire elle-même donatrice de sens. Il importe de ce fait de ne pas se méprendre quant à l'origine de l'expression et de sa visée. C'est pourquoi Fink précise plus loin que « des propositions phénoménologiques ne peuvent être comprises que si la situation de la donation de sens de la proposition transcendantale est sans cesse répétée, c'est-à-dire si les éléments prédicatifs sont toujours vérifiés à partir de l'intuition phénoménologisante »². C'est uniquement dans cette perspective que nous pouvons comprendre ce que Husserl affirmait, lorsqu'il écrivait que « la langue sera réduite égologiquement », parce que les mots ne possèdent plus, suite à la réduction, la même teneur. C'est notamment pour cette raison que Husserl utilise tant les guillemets :

« Il est clair que tous ces énoncés descriptifs, quoiqu'ils puissent rendre le même son que des énoncés concernant la réalité, ont subi une radicale modification de sens ; de même la chose décrite, tout en se donnant comme "exactement la même", est radicalement changée, en vertu pour ainsi dire d'un changement de signe qui l'invertit. C'est "dans" la perception réduite (dans le

¹ Eugen Fink, *Sixième Méditation Cartésienne*, p.94

² Eugen Fink, *Ibid.* p.101

vécu phénoménologique pur) que nous découvrons, comme appartenant indissolublement à son essence, le perçu comme tel qui demande à être exprimé comme "chose matérielle", "plante", "arbre", "en fleur", etc. Les guillemets sont manifestement significatifs, ils expriment ce changement de sens, la modification radicale de signification que le mot a subie parallèlement »¹

Dans l'optique de sa démarcation avec des sciences positives, et plus particulièrement de la psychologie qui traite de l'âme comme d'une composante réelle, Husserl use des guillemets pour souligner l'origine immanente des expressions et distinguer par là ce qui est de l'ordre des objets ontiques de ce qui est de l'ordre des phénomènes, comme le rapporte justement Vincent Grondin :

« En somme, ce qui doit retenir l'attention du phénoménologue n'est pas de savoir comment les choses sont, mais comment elles sont visées et posées par les actes intentionnels. L'usage des guillemets s'avère donc capital, car il ne vient marquer rien d'autre que cet écart. Comme le note Husserl dans une formule lapidaire : « Une "chose" comme corrélat n'est pas une chose : d'où les guillemets » (*Ideen III*, p.101). La phénoménologie ne porte pas sur les choses, mais bien sur les « choses », c'est-à-dire les corrélats présumés des actes intentionnels »²

Ainsi, nous pouvons noter la fulgurance des propos que tient Husserl quant à la question de l'expression de la subjectivité. Celle-ci, bien difficile à articuler conceptuellement, nécessite un véritable travail de fond. Le présent travail n'entend nullement avoir résolu le problème dans sa globalité, cela nous a uniquement permis de concevoir en quoi la pensée, prédicative ou anté-prédicative, tire son origine de la perception et plus généralement de la dimension expérientielle du sujet égoïque vivant (*der Erlebende*). Celle-ci, avec la perception en un sens large, est la composante originaire, ordonnatrice et formatrice de tout élément explicité par la suite au travers des formes sémiotiques du langage. Aussi, s'il nous est difficile d'appréhender la dimension pré-consciente donnant lieu à la mise en forme future des vécus, le processus d'association de la synthèse passive aura su nous convaincre quant à la faculté inhérente au sujet transcendantal de comprendre une objectité de façon unifiée, mais aussi de l'exprimer. C'est à travers elle que se forme la chair des mots, leurs significations à partir d'une explicitation constante des sons, ainsi que leur organisation syntaxique lors de l'expression. Ces différentes dimensions de la subjectivité nous mènent chacune à considérer le moi comme une entité synthétique, dont l'expérience, même « inconsciente », peut à tout moment devenir pleinement consciente, mais elles ne prennent pas en

¹ *Ideen I*, p.308

² Vincent Grondin, « L'usage phénoménologique du langage indexical », in *Alter* n°19, 2011, p.127

compte des scissions possibles du moi, ni des expériences limites de la conscience. Nous pouvons uniquement souligner que tout énoncé portant sur la vie subjective, qu'il soit modifié d'une manière ou d'une autre n'a d'autre fin que de mettre en avant la part vivante de l'expérience transcendante. Autrement dit, l'énoncé même du « Je » n'a pas tant pour ambition de signifier un contenu ou un contexte environnant qu'une expérience vécue qui fait signe vers l'origine irréductible de toute expérience : le Je. Tel que l'écrivait Husserl dès 1910-11, l'erreur consiste précisément à rechercher dans l'utilisation du lexical « Je » autre chose que la marque d'un vécu propre au « sujet-Je » :

« Chacun de nous dit "je", et se sait, en parlant ainsi, en tant que Je. En tant que cela, il se trouve lui-même d'avance, et il s'y trouve en tout temps en tant que centre d'un environnement. [...] le Je prédique qu'il est l'homme appelé de telle et telle manière, qui a telles et telles propriétés personnelles, tels et tels vécus actuels, visées, positions de but, etc. [...] Or, si le Je se trouve d'avance en tant qu'il a de différente façon tout cet énonçable (*Aussagbare*), il ne se trouve pas d'autre part en tant que quelque chose du même genre que cet eu. Le Je lui-même n'est pas un vécu, mais celui qui vit (*der Erlebende*), non pas un acte, mais ce qui accomplit l'acte, non pas un trait caractéristique, mais celui qui a le trait caractéristique de propriété, etc. »¹

5.4 La *Sprache* phénoménologique et la *Ichrede* : ouverture sur l'*ego*

La *Sprache* phénoménologique, entendue ici comme langue phénoménologique et non comme langage – c'est-à-dire comme faculté structurelle et originaire de la pensée, du moins dans un premier temps, rend compte d'une précaution constante quant à l'expression des vécus intimes et des corrélats de conscience que sont les objectités. Le *Logos* transcendantal que nous avons tenté de mettre ici en avant est la langue de la phénoménologie comme langue des vécus-de-conscience, comme langue épurée. Cette langue exprime la modification de sens subie durant la réduction phénoménologique et non quelques caractéristiques intrinsèques des objets mondains. Nous nous trouvons donc aux antipodes de la langue des scientifiques ainsi que des vocables usités durant le vécu quotidien. S'inscrivant dans une démarche descriptive, Husserl n'a pas tenté de thématiser cet aspect pour le moins essentiel de la phénoménologie, mais en a illustré les principaux problèmes dans de courts passages. Il nous importait par conséquent de rendre compte de ce questionnement parcellaire dans une visée thématique afin d'apprécier le traitement effectué au sujet de l'expression de la vie subjective. Quant à un langage phénoménologique, nous pourrions soutenir qu'il repose

¹ Edmund Husserl, *Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Phänomenologie Wintersemester 1910/1911*, in *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass, Erster Teil : 1905-1920*, éd. par Iso Kern, The Hague, Martinus Nijhoff, 1973, traduction fr. par Jacques English, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, PUF, 1991, p.90

effectivement sur la synthèse passive en ce qu'il se fonde sur l'expérience anté-prédicative. La synthèse passive serait ainsi la source de toute expérience consciente structurée et de toute pensée logico-formelle. Néanmoins l'interrogation portant sur l'*ego* reste problématique. Décrit comme terme déictique, il ne dit rien sinon la présence d'un sujet pensant dans un environnement lui-même partiellement conscient. Décrit comme une essence il demeure insaisissable pour qui souhaite déceler un caractère fondamental, inébranlable, mais avant tout concret. Si tant est que la description phénoménologique du Je en fait une essence, un *Urstand*, il n'en reste pas moins que le Je est en quête perpétuelle de soi, entendu comme sol archimédique, mais aussi comme chose accessible. Or, une telle entente demeure peu fructueuse, car il n'est rien qui puisse être saisi ou perçu comme l'ensemble des objets intramondains. C'est pourquoi il nous faut poursuivre notre travail de sorte à identifier les raisons qui ont mené Husserl à effectuer le tournant transcendantal qu'on lui connaît. Cela nous permettra sans nul doute d'opposer deux façons radicalement antithétiques d'envisager l'*ego*, premièrement comme « la fiction philosophique du moi pur » puis comme nécessité d'ordre épistémologique et comme évidence. Un tel point de discorde, une fois éclairé, rendra compte non seulement de l'évolution de la pensée de Husserl, mais aussi de deux courants philosophiques qui, somme toute, tentent encore de nos jours de déconstruire la pensée occidentale du Je, du moins de la réinterroger au sein d'une interrogation plus large dont les sciences cognitives font dorénavant partie. Il nous sera de ce fait permis d'illustrer un débat houleux entre réalisme et idéalisme qui, dès le tournant transcendantal, a engendré pour les élèves ainsi que les disciples de Husserl un véritable travail de fond quant aux déterminations de modes de connaissance du sujet au sein du monde. Nous faisons par ailleurs le pari que la phénoménologie développée par Husserl, bien que décrite comme une méthode et non comme un système, est principalement exempte de telles critiques si nous l'envisageons dans une vue d'ensemble. En effet, Husserl s'est largement adonné à décrire une méthode qui, dès la fin des années 1910, est une philosophie de la vie du sujet au sein de la communauté des sujets pensants. Un tel revirement, à la fois génétique, psychologique, et mondain, nous paraît être l'ébauche d'une phénoménologie de la vie et non plus un idéalisme transcendantal restreint à la pure sphère de la subjectivité transcendantale. Ainsi, nous proposerons comme remède au débat idéalisme/réalisme la lecture de textes souvent oubliés de Husserl. Ils rendront compte de la sphère vivante du sujet et de l'interaction qu'il entretient avec autrui de même qu'avec l'entière du monde composant son environnement. Notre tâche ne se limitera pas à un exposé historiographique ou monographique de la pensée de Husserl, mais prolongera la compréhension que nous en avons communément. D'un refus de l'*ego* pur, à une définition de ce dernier comme l'indescriptible par excellence (*Ideen I*), nous comprendrons qu'il revêt dès les années 20 une autre dimension comprenant une histoire, une

vie, des habitus, etc.

En guise de conclusion à cette première section, souvenons-nous des mots de Husserl, lesquels nous invitent, après une analyse du « discours du Je » (*Ichrede*), à entreprendre une « nouvelle connaissance de la vie » de sorte à établir une « science universelle » :

« Nous devons désormais privilégier le discours du Je (*Ichrede*) et chaque participant est le Je, le Je dont il est question. Je, je dis ainsi en tant que philosophe débutant, je veux débiter une nouvelle connaissance de la vie (*Erkenntnisleben*), un savoir constant à partir d'une légitimation absolue et qui pourra d'une certaine façon, je l'espère, d'une manière ordonnée, devenir une science universelle »¹

¹ Edmund Husserl, *Einleitung in die Philosophie* (1922/23), Dordrecht, Kluwer, 2002, p.315 [Nous traduisons]

Section II
L'ego et la vie :
L'égologie pure répond-t-elle à l'exigence d'une
science de la vie consciente ?

Chapitre III

L'impulsion de l'égologie pure et sa nécessité épistémologique

En réalité, aucun moi, même le plus naïf, n'est une unité, mais un monde extrêmement divers, un petit ciel constellé d'astres, un chaos de formes, d'états, de degrés, d'hérités et de possibilités. Le fait que chacun aspire à considérer ce chaos comme une unité et parle de son moi comme d'une manifestation simple, fixe, nettement délimitée, paraît être une erreur inhérente à tout être humain, même supérieur; une nécessité de la vie comme la nutrition et la respiration.

Hermann Hesse, *Le loup des steppes*, in *Romans et nouvelles*, Paris, Le Livre de Poche, p.1031

§6 Exposé de la l'élaboration de la phénoménologie transcendantale

Nous tenterons premièrement dans ce nouveau chapitre de mesurer les conséquences du revirement de Husserl quant à la question de l'*ego*. En effet, quelles ont été les motivations qui l'ont poussé à passer d'une psychologie descriptive hostile à l'établissement d'un *ego* pur à une phénoménologie transcendantale ? Parallèlement, quels ont été les effets d'un tel revirement en ce qui concerne ses disciples (Ingarden, Reinach, Patočka, Sartre) ? La phénoménologie développée jusqu'en 1907, c'est-à-dire jusqu'à la publication des *Leçons sur la chose*, s'est assurément construite sans recours à une égologie ; d'abord opposée à une telle conception de la subjectivité, car trop empreinte d'une certaine métaphysique du sujet. Husserl n'a cessé par la suite de s'interroger quant à la nécessité et la véracité d'un tel propos pour enfin développer une science universelle des structures de la pensée dont le point archimédique n'est autre que l'*ego* transcendantal. Néanmoins la phénoménologie comme méthode descriptive fut en effet autonome et efficace avant l'introduction d'une telle entité. Voilà la raison pour laquelle un tel tournant aura engendré une incompréhension ainsi qu'un désaccord profond pour ses disciples de même que ses lecteurs contemporains. Tandis que s'estompait progressivement l'impact de la pensée cartésienne, Husserl a eu l'audace de la réintroduire d'une façon radicalement remaniée. Mais n'était-ce pas un impératif implicite pour qui suivait les pas de Brentano, ce maître empreint de cartésianisme ? L'idéalisme phénoménologique n'était-il pas déjà présent à l'état embryonnaire dans la pensée de notre auteur alors même qu'il rédigeait les *Recherches Logiques* ? Aussi, la nécessité d'une réduction phénoménologique, la transmutation de la phénoménologie grâce à l'introduction de l'*ego* pur, tout cela relève-t-il d'un fourvoiement, d'un tournant métaphysique de la pensée husserlienne ? Quoi de plus incompréhensible, en effet, qu'une science qui, sans crier gare, change radicalement de

posture pour adopter les grandes lignes d'un courant jadis virulemment critiqué (en particulier la pensée néokantienne de Natorp). Sous la forme d'une question en retour (*Rückfrage*), les prochaines pages nous permettront d'éclaircir ces divergences au sein du corpus husserlien. Elles permettront notamment d'apprécier les critiques adressées au père de la phénoménologie afin d'évaluer leur teneur. Dans un dialogue ouvert entre Husserl et ses contradicteurs, nous nous demanderons si la phénoménologie husserlienne ne gagnerait pas à être développée davantage à partir des critiques qui lui ont été faites, ou si elle est exempte de telles critiques. Débutons ainsi par les premiers éléments relatifs à la question de l'*ego* durant la période précédant la publication des *Recherches Logiques*.

6.1 Combattre la fiction du moi pur : Husserl psychologue

Il est avant tout remarquable de constater que Husserl ne traite en aucun cas la question de l'*ego* dans les textes présents à la fois dans le volume XXI¹ des *Husserliana* et dans le volume XXII². Ces deux volumes, consacrés chacun à l'œuvre de Husserl durant la période précédant les *Recherches Logiques*, portent respectivement sur les questions relatives aux mathématiques et à la géométrie, ainsi que sur les différents modes d'appréhension des objets au sein de la conscience (*Anschauung*, *Phantasie*, etc.). En quelques mots, Husserl porte son entière attention sur la formation psychologique de l'espace et du temps. La raison pour laquelle son questionnement porte sur les thèmes de l'individuation et de la constitution des objets transcendants est qu'ils nécessitent chacun, pour être compris comme des unités, d'être perçus dans un certain ordre. Si Husserl n'entend pas encore désigner l'origine d'une telle unité comme issue de l'unité du flux de conscience, il tente malgré tout d'en déceler un principe ordonnateur. Néanmoins il n'est à aucun moment question de l'*ego* dans ces textes. Seule la conscience a droit à une analyse approfondie, quoique celle-ci ne soit jamais traitée de façon séparée comme il en sera le cas plus tard, mais toujours comme conscience-de-quelque-chose. La conscience n'est pas encore thématisée à ce moment, elle se trouve dans le texte, mais de manière effacée, comme quelque chose que la psychologie descriptive n'a nul besoin d'isoler. Inspiré par l'enseignement de son maître Brentano, Husserl s'intéresse alors davantage à cette double modalité de l'intentionnalité qui est de se porter sur des objets primaires (les objets dans leur manifestation) et l'objet secondaire, c'est-à-dire l'acte

¹ Edmund Husserl, *Studien zur Arithmetik und Geometrie (1886-1901)*, The Hague, Martinus Nijhoff, édité par Ingeborg Strohmeier, 1983 [abrégé Hua XXI]

² Edmund Husserl, *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, The Hague, Martinus Nijhoff, édité par Bernhard Rang, 1979 [abrégé Hua XXII]

psychique lui-même. Il lui importe par conséquent de comprendre d'où provient l'unité des objets perçus dans une démarche psychologique refusant l'innéisme et l'apriorisme kantien, de même que la possibilité d'une perception vide de contenu comme il en est le cas avec les apparitions-de-*Phantasie*. Il tente ainsi de répondre à cette question pressante que se pose Brentano : « La totalité des phénomènes psychiques appartient-elle à une seule et même réalité, dans laquelle nous ne pouvons que distinguer des divisifs en tant que parties »¹ ? Le terme « divisif » est un néologisme propre à l'auteur, il en fait usage pour distinguer les multiples parties de ce qu'il nomme un *collectivum*, une totalité. Cette question décisive pousse Husserl à se poser la question de l'unité de la perception des choses, et cette quête, cet impératif brentanien, ne se comprend qu'à partir de cette affirmation : « Ce qui est nécessaire, ce n'est pas que les parties soient de même nature, mais simplement qu'elles appartiennent à la même unité réelle »² qu'est la conscience interne. Cette interrogation sur l'individuation, à laquelle Husserl accordera une majeure partie de son œuvre ultérieure jusqu'aux Manuscrits C sur la constitution du temps et les Manuscrits D sur la constitution primordiale, trouve à cet instant précis sa ligne directrice, y compris dans son premier écrit, la *Philosophie de l'arithmétique*, dans lequel il

« souligne [...] l'importance des "moments figuraux" (*Gestaltmomenten*) : à partir d'une "multiplicité formelle" se trouve retracée sa généalogie dans une "multiplicité sensible", "configuration" et "série" [...] . De façon générale, on peut dire que le donné se donne en relation et en réseau plutôt que de façon discrète et isolée. Il y a ainsi dans ce contexte d'émergence de la pensée de Husserl une dimension profondément "relationnel", qui résonne avec ce que Ehrenfels nommes "les qualités de forme", et Meinong les "contenus fondés" »³

Cette interrogation reflète pourtant son refus systématique d'accorder à la conscience le primat de l'unité constitutive de l'objet, quoiqu'il y ait cependant quelque ambiguïté sur l'ordonnement temporel des objets « entrant dans » la conscience. N'ayant pas délimité le statut constitutif de la conscience-temps (*Zeitbewusstsein*), il est difficile de statuer quant cet ordonnancement, mais il y a bel et bien des traces ici d'un questionnement en devenir :

« Les lettres de l'alphabet ont ainsi une séquence fixe en ce sens qu'elle entre toujours dans la conscience dans un certain va-et-vient temporel. Le principe de leur ordre est donc

¹ Brentano, *Psychologie d'un point de vue empirique*, p.171

² Brentano, *Ibid.*, p.179

³ Natalie Depraz, « Husserl, psychologue ? », in Maria Gyemant (éd.), *Psychologie et psychologisme*, Paris, Vrin, 2015

fondamentalement l'avant et l'après temporel (*das zeitliche Vor und Nach*), [...]. Fréquemment, le moment temporel sert aussi directement de principe ordonné, pour autant que les objets temporels entrent un à un dans la conscience »¹ (1889-1891)

« À la pleine conscience nous apportons malgré tout l'unité objective de l'objet, en faisant une quelconque suite de jugements des moments absolus isolés et des relations que nous trouvons dans les contenus des groupes issus des intuitions momentanées [...]. L'unité objective [de l'objet] est ainsi une unité par jugement, pas par simple intuition, mais dont le fondement est l'intuition »² (1893)

Tel que nous pouvons le noter à la lecture de ces deux passages, la conscience est conçue comme un certain réceptacle. Laissée en suspens, son statut n'est pas approfondi. Aussi, l'unification temporelle des objets ne lui est pas explicitement accordée ; elle résulte d'un principe inhérent au moment temporel ou au jugement (*Urteil*). Certainement que la conscience est alors assimilée à l'intentionnalité, en ce sens que « tout phénomène psychique *est* non seulement conscience, mais il est aussi lui-même, en même temps, contenu de conscience, et, en ce cas, aussi objet de conscience au sens étroit de la perception »³. Il ne lui importe donc nullement de se pencher davantage sur le thème de la conscience, mais d'appréhender pleinement cette activité primordiale qu'est l'intentionnalité. En effet, tel que le souligne Denis Seron dans un récent article sur Brentano, « la conscience est de nature représentationnelle », mais aussi « l'intentionnalité n'est pas possible sans la conscience », donc « se représenter quelque chose, c'est avoir conscience de son acte mental total y compris son contenu intentionnel ». De ce fait, la conscience et l'intentionnalité ne font qu'un, et « il ressort la loi suivante : (2b) Tout ce qui est intentionnel est conscient »⁴. Voici la raison pour laquelle Husserl, dans une période où sa pensée phénoménologique n'est pas encore pleinement développée, ne s'attarde pas sur la question de la conscience. Il n'y a, somme toute, aucune raison pour lui d'isoler une telle thématique : la conscience, d'un point de vue psychologique, est ce qu'il y a de plus diaphane. Ce qui importe dès lors n'est autre qu'une analyse portant sur la perception des multiples apparitions et de l'unité de ces mêmes apparitions au sein des vécus psychiques – qu'il soit question de l'imagination, des chiffres, etc.

En ce qui concerne la thématization de l'*ego*, celle-ci est tout simplement manquante. Seul

¹ *Hua XXI*, p.193 [Nous traduisons]

² *Hua XXII*, p.282 [Nous traduisons]

³ Edmund Husserl, *Recherches Logiques*, VI, p.277

⁴ Denis Seron, « L'équivalence entre "mental" et conscient" chez Brentano », in Délia Popa, Maria Gyemant (éds.), *Approches phénoménologiques de l'inconscient*, Georg Olms, 2015, p.25

un passage relate à notre connaissance la position de Husserl à ce sujet. Dans ce passage pour le moins remarquable, Husserl esquisse d'ores et déjà la position qu'il aura dans les *Recherches Logiques*, c'est-à-dire le rejet de l'*ego pur* selon lui issu « de l'analyse sémantique de "conscience" ». Il faut assurément voir cette thèse comme un propos préliminaire aux *Recherches*, puisqu'il en rédige à ce moment même les premières pages¹. Cet extrait doit notamment se lire comme un premier rejet de la thèse de Natorp dans l'*Introduction à la psychologie* (1888)², lequel ne pouvait comprendre la conscience et son mouvement réflexif sans recours à la thèse d'un moi pur :

« C'est aussi un fait qu'aucune perception n'est accomplie par nous sans être référée au sujet. Non pas simplement qu'il nous faille dans l'expression exprimer cette avec, donc dire : je vois, j'entends, etc. [...] Il est cependant certain que toute personne ne présuppose pas effectivement la réflexion percevante sur le moi. Absorbés dans la considération de l'objet, nous ne prêtons pas attention au moi. [...] Mais la question est : qu'aucune perception ne soit possible sans le moi (non identique à celle-ci) vaut-il *a priori* comme nécessité évidente ? Or il faut remarquer ici que dans cette relation générale au moi, c'est le moi empirique, la personnalité humaine qu'on entend par moi. Son noyau central, auquel s'attache tout ce qui d'ordinaire lui appartient, est la chair (*Leib*). En elle tous les vécus "psychiques", "intimes" apparaissent localisés, les souhaits dans la poitrine, les douleurs dans les divers membres et organes, etc. Mais voilà que bien après arrive le philosophe qui, ne laissant valoir le corps que comme objet extérieur, physique, forge le concept de pure unité de conscience, celui de moi purement spirituel. [...] Or je dois résolument nier que ce moi purement spirituel joue le moindre rôle dans le représenter intuitif effectif, donc que ce moi <soit> le point de référence de quelque perception [que ce soit]. Tout comme je dois combattre la fiction philosophique du moi pur, purement issue de l'analyse sémantique de "conscience" »³ (1898)

¹ Cf. Edmund Husserl, *Briefwechsel, Band V, Die Neukantianer*, Dordrecht, Kluwer, 1994, p.43 et p.48. Dans une lettre adressée à Natorp (p.43), le 21.01.1897, Husserl assure qu'il n'aura pas le temps de rédiger quoi que ce soit au sujet du livre de Twardowski *Contenu et Objet*, ce parce qu'il travaille sur les *Recherches Logiques*, mais aussi certainement parce qu'il ne l'apprécie guère : « Comment pouviez-vous seulement douter des ratures de mon exposé sur Twardowski, comme si j'étais d'accord avec lui. Je trouve cela étrange, avec un peu de honte, que cela puisse être le meilleur de votre part » [Nous traduisons]. Dans une autre lettre (p.48), datée du 03.02.1897, Husserl dit avoir lu l'*Introduction à la psychologie* de Natorp et souhaite que ce dernier lise prochainement ses « efforts logiques » (*logischen Bemühungen*).

² Paul Natorp, *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Freiburg im Breisgau, Mohr, 1888, p.12, in Eduard Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, p.6, note 7 : « La façon réflexive de s'exprimer "Je suis conscient de moi" nous indique ensuite déjà que la conscience comprend de façon essentielle le "sujet" qui est conscient de quelque chose. Sans cette relation réflexive sur ce que nous nommons "Je", la conscience n'a plus aucune signification assignable. Conscience signifie être-conscient-de-soi (*Sich-bewusst-sein*) ». [Nous traduisons]

³ Edmund Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung, Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1980, édité par Eduard Marbach, traduction française par Raymond Kassis et Jean-François Pestureau, *Phantasia, conscience d'image, souvenir, De la phénoménologie des présentifications intuitives, Textes posthumes (1898-1925)*, Grenoble, Jérôme

Il ressort de ce texte une forme embryonnaire de la critique faite au Je dans la cinquième *Recherche Logique*. Le Je est bel et bien présent lors de toute perception, mais il n'est pas nécessaire à toute perception comme il en est le cas pour la phénoménologie transcendantale. Il est pour ainsi dire présent, mais uniquement dans un état latent, comme moi empirique, comme moi-personne. C'est pourquoi Husserl précise que le Je est présent bien qu'il ne soit pas explicitement exprimé ni même présent à l'esprit lors de quelque perception que ce soit. Le Je comme terme déictique est une fois encore empreint d'une certaine « ingénuité descriptive ». Présent, il s'efface devant l'expérience vécue, car le sujet est pleinement attentif à son environnement, voire pleinement plongé dans l'*actus*. Le Je n'est présent qu'à titre de point référentiel pour un sujet dont l'expérience est irrémédiablement inscrite dans la sphère mondaine – le retour de la visée intentionnelle sur l'acte psychique lui-même requiert effectivement une telle position. Tandis que le sujet est conscient de la chose observée, « la réflexion percevante sur le moi » est absente, du moins dans l'attitude naturelle, caractéristique de l'attitude qu'adopte le psychologue n'ayant pas encore thématiqué la réduction phénoménologique. Radicalement opposée à la position du phénoménologue, qui est de vivre dans un « caractère artificiel » (*Unnatürlichkeit*) (Hua XXXIV, 323), l'attitude du sujet mondain est anonyme, elle n'a aucun recours à la réflexion sur les vécus de conscience et manque de retenir cette spécificité du vécu qu'est la mienneté (*Meinheit*). Néanmoins, Husserl accepte ici que le Je soit essentiel, si bien qu'il le désigne comme ce à quoi se rattache toute unité. Ce qu'il rejette est la conception idéaliste, néo-kantienne, du Je que propose Natorp. Selon Husserl, il n'y a d'autre chose qu'un moi humain et incarné dont les vécus sont sentis dans ce qu'il appelle alors la chair (*Leib*) – confondue à ce moment avec le *Körper* qui est le corps physique. Il nie ainsi le rôle prédominant accordé au Je, sa primauté comme principe unitaire pour le « représenter intuitif effectif ». Pareillement, Husserl assure vouloir combattre la fiction du moi pur, dont l'origine serait une mécompréhension du rôle de la conscience et une analyse faussée d'ordre sémantique. « Le concept du moi » reste donc confiné à « celui de la pure unité de conscience, à savoir de l'unité des vécus d'un individu et par opposition à la multiplicité des objets extérieurs perçus ou supposés »¹ écrit-il. Le Je et la conscience ne font alors qu'un, et le Je ne reflète qu'une unité qui s'oppose à la diversité des apparitions, une unité d'ordre psycho-physique qui résulte de l'intuition ordinaire qu'il y a un moi. Il n'a d'autre rôle que d'assurer l'unité du vécu comme vécu-de-conscience, et n'est pas

Millon, 2002, p.217 [Traduction modifiée pour *Leib*, que nous traduisons par « chair » à la place de « corps vivant »]. [Abrégé Hua XXIII] Notons au passage que l'éditeur du volume XXIII, Eduard Marbach, a largement analysé ce passage dans le premier chapitre de son ouvrage *Das Problem des Ich*. Il y voit le pivot fondamental de la pensée husserlienne de 1898 à la première édition des *Recherches Logiques*.

¹ Hua XXIII, *Ibid.*

un principe primordial ou formel tel qu'il en est à la fois le cas tantôt pour Kant, tantôt pour Natorp. Rappelons en effet que Natorp a prolongé l'idée kantienne selon laquelle il y a nécessairement un moi, même sous une forme essentiellement logique, en affirmant que le moi n'est connaissable que sous la forme de la conscienciosité/conscientité (*Bewusstheit*) : « Au sens de Natorp, la conscience n'est [...] pas l'*ego*, mais le tout formé des trois moments que sont l'*ego*, le contenu dont l'*ego* est conscient et la conscientité (*Bewusstheit*) »¹. Aussi devons-nous distinguer chez cet auteur l'*ego* de la conscience, et donc l'objet de la psychologie qui n'est pas l'*ego*, mais « précisément le *logos* de la *psyché* »². L'élaboration de la psychologie natorpienne repose sur une lecture kantienne et cartésienne du moi ; l'*ego* est postulé (thèse cartésienne), mais ne peut être connu autrement que dans la relation qu'il entretient avec les contenus de conscience [*Bewusstseinsinhalt*] (prolongement de la thèse kantienne). En d'autres termes, le moi « n'est rien d'autre que l'autre terme du rapport au quelque chose dont il y a conscience »³. Il n'est de ce fait de connaissance que du terme du rapport, autrement dit de la conscienciosité. Il précise aussitôt que si le moi originaire ne peut être connu, il n'est nullement un objet [*Gegenstand*], mais un « moi dérivé » conçu « improprement, par une fiction », de la même façon que Kant réfutait la prétention de la psychologie rationnelle à voir une substance dans ce qui n'est que fonction, le moi : « De même que la rétine ne peut se voir elle-même, mais voit simplement son reflet dans un miroir, de même la conscience ne peut être consciente d'elle-même au sens propre du terme, mais uniquement par sa réflexion dans le contenu »⁴. Aussi, c'est grâce à cette confrontation constante avec Natorp que Husserl a développé la phénoménologie dans les termes que nous lui connaissons. Si Husserl accepte dans le passage qui nous occupe ici qu'il y ait une unité du vécu-de-conscience, il affirme cependant que le moi comme unité est une évidence qu'il ne peut pas trouver : « il s'agit d'un simple fait général de la réflexion »⁵, rien de plus. Il importe dès lors de comprendre de quelle façon Husserl a prolongé ce débat au sein des *Recherches Logiques*, afin de saisir les motivations qui l'ont mené à abandonner sa position initiale. Cela nous permettra notamment de mieux saisir les critiques que ses disciples lui ont adressées, lesquels proposent chacun une reformulation différente de la phénoménologie dans la veine de celle qui, jusqu'à 1905, omettait la sphère transcendantale ainsi que la réduction phénoménologique.

¹ Denis Seron, « La critique de la psychologie de Natorp dans la Ve *Recherche logique* de Husserl, *Philosophiques*, vol.36, n°2, 2009, p.536

² Paul Natorp, *Psychologie générale selon la méthode critique*, Paris, Vrin, 2008, p.18

³ Paul Natorp, *Ibid.*, p.50

⁴ Paul Natorp, *Ibid.*, p.53

⁵ Hua XXIII, *Ibid.*

6.2 : La position des *Recherches Logiques*

Dans un élan d'explicitation des vécus-de-conscience, Husserl traite dans la cinquième *Recherche Logique* des équivoques relatives aux termes de conscience, de phénomène et de vécu. Il procède ainsi de la même façon que dans la première *Recherche*, c'est-à-dire par une analytique phénoménologique qui entend distinguer un usage propre à ces mêmes termes. Ce faisant, c'est toute la programmation phénoménologique qui est ici en jeu, car les débats présents dans ces quelques pages ont perpétué des discussions incessantes au sein même du corpus husserlien et pour ses successeurs. Notre objectif sera présentement de rendre compte des différends entre Husserl, Brentano, et Natorp au sujet de la vie consciente ainsi que du moi dans la première édition des *Recherches Logiques*. Notre lecture mettra en outre la lumière sur le fait que Husserl, dans son attitude critique envers la conception néo-kantienne du moi pur, ne cesse durant cette période de développer la phénoménologie contre Natorp. En effet, tout en revendiquant un moi empirique dont l'unité est celle d'un complexe de vécus, de phénomènes différents, et dont la propriété est d'être similaire aux objets physiques de même qu'aux autres hommes physiques, Husserl refuse catégoriquement la possibilité d'un principe égologique (*Ichprinzip*) (p.153). Néanmoins, dans ce mouvement constant de reprise et de désaveu, Husserl se heurte au thème de l'unité de la vie consciente et se doit d'en définir une origine. Il rejette dès lors la position de Natorp en avançant qu'il ne peut « absolument pas arriver à découvrir ce moi primitif, en tant que centre de référence nécessaire »¹. Certainement que l'évidence du moi ne signifie alors rien de plus qu'une évidence empirique de type : je suis ce moi dont j'aperçois la forme dans le miroir, un moi psycho-physique. Nul besoin, dans une telle perspective, d'affirmer quoi que ce soit de plus, car le moi empirique suffirait amplement à expliquer l'unité du vécu. Voilà pourquoi Husserl affirme aussitôt que la seule chose qu'il soit « en mesure de remarquer, donc de percevoir, c'est le moi empirique et sa relation empirique aux vécus propres ou aux objets extérieurs »². Mais pour qui connaît l'importance de la perception suite au tournant transcendantal – qui toujours, dans sa visée téléologique, apporte de nouvelles informations pour déterminer le noème des choses³ –, la perception dont il est ici question

¹ *RLV*, p.161

² *Ibid.*

³ Cf. *Ideen I*, p.306 : « Dans tous ces cas le corrélat noématique, c'est-à-dire ici le "sens" (en donnant à ce mot une signification très élargie), doit être pris exactement tel qu'il réside à titre "immanent" dans le vécu de la perception, du jugement, du plaisir, etc., c'est-à-dire tel qu'il nous est offert par ce vécu quand nous interrogeons purement ce vécu lui-même » ; p.501-502 : « Il n'est pas de perception de chose qui ait un point final ; il reste toujours une marge pour de nouvelles perceptions susceptibles de déterminer plus étroitement les indéterminations, de remplir des lacunes. Chaque nouveau progrès enrichit le statut de déterminations du noème de chose qui ne cesse d'appartenir à la même chose X. Nous accédons à cette évidence eidétique : toute perception et tout divers de perception sont susceptibles d'être élargis ; le processus est donc sans fin ; dès lors nulle saisie intuitive de l'essence de la chose ne

relève davantage d'une perception empirique et psychologique qui évite d'emblée toute autre considération. Ainsi la perception empirique ne peut évidemment reconnaître quelque principe transcendantal que ce soit, puisque la réduction phénoménologique n'est pas encore thématifiée à ce moment précis. La perception naturelle est toujours biaisée par la perception du singulier. Par-delà ce différend présent dans l'œuvre de Husserl, nous pouvons noter une particularité de sa pensée proto-phénoménologique, et qui est centrale dans le contexte des *Recherches*, l'affirmation selon laquelle « la perception de soi du moi empirique est le fait le plus courant » (*die Selbstwahrnehmung des empirischen Ich ist die alltägliche Sache*), et que « le moi est aussi bien perçu que n'importe quelle chose extérieure »¹. La phénoménologie naissante, alors an-égologique, se construit comme un rempart à l'idéalisme transcendantal d'origine cartésienne. Notre tâche consistera précisément à mettre en lumière la trame et l'origine d'un tel positionnement, mais aussi à exposer l'étrange fascination qu'entretenait Husserl envers Natorp, pour enfin comprendre les raisons qui ont mené Husserl à redéfinir la phénoménologie comme un idéalisme transcendantal. Dans une vue d'ensemble, nous pourrions dès lors statuer quant à la rigueur ou la faiblesse d'une telle position.

Pour nous assurer une vue d'ensemble, nous nous inspirerons de la somme considérable que représente *Husserl et la naissance de la phénoménologie* de Jean-François Lavigne, lequel a livré une excellente analyse de fond quant à la maturation de la phénoménologie durant la période 1900-1913. Le mérite de ce livre est d'avoir mis en lumière la position de Husserl quant à l'élaboration de sa phénoménologie. En effet, contrairement à ce que nous pourrions imaginer, Husserl conçoit ses premiers écrits comme des essais préliminaires et préfigurant la phénoménologie transcendantale. Il importe dès lors de distinguer les différences fondamentales entre ces deux moments de la phénoménologie. Débutons dès l'abord par l'affirmation de Husserl selon laquelle toute son entreprise, des *Recherches* jusqu'aux *Ideen*, n'a été qu'un long cheminement vers une phénoménologie pure :

« La phénoménologie pure à laquelle nous vous accéder grâce à cet ouvrage [*Ideen I*] – celle même qui a fait sa première apparition dans les *Études Logiques* et dont j'ai progressivement découvert la richesse et la profondeur au cours des travaux que j'ai poursuivis dans la dernière décennie – n'est pas une psychologie »²

peut être si intégrale qu'une perception ultérieure ne puisse plus lui apporter rien de nouveau au point de vue noématique »

¹ *RL V*, p.163

² *Ideen I*, p.5

La phénoménologie pure aurait donc, à en croire Husserl, une même méthodologie, une même visée. Quoique critique face à ses premiers écrits, Husserl retiendrait les grandes lignes d'une méthode philosophique en plein développement et qui était jadis élaborée dans une forme préliminaire avec tous les défauts qu'une pensée précoce peut contenir¹. Ce qu'il faut retenir de ce premier *Grundwerk*, selon notre auteur, est la percée (*Durchbruch*) de la phénoménologie transcendantale dans la cinquième et la sixième *Recherches*². En effet ce sont dans ces mêmes textes que se trouve pour la première fois l'affirmation selon laquelle « les *cogitata qua cogitata* en tant que moments essentiels (*Wesensmomente*) de tout vécu de conscience reçoivent leur droit et dominant désormais toute la méthode de l'analyse intentionnelle »³. Mais il n'y est pas encore question de la réduction ni de l'*ego* pur. Cela peut se comprendre à partir du fait que Husserl entend sous le terme de phénoménologie une nouvelle forme de la psychologie descriptive : « une sous-discipline de la psychologie »⁴. Par ailleurs les multiples occurrences du mot « pur », que nous retrouvons sans cesse dans les textes suivant le tournant transcendantal, ne renvoient ici non à une discipline pure comparable à la phénoménologie transcendantale, mais à une simple description au sens où la psychologie ne produit que des énoncés portant sur la subjectivité empirique. La définition du vécu que donne Husserl résume parfaitement ce parti pris empirique qui régnait dans la première édition des *Recherches Logiques*. Tandis que la phénoménologie statique ne traitait pas de cette question, le tournant génétique de la phénoménologie aura introduit une toute nouvelle définition de la vie de l'*ego*, ne le prenant plus alors comme un simple flux, un *Urstand* indéfinissable et ineffable. Mais le concept de vécu en 1901 n'avait pas la même portée. La vie du sujet pensant est celle d'un sujet empirique ancré dans des visées intentionnelles et pour lequel tout est réel - y compris ses vécus psychiques :

« Vivre les événements extérieurs, cela voulait dire : avoir certains actes de perceptions, de connaissance (de quelque manière qu'on la définisse), etc., dirigés sur ces événements. Cet "avoir" nous fournit aussitôt un exemple du vécu tout différent au sens phénoménologique. Cela veut simplement dire que certains contenus sont des composantes d'une unité de conscience dans le courant de conscience phénoménologiquement unitaire d'un moi empirique. Celui-ci est

¹ Cf. Edmund Husserl, *Briefe an Roman Ingarden, mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1968, p.63 Husserl précise à Ingarden, en 1930, qu'il était encore « un enfant en philosophie » lors de la rédaction des *Recherches*.

² Jean-François Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie*, p.108-109

³ *Krisis*, p.188

⁴ Jean-François Lavigne, *Ibid.*, p.119, note 1

lui-même un tout réel, qui se compose réellement de parties multiples, et chacune de ces parties est précisément son vécu. Il n'y a pas de différence entre le contenu vécu ou conscient et le vécu lui-même »¹

Pareillement le moi phénoménologiquement réduit dont il est question dans le §4 n'est pas mis entre parenthèses. La réduction a ici un « sens empirique ordinaire de diminution de contenu par soustraction de certains éléments internes »². Ainsi il n'est plus d'équivoque possible entre le moi empirique et le moi pur dont parle Natorp. Husserl, dans une visée naturaliste, rejette l'hypothèse d'un moi comme principe primordial. Une fois encore, il envisage une telle conception du moi comme une fiction³. Mais ce rejet est symptomatique d'un aveuglement quant à la nécessité d'un principe apriorique afin d'appréhender toute chose dans une unité. Cette même unité des choses apparaissantes, il la voit telle qu'il la concevait dans des textes antérieurs, c'est-à-dire comme originaire d'un principe inhérent aux phénomènes. « Tout ce qui, dans un tout, peut être conçu comme partie et en vérité en est un constituant, appartient au contenu de ce tout »⁴. L'unité de la conscience, et donc du moi qui lui est similaire, est une unité⁵ qui ne peut se confondre avec l'unité des choses apparaissantes. S'il y a évidemment une forme similaire du *cogitatum qua cogitatum* de 1913 dans la cinquième *Recherche*, « le texte originel des *Recherches V* et *VI*, non seulement ne justifie pas d'interpréter la relation de l'acte à son "contenu intentionnel" comme une genèse transcendantale de l'objet ainsi visé, mais même il s'y oppose expressément », parce que le « "contenu intentionnel" de l'acte est justement strictement distinct de l'objet lui-même ». Ainsi « l'objet intentionné, l'"objet qui est visé", est conçu par Husserl comme transcendant à l'acte »⁶. De ce fait l'objet se distingue entièrement du champ phénoménal.

Dans cette optique, il est à vrai dire difficile de suivre Husserl aux mots lorsqu'il affirme que la trame de la phénoménologie est la même depuis les *Recherches Logiques*. Qu'il s'agisse du moi, de la réduction, des choses comme corrélatés de conscience, il ressort de ce premier ouvrage majeur

¹ *RL V*, p.151

² Jean-François Lavigne, *Ibid.*, p.127

³ *RL V*, p.152 : « ... quelles que soient les modifications que l'élaboration scientifique puisse faire subir au concept du moi, *pourvu qu'elle évite les fictions*, le moi demeure un objet individuel, une chose, qui, comme tous les objets du même genre, n'a, du point de vue phénoménal, pas d'autre unité que celle qui est donnée par la réunion de ses propriétés phénoménales, et qui se fonde sur l'existence propre du contenu de celles-ci ». [Nous soulignons]

⁴ *Ibidem*.

⁵ *RL V*, p.345, passage retranché du §7 : « Il est certain [...] que le moi réduit phénoménologiquement, c'est-à-dire le moi quant à l'ensemble des vécus qui évoluent de moment en moment, porte en lui-même son unité, que du point de vue causal on le considère ou non comme une chose »

⁶ Jean-François Lavigne, *Ibid.*, p.111

une réelle divergence avec les textes plus tardifs. Seul un passage, dans la *Psychologie phénoménologique*, rend compte d'une façon un peu plus mesurée de l'apport des *Recherches*. Cet apport serait la mise en lumière des liens entre les vécus psychiques et « les objets idéaux de la logique et des mathématiques »¹. Or, le lien entre les vécus psychiques et les objets idéaux peut-il se faire sans recourir à la phénoménologie transcendantale ? Si tant est que Husserl soit resté réticent à ce moment à toute reformulation de la phénoménologie, précisément en vue d'explicitier ce lien fondamental, il est pourtant manifeste que Husserl est tenté, sinon médusé, par l'approche natorpienne, du moins dans cet extrait où nous pouvons soupçonner un premier questionnement de fond quant à la nécessité épistémologique d'un moi :

« Au lieu de "la conscience", on dit souvent tout simplement "le moi". De fait, ce n'est pas l'acte isolé qui apparaît dans la réflexion naturelle, mais le moi en tant que l'un des termes de la relation dont il s'agit, le second étant l'objet. Si maintenant l'on porte attention au vécu, l'acte, le moi, paraît nécessairement, à travers ou dans celui-ci, se rapporter à l'objet et, en dernière analyse, on pourrait même être enclin à projeter, dans chaque acte, le moi en tant que point d'unité essentiel et toujours identique. Nous en reviendrions ainsi quand même à admettre ce que nous avons rejeté antérieurement, un moi pur comme centre de référence »²

Mais cette possibilité n'est avancée qu'afin d'être mieux réfutée. Husserl entend en effet démontrer qu'un tel principe égologique ne peut prévaloir ni exister, car le sujet plongé dans l'*actus* n'a aucune représentation distincte de lui-même, aucune aperception. À l'impératif fichtéen « le Je doit accompagner *nécessairement* toute représentation », Husserl répond de manière pragmatique : le moi, comme point de référence de l'acte effectué, n'apparaît absolument pas. « La représentation du moi peut bien être "en disponibilité" »³, mais celle-ci ne saurait être autre chose qu'une

¹ *Psychologie phénoménologique*, p.29 : « Mais le thème le plus important des *Recherches Logiques*, ce n'était pas ces remarques de *Prolégomènes* encore restreintes à la logique pure, mais des recherches descriptives sur les vécus psychiques auxquels sont indissociablement liés tous les objets idéaux de la logique et des mathématiques. En effet, abstraction faite de la relation d'extension nécessaire qui est inscrite dans la sens des objets idéaux, en vertu de laquelle chaque "nombre" par exemple se rapporte à de possibles groupes d'objets individuels et de réalités individuelles possibles en particulier, les objets idéaux ont nécessairement aussi une autre relation à une réalité possible, à savoir, une relation à des sujets et à des activités psychiques. C'est précisément cette relation qui jouait le rôle principal dans la lutte contre le psychologisme dans la logique » ; Cf. pp.44-45 : « Ce qui devait se présenter à partir des *Recherches Logiques*, conformément à un besoin urgent d'élargissement universel déjà suscité par l'universalité formelle de la *mathesis universalis*, c'était l'élargissement de la logique et des mathématiques aprioriques et formelles à l'idée d'un système total de sciences aprioriques pour toute catégorie pensable d'objets objectifs, c'est-à-dire, en dernière instance, l'exigence d'un *a priori* universel des mondes possibles en général à côté de celui de la mathématique formelle ».

² *RL V*, p.178 [Nous soulignons]

³ *Ibid*, p.178-179

représentation du moi empirique. Toutefois, il faut bien avouer que Husserl ne peut rejeter l'affirmation selon laquelle le moi est « l'un des termes de la relation » entre l'objet perçu et la conscience de ce même objet. Ce qui revient à dire qu'il est évidemment nécessaire qu'il y ait un moi, qu'il soit empirique ou pur, du moins par la suite. Il est ainsi plus proche de Natorp qu'il ne le pense, puisque Natorp avouait lui-même que le moi pur n'est pas une entité et ne peut donc être perçu, et que seule peut surgir la connaissance du moi de la consciencité. Persiste malgré cela cette équivoque sur le caractère empirique du moi, laquelle peut être résolue avec les termes de Natorp : « Être moi ne veut pas dire être objet, mais être en face de tout objet cet être pour qui quelque chose est objet. Il en est de même de la relation au moi. Être pour la conscience (*Bewusst-sein*) veut dire être objet pour un moi : cet être-objet ne peut lui-même à son tour être transformé en objet »¹. Il est assurément difficile de considérer le moi comme un être purement empirique qui se confondrait avec l'intégralité de l'étantité s'il n'était pas pourvu de psyché. Or, Husserl est à ce moment empreint de l'enseignement psychologique de Brentano, mais aussi des études qui lui sont contemporaines. Il comprend le moi comme l'unité de la vie consciente : « Conscience comme l'ensemble des données phénoménologiques du moi spirituel (conscience = le moi phénoménologique en tant que "faisceau" ou entrelacement des vécus psychiques) »². Ce point essentiel a été exploré par Eduard Marbach, qui affirmait dans ses propos liminaires :

« Il est à remarquer que, pour la bonne compréhension de la position de Husserl concernant la question du moi dans les analyses phénoménologiques des *Recherches Logiques*, Husserl opère la détermination du concept de conscience [...] en le faisant dépendre au concept de moi empirique. En d'autres mots, il appréhende la conscience, dans les *Recherches Logiques*, en relation avec le moi empirique, ce qui est l'aperception empirique »³

Dès lors, de quelle façon comprendre l'aveu ultérieur d'un échec des *Recherches Logiques* ? Quelles ont été les raisons d'un tel revirement au sein de la pensée husserlienne ? Le paragraphe six nous laisse envisager que cette première édition est tributaire d'une pensée en devenir dont les fondements ne sont pas encore délimités avec précision. En effet, Husserl avoue implicitement dans cet extrait qu'en recourant « au *cogito, ergo sum*, ou bien plutôt au simple *sum* comme à une évidence qui puisse prévaloir contre tous les doutes, il va de soi que, dans ce cas, ce que nous

¹ *Ibid.*, p.160 citation de Natorp

² *Ibid.*, p.344

³ Eduard Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, pp.5-6 [Nous traduisons]

prenons pour le je n'est pas le moi empirique »¹, mais il nie la véracité d'une telle proposition en avançant qu'on ne peut se fier à une tradition philosophique pour laquelle le concept du moi est bien trop entaché d'équivoques. Il poursuit en soutenant que ce n'est pas tant le « je pense » qui importe, mais le *sum*. Ce qui revient une fois de plus à dire que Husserl met l'accent sur l'inscription mondaine du sujet empirique. Ainsi tous les éléments de la vie psychique partagent cette forme du « je suis » :

« Ce n'est pas seulement le je suis qui est évident, mais d'innombrables jugements de la forme je perçois ceci ou cela [...]. Par exemple, ce désir qui me remplit, cette fiction de l'imagination qui, à l'instant, me vient à l'esprit, etc. Tous ces jugements partagent le sort du je suis, ils ne sont pas complètement saisissables ni exprimables conceptuellement, ils sont seulement évidents dans leur intention vivante, mais non adéquatement communicables par des mots »²

Mais n'y a-t-il pas là une évidente contradiction dans la pensée de Husserl ? N'y a-t-il pas une dualité dans la conception préliminaire du moi comme moi empirique ? Envisager un lien essentiel entre l'ensemble des vécus et le je suis, c'est précisément faire preuve d'un certain cartésianisme. La faille de ce texte est certainement d'avoir avancé que tous les vécus sont liés à l'évidence du « je suis », mais avant d'avoir affirmé que tous les vécus ne sont pas « adéquatement communicables par des mots ». Ce passage nous éclaire d'autant plus qu'il souligne l'ineffabilité des vécus de conscience, et cela est à notre avis la marque d'une nécessité évidente d'introduire par la suite la réduction phénoménologique, mais aussi d'examiner la genèse de toute connaissance, notamment grâce à la synthèse passive. Ce constat d'impossibilité quant à l'expression adéquate des vécus représente par voie de conséquence l'impossibilité pour la psychologie descriptive d'assumer sa fonction de science apodictique. En effet, sans la réduction il n'est pas possible d'interroger et de rendre compte des modalités constituantes à partir desquelles les choses se forment comme objectités au sein de la conscience. Sans cette méthode, mais aussi sans l'examen de cette activité de la conscience qu'est la synthèse passive, nous ne pouvons comprendre de quelle façon « la pensée s'accomplit d'emblée comme langagière », tel que le soulignait Husserl dans *De la synthèse passive*³. Dès lors la tâche de la psychologie, qui est « d'examiner l'essence réelle (*reale*) du moi (un en soi non pas mystique, mais devant être au contraire fondé par des voies strictement empiriques), la combinaison d'éléments psychiques constitutifs d'un moi, de plus leur développement et leur

¹ *RL V*, p.156

² *Ibid.*, p.156-157

³ Cf. *infra* 5.1.2

dissolution »¹, est mise à mal et devait être développée davantage dans la cadre de l'introduction de la réduction phénoménologique. Il est en effet inconcevable de sonder les profondeurs des différentes couches de la vie subjective sans recours à une méthode telle que la réduction. Sans elle les vécus ne peuvent être explicités d'aucune manière. Il en va de même pour toutes les sciences dont la fin est d'examiner la vie consciente – qu'il soit question de psychologie, de neurosciences, etc. Il revient donc à la psychologie en général d'adopter une nouvelle posture que définira Husserl dès son ouvrage intitulé *Psychologie phénoménologique*, et qui comprend la réduction phénoménologique. Cette même posture entend dévoiler les erreurs inhérentes aux sciences de la nature qui, dans leur pratique d'éloignement des vécus mêmes et dans leur approche positiviste, produisent des objets purs dénués de lien avec le sujet expérimentant :

« Quiconque veut une psychologie pure en tant que science du dévoilement de l'intériorité pure doit précisément déjà apprendre que, dans l'attitude de l'extériorité, les intériorités sont masquées, et qu'une attitude entièrement nouvelle, une perception et un mode de pensée totalement modifiés sont requis pour découvrir l'œil observateur de l'esprit, et ce, dans des efforts sans fin, les "mères" de toute connaissance, les "mères" de toute objectivité apparaissante. [...] La psychologie est l'auto-connaissance de l'esprit, tout d'abord dans la forme de l'auto-intuition originaire phénoménologiquement purifiée, de son être ipséique et de sa vie ipséique, et puis dans la forme de la science rigoureuse qui se fonde sur cette expérience. Toutes les difficultés d'accès à une psychologie véritable, à une auto-connaissance pure et authentique de cette sorte, reposent sur l'essence propre de l'esprit. [...] Seule la réduction phénoménologique, et la psychologie pure qu'elle rend possible, dévoile la subjectivité purement objectivante »²

Enfin, après avoir mis en lumière les limites de la première grande œuvre de Husserl, nous tenterons de comprendre plus en détail les enjeux de la réduction phénoménologique et du moi pur dans l'élaboration de la phénoménologie. Nous aurons grâce à cela l'occasion d'appréhender les débats dans lesquels se sont lancés les disciples de Husserl au sujet de ce tournant. Cela nous permettra par ailleurs de mesurer les attentes de chaque compréhension de la tâche phénoménologique et, peut-être, d'envisager une autre forme de phénoménologie, du moins d'enrichir la compréhension de celle-ci dans une perspective d'éclaircissement du rôle privilégié de l'*ego*.

¹ *Ibid.*, p.347 passage retranché du §7

² *Psychologie phénoménologique*, pp.182-183

6.3 : Élaboration et nouveauté du tournant transcendantal

Les premières traces de la réduction phénoménologique et le désaveu des *Recherches Logiques* sont d'ores et déjà visibles dans les textes de 1903, c'est-à-dire deux ans après la publication des *Recherches*¹. Husserl confie néanmoins que le moi pur reste une fiction et qu'il n'est pas un point de référence (*Beziehungspunkt*) : « Je ne tiens absolument pas le concept-de-Je comme "originaire" et la relation au Je absolument pas pour un facteur de tout ce qui psychique. [...] Le Je est une unité objective, comme une botte ou une chaussette, mais pas une "chose psychique", plutôt un Je, une personne, une unité objective d'un tout autre contenu aperceptif »². Aussi, tel que nous l'avons mentionné plus haut, Husserl n'attribuera de réelle primauté au Je qu'à partir de la fin de l'année 1907, après les *Leçons sur la chose*. L'apparition d'une telle primauté aura pour conséquence une véritable querelle au sein du courant phénoménologique naissant. Mais ce qui aura certainement engendré le plus de mésententes n'est autre que la réduction phénoménologique – point d'orgue de la phénoménologie transcendantale. C'est elle qui pose problème, parce qu'elle semble disjoindre la réalité mondaine de la conscience, pour enfin attribuer à toute réalité le statut de phénomène, c'est-à-dire de vécu-de-conscience. Voilà sur quoi porte le doute de chacun des contradicteurs de Husserl, sur la portée métaphysique de l'idéalisme résultant de la voie cartésienne de la réduction. Mais celle-ci permet la découverte de l'évidence du Je, et plus encore la découverte de l'évidence de la sphère des *cogitationes*. La principale découverte des années 1905-07 est donc celle de la réduction. Celle-ci permet de rendre compte de la pure sphère de la conscience et de la même manière de tous les contenus de conscience s'y conjuguent : « C'est la démarche cartésienne du doute qui nous fournit ici un commencement : l'être de la *cogitatio*, du vécu, pendant que nous le vivons et réfléchissons sur lui simplement, est indubitable ; la saisie et possession directe, par une vue, de la *cogitatio* est déjà un connaître, les *cogitationes* sont les premières données absolues »³.

¹ Eduard Marbach, *Das Problem des Ich...*, p.25 : « Des textes précoces (1903) [Marbach pense tout particulièrement à une lettre envoyée à Hocking] semblent déjà clairs, en ce sens qu'ils excluent "l'aperception empirique" de la conscience, et qu'ils construisent une phénoménologie pure. À nouveau, dans d'autres textes (encore autour de 1905-06), Husserl croit avoir délaissé le sol de la psychologie grâce à "l'analyse de l'être des vécus de conscience", ce sans avoir exclu "l'aperception empirique". De telle ou telle manière, son dessein reste néanmoins d'établir un point de vue et une exploration de la conscience contre la simple analyse psychologique » [Nous traduisons] ; Jean-François Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie*, p.183 : « Le désaveu formel opposé par la recension de l'article d'Elsenhaus [1903] à la conception psychologiste des actes et de la méthode, qui formait pourtant le soubassement ontologique explicite de la théorie de la connaissance esquissée par les *Recherches* de 1901, indique chez Husserl une prise de conscience ; elle ne peut s'expliquer que par l'amorce d'une réflexion critique sur les insuffisances de sa première tentative de fondation "phénoménologique" de la connaissance. On est donc fort loin de cette constance d'intentions philosophiques que l'exégèse ultérieure (à commencer par celle de Husserl lui-même) s'efforcera d'accréditer ! ».

² Lettre à Hocking, in Eduard Marbach, *Das Problem des Ich...*, p.30 [Nous traduisons]

³ *L'idée de la phénoménologie*, p.105

Ce passage illustre le tournant cartésien de Husserl, la quête perpétuelle d'une source absolue de connaissance, et une critique singulière de l'opposition entre phénomènes internes et externes. Suite à la réduction, l'équivoque au sujet des phénomènes disparaît, car ce qui est perçu et interrogé n'est plus l'objet quant à ses caractéristiques intrinsèques, l'objet pur pourrions-nous dire, mais le phénomène comme contenu ou vécu de conscience. « La réduction phénoménologique fournit le fondement méthodologique de la phénoménologie pure à travers le lien conséquent de la relation aperceptive de la conscience avec le moi empirique sur la nature et le monde dans sa globalité »¹. Ce retour à Descartes peut déjà être perçu dans des textes de 1904, mais Husserl n'a systématisé ce tournant qu'à partir de *L'idée de la phénoménologie* (1907), en particulier lorsqu'il énonce : « L'idée d'inclure le *cogitatum* dans le domaine absolu de la phénoménologie ou de la théorie de la connaissance est déjà présente dans un texte de 1904 se réclamant de Descartes. Ainsi, la réduction phénoménologique est déjà fixée dans le principe de la voie cartésienne »². Par ailleurs, c'est en posant les jalons de la réduction phénoménologique que le texte de 1907 annonce un certain solipsisme, celui des vécus réduits à la pure sphère des *cogitationes*, comme le note judicieusement Iso Kern : « Soulevons en conclusion que les *Cinq Leçons* ne conduisent pas en dehors d'une propre subjectivité, mais restent dans un certain "solipsisme" »³. Husserl a ainsi mis au point une méthode purement phénoménologique en seulement quelques années et s'est bien gardé de rester dans cette voie tout au long de sa carrière intellectuelle. La réduction est manifestement le jalon manquant qui a permis de développer la phénoménologie, mais aussi tout l'idéalisme transcendantal, pour rendre compte d'une sphère d'intelligibilité première et principielle. Le retour à l'*ego* donateur de sens est nécessaire d'un point de vue épistémologique, même s'il est question d'un moi empirique, et les objets analysés peuvent, grâce au procédé de variation libre, être saisis en leur dimension eidétique.

C'est à ce même moment que Husserl entreprend par ailleurs de définir le terme transcendantal, ce dans une certaine proximité avec Kant. L'apparition d'une telle notion au sein du corpus husserlien est pour le moins singulière quand on connaît la méfiance de Husserl envers toute forme d'idéalisme, en particulier envers le néo-kantisme qu'incarnait pour lui Natorp. Mais un tel revirement peut être vu comme une suite logique dans l'élaboration de la phénoménologie dès lors que la réduction phénoménologique est instaurée. Cette dernière permet d'une part de reconnaître que chaque chose ne détient un sens qu'à partir d'une conscience donatrice de sens (la sphère des *cogitationes*), et elle permet d'autre part de reconnaître la chose comme phénomène et par

¹ Eduard Marbach, *Ibid.*, p.36 [Nous traduisons]

² Iso Kern, *Husserl und Kant, Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1964, p.197 [Nous traduisons]

³ Iso Kern, *Ibid.*, p.199 [Nous traduisons]

conséquent d'éliminer l'ancienne dualité entre phénomènes et chose en soi ; mais ce qu'elle rend avant tout possible, c'est de rendre compte de la nécessité absolument évidente durant la réduction d'une sphère plus primaire que toute autre, une sphère à partir de laquelle se fonde toute unité du vécu subjectif, et qui n'est autre que le moi pur. Husserl résumait parfaitement cela dans les *Ideen I* lorsqu'il écrivait que « La réduction phénoménologique nous avait livré l'empire de la conscience transcendante : c'était en un sens déterminé l'empire de l'être "absolu". C'est la proto-catégorie de l'être en général (ou dans notre langage, la proto-région) ; les autres régions viennent s'y enraciner ; elles s'y rapportent en vertu de leur essence ; par conséquent elles en dépendent toutes »¹. Mais il notait plus loin que la découverte du transcendantal ne se limite pas à la découverte de la conscience transcendante, mais qu'elle délivre un sens plus profond, ce qu'il ne daignait concevoir dans la première édition des *Recherches* : « "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 certain sens profond et absolument unique, se constitue soi-même, et qui prend sa source radicale (*Urquelle*) dans un absolu définitif et véritable, autrement dit : le moi pur »². C'est pourquoi nous pouvons trouver, dès 1908, une interrogation portant sur le terme de transcendantal dans le corpus husserlien. Celui-ci revêt alors un sens tout à fait particulier. En effet, dans un appendice au volume VII des *Husserliana*, Husserl reprend ce motif kantien afin de se l'approprier dans un sens nouveau :

« En un sens, il s'agit, sous le titre de "questions transcendantales" en général, d'un "éclaircissement" (*Aufklärung*) de la possibilité d'une connaissance objective valable, une connaissance qui, d'une part, est une connaissance "subjective" et qui, d'autre part, rencontre un être "objectif", un être en soi et indépendant de la subjectivité ; et en effet, il s'agit ici d'un éclaircissement conforme de la possibilité d'une connaissance valable et objective de tous les types de base (*Grundtypen*) des sciences (sciences de la nature, mathématiques, logique pure, etc.) ; ainsi, comment est possible une connaissance objective valable dans la forme de la science de la nature, comment est possible une géométrie objective et valable, etc. Si l'on prend ce concept de "transcendantal" en son fondement, alors la phénoménologie transcendante est la vraie philosophie transcendante et mérite le nom de "transcendantale" ; car elle résout l'ensemble de ces questions »³

¹ *Ideen I*, p.242

² *Ibid.*, pp.274-275

³ Edmund Husserl, *Erste Philosophie*, Teil I, Beilage XX, p.386 [Passage non traduit dans la version française, nous traduisons]

Nous voyons donc que Husserl s'est d'abord attelé à comprendre le sens du transcendantal comme un problème pour la connaissance et pour l'établissement de toute science. Aussi, Iso Kern a parfaitement raison de signifier que c'est une première étape ici pour Husserl, avant de thématiser ce même terme¹. Il n'est pas question, en effet, de définir ce qu'est la conscience transcendantale, ni même le Je transcendantal, mais de soulever l'importance des « questions transcendantales » et de l'« éclaircissement ». Il s'agit par conséquent d'une méthode à définir, d'une méthode qui permettrait de résoudre les problèmes inhérents à toutes les sciences. Il apparaît notamment que si Husserl s'est inspiré sur ce point de l'enseignement de Kant, ce fut avant tout par nécessité afin de renforcer la mesure de la réduction phénoménologique, laquelle renvoie à une sphère de connaissance somme toute radicalement opposée à la connaissance mondaine ou scientifique. C'est ce tournant qui est à l'origine de la rédaction des *Ideen I* et de la thématisation de l'*ego cogito* comme fondement absolument apodictique de tout savoir, mais c'est aussi ce tournant qui est à l'origine d'une querelle incessante pour les disciples de Husserl.

Enfin, l'élaboration de la phénoménologie comme égologie pure est née d'un long moment de maturation qui a débuté dès 1903. Bien que Husserl ait tenté de souligner la proximité des *Recherches Logiques* et de sa pensée plus tardive, il est néanmoins remarquable que son autocritique ainsi que le développement de la phénoménologie mettent en lumière les limites de la phénoménologie comme psychologie descriptive. Le *Projet de préface* aux *Recherches* fait état de ces mêmes limites, et l'analyse qu'en donne Jean-François Lavigne illustre bien de quelle façon Husserl s'est immédiatement interrogé au sujet du second tome des *Recherches* : « Husserl aurait pris conscience des inconséquences qui obéraient la phénoménologie des *Recherches* dès leur parution », il aurait par ailleurs souffert « d'un malaise philosophique [...] au lendemain de la publication du tome II »². Preuve en est du cours professé durant le *Wintersemester* de 1902-1903, intitulé « Théorie générale de la connaissance ». Husserl y développe dès cet instant une première forme de la méthode phénoménologique. On y dénombre notamment « pas moins de sept occurrences de la réduction phénoménologique »³. Husserl y engage d'ailleurs un dialogue avec les deux pères de l'idéalisme transcendantal que sont Descartes et Kant, ce qui va pour ainsi dire de pair avec l'introduction d'une méthode permettant de conduire à l'essence des vécus. Le premier a droit à une analyse similaire à celles qui lui ont été dédiées par la suite, autrement dit Husserl reprend l'idée générale d'un doute méthodique, mais souligne d'emblée que Descartes, tout en ayant

¹ Iso Kern, *Ibid.*, p.243

² Jean-François Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie*, p.191. Cf.Chapitre III – Le désaveu des *Recherches Logiques* par Husserl : la naissance d'une autocritique des *Recherches*

³ *Ibid.*, p.306

vu juste quant à la méthode employée, s'est toutefois empêtré dans une attitude psychogénétique¹ nuisent à la pleine élaboration de sa méthode, puisque trop empreinte du discours physicaliste. Plus encore, c'est à ce moment que Husserl découvre le sol d'apodicticité du *cogito*, et non de l'*ego cogito*. Il voit en effet dans la sphère des contenus de conscience la source de toute connaissance objective et valable. Il s'agit dans ce tournant d'un véritable renouveau de la phénoménologie, d'un parti pris contre la psychologie descriptive telle qu'elle a été présentée dans les *Recherches Logiques*, ou plutôt d'un développement de celle-ci comme méthode à parfaire. Il perpétue l'idée d'une conscience ou perception interne Brentanienne, laquelle est la seule à permettre une perception adéquate des choses. « Les fondements ultimes de la réduction phénoménologique "immanentiste" de 1902-1903 demeurent ceux de toute interprétation psychologique de la conscience »². En effet, Husserl pense alors la réduction comme une exclusion du caractère réel de la chose considérée, mais il ne voit pas encore que seule la réduction transcendantale permettra d'envisager une nouvelle sphère de réalité. Ce dont il est principalement question ici est la réflexion comme repli sur les données immédiates de la conscience. Aussi, si la réduction a déjà une portée ontologique, elle repose sur une interprétation fondamentalement Brentanienne de la conscience interne. Un autre passage cité par Jean-François Lavigne rend compte de cette restriction au sein même de la première élaboration de la réduction :

« Si nous portons le regard que sur le vécu de la perception de cet arbre, de cet homme, alors ce vécu est un fait indubitable. Tout ce que nous trouvons en lui, par simple constatation, donc de manière adéquate, nous est donné absolument. De telles constatations, qui se rapportent simplement à ce qui est réellement donné (*das reell Gegebene*) dans la perception adéquate, et donc dans la conscience, sont des constatations purement phénoménologiques, et le principe de l'absence de présupposition dans la théorie de la connaissance est le principe de la constatation purement phénoménologique »³

Nous voyons ainsi que la réduction phénoménologique, et par ailleurs l'assise de la connaissance au sein de l'idéalité, était déjà présente dans le cours de 1902-1903. L'idéalisme phénoménologique

¹ *Ibid.*, p.309, note 1 : « La phénoménologie naît consciemment, dès 1902, comme un cartésianisme radicalisé ; Husserl écrit en effet : "Descartes ne s'était justement pas rendu clairement compte de qu'il s'agissait d'une analyse phénoménologique de l'évidence, d'une différenciation phénoménologique entre pensée symbolique et pensée proprement dite (...) ; il y touche à tout moment, il a la véritable situation [du problème] en mains, et il ne le sait pas. Par moments il se trouve tout à fait dans l'analyse purement phénoménologique, une simple élucidation qui importe, il retombe toujours à nouveau dans des tournures psychogénétiques » (F I 26, feuillet 79).

² *Ibid.*, p.318

³ *Ibid.*, p.314 [Nous soulignons] F I 26 feuillet 99

s'est donc développé quelque temps après la publication des *Recherches*, mais n'est pas encore, en l'état, un idéalisme transcendantal. Husserl refuse l'opposition kantienne entre choses en soi et phénomènes, et ne peut se résoudre à déterminer une théorie de la connaissance sur le criticisme kantien tant il lui semble binaire. D'autre part, il ne voit aucune utilité à reprendre le motif transcendantal kantien, parce qu'il n'a pas encore saisi l'horizon qu'offre la réduction phénoménologique. La phénoménologie persiste à être immanentiste et psychologique¹. En quelques mots, si Husserl manifeste dès 1902 son intérêt pour la réduction phénoménologique, et à ce titre un intérêt tout particulier pour la percée de Descartes, la réduction permet d'abord de soustraire toute validité à la somme de l'étantité, y compris la validité du moi empirique, mais se borne à être une saisie psychologique de la réalité des vécus de conscience. Il faut attendre jusqu'aux années 1907-1909 pour qu'apparaisse un nouveau débat avec Kant et l'établissement, pour ainsi dire thématiqué, de la réduction phénoménologique. Aussi, ce n'est pas la lecture ni l'enseignement des textes de Kant qui ont mené Husserl à développer davantage les thèmes de réduction et de transcendantal. Au contraire, c'est l'élaboration constante de la pratique de la réduction qui a mené Husserl à s'interroger davantage sur l'apport que fournit Kant. Jean-François Lavigne remarque à juste titre qu'

« il n'y a pas eu d'influence de Kant sur Husserl, mais plutôt, après que Husserl fut parvenu par la dynamique propre de sa problématique personnelle à l'idée de la réduction phénoménologique transcendantale, [...] une rencontre avec Kant. [...] Husserl, après 1907, ne devient pas kantien, pas plus qu'il n'a eu à le devenir avant pour remodeler radicalement sa phénoménologie : c'est au contraire l'ouverture phénoménologique originaire de la dimension husserlienne du transcendantal, qui lui procure la clé et le critère de lecture qui donne à Kant [...] la place et le droit limités qui lui sont dus »²

C'est donc en élaborant progressivement la tâche phénoménologique que Husserl s'est attelé à défendre une position qui lui était jadis tout à fait opposée : l'idéalisme transcendantal. Mais tel que nous le soulignons dans la première section, cet idéalisme n'est pas radical au sens où la conscience serait déliée de ses liens avec l'ensemble de ce qui existe. Nous nous souvenons notamment que Merleau-Ponty disait que l'idéalisme est en vérité un réalisme radical. Or, ce même point prête à confusion, aujourd'hui comme hier, parce que les multiples interprétations de Husserl se heurtent les unes les autres du fait de lectures contradictoires. Merleau-Ponty promouvait une

¹ Cf. *Ibid.*, p.353, traduction du feuillet 86a;87b

² *Ibid.*, p.535

phénoménologie proche des sciences de la nature et de la conscience. Cette voie est par ailleurs fortement apparentée à la naturalisation de la phénoménologie en ce qu'elle prend d'emblée en compte le domaine de la psychologie et de la neurophysiologie. Sartre proposait quant à lui une phénoménologie an-égologique, du moins une phénoménologie dans laquelle l'*ego* n'aurait plus la primauté accordée par Husserl. L'*ego*, pour Sartre, n'a ni primauté ni utilité, la conscience peut entièrement répondre à l'exigence d'une science phénoménologique. Parallèlement Patočka défend une phénoménologie asubjective largement inspirée des derniers écrits de Husserl, mais aussi de l'enseignement de Heidegger quant à la question de l'être-au-monde du *Dasein*. Pour ce qui est des disciples de l'époque de Göttingen, ils avancent chacun, Ingarden et Reinach pour les plus remarquables, une version renouvelée de la phénoménologie : une phénoménologie réaliste. Nous comprenons dès lors, d'un point de strictement historique d'abord, que le tournant transcendantal de la phénoménologie ne va pas de soi et qu'il engrange d'autre part de vives équivoques. Il en va donc de la compréhension de la tâche phénoménologique, mais aussi plus fortement de la place accordée à l'*ego*, de déterminer l'apport de telles formes de phénoménologie afin de statuer quant à la portée de la phénoménologie husserlienne comme égologie pure. L'étude de ces variantes nous permettra sans nul doute de mesurer les failles du questionnement originaire de Husserl, mais aussi d'en mesurer toute la richesse. Enfin, nous nous laisserons guider par le questionnement suivant tout au long du paragraphe suivant : la phénoménologie husserlienne est-elle une philosophie qui outrepasserait la binarité idéalisme/réalisme ? En quel sens l'égologie dont elle est porteuse est-elle essentielle ou néfaste à la tâche du phénoménologue et à l'établissement d'une science véritable ? Enfin, la phénoménologie husserlienne est-elle une philosophie qui puisse nous informer quant à toutes les formes de la vie du sujet ?

§7 Critiques du tournant transcendantal : la phénoménologie dans ses retranchements ?

7.1 Le refus du tournant transcendantal : les élèves de Göttingen

La principale critique des élèves de Göttingen concerne l'adoption, dès la publication des *Ideen I*, d'une approche phénoménologique à partir de laquelle tout objet est constitué au sein de la sphère transcendantale. Afin de développer ce propos, nous prendrons principalement appui sur les critiques de Adolf Reinach et Roman Ingarden, deux des plus illustres élèves et interprètes de Husserl. Ce choix peut s'expliquer très facilement : Reinach est celui qui a initié les élèves de Göttingen à la phénoménologie¹, mais il est notamment remarquable en ce qu'il a perpétué une lecture psychologique de la phénoménologie ; il laisse en effet en suspens la sphère transcendantale

¹ Adolf Reinach, *Phénoménologie réaliste*, p.12

pour ne se fier qu'à l'intuition d'essence. Son enseignement porte sur « la conversion du regard par laquelle s'effectue le passage à l'attitude phénoménologique »¹. En ce sens, Reinach propose une lecture de la phénoménologie étrangère à celle de Husserl après 1907, car l'introduction de la sphère transcendantale représente à ses yeux le risque de sombrer dans un idéalisme subjectif radical. La phénoménologie réaliste qu'il développe est une phénoménologie qui laisse sa place à l'objet comme chose présente dans le monde, et dont le sens, la constitution, n'est pas uniquement tributaire de la conscience transcendantale². Ce problème n'est pas uniquement décisif pour Reinach, mais pour l'ensemble de l'*intelligentsia* de Göttingen. Il en va de l'unité méthodologique de la phénoménologie que de produire un discours unifié, une méthode unique, qui ne serait pas en contradiction (apparente) avec la méthode préalablement définie :

« Une série d'affirmations des *Ideen I* produisit particulièrement une stupéfaction certaine pour les étudiants [...] et cela donna lieu à de nombreux affrontements intenses [...]. Non seulement les *Recherches Logiques*, mais aussi les leçons avaient été tenues, si l'on peut dire, selon un ton réaliste. C'est aussi dans cette direction qu'œuvraient les leçons et exercices d'Adolf Reinach [...]. Au cours des discussions du séminaire de Husserl en 1914-15, la différence entre le point de vue de Husserl et celui de ses étudiants de Göttingen a commencé à s'esquisser de manière toujours plus forte »³

Quant à Ingarden, il est celui qui, tout au long de sa vie, n'a cessé de chercher à comprendre ce même tournant de la pensée de Husserl. Cette tentative, sans cesse renouvelée, que ce soit dans la correspondance avec Husserl ou bien dans ses propres textes, qui ne sont autre chose qu'une longue tentative visant à concevoir un moyen permettant de surpasser l'aporie idéalisme-réalisme, aura donné naissance à une phénoménologie réaliste qui ne fait plus dépendre l'objet de la conscience : « Ingarden s'intéressait à l'être indépendant de la conscience (*consciousness*). Il s'est approché avec la plus grande réserve de ce qui est donné durant l'expérience. Il s'est demandé si

¹ Adolf Reinach, *Ibid.*, p.17

² Cf. James M. Dubois, *Judgment and Sachverhalt, An Introduction to Adolf Reinach's Phenomenological Realism*, Dordrecht, Kluwer, 1995, p.148 : « Si l'on parcourt l'index détaillé des œuvres complètes de Reinach, on remarquera certaines absences évidentes. Par exemple le mot "epoché" n'apparaît pas. Plus encore, le terme "noémata" est totalement absent dans ses écrits publiés. Ce n'est pas que Reinach ignorait les développements de la philosophie de Husserl. Il a été son assistant et un des coéditeurs du *Jahrbuch*. Ces concepts ne jouaient simplement aucun rôle dans la phénoménologie de Reinach ». [Nous traduisons] Il n'en reste pas moins que Reinach adopte les tournures suivantes : « vision d'essence » et « analyse d'essence », en particulier dans son intervention en 1914, *Ueber Phänomenologie*, cf. *Phénoménologie réaliste*, p.40 et p.50

³ *Briefe an Roman Ingarden*, p.113, in Patricia Limido-Heulot, *Roman Ingarden, Husserl, La controverse Idéalisme-Réalisme*, Paris, Vrin, 2001, p.18

l'expérience révélait toutes ses propriétés d'être »¹. Néanmoins, aussi bien Reinach que Ingarden partagent l'idéal husserlien d'une évidence apodictique. L'objectif est donc pour eux de déterminer de quelle façon il est possible de rendre compte des structures de la pensée et de l'évidence du monde pour le sujet conscient. C'est pourquoi l'œuvre de Ingarden peut être vue comme une perpétuation du corpus husserlien, mais aussi comme une critique radicale en ce qui concerne l'existence du monde, en particulier dans son œuvre majeure *Der Streit um die Existenz der Welt*. En effet, tandis que pour Husserl l'objectivité du monde se donne dans la perception comme tenir-pour-vrai, et plus encore comme noème, Ingarden développe l'idée d'une « intuition d'expérience (*Durchleben*) »² qui laisse entrevoir les deux dimensions du réel : la conscience et le monde dont on peut faire l'expérience. Mais ce dernier reste problématique du fait qu'il peut y avoir des objets dont les qualités nous fourvoient lorsque nous les percevons. En d'autres termes, Ingarden doute quant à l'évidence de la perception et de la *Gegebenheit* qui sont les pierres angulaires de la phénoménologie husserlienne :

« Le problème de l'existence du monde et de sa relation existentielle avec la conscience pure – du moins dans son accès – est un problème existentiel *par excellence* [en français dans le texte]. Ce problème porte sur ceci, si le monde qui nous est donné directement à travers l'expérience et dans lequel nous-mêmes nous vivons et agissons, existe effectivement, et, le cas échéant, de quelle façon il existe, pareillement si son existence est d'une quelconque manière relative à la conscience pure »³

En quelques mots, Reinach, et l'ensemble de ses étudiants se sont donnés pour tâche d'appliquer la phénoménologie selon les termes des *Recherches Logiques*. Ils rejettent chacun la possibilité d'une antichambre transcendantale déterminante pour l'ensemble du monde. La phénoménologie, selon ces auteurs, porte sur ce qui se donne, sur ce qui est perçu, et non sur ce qui est réduit à une pure idéalité, c'est-à-dire à un refus de l'existence d'un sens inhérent à l'objet (*Gegenstand*). Ils notent chacun que Husserl est allé trop loin en avançant que la sphère transcendantale est l'unique source du savoir apodictique. Leur principale critique peut se concevoir avec les mots de Ingarden :

¹ Zofia Majewska, « The Philosophy of Roman Ingarden », in Anna-Teresa Tymieniecka (éd.), *Phenomenology World-Wide*, Dordrecht, Kluwer, 2002, p.191 [Nous traduisons]

² Zofia Majewska, *Ibid.*, p.190

³ Roman Ingarden, *Der Streit um die Existenz der Welt*, II/2, *Formalontologie*, Tübingen, Max Niemeyer, 1965, p.367 [Nous traduisons]

« Ainsi la thèse fondamentale de "l'idéalisme transcendantal" est obtenue : ce qui est réel n'est rien d'autre qu'une unité (individuelle) noématique constituée d'un type particulier de sens qui, dans son être et sa qualité (*Sosein*), résulte d'un ensemble d'expériences d'un type particulier et qui est presque impossible sans eux. Les entités de cette sorte existent uniquement pour l'*ego* pur transcendantal qui expérimente un tel ensemble de perceptions. *L'existence de ce qui est perçu (du perçu en tant que tel) n'est rien "en soi" (an sich), mais seulement quelque chose pour "quelqu'un", pour l'ego expérimentant.* "Streichen wir das reine Bewusstsein, so streichen wir die Welt" est la fameuse thèse de l'idéalisme transcendantal husserlien qu'il répétait constamment durant ses conférences à l'époque de Göttingen »¹

En effet, si Husserl ne nie aucunement que les choses existent indépendamment de nous, il récuse néanmoins la possibilité que leur compréhension se fasse sans référence à l'*ego* transcendantal. « Si nous biffons la conscience pure, alors nous biffons le monde ». Husserl affirme par là que le monde n'existe et n'acquiert de sens qu'à travers l'expérience intentionnelle qu'en fait le sujet pensant. Le monde sans cela est dénué de sens, n'existe pas au sens berkeleyien d'un *esse est percipi*. L'exemple le plus frappant de ce type d'idéalisme est explicité dans la *Krisis*, en particulier dans ce passage dans lequel Husserl revient sur cette affirmation ambiguë : « d'un arbre tout court on peut énoncer qu'il brûle, mais un arbre perçu "en tant que tel" ne peut pas brûler »². Mais qu'entendait-il exactement par là ? Notons tout d'abord qu'il accepte que l'arbre existe sous la forme d'un étant spatio-temporel, que l'arbre réel se tient là livré aux aléas de la nature, mais il souligne, en usant des guillemets, que l'arbre dont il parle, l'arbre perçu « en tant que tel », c'est-à-dire après la réduction, n'est plus l'arbre qui se tient là, c'est un corrélat noématique de la perception. Husserl se place dans la sphère des *cogitationes*, et nous n'y voyons pas un idéalisme radical, y compris dans le texte si critiqué que sont les *Ideen I*. Il précise d'ores et déjà dans ce même texte que ce qu'il vise dans la perception réduite ce n'est pas la chose objective, mais l'"objectivité", autrement dit une autre forme de l'objet pur scientifique, sur le mode de l'objectif donné à travers la réduction :

« Plaçons-nous donc au cœur d'un *cogito* vivant : il est par essence, au sens exprès du mot, "dirigé" vers une objectivité. En d'autres termes, son noème possède une "objectivité" – entre guillemets – avec un certain fonds noématique qui peut être développé dans une description nettement délimitée, c'est-à-dire qui décrive "l'objet visé tel qu'il est visé" et élimine toutes les expressions "subjectives". On use alors d'expressions empruntées à l'ontologie formelle, telles

¹ Roman Ingarden, *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1975, p.21 [Nous soulignons et traduisons]

² *Krisis*, p.272

que "objet", "propriété", "état de choses", "figure", "cause" [...], toutes ces expressions étant entre guillemets et ayant leur sens modifié noématiquement »¹

Or, c'est ce même point qui est problématique pour l'ensemble des élèves de Göttingen. Si Reinach, par exemple, avance que « nous devons aussi étudier la constitution des choses phénoménales d'après leur structure essentielle », du fait qu' « il est partout question de lois eidétiques »², il refuse comme Ingarden d'attribuer à la perception des choses « une garantie irréfutable »³. Seule la sphère des *cogitationes* est dénuée de toute imperfection en ce sens qu'elle est la sphère des connaissances aprioriques. Aussi, s'il accepte qu'il puisse y avoir des connaissances imparfaites ou dérivées des objets, il soutient qu'une intuition ultime peut néanmoins advenir dans le processus de clarification des choses perçues. Il maintient d'ailleurs, comme le faisait encore Husserl dans la première moitié de 1907, que l'évidence de la perception ne se fonde pas dans le Je. Il caractérise plus encore une indépendance « ontologique de l'objet vis-à-vis de tout versant subjectif » grâce au terme emprunté à Meinong de « consistance ». Cette opposition-là est partagée par Ingarden qui, depuis sa thèse de doctorat sur Bergson, pense comme lui que le sens commun a davantage raison contre l'idéalisme et la raison, lorsqu'il affirme qu'il y a une réalité extérieure bien présente et dont nous faisons constamment l'expérience.

Face à ces critiques, la phénoménologie de Husserl peut assurément être qualifiée d'idéaliste. Husserl l'avoue lui-même. Mais est-ce seulement un idéalisme pour ainsi dire réductionniste, un idéalisme transcendantal d'ordre soliptique en tant que la vérité du phénomène adviendrait uniquement d'une subjectivité donatrice de sens ? Selon Husserl la vie du sujet transcendantal est toujours correspondante à la vie empirique, sans pour autant en être un simple reflet. Aussi avance-t-il que le

« *cogito* ne veut pas dire "penser" au sens spécifique du mot, mais il n'en inclut pas moins toute espèce de sentiment d'amour et de haine, tout acte de souhait ou de vouloir, etc. ; mais chaque fois que nous ne parlons pas expressément du je pense empirique, nous avons en vue la vie égologique transcendantale correspondante, donc cette vie dans laquelle apparaît et est posée toute objectivité, mais dont l'être transcendantal propre ne garde rien de l'être objectif »⁴

¹ *Ideen I*, p.439

² Reinach, *Ibid.*, p.60

³ *Ibid.*, p.55

⁴ *Philosophie Première*, II, pp.119-120

Ainsi pouvons-nous comprendre que la recherche husserlienne concernant l'univers de la conscience pure n'est pas un idéalisme au sens strict du terme, c'est au contraire une philosophie de la vie du sujet empirico-transcendantal qui puise sa source à la fois sur la perception sensible et sur la perception interne tout en ne préservant au final aucune propriété réal du vis-à-vis perçu. Cette quête concerne non seulement les modalités constitutives et transcendantales du monde, mais aussi ce que le monde comprend en ce qu'il est le foyer des étants et le lieu de nos affections, de notre vie. Par conséquent, déterminer le corrélat noématique des vécus ne consiste nullement à laisser en suspens la question du monde réel, ni même rejeter l'idée qu'il puisse y avoir un monde doué de sens en dehors notre relation à celui-ci, c'est au contraire éclairer notre relation au monde à l'aide d'une pratique, la réduction, qui nous mène aux confins de la subjectivité et, corollairement, du monde tel que nous le percevons. Le tournant transcendantal pourrait ainsi être désigné comme une perpétuation du dessein phénoménologique initial présenté dans les *Recherches Logiques* et non comme un refus catégorique des enseignements encore inspirés de la psychologie brentanienne. Il importe concrètement de saisir en quoi le tournant transcendantal de la phénoménologie n'est pas un désaveu de la psychologie descriptive réaliste, mais un développement de cette dernière. En effet, Husserl n'a jamais cessé de qualifier les *Recherches Logiques* de percée décisive pour la phénoménologie. En ce sens la philosophie transcendantale n'est autre chose qu'une recherche des structures constitutives *a priori* concernant la validation du monde dans lequel vit le sujet, une recherche qui est un prolongement, une radicalisation du projet originel de la phénoménologie. Pareillement, Husserl s'est largement attelé à définir une phénoménologie de la vie, une phénoménologie de l'incarnation, de la psychologie, et du monde de la vie. Si ces thèmes sont bien évidemment traités à partir d'un questionnement portant sur la conscience pure donatrice de sens, ils illustrent avant tout l'importance que leur a voué progressivement Husserl dès les années 1910. Ces thèmes représentent d'un point de vue historique l'achèvement d'une pensée autrefois orientée sur la logique pure et la conscience d'un point de psychologique. Comme pour Kant, qui a conçu l'autoposition du sujet au terme de son œuvre, Husserl s'est progressivement rendu compte du caractère idéal que devait revêtir la phénoménologie pour devenir une science et il a su déterminer l'origine de toute connaissance apodictique à partir du sujet qui, incarné dans un monde intersubjectif, a une histoire, une vie, une genèse. Pour statuer au sujet du terme lui-même d'idéalisme, nous pouvons nous inspirer de la description qu'en donnait Père Van Breda, lequel a justement montré que l'idéalisme husserlien est bien différent de l'entente commune de l'idéalisme depuis Kant. En effet, l'idéalisme selon Husserl est « la performance de la subjectivité de la conscience » (*Leistung der Subjektivität des Bewusstseins*) :

« Quand il [Husserl] se définit lui-même en tant qu'idéaliste, cela signifie avant tout une défense contre le type de réalisme qu'il n'aime pas, tel que l'*Empiriocriticisme* d'Avenarius, qu'il a étudié par exemple à l'école de Brentano. "Idéalisme", quand il utilise ce terme, cela ne signifie jamais directement un monde naissant de la conscience, mais avant tout une attaque vis-à-vis d'un monde et d'une connaissance sur le monde sans la conscience, ou sans son activité. Et pour accentuer l'intervention du mot *Leisten*, il utilise le mot "idéalisme" »¹

Afin de conclure sur ce point, ajoutons que Husserl ne peut être considéré comme un idéaliste, du moins en un sens restrictif. Le développement de la phénoménologie en est la preuve. Husserl s'est largement prêté à une analyse de la rencontre d'autrui, de la vie en communauté, des *animalia*, etc. Aussi pouvons-nous voir, dès les *Ideen I*, que Husserl porte son attention, non seulement sur la sphère transcendantale, mais surtout ce qui ressort d'une telle analyse, c'est-à-dire la totalité de la vie : « La conscience et le monde des choses forment alors un tout lié, résumé dans ces unités psycho-physiques individuelles que nous nommons êtres animés (*animalia*), pour former au sommet l'unité réelle (*realen*) du monde total »². Voilà les prémices d'un questionnement plus large auquel Husserl accordera une importance sans égale, y compris dans le second volume des *Ideen*. L'*ego*, en effet, ne peut se comprendre sans recours à une analyse du monde et de l'inscription corporelle et spirituelle du sujet dans le monde. En partant de « mon » monde, la vie subjective du sujet, c'est le monde de chacun, le monde commun, que Husserl tente de découvrir. Il en va de la compréhension, une fois encore idéale au sens kantien, de la raison sous toutes ses formes :

« Mais le monde est pourtant [...] le monde de nous tous ; il a dans son sens propre, en tant que monde objectif, la forme catégoriale de l'étant véritablement une fois pour toutes non seulement pour moi, mais pour tout être. [...] L'expérience du monde en tant qu'expérience constituante ne veut pas dire simplement mon expérience tout à fait privée, mais l'expérience de la communauté ; de par son sens, le monde lui-même est un seul et même monde auquel nous avons, nous tous, accès d'une manière principielle grâce à l'expérience, sur lequel nous tous nous pouvons tomber d'accord par l'"échange" de nos expériences, donc par leur mise en commun, de même que la légitimation "objective" repose sur l'assentiment mutuel et sur sa critique »³

¹ Actes de la Conférence Internationale de Phénoménologie, tenue à l'Université de Waterloo, Canada, 9-14 avril 1969, dans *Analecta Husserliana*, t.II, 1972, p.164, cité par Patricia Limido-Heulot, *Roman Ingarden...*, p.40

² *Ideen I*, p.126

³ *Logique formelle et logique transcendantale*, p.317

Notons tout de même que la phénoménologie statique que propose Husserl en 1913 peut porter à confusion quant à la portée de la phénoménologie. Ce n'est pas sans raison que Ingarden ou Reinach se sont largement méfiés de cette nouvelle façon de concevoir la phénoménologie. Ce ne sont pas non plus des interprétations restreintes dues à l'absence des manuscrits de Husserl, mais le constat d'une philosophie dont les développements étaient encore à faire. En ce sens, l'apport de Ingarden, en particulier avec son œuvre majeure inachevée, est d'avoir questionné le corpus husserlien pour en montrer les limites ainsi que ses points les plus ambiguës. Légitimes, ces critiques méritent d'être étudiées plus longuement à la lumière du *Nachlass* dorénavant publié et consultable. C'est pourquoi il nous importe dorénavant, non seulement d'étudier les textes de Husserl afin d'exposer ce que nous pourrions nommer une phénoménologie de la vie de l'*ego*, mais aussi de comprendre les critiques plus tardives de Sartre et Patočka. Sartre est en effet un critique redoutable pour la phénoménologie égologique. Il y voit des restes de métaphysique substantialiste et tente de fonder une phénoménologie de la conscience dans laquelle le Je ne se voit plus accordé de primat particulier. Patočka, quant à lui, propose une phénoménologie a-subjective empreinte des enseignements de Heidegger, notamment au sujet de l'être-au-monde du sujet. C'est en étudiant ces deux critiques que nous soumettrons l'égologie de Husserl au prisme de recherches contradictoires afin de statuer quant à sa portée et sa légitimité.

7.2 Sartre et Patočka, ou la possibilité d'une phénoménologie an-égologique

7.2.1 Sartre et l'*ego* diminué

C'est en 1934 que Sartre, en rédigeant *La transcendance de l'Ego*, s'est pour la première fois dédié à une étude phénoménologique. C'est aussi la première occasion pour Sartre d'adresser une critique puissante envers la philosophie idéaliste, laquelle est supposée mettre en avant la notion cartésienne d'*ego* dans un élan substantialiste. Voici en quoi consiste principalement la critique de Sartre : repenser le rapport du sujet au monde, revenir à une lecture réaliste de la phénoménologie, et réinterroger l'ensemble de la philosophie fondée sur le *cogito*. Il souhaite en quelques mots purifier le champ transcendantal et le dépouiller de cette façon de tout lien avec une quelconque primauté accordée au Je. Afin d'explicitier ces multiples aspects de sa critique, nous prendrons d'abord principalement appui sur le texte cité ci-dessus, mais aussi sur le texte moins connu et pourtant essentiel, prononcé en 1947, « Conscience de soi et connaissance de soi »¹.

Sartre donne immédiatement le ton lors des pages liminaires de la *Transcendance*. Inspiré

¹ Nous utiliserons le texte présent dans l'ouvrage de Manfred Frank, *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Frankfurt am Main, 1991

par Heidegger et ayant largement travaillé sur les *Recherches Logiques*, Sartre propose dans ses propos liminaires la thèse suivante : « l'Ego n'est ni formellement ni matériellement dans la conscience : il est dehors, dans le monde ; c'est un être du monde, comme l'Ego d'autrui »¹. Cette thèse, pour le moins radicale, entend distinguer deux types d'*ego* : le premier, supposément cartésien, qui est un *ego* découvert suite au doute méthodique, suite à la réduction phénoménologique. Cet *ego* est l'antichambre de la vie subjective, la source immatérielle et apodictique de toute connaissance. Il serait situé dans la conscience au sens où il serait découvert grâce à la réduction. Le second, un *ego* concret, l'*ego*-homme inscrit dans le monde de la vie, l'*ego* dont parle Husserl dans ses *Recherches* et le *Dasein* comme être-au-monde tel que le définit Heidegger. Celui-ci ferait partie d'un même tout de l'apparaissant : le monde. Ce que Sartre avance ici est plus qu'un problème définitionnel de l'*ego*, car ce qui importe n'est autre que le mode de donation de l'*ego* à partir de l'exemple d'autrui et du monde. Dans un élan similaire à celui de Patočka, Sartre propose de considérer l'*ego* et autrui comme des êtres du monde comme centre et origine de l'apparaître de l'apparaissant. Seul le monde aurait la primauté accordée par Husserl à l'*ego*. En ce qui concerne autrui, le problème est plus complexe. Il se donne en effet par analogie, il est un *ego*-personne, un être psycho-physique. L'*alter-ego* est au-dehors parce qu'il existe et il est compris à partir d'une présentation, un transfert, une empathie ; mais son *ego*, l'*ego* qu'il est, se tient-il dehors ou transparait-il dans un *Hineinfühlen* ? La chair (*Leib*) serait le médium de l'apparaissance d'autrui, ce que Marc Richir nommait une *Zwischenleiblichkeit*² à partir de laquelle, dans le double mouvement d'un dedans-déjà-toujours-dehors, autrui se donne à être vu et compris comme tel. En ce sens, l'*ego* dont parle Husserl est bel et bien un être du/au monde, puisque toujours déjà incarné dans celui-ci et la chair, comme il le note de façon récurrente, est ce médium à partir duquel le sujet s'oriente dans le monde et se confronte à l'altérité³. Peut-être faut-il noter que Sartre ne nie pas cette dimension égoïque qu'illustre Husserl. Il propose uniquement de reconsidérer l'idéalisme dans une optique critique. Le sens advient-il d'un *ego* situé *dans* la conscience ou d'un

¹ *La Transcendance de l'Ego*, p.13

² Marc Richir, « Leiblichkeit et Phantasia », in Mareike Wolf-Fedida, *Psychothérapie phénoménologique*, Paris, MJW Édition, 2006, p.4 : « la *Leiblichkeit* a cette propriété fondamentale, dans la relation intersubjective, d'être à la fois *Leiblichkeit* des *Leiber* qui habitent du dedans, comme ici absolus, leur *Körper* respectif, et *Zwischenleiblichkeit* (*zwischen* signifie «entre») qui fait le rapport vivant de deux ici absolus, lequel est en général *de langage*, c'est-à-dire de temporalisation/spatialisation en présence de sens, que ce soit par l'expression linguistique, par des mimiques, des gestes, ou même des silences ».

³ Cf. Ulrich Claesges, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1964, pp.96-97 : L'auteur décrit la chair en son caractère double, c'est-à-dire en ce qu'elle est « une fonction médiatrice entre le Je pur de l'intentionnalité le monde spatio-temporel [...]. Cette fonction médiatrice rend de cette façon possible que cette chair détient un double caractère d'être d'une part un étant spatio-temporel et, d'autre part, d'être une dans proximité avec le Je, proximité qui donne en sa fonction un "ici absolu" ; la chair a elle-même un caractère "égoïque" ».

ego au monde, un monde qui donne sens ? Aussi propose-t-il, en accord avec Husserl sur la notion de conscience comme « fait absolu », de questionner l'utilité d'un Je transcendantal : « ce moi psychique et psycho-physique n'est-il pas suffisant ? Faut-il le doubler d'un Je transcendantal, structure de la conscience absolue ? »¹. Non seulement Sartre prend ici Husserl à rebours, mais il propose de laisser entièrement de côté la sphère transcendantale et le Je transcendantal. Sartre voit en effet l'unité de la vie subjective, et par ailleurs de la constitution des objectités, dans l'intentionnalité : « En effet, la conscience se définit par l'intentionnalité. Par l'intentionnalité elle se transcende elle-même, elle s'unifie en s'échappant. L'unité des mille consciences actives par lesquelles j'ai ajouté, j'ajoute et j'ajouterai deux à deux pour faire quatre, c'est l'objet transcendant "deux et deux font quatre" »². L'intentionnalité comme rapport au monde semble suffire à assurer le savoir. Pareillement, sur la question de la constitution temporelle : si unité il y a, Husserl ne parle dans ses leçons de 1904/05 que de la conscience et de l'intentionnalité, non du Je transcendantal comme principe unificateur. Le « principe d'unité dans la durée » nécessaire à la compréhension de l'objet (*Gegenstand*) comme unité n'est autre chose qu'une « conscience qui s'unifie elle-même et concrètement par un jeu d'intentionnalités "transversales" qui sont des rétentions concrètes et réelles des consciences passées. Ainsi la conscience renvoie perpétuellement à elle-même »³. Dans ces mêmes pages, Sartre va jusqu'à affirmer que le Je transcendantal est inutile et nuisible, qu'il est à lui seul « la mort de la conscience »⁴ ! Il est vrai que dans cette visée anti-idéaliste Sartre peut se permettre d'ajouter cela, de la même manière, souvenons-nous, que le faisait Husserl plus tôt. Aussi, en avançant que la conscience « prend conscience de soi en tant qu'elle est conscience d'un objet transcendant », ce dans une clarté et d'une lucidité parfaite, Sartre considère la conscience comme une conscience empirique, objectale, quoiqu'il maintienne toutefois l'idée selon laquelle la conscience « – en dehors des cas de conscience réfléchie [...] – n'est pas positionnelle, c'est-à-dire que la conscience n'est pas à elle-même son objet. [...] Elle-même ne se connaît que comme intériorité absolue »⁵.

La conscience est alors toujours tournée vers le dehors, elle le saisit, mais elle n'est pas positionnelle, elle ne se reflète pas lorsqu'elle intuitionne un objet et ne devient pas, de la même façon, un objet pour elle-même. Sartre revient exactement à la position des *Recherches Logiques*, ce qui est intuitionné, c'est l'objet et le moi entendu comme sujet psycho-physique, rien de plus. Si

¹ *La Transcendance de l'Ego*, pp.18-19

² *Ibid.*, p.21

³ *Ibid.*, p.22

⁴ *Ibid.*, p.23

⁵ *Ibid.* p.24

la conscience est l'activité permettant de rendre compte de tout rapport à l'objet, de toute intentionnalité, comment peut-elle, dans ce mouvement de se-tourner-vers-l'extérieur, rendre compte d'elle-même sinon en se manifestant uniquement comme activité en marche ? Ce qui nous semble clair ici, ce n'est pas tant que la conscience se manifeste distinctement, mais que l'activité de la conscience soit visible. Il est d'autre part remarquable que le dédoublement de la conscience, ici développé entre conscience comme conscience de conscience et conscience réfléchie, nous laisse un goût d'amertume tant Sartre s'empêtre dans des distinctions qui sont, *stricto sensu*, métaphysiques. Dénonçant un idéalisme métaphysique, il recourt ici à une spéculation sur la structure de la conscience. Or, qu'en est-il précisément de la conscience réfléchie ? Si la conscience de conscience n'est pas positionnelle, la conscience réfléchie l'est-elle ? Cela reviendrait à dédoubler la conscience, voire à lui ôter toute unité. Il n'en reste pas moins que Sartre reprend la thèse idéaliste en avançant que la conscience n'est pas à elle-même son objet, du fait qu'elle n'est tout simplement pas un objet et qu'elle ne peut être réifiée d'aucune manière, et qu'elle est opaque (intérieurité absolue) quoique portant sur les objets transcendants. En ce sens, Sartre remplace pour ainsi dire le Je transcendantal par la conscience transcendantale. En rejetant ainsi la thèse du Je transcendantal comme habitant de la conscience, ce que les scientifiques nomment aujourd'hui la thèse ou le sophisme de l'homoncule, Sartre en vient à accorder les caractéristiques du Je à la conscience tout en laissant en suspens une part majeure du corpus husserlien. Le Je transcendantal dont parle Husserl ne peut être confondu avec l'homme mondain, avec la personnalité, avec les affects ; il est une proto-stance (*Urstand*), ce sur quoi et à partir de quoi les divers vécus trouvent unité et fondement. Sartre donne une explication similaire à celle des *Recherches* pour donner un poids à son propos, lorsqu'il avance plus loin que « tous les souvenirs non-réflexifs de conscience irréfléchie me montrent une conscience sans moi »¹. Néanmoins, cette pseudo-évidence ne peut être acceptée au vu de la phénoménologie transcendantale développée par Husserl. Si le Je peut évidemment être en latence, ne pas être éveillé, il est tout de même présent². Plus encore, en prenant l'exemple contraire, c'est la multiplicité apparente du Je que dénonce Sartre en s'appuyant notamment sur Fink (p.36), mais ce qu'il manque de remarquer c'est précisément le rapport de Je aux différentes strates de la vie consciente. Aussi, affirmer que « Pour Kant et pour Husserl le Je est

¹ *Ibid.*, p.32

² Cf. *Ideen, I*, p.115 : « Nous pouvons définir moi "vigilant" (*waches*) le moi qui réalise continuellement la conscience à l'intérieur de son flux de vécu sous la forme spécifique du *cogito* ; cela ne veut pas dire naturellement qu'il est capable constamment, ou même du tout, de faire accéder ces vécus au plan de l'expression prédicative : les sujets personnels incluent aussi les animaux. Mais l'essence du flux du vécu chez un moi vigilant implique, d'après ce qui précède, que la chaîne ininterrompue des *cogitationes* soit constamment cernée par une zone d'inactualité, toujours prête à se convertir dans le mode de l'actualité, comme réciproquement l'actualité en inactualité ».

une structure formelle de la conscience »¹, c'est une mécompréhension pour le moins remarquable. Le Je pour Kant est un X logique, mais le Je pur de Husserl a un rôle de synthèse et de rayonnement. De plus, il est incarné et ne peut être distingué des autres modes d'être que sont le Je psycho-physique, le Je spirituel ou le Je mondain. Il revient par conséquent de situer le propos de Sartre comme un propos ancré dans les *Recherches Logiques*. En adoptant une position similaire à celle des élèves de Göttingen, Sartre revient à une phénoménologie pour ainsi dire réaliste qui nie la primauté de l'*ego*, la réduction phénoménologique et plus que toute la philosophie du *cogito* inspirée de Descartes, mais avant tout de Kant et de Fichte. Le seul *ego* que peut admettre Sartre est l'*ego*-conscience que nous retrouvons dans les *Recherches*, c'est un *ego* psychique, l'unité de la vie psychique non réduite, car la réduction n'est selon lui d'aucune utilité : « L'Ego est du côté du psychique. Nous noterons ici que l'Ego que nous considérons est psychique et non psycho-physique »². Psychique, il l'est parce qu'il est fondamentalement intentionnel. Il demeure toutefois irréel, pour Sartre, en tant qu'il n'est pas physique. Dès lors, l'*ego* n'est ni un *ego* transcendantal ni un *ego* physique, c'est un *ego* psychologique, un *ego*, tel qu'il le dira plus loin, « compromis » par ses états et non un pôle X (p.57). Enfin, si Sartre poursuit son raisonnement en traitant de la spontanéité de l'*ego* comme spontanéité toujours déjà en avant de l'*ego*, comme un processus qui le dépasse, en particulier avec l'exemple du « Moi, j'ai pu faire ça : » (p.62), il traite continuellement l'*ego* comme une transcendance à part entière à l'image de l'intégralité des objets transcendants de la nature. À la manière d'un psychologue, Sartre traite du Je comme d'un objet à caractériser grâce à la multiplicité de ses actes ; l'*ego* est pour ainsi dire une forme qui durant sa vie est affecté, compromis, par ses actes. L'*ego* est impressionné par ses actes (p.65), au sein d'une véritable impression au laser ou à l'encre. Ses actes lui procurent une certaine teinte, il est « fait » d'une « multiplicité d'interpénétration » (p.68) et en tant que tel, en tant qu'objet à figurer (*zu bilden*), il est une « puissance nue ». En ce sens, l'*ego* est indéfinissable, il demeure ce qui est le plus insaisissable et « n'est donc jamais vu que "du coin de l'œil" » (p.70). Mais n'est-ce pas précisément ce que nous enseigne Husserl, que l'*ego* pur n'est rien sinon une proto-stance ? Le reste est de l'ordre du psychologique, de la vie mondaine. Au terme de son analyse, Sartre revient ainsi sur ces quelques propositions nécessaires afin de purifier le champ transcendantal. Il affirme alors que « l'Ego n'est pas le propriétaire de la conscience, il en est l'objet » (p.77). Or, n'est-ce pas là l'aveu d'un échec de la pensée de Sartre ? En effet, le vocable dont il use est symptomatique d'une mécompréhension du rôle du Je dans la phénoménologie husserlienne. L'*ego* n'est propriétaire de rien, il est une stance, c'est-à-dire l'infime par excellence, ce qui n'apparaît qu'à partir de la

¹ *La Transcendance de l'Ego*, p.37

² *Ibid.*, p.55

réduction. La thèse principale de Sartre elle-même pose problème : « la conscience transcendante est une spontanéité impersonnelle » (p.79). Dans la même veine que les premières recherches relatives à l'inconscient, comme celles de Freud et Breuer, Sartre met l'accent sur la part inconsciente de la vie subjective, sur sa spontanéité et l'effacement de l'*ego* devant des actes de la vie où celui-ci semble manquer. En réfutant ainsi le solipsisme apparent, l'idéalisme dont est accusée la phénoménologie de Husserl, et la place de l'*ego*, Sartre revendique une primauté de la conscience pure qui, seule, serait le médium permettant toute connaissance. Néanmoins, et nous nous en tiendrons là pour le moment, si la *Transcendance de l'Ego* est un texte pour le moins exceptionnel, il constitue toutefois un essai précoce dans la philosophie de Sartre. C'est une philosophie qui, à ce stade, mérite d'être explicitée davantage. D'autre part, Sartre méconnaît les textes posthumes de Husserl, mais nous ne pouvons lui en faire le reproche. Il en reste donc que la phénoménologie sartrienne, en 1934, met l'accent sur des points décisifs et ambigus de la phénoménologie ; voilà son mérite. Demeure néanmoins la nécessité pour nous de rendre compte de l'intervention plus tardive de Sartre dans laquelle il explicite plus clairement encore que dans son œuvre majeure, *L'être et le néant*, sa position quant à l'égologie développée depuis Descartes.

« Ce qui apparaît, en outre, plus clairement que dans son ouvrage principal, est la manière dont Sartre se représente la progression de la détermination de la conscience non thétique – dans laquelle il ne doit y avoir aucune distinction entre sujet et objet – jusqu'au développement complet de la structure reflet-reflétant, dans laquelle il introduit volontiers une certaine réflexivité et avec elle une "esquisse de dualité" »¹. En prenant appui sur ce premier constat de Manfred Frank, nous pouvons immédiatement noter que Sartre tente dans ce texte de se démarquer de Husserl en ce qu'il voit un certain dualisme dans la constitution transcendante et égoïque du monde. Sartre propose de considérer deux formes de *cogito*. Non thétique le premier est pré-réflexif, en d'autres termes anté-prédicatif. Le second est réflexif, il porte sur la perception de notre propre vécu. Tandis que la première forme du *cogito* est pré-réflexive et rend compte de la non-dualité du sujet et de l'objet au moment de l'apparition des objets, la seconde n'est possible qu'à partir de la première en tant qu'elle constitue une seconde étape dans la constitution : elle « constitue des Noèmes dont l'*esse* se ramène au *percipi*, et qui n'apparaissent jamais qu'à la conscience réflexive »². Dans l'optique d'un dépassement de l'idéalisme subjectif et dual de Husserl, Sartre propose une reformulation de la phénoménologie en prenant appui sur un *cogito* pré-réflexif et non la forme abstraite et cartésienne

¹ Manfred Frank, « Structure de l'argumentation de la conférence de Jean-Paul Sartre, "Conscience de soi et connaissance de soi" », *Le Portique*, en ligne, n°16, 2005, p.2

² Jean-Paul Sartre, « Conscience de soi et connaissance de soi », in Manfred Frank, *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Frankfurt am Main, 1991, p.368

du *cogito*. Le *cogito* est un connaître, non une conscience de soi. « Le *Cogito* doit être entendu comme « pré-réflexif » (ou comme « non-thétique (non-positionnel) », c'est-à-dire ne posant pas son objet devant lui, ainsi que le requiert la forme de toute connaissance intentionnelle). Ce *Cogito* pré-réflexif fonde le *Cogito* au sens de « je connais », l'inverse n'étant pas vrai »¹. Ce nouveau point de départ représente pour Sartre l'opportunité de se défaire d'une tradition idéaliste qui trouve son fondement sur une approche contemplative, car basée sur un *cogito* abstrait à partir duquel se déduirait l'ensemble des connaissances possibles. Dans ce même élan critique, Sartre rejette à la fois Descartes, Kant et Husserl, qui sont selon lui les auteurs d'une philosophie immanentiste. Aussi, ajoute-t-il au sujet de Husserl que fonder l'ensemble de sa phénoménologie sur une égologie pure revient à réduire l'intégralité de la vie de conscience et de la transcendance à la pure sphère transcendantale. Autrement dit, la phénoménologie nierait la réalité des choses et mènerait au solipsisme : « un "cogito", s'il est plein, s'il est indubitable, s'il ne soutient aucun rapport à autre chose qu'à lui-même, [...], implique l'immanence pure et l'absence de transcendance »². Le reproche principal de Sartre envers Husserl est que la conscience est pleinement conscience et qu'elle ne « contient » aucun *ego*, du moins ce n'est pas un habitant de la conscience. La conscience, dans la relation qu'elle entretient avec le monde, dans le monde, est conscience sans nécessité d'un *ego*. S'il y a, le cas échéant, quelque chose comme un *ego*, celui-ci serait un être du monde au sein d'un même processus d'apparition. La conscience est, dans l'activité intentionnelle qui la caractérise, une forme d'immédiateté au monde. Elle constitue un mouvement constant de relation au monde en ce qu'elle ne porte que sur ce qu'elle n'est pas. Cela a pour conséquence, selon Sartre, que la conscience, prise en elle-même et déliée de l'idée égologique, ne suppose aucunement un dualisme sujet/objet. Il suggère néanmoins, face au risque d'une désobjectivation totale de la connaissance/conscience, que la conscience demeure malgré tout personnelle :

« Le fait de dire qu'elle [la conscience] n'est pas habitée par un "ego" a essentiellement la signification suivante : c'est qu'un "ego" comme habitant la conscience est une opacité dans la conscience ; en réalité, si la conscience n'a pas un ego au niveau de l'immédiat et de la non-réflexivité, elle n'en est pas moins personnelle. Elle est personnelle parce qu'elle est renvoi, malgré tout, à soi. [...] il faut concevoir qu'il n'y a rien dans la conscience qui ne soit conscience. Il n'y a pas de contenu de conscience ; il n'y a pas, ce qui, à mon avis, est l'erreur de Husserl, de sujet derrière la conscience, ou comme une transcendance dans l'immanence »³

¹ Manfred Frank, « Structure... », p.4

² Jean-Paul Sartre, « Conscience de soi... », p.372

³ *Ibid.*, p.382

Il en ressort par conséquent que la conscience ne saurait être habitée par un *ego*, ni déterminée par celui-ci. La conscience est avant tout une connaissance, une tension continuelle vers la transcendance et se caractérise comme non thétique. Néanmoins, en lien avec à un Je, comme être empirique et transcendantal, elle demeure personnelle. La conscience est toujours la conscience de quelqu'un. Ici apparaît la particularité de l'exposé de Sartre qui est de redéfinir le rapport du sujet à l'ensemble de l'étantité et, de ce fait, du caractère de la phénoménalité. Dans un élan similaire à celui de Husserl au sujet du Je, Sartre fait de la conscience une existence absolue, indéterminable, « une existence absolue qui n'a d'essence que dans la mesure où elle décide par sa contexture interne d'en avoir une. *Autrement dit, l'existence-précède-l'essence, est une caractéristique interne de la conscience non thétique* »¹. En ce sens, Sartre peut définir le *cogito* comme non substantiel, comme ce qui ne peut être réifié. Nous comprenons par ailleurs la ligne directrice de *L'Être et le Néant* qui est d'exposer l'idée selon laquelle « la conscience (de) soi naît portée sur un être qui n'est pas elle et dont elle tire son être »². C'est un externalisme anti-substantialisme remarquable, mais il permet avant tout de dépasser la conception solipsiste (néo-)cartésienne de l'*ego cogito* et rend compte de la dimension pré-réflexive de la vie du sujet conscient dans le monde. Il dépasse de la même façon la conception husserlienne des choses comme data hylétiques toujours donnés à travers des esquisses, et donc de façon inadéquate, car dans une incomplétude partielle voire totale – d'où l'importance pour Husserl d'introduire les noèmes qui demeurent néanmoins sujets à une incomplétude d'ordre téléologique en ce que le remplissement intuitif d'un objet mondain est toujours de l'ordre de la survisée (*Mehrmeinung*), car l'objet déborde le cadre de l'intuition³. La conséquence de tout cela est la suivante : la vie du sujet est une vie de connaissance déliée d'un lien constant avec un *ego*. « Or, la présence à soi suppose une légère distance à soi, une légère absence de soi. C'est précisément ce jeu perpétuel d'absence et de présence [...] qui représente le mode d'être de la conscience. [...] À vrai dire, la notion de soi est

¹ *Ibid.*, p.385 [Nous soulignons]

² Manfred Frank, « Structure... », p.5

³ Cf. Dominique Pradelle, *L'archéologie du monde, Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl*, Dordrecht, Kluwer, 2000, p.96 : « D'une part, l'intentionnalité visant le noème complet tend vers l'évidence de l'objet comme donnée intuitive adéquate, mais dans le cas des objets mondains cette évidence n'est qu'une Idée téléologique située l'infini et servant le pôle à son remplissement progressif ; de sorte que la visée complète d'un objet transcendant n'est qu'une visée présomptive ou survisée (*Mehrmeinung*) outrepassant toujours le remplissement effectif, prescrivant l'actualisation indéfinie de potentialités intuitives et prêtant à la constitution le caractère d'un atermoiement illimité. Le noème complet est donc une idéalité, index ou Idée régulatrice pour l'actualisation de potentialités perceptives impliquées dans sa visée totale ; la constitution de toute transcendance est une téléologie sans fin ».

une notion qui en elle-même est évanescence »¹. Le tournant que représente la phénoménologie sartrienne consiste donc en une inversion des rapports sujet/monde, en une reprise partielle des thèses présentées dans les *Recherches Logiques*, et en un externalisme radical qui nie à la fois l'idéalisme et le réductionnisme naturaliste. Il relève, à l'instar des élèves de Göttingen, que l'introduction, en 1913, de l'égologie et de la philosophie transcendantale, revient non seulement à nier la connaissance directe des choses du monde, mais aussi à un solipsisme qui mène à la simple « contemplation des essences »².

Se peut-il qu'il y ait malgré cette analyse un certain défaut d'attention quant à un pan entier de la phénoménologie husserlienne ? Si tant est que Husserl ait effectivement institué un idéalisme subjectif, n'a-t-il pas par la même occasion soulevé un problème plus conséquent qui est l'inscription corporelle du sujet transcendantal dans le monde ? Nous pouvons assurément affirmer à ce propos que Husserl, bien qu'il puisse être désigné comme l'instigateur d'une phénoménologie idéaliste, s'est néanmoins consacré à la tâche d'explicitier les rapports psycho-physiques dans le règne de l'humanité (en un sens qui comprend par ailleurs les animaux et l'ensemble des vivants dotés de pensée). Aussi, s'il est bien question de contemplation d'essence, ou plutôt de vision d'essence (*Wesenschau*), une part non négligeable des relations que nous entretenons avec l'ensemble de l'étantité ne peut se résumer à une telle vision. Le phénoménologue ne délimite (*τέμενος*) pas le monde d'un point de vue abstrait, il se tient immanquablement dans le monde. S'il contemple le monde par la pensée, c'est avant tout parce qu'elle est l'unique source de savoir indubitable. Aussi, des êtres et des expériences font figure de limites à cette vision d'essence, tel qu'il en est le cas avec la rencontre d'autrui, par exemple. C'est dans cet élan de compréhension des expériences limites de la conscience que Husserl a largement développé une phénoménologie aux multiples visages et qui ne se résume nullement à la voie cartésienne de la réduction. Si Husserl a tenté de comprendre l'intégralité du monde à partir de l'*ego* et des *cogitationes*, c'est avant tout pour assurer à sa méthode un point de départ apodictique, parce que le monde ne peut, selon lui, se comprendre ni d'un point de vue strictement réaliste ni d'un point de vue strictement idéaliste : la compréhension du monde ne se fait qu'à partir d'un sujet suite à l'expérience du monde. L'*ego* fait ainsi office de point de départ et d'unification de la vie transcendantale, c'est une existence absolue en termes sartriens, et la conscience est une activité qui consiste à porter constamment son regard, le regard du moi (*Ichblick*), sur le monde. Peut-être faut-il rappeler ce passage dans lequel Husserl définit clairement de quelle façon concevoir le monde, et la raison pour laquelle il lui semble nécessaire de prendre appui sur la vie de conscience :

¹ Jean-Paul Sartre, « Conscience de soi... », p.388

² *Ibid.*, p.395

« On fait toujours l'expérience d'un monde ; malgré tous les changements des appréhensions et antérieurement à la pensée qui peut par après entrer en jeu, c'est un seul et même monde dont on fait continuellement l'expérience, à propos duquel on peut produire des énoncés et pour lequel il faut viser la connaissance de la vérité. Toutes les questions portant sur l'être vrai présupposent donc ce monde de l'expérience assurément très changeant dans son appréhension : le monde vrai désigne ainsi un produit de connaissance plus élevé, qui trouve son matériau originaire de façonnement dans l'univers fluant de ce qui est à chaque fois donné dans l'expérience. Ou encore, cette première réalité d'expérience est le champ originaire à partir duquel la recherche scientifique doit dégager comme son fruit le monde vrai »¹

C'est en partant de l'évidence première qu'il y a un monde, le monde dans lequel nous sommes toujours déjà présents, qu'il faut dégager l'être vrai du monde par-delà ses fluctuations apparentes. Dès lors, l'opposition entre le monde et le sujet s'efface devant une expérience bariolée, une expérience empirico-transcendantale. Nous rappellerons enfin que Husserl, s'il a emprunté le vocable substantialiste des modernes, n'a jamais défini l'*ego* et le *cogito* comme des substances. Il revient donc de ne pas nous méprendre sur la critique élaborée par Sartre, car elle ne saurait pleinement dépasser la phénoménologie husserlienne sur ce point. Cette critique s'engage sur une voie similaire, sinon identique à celle de Husserl, en ce qui concerne l'élaboration d'une phénoménologie fondée sur la sphère pré-réflexive, c'est-à-dire ce que Husserl nomme la synthèse passive. Somme toute, la philosophie sartrienne comme tentative de dépassement de la controverse idéalisme-réalisme apporte des éléments essentiels pour comprendre l'ambiguïté dans laquelle s'était engouffré Husserl. Or nous ne pouvons garder sous silence ce fait saillant que Sartre, dans les passages que nous venons d'exposer, mais aussi dans *L'imaginaire*, développe une phénoménologie extrêmement proche de celle de Husserl sans même avoir connu le corpus entier de notre auteur. Il nous importe dorénavant d'étudier la possibilité d'une phénoménologie a-subjective qui, dans la même veine que celle de Sartre, entend remettre en question la primauté accordée à la sphère transcendantale et au Je.

7.2.2 Patočka, une lecture heideggerienne de Husserl

Jan Patočka est certainement le plus vif contradicteur de Husserl, un esprit brillant pour lequel la phénoménologie développée par Husserl ainsi que Heidegger n'a pas de secret. Sa critique,

¹ *Psychologie phénoménologique*, p.58

similaire à celles développées par les élèves de Göttingen, porte sur le cartésianisme dont Husserl est empreint depuis les *Leçons sur le temps* de 1904/05. Ce faisant, Patočka entend mettre en lumière les faiblesses de la philosophie néo-cartésienne de Husserl en s'avisant d'opérer une catharsis de la phénoménologie afin d'en produire une phénoménologie asubjective pour laquelle le sujet est un sujet au monde et le monde n'est pas réduit à l'évidence supposée des *cogitationes*. D'une phénoménologie égologique, Patočka souhaite élaborer une phénoménologie fondée sur l'apparaître de l'apparaissant elle-même rendue possible par cette instance première et principielle qu'est le monde. C'est en prenant appui sur les analyses de Ludwig Landgrebe et de Iso Kern¹, qu'il voit dans le texte de la *Krisis* l'aveu implicite d'une refondation tardive de la phénoménologie ancrée cette fois-ci sur le monde de la vie. Précisément, ce tournant de la pensée husserlienne qu'il se donne pour tâche de poursuivre est pour lui essentiel car le monde ne peut être compris uniquement à partir d'une analyse portant sur la constitution égoïque. Dans cette optique, son principal adversaire est Descartes et l'interprétation communément admise de ses *Méditations* qui fait de la sphère transcendantale l'horizon de toute connaissance apodictique, une connaissance hors du monde en ce qu'elle surgit d'un solipsisme total. Cette même interprétation, acquise par Brentano lorsqu'il affirmait que seule la conscience interne est à même de garantir une véritable connaissance, serait selon lui à l'origine du tournant transcendantal de la phénoménologie qui réside « dans le préjugé dogmatique de la donation absolue des *cogitationes* »². Il nous importe par conséquent de relire la phénoménologie à partir de la notion de monde, libérée de toute position idéaliste.

La principale objection de Patočka à Husserl est certainement la suivante : le monde dont nous faisons l'expérience n'est pas un étant qui puisse être connu suite à une donation, il ne peut être délimité par des cadres *a priori*. Il est au contraire ce qui assigne des cadres, car c'est à partir de lui seul que l'apparaître se produit. Il en ressort que la phénoménologie husserlienne comme égologie pure nécessite de se conformer à une exigence radicalement nouvelle qui consiste à ne pas réduire la somme de l'étantité à la pure sphère subjective ; si le monde est la source de toute forme d'apparaître, le sujet ne peut être considéré comme constituant. Le monde serait l'irréductible par excellence, comme l'est l'*ego* pour Husserl. Tel que le souligne Patočka, le problème central de la phénoménologie est qu'elle ne laisse plus aucune place à l'étantité en tant que telle, elle réduit l'intégralité de ce qui est à la sphère subjective, mais laisse de côté toute interrogation quant à la constitution des objectités et de l'apparaissance. Privilégiant le *cogito*, elle laisse en suspens le

¹ Jan Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Grenoble, Jérôme Millon, 1988, pp.190-191

² *Ibid.*, p.192 ; Cf.p.232 : « La version du cartésianisme propre à Brentano implique des préconceptions ontologiques non percées à jour dont l'influence se fera encore sentir chez Husserl ».

domaine du *sum* :

« La subjectivité, fantôme né par génération spontanée de la considération réduplicative des modes de donation, engloutit et escamote le problème de l'apparition comme telle et, par voie de conséquence, le problème du plan phénoménal autonome où l'étant aussi bien de nature égologique que de nature non égologique se montre en ce qu'il est, où les deux espèces d'étant peuvent se rencontrer. C'est un étonnant retour à Descartes qui ne laisse plus rien subsister du *sum* existant. En revanche, la *cogitatio* comme telle, dans son essence (*essentia*), reçoit une telle extension que la garantie propre à la "certitude de soi de la conscience" lui est réservée exclusivement. Il ne reste qu'un vestige infime du *sum* dans le fait que chaque flux de vécu est individuel, un être-pour-soi [...]. Au fond, le problème de la constitution est insoluble dans son ensemble. Comment le vécu, originellement donné à soi-même dans la réflexion, s'y prend-il pour faire apparaître une transcendance du côté objectif ? C'est incompréhensible »¹

Il faut comprendre qu'en voulant fonder l'objectivité de la phénoménologie sur la sphère subjective, la phénoménologie est en proie à une véritable scission en ses propres fondements. C'est la sphère tout entière de l'être qui cesse d'exister au profit d'une transcendance immanentisée dès lors que la réduction est pratiquée. À l'image de ce qu'affirmait Descartes, mais aussi Brentano, Husserl semble privilégier la conscience interne/pure comme seule détentrice d'apodicticité. Or, c'est le « plan phénoménal autonome » qui, dès lors, n'est plus considéré ; la chose comme telle, dans le monde, et, de la même façon, le sujet comme sujet dans le monde. La constitution de l'objectivité demeure ainsi incompréhensible du fait que l'objet n'est pas pris pour lui-même. Le reste de cartésianisme dont fait preuve Husserl consiste précisément à tenir pour valide le modèle noèse-noème qui suppose une division la sphère phénoménale en deux parties inconciliables : subjectif/objectif – l'objet-noème demeurant subjectif tandis que l'objet-real est dans le monde. En ce sens Patočka reprend ouvertement la critique élaborée plus tôt par Ingarden et souligne par ailleurs qu'il y a dans les entretiens entre Ingarden et Husserl un questionnement important au sujet des data hylétiques, que Husserl ne savait déterminer avec précision². Mais il voit une nouveauté dans la lecture de la *Krisis*, plus exactement au §50, un questionnement qui met le *sum* au premier plan. C'est à partir de cette lecture qu'il se propose d'« exécuter les dernières volontés du fondateur de la phénoménologie » en réalisant « la catharsis du phénoménal conformément à ce qui fut sans doute

¹ *Ibid.*, p.208

² *Ibid.*, pp.209-210 : « Husserl, dit-il [Ingarden], a longtemps hésité face à la question de savoir si les "données hylétiques" (qui, d'un côté, s'intègrent au fonds réel (*reellen*) du vécu comme tel, mais de l'autre, entrent aussi dans le constitué à titre de moments et parties) se situent du côté noétique ou noématique ».

l'intention première de Husserl, le sens d'une investigation de l'apparaître comme tel »¹. L'enjeu est de taille, puisque la caractérisation du monde chez Husserl demeure, selon Patočka, problématique en tant qu'il est impossible de pleinement comprendre le lien entre la conscience constituante et le monde entendu comme horizon phénoménal. Étienne Tassin, dans son article « La question du sol », résume brillamment le point de discorde sur lequel Patočka entend remanier la phénoménologie :

« Husserl prête au monde un double sens : il est d'une part la somme de l'étant susceptible d'être expérimenté, l'universum de tout ce qui est, qui se profile comme l'horizon de chaque acte de conscience, de chaque expérience singulière. Il est d'autre part l'horizon des horizons, intention de totalité qui se donne comme une visée retenant l'ensemble représenté dans une emprise. Or, objecte Patočka, si le monde est ce qui rend l'expérience possible, il ne peut être caractérisé par les concepts de l'expérience : ni objet ni représentation, il ne peut jamais devenir thématique dans un acte d'intuition. Plutôt que la représentation des possibilités, il en est l'ajointement même. Aussi n'est-il pas une composante de l'intériorité égoïque, mais au contraire cet extrême dehors qui donne un "cadre" à toute intériorité comme à toute extériorité »²

Patočka procède ainsi, pour dépasser la dualité sujet/objet et mettre en avant le rôle principal de la sphère phénoménale, en mettant l'accent sur le *sum*, sur l'inscription mondaine du sujet tel que Husserl le proposait lui-même lors même de la rédaction de la cinquième *Recherche Logique*. Il définit dès lors la sphère phénoménale, non à partir d'une égologie primordiale et principielle, mais à partir d'une entente commune de la subjectivité, comme ce qui « ne coïncide pas avec l'étant en soi », mais qui est néanmoins le « projet de toute rencontre possible avec l'étant »³. Ce terme de rencontre est significatif de l'ouverture que donne Patočka à la phénoménologie, car déliée de toute égologie elle permet de rencontrer l'étant dans un face à face qui empêche toute dualité entre le sujet et l'objet. La sphère phénoménale est désormais la sphère première qui permet de co-constituer le monde non plus sur le fondement de l'*ego* transcendantal, mais sur la phénoménalité elle-même, sur le se-montrer qui « n'est pas l'œuvre de l'homme »⁴. Patočka propose de comprendre l'apparaissance sur le mode de l'être et donc de l'être à la fois de l'homme et du vis-à-vis (*Gegenstand*). Aussi, si l'*ego* joue toujours un rôle dans la sphère phénoménale, il n'est pas

¹ *Ibid.*, p.211

² Etienne Tassin, « La question du sol », in Marc Richir, Etienne Tassin (éd.), *Jan Patočka : philosophie, phénoménologie, politique*, Grenoble, Jérôme Millon, 1993, p.179

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p.212

pour autant le pôle X à partir duquel se constitue le sens, il est *a fortiori* un *ego* qui existe et qui se tient dans le monde sur le mode du *sum*. La réduction transcendantale n'est plus par conséquent nécessaire, car elle ne donne précisément rien à voir. Elle est stérile :

« Dans le *sum*, dans le "je suis" et les structures corrélatives qui en font partie, l'être entre dans l'apparition. Dans le projet de la sphère phénoménale, c'est l'être qui offre à tout étant la clarté de son espace. [...] En un sens, la sphère phénoménale doit être effectivement fondée sur l'*ego*, ou bien plutôt sur le *sum* dans lequel l'*ego* est inclus. Mais c'est ce qu'on ne peut faire en s'absorbant simplement dans la contemplation de l'*ego*, car il n'y a "dans" l'*ego* comme tel rien à voir »¹

Au fondement, donc, de l'apparition du monde et de la modalité d'être du sujet dans celui-ci, ce n'est pas l'*ego* qui prévaut, ni même la conscience transcendantale, mais la sphère phénoménale. Seule celle-ci permet une certaine neutralité de l'apparaissances qui laisse hors de propos la question de la constitution, pour ne laisser au final la place qu'à l'apparaissant en tant que tel. Dépourvu de tout ancrage égologique, le développement de la phénoménologie proposé par Patočka constitue une nouvelle façon de concevoir les phénomènes à partir de la seule sphère phénoménale ; une phénoménologie asubjective qui destitue l'*ego* de sa primauté supposée. « Elle évite la ponctualité de l'*ego* qui, dans le transcendantalisme kantien, sert de pierre angulaire aux synthèses de la conscience et met en outre le sceau à sa clôture subjective dans la phénoménalité "pure et simple" »². Aussi, si c'est bel et bien le transcendantalisme kantien qui est dépassé, la phénoménologie husserlienne contient néanmoins des subtilités qui font que le sujet n'est pas enclos dans la pure sphère subjective. Seulement Husserl n'a pas entamé, selon Patočka, une véritable reconduction de la phénoménologie sur le terrain du monde, sinon dans le texte de la *Krisis* et le volume XXXIX des *Husserliana*. C'est pourquoi il propose de mettre l'accent sur l'être, en plein accord avec la pensée heideggerienne³. « En partant du *sum*, en le mettant en relief ontologiquement, par opposition à l'étant qui n'est pas sur le mode du *Dasein*, il devient possible

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p.213

³ Cf. Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1989, p.6 : « La question de l'être est la question de la vérité de l'être. Accomplie et conceptualisée historiquement, elle deviendra la question fondamentale par rapport à la question précédente de la philosophie au sujet de l'étant (la question centrale) » [Nous traduisons] ; pareillement, le motif récurrent dans l'œuvre de Heidegger du laisser-être, le « *Seinlassen des Seins als Ereignis* » (p.118), la *Gelassenheit* (maladroitement traduite par sérénité), le *Lassen* et le *Schonen*. Ces notions permettent de saisir en quoi il importe de laisser l'être se produire dans l'apparaître. La perspective d'un laisser-être ouvre l'horizon de l'apparaître et ne nécessite aucune réduction.

d'accéder, au-delà de l'*ego*, à des structures plus fondamentales, fondatrices de l'expérience »¹. Pareillement, ce revirement a pour conséquence de revisiter la détermination du moi. Patočka y voit une véritable interversion entre l'*ego* comme essence et comme existence. Selon lui, le moi n'est pas un contenu, mais la simple constatation d'un être qui est et à qui le champ phénoménal est ouvert. Néanmoins, une telle conception du moi comme chose n'est-elle pas niée par Husserl lui-même ? En effet, Husserl n'accorde aucune propriété au moi transcendantal, il est donc improbable que cette critique lui soit adressée : « Un Je n'a aucune qualité fixe, ce n'est aucune unité du changement au sens où le serait une substance physique. Un, au sens substantiel de l'être, il n'est pas. C'est une unité basée sur la tendance au maintien de soi »². Néanmoins Patočka ne cesse d'affirmer que Husserl, à l'instar de Descartes et de Kant, tend à justifier la phénoménologie par un recours à un fonds égologique déterminé dans lequel les étants, de nature non égologique, se juxtaposeraient : « Chercher l'*ego* et le fonds égologique en tant que donnée, contenu, objectivité d'une espèce particulière qui se juxtaposerait aux choses de la nature non égologique, c'est peine perdue »³. Il propose ainsi de faire reposer la phénoménologie sur un *ego* corporo-charnel inscrit dans la sphère de la phénoménalité :

« L'attraction ou la répulsion, se déroulant dans le champ phénoménal, requiert une réalisation corporelle accomplie par mon corps. En même temps, le corps propre forme le centre non donné d'une perspective dont les exigences s'adressent à moi qui y apparais corporellement, sur un mode qui perceptivement n'est jamais complet, jamais susceptible de distanciation. C'est la perspective qui par là "m"éveille et provoque mon entrée dans l'apparition. Ce qui est toujours présent, ce qui répond et satisfait aux exigences des choses ou peut y satisfaire, c'est mon corps. J'apparais donc à moi-même dans le champ phénoménal comme complexe non explicite de moyens et de fins à l'intérieur duquel les choses apparaissantes et le corps fonctionnent comme réalisateurs figurent des moments de sens incontournables, liés par un rapport d'appartenance réciproque »⁴

S'il est désormais clair que la phénoménologie asubjective proposée par Patočka relève davantage d'un retour à la phénoménologie proto-transcendantale développée dans les *Recherches Logiques*, il

¹ Patočka, *Ibid.*, p.214

² Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908 – 1937)*, édité par Rochus Sowa & Thomas Vongehr, New York, Springer, 2014, p.338 [Nous traduisons] abrégé en Hua XLII

³ *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, p.242

⁴ *Ibid.*, pp.245-246

est aussi remarquable que Patočka ne traite aucunement des écrits portant à la fois sur la psychologie phénoménologique et les manuscrits portant sur le monde. Aussi, s'il prend appui sur la phénoménologie herméneutique de Heidegger pour redéfinir et déployer la phénoménologie comme science de l'apparaître, il est notable que Husserl se soit lui-même dédié à la compréhension de l'inscription corporelle du sujet dans le monde, mais aussi à sa dimension d'existant au sein de la totalité de l'existant. Plus encore, Husserl a très bien compris que l'existence, comme ek-stase, va de pair avec le recueillement dont parle Patočka (p.248). Il en ressort par conséquent que la critique de Patočka n'est pas exempte de critiques, mais elle a le mérite de mettre en lumière une part problématique de la phénoménologie de Husserl, c'est-à-dire le recours systématique à la sphère transcendantale pour comprendre l'ensemble de ce qui est. Néanmoins, Husserl, dans des textes des années 1920-30, s'est adonné à une large analyse de la compréhension du monde, notamment suite à la lecture de *Sein und Zeit* ; la phénoménologie n'a jamais cessé d'être une science de l'apparition au sein du monde. Il y est par exemple question de l'attitude naturelle et de l'attitude psychologique, toutes deux étant des attitudes qui ne permettent pas une pleine compréhension de l'existant (*Dasein*) sans l'usage de la réduction : « Dans l'époché cet existant universel et l'entière subjectivité dans sa mondanité [...] seront thématiques »¹. Pareillement, Husserl tente de rendre compte de la congruence des expériences du monde dans le volume XXXIX des *Husserliana*, il tente de cette façon d'illustrer les modalités constitutives de la pré-donation du monde et des diverses manières dont nous en faisons l'expérience, à la fois d'un point de vue facticiel et transcendantal. Mais dépasse-t-il pour autant l'antinomie apparente entre une phénoménologie à la première personne et une phénoménologie asubjective supposément apte à manifester le rôle co-constitutif de l'apparaissant et du sujet mondain ? Cette problématique nous occupera encore à plusieurs moments dans ce travail, y compris lorsqu'il sera question de la naturalisation de la phénoménologie. Le tout étant de comprendre de quelle façon une phénoménologie dite à la première personne peut répondre à l'exigence d'une science holistique de la subjectivité. Le monde, nous le verrons, comme point-d'origine de l'apparaissance, aura un rôle conséquent.

Nous tenterons désormais de saisir les subtilités de la phénoménologie de la vie articulée par Husserl pour en voir tantôt sa profusion, tantôt ses limites relatives aux questions relatives aux expériences limites de la conscience. Nous aurons ainsi l'occasion d'appréhender les limites inhérentes à la phénoménologie husserlienne pour par la suite la confronter aux développements récents procurés par les tenants d'une phénoménologie naturalisée. Nous rétorquerons enfin aux différentes critiques adressées à Husserl par ses élèves et disciples que la phénoménologie

¹ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologischen Reduktion, Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, édité par Sebastian Luft, Dordrecht, Springer, 2002, p.394 [Passage non traduit dans la version française, nous traduisons]

husserlienne est une phénoménologie de la vie qui tente, bon gré mal gré, de répondre aux exigences d'une science de la vie du sujet au sein du monde. Mais la méthode phénoménologique initiale, si tant est qu'elle réponde effectivement à l'exigence d'une exposition des invariants eidétiques et de la vie immanente du sujet, n'est-elle pas limitée en ce qu'elle ne met que l'accent sur cette même sphère subjective ? N'est-elle pas, comme l'entendait Patočka, condamnée à omettre l'apparaissance pure en ce qu'elle ne dépend pas uniquement du sujet, mais du monde ? Nous verrons que ces dernières questions ont été largement débattues par Husserl, mais qu'elles demeurent toujours problématiques dans le cadre actuel d'une refondation scientifique de la phénoménologie.

7.3 Par-delà les critiques : une phénoménologie de la vie ?

7.3.1 Changer de paradigme : un naturalisme phénoménologique

Ainsi, l'erreur d'un idéalisme transcendantal exacerbé consisterait précisément en une réduction transcendantale qui réduirait l'intégralité du monde au seul sujet transcendantal dénué de corps. Ce faisant, l'idéalisme transcendantal nierait l'inscription corporelle du sujet dans le monde et, par conséquent, nie la constitution plurivoque du Je et du monde. Or, la particularité de l'entreprise husserlienne est justement de développer une phénoménologie de la vie du sujet qui ne porte pas exclusivement sur la sphère transcendantale. Ce tournant de la phénoménologie, aux environs des années 1920, porte atteinte à la lecture commune du corpus phénoménologique qui provient principalement de la lecture des textes « canoniques » de Husserl. En effet, la seule voie cartésienne de la réduction ne suffit pas à comprendre l'ensemble de la vie du sujet, même si, bien évidemment, la vie est toujours centrée sur l'*ego* pur. Il advient par conséquent de comprendre la part corporelle et mondaine du sujet à travers l'exposition d'une psychologie phénoménologique et l'exposition de cette sphère du pré-donné qu'est le monde de la vie. Ces deux dimensions, somme toute concrètes et factuelles, permettent de comprendre la vie du sujet dans son entièreté, car l'*ego* n'est pas uniquement l'*ego* pur transcendantal, mais aussi l'*ego* corporel, c'est-à-dire un *ego* incarné qui *s'immonde*. Tel que l'écrivait Michel Henry : « L'*ego* c'est le corps »¹, du moins l'*ego* est de telle sorte qu'il possède à la fois un caractère mondain et corporel, mais aussi un caractère transcendantal à partir duquel jaillit le sens de l'existence. Ainsi, pour ne pas sombrer dans un cartésianisme aveugle à cette double dimension empirico-transcendantale de la vie de l'*ego*, il importe d'exposer les différentes modalités de la vie de l'*ego*. Plus encore, il importe de souligner la nécessité pour la phénoménologie de comprendre en son sein un certain naturalisme qui consiste à s'interroger quant

¹ Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, 1965, p.131

à l'aspect ontique de la vie – aspect tout autant fondamental dans la mesure où la constitution du sens ne peut se produire qu'à partir du moment où l'*ego* est inscrit dans un environnement de vie (*Lebensumwelt*). Cette nécessité, que Merleau-Ponty a brillamment soulignée dans ses écrits, peut s'expliquer de cette manière : le sujet cartésien, dans le doute qu'il applique au monde, s'affranchit de celui-ci et du lien essentiel qui l'y lie, c'est-à-dire du corps à la fois dans sa dimension physique du *Körper* et charnelle en tant que *Ich-Leib*. En quelques mots, le sujet cartésien, le sujet du solipsisme transcendantal, serait un sujet sans corps et sans monde, un sujet qui, *de facto*, ne peut exister. Au mieux serait-il atteint d'un trouble dissociatif de l'identité :

« Un cartésien ne se voit pas dans le miroir : il voit un mannequin, un dehors, dont il a toujours les raisons de penser que les autres le voient pareillement, mais qui, pas plus pour lui-même que pour eux, n'est une chair. Son "image" dans le miroir est un effet de la mécanique des choses ; s'il s'y reconnaît, s'il la trouve "ressemblante" c'est sa pensée qui tisse ce lien, l'image spéculaire n'est rien de lui »¹

Mettre l'accent sur cette facette de la phénoménologie husserlienne, c'est rendre compte de l'apport essentiel de la phénoménologie aux sciences cognitives actuelles – qui, somme toute, sont toujours confrontées à la fois au *hard problem of consciousness* et au *mind-body problem* –, et à la philosophie en général qui tente inlassablement de surpasser le modèle binaire idéalisme/réalisme comme il en est le cas d'une part avec l'établissement du *neue Realismus*, d'autre part avec des essais comme *Le lieu de l'universel* d'Isabelle Thomas-Fogiel. Nous espérons ainsi en cette occasion démontrer que la phénoménologie n'est ni solipsiste, ni représentationnelle, ni même purement idéaliste, tel que le soutenaient les auteurs de *L'inscription corporelle de l'esprit*², mais qu'elle est une science de la vie du sujet qui permet de comprendre la vie d'un point de vue global en tant qu'elle fonde son interrogation à la fois sur la sphère du prédonné qu'est la *Lebenswelt*, mais aussi sur la sphère psychologique, et enfin sur la sphère transcendantale méconnue par les scientifiques. Revenir en effet à une interprétation idéalisante de la phénoménologie supposerait assurément de méconnaître l'intention ultime de Husserl qui est de saisir le sens de toute chose au sein du monde de la vie. Une telle interprétation, radicale, serait désormais surannée face aux derniers volumes des *Husserliana*. Elle est par ailleurs réfutée par l'un des auteurs de l'ouvrage cité précédemment, Evan Thompson, qui, dans son livre *Mind in Life*, affirme que les œuvres

¹ Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1985, pp.38-39

² Varela, F., Thompson, E., Rosch, E., *L'inscription corporelle de l'esprit, Sciences cognitives et expérience humaine*, Paris, Seuil, 1993, pp.43-48

disponibles durant la rédaction de *L'inscription corporelle de l'esprit* ne permettaient pas de pleinement saisir la portée de l'entreprise phénoménologique. C'est alors, sous la forme d'un *mea culpa*, qu'il affirme que le travail éditorial engagé ces dernières années a permis de réhabiliter la place de la phénoménologie eu égard aux questionnements relatifs aux sciences cognitives :

« Notre interprétation antérieure était erronée. La phénoménologie husserlienne a bien plus de ressources que nous l'imaginions pour un enrichissement mutuel (*cross-fertilization*) avec les sciences de l'esprit [...] et la pensée bouddhique [...]. En particulier, je pense désormais (i) que Husserl n'était pas un solipsiste méthodologique ; (ii) qu'il était considérablement préoccupé par les aspects intersubjectifs et incarnés de l'expérience ; (iii) que sa théorie de l'intentionnalité n'était pas une théorie représentationnelle ; (iv) que sa théorie du monde de la vie n'était pas réductionniste ni représentationnaliste »¹

Dès lors, quelle est précisément la teneur de la phénoménologie, est-elle véritablement une phénoménologie de la vie au sens où elle comprendrait une interrogation quant aux caractéristiques corporelles et mondaines ? Nous pourrions répondre à cela en avançant que la phénoménologie est une *Lebensphilosophie* qui surmonte la binarité idéalisme/réalisme en surmontant de la même façon la méthode de la *Naturphilosophie*. En effet, en s'appuyant sur les fondements transcendants de la vie égoïque, Husserl propose de rendre compte de la constitution transcendantale de toute chose, en cette antichambre de la subjectivité qu'est la réflexion sur l'*ego* pur – aspect que les sciences cognitives ne font qu'entrevoir en nos jours. Mais, tout en sachant, à l'instar de ce que proposait von Uexküll, c'est-à-dire que « tout ce qu'un sujet perçoit devient son monde perceptif, et tout ce qu'il produit son monde actantiel »², Husserl se devait de dépasser l'antinomie kantienne d'un monde en soi, afin que la phénoménologie puisse être une philosophie de la vie concrète. Ce faisant, la phénoménologie propose une analyse fine du rapport entre le Je pur, la chair et le corps matériel qui sont autant d'hypostases d'une même réalité, l'*ego*, dans un lien similaire à ce qu'illustre la notion de circumincession. Loin de nous arrêter à une telle analyse, il est nécessaire de reconduire la phénoménologie sur le terrain de la communauté des êtres doués de raison, de sorte que puissent se comprendre les liens empathiques, charnels et culturels entre ces mêmes êtres dans la constitution d'un monde commun dont l'horizon est constamment en chantier. En quelques mots, tel que l'énonçait Husserl dès 1927 :

¹ Evan Thompson, *Mind in Life, Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Cambridge/London, Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p.414 [Nous traduisons]

² Jakob von Uexküll, *Milieu animal et milieu humain*, Paris, Payot et Rivages, 2010, p.27

« Le caractère fondamental de la phénoménologie est donc d'être une philosophie scientifique de la vie ; c'est la science, non pas sous la présupposition et le soubassement des sciences prédonnées, mais la science radicale qui a pour thème scientifique originaire la vie universelle concrète et son monde de la vie, le monde environnant réellement concret, la science qui, partant de là et puisant uniquement dans l'intuition la plus concrète, conduit la typique structurelle de ce monde environnant à des concepts rigoureux qu'il faut sans cesse vérifier et qui, à partir de là, gagne systématiquement la conceptualité fondamentale qui doit servir à toutes les sciences possibles, tout comme elle montre d'autre part que toutes les sciences possibles ne peuvent avoir un sens que si on les rapporte aux structures originaires de la réalité de la vie »¹

En tant que philosophie scientifique de la vie, la phénoménologie porte en elle la promesse d'une compréhension globale de la vie du sujet. Elle n'a pas pour vocation de décrire les phénomènes neurophysiologiques à l'origine de la volition, mais de dégager les invariants eidétiques universelles et les cadres a priori qui nous permettent de co-constituer un ce télos infini qu'est le monde commun de la vie. En ce sens, la phénoménologie n'est ni une étude anthropologique ni une étude psychologique. Pour comprendre pleinement la structuration du monde environnant et des êtres qui le composent, il faut en effet se défaire des liens mondains et doxiques que nous avons avec le monde ; il est par conséquent nécessaire, afin de développer une véritable phénoménologie de la vie, non seulement de comprendre les modalités ontiques de la vie, mais aussi la vie d'un point de vue transcendantal, à partir de la centration égoïque du flux de conscience. François Dastur souligne à ce propos que la tâche d'une phénoménologie génétique, dont la fin est « de procéder à un retour aux évidences les plus originaires de l'expérience », se démarque fondamentalement de la psychologie en ce que celle-ci

« ne peut reconduire [...] qu'à des opérations subjectives "mondaines", à des vécus de sujets qui sont sujets dans notre monde, c'est-à-dire d'un monde qui est déjà le résultat d'une histoire, et donc à une expérience qui est déjà médiatisée par une idéalisation, celle qui provient de la science de la nature des temps modernes, de la mathématisation galiléenne de la nature »²

Il appartient de ce fait à la phénoménologie d'être une méthode de description pure des vécus et de la co-constitution du monde. En revanche, si la phénoménologie permet sans nul doute d'accéder à une sphère d'intelligibilité que les sciences de la nature peinent à étudier, ne peut-elle pas, à

¹ Edmund Husserl, *Natur und Geist : Vorlesungen Sommersemester 1927*, édité par Michael Weiler. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2001, p.241 [Traduction Anne Montavont, *Op.cit.*, p.43]

² Françoise Dastur, *La phénoménologie en questions*, Paris, Vrin, 2004, pp.50-51

l'inverse, devenir un modèle pour les sciences de la nature en ce qu'elle permettrait de modifier radicalement leur paradigme de type physicaliste ? C'est du moins sa vocation, d'abord parce qu'elle répond à l'exigence d'une fondation épistémologique ultime, ensuite parce qu'elle impose des contraintes scientifiques : la détermination d'un état de choses objectif doit passer par la réduction, laquelle permet de saisir l'objet en son idéalité. Mais, plus que cela, la phénoménologie est porteuse d'un certain naturalisme phénoménologique qui s'est développé depuis son tournant génétique aux environs des années 1920 et elle peut, dans une certaine mesure, instruire les sciences de la nature en ce qu'elle permet d'outrepasser le fossé explicatif (*explanatory gap*)(Levine, 1983) constaté entre les vécus intimes et l'étude de la conscience d'un point de vue neurophysiologique. La phénoménologie, au temps de Husserl et très certainement aussi à notre temps, permet d'humaniser les sciences de la nature en ce qu'elles relèvent davantage d'un « nihilisme de la nature là où elles deviennent une discipline purement facto-logique »¹, comme l'a écrit Jan Patočka. De même, la phénoménologie porte bien sur la vie, mais aussi sur le vivant en ce sens que son propos porte précisément sur les êtres vivants dans l'environnement de vie qu'est le monde. De ce fait, la phénoménologie porte sur le vivant compris sous la forme de la totalité des êtres doués de raison et, de cette façon, sur le monde peuplé d'organismes en évolution et en décrépitude constantes ; c'est aussi pour cette raison que Husserl analyse tant les thèmes de la naissance, de la mort, et de la vie comme vie éthique. Néanmoins, si ces thèmes trouvent bel et bien leur place dans le corpus husserlien, il n'en reste pas moins que les sphères mondaines, anthropologiques, et psychologiques demeurent inessentiels pour la phénoménologie et ne sont, de fait, analysés qu'à la lumière de leurs limites méthodologiques. Or ces mêmes sphères méritent toute notre attention en ce qu'elles permettent dorénavant, grâce au travail constant des chercheurs en sciences cognitives, de développer les points cruciaux de la phénoménologie d'une façon globale. Il en va d'un enrichissement mutuel. Précisément, nous entendrons, suite à l'exposition des problèmes relatifs à l'inscription corporelle et mondaine du sujet vivant, déterminer une méthode permettant de concevoir la vie du sujet phénoménologique en plein accord avec les études naturalistes. L'enjeu de ce travail n'est autre que de dévoiler une méthode d'analyse holistique de la subjectivité qui permettrait d'outrepasser la crise des sciences de la subjectivité, toutes confrontées à leurs propres limites méthodologiques. En exposant ce type si particulier de naturalisme phénoménologique, nous tenterons d'en mesurer toute l'ampleur pour, par la suite, en souligner ses limites, mais avant tout ce qu'il ouvre comme horizons aux sciences de la nature quant à la compréhension de la subjectivité.

¹ Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Lagrasse, Verdier, 1999, p.98

7.3.2 Une approche holistique de la vie de l'ego : sa tripartition

D'autre part, si Husserl n'a à proprement parler jamais thématiqué la notion de vie, il est néanmoins notable que cette notion apparaisse tout au long de son œuvre sous diverses formes. Tel que l'écrivait Natalie Depraz : « la vie affleure sans cesse sous la plume de Husserl, que ce soit pour qualifier la conscience (*Bewußtseinsleben*), ses vécus (*Bewußtseinserlebnisse*), ou encore pour désigner le monde comme "monde de la vie" (*Lebenswelt*) »¹. Ainsi, qu'il soit question de *Erlebnis* ou de la *Lebenswelt*, Husserl entend déterminer les modalités constituantes de la vie du sujet empirico-transcendantal sous toutes ses formes. Le terme d'*Erlebnis* est par ailleurs porteur d'une teneur somme toute particulière chez Husserl, il ne l'entend pas comme un vécu mondain ou commun, mais comme un vécu de conscience. Dans cette visée anti-naturaliste, Husserl souhaite déceler l'unité et l'essence des vécus suite à la réduction phénoménologique, puisque tout vécu est expérience (*Erfahrung*) et puisque toute expérience est censément comprise dans le flux des vécus de conscience². Cette détermination de la phénoménologie comme phénoménologie de la vie est admirablement décrite par Gadamer, lequel voyait un parallèle pour le moins sensible entre l'entreprise husserlienne et celle de Dilthey :

« Voilà ce que veut dire le concept d'*Erlebnis* : aussi étrangères que puissent continuer à nous apparaître les formations sensées que nous rencontrons dans les sciences de l'esprit, elles sont réductibles à des unités dernières de ce qui est donné dans la conscience, qui, elles, ne comportent plus rien d'étranger, d'objectif et qui ait besoin d'interprétation. [...] l'unité de conscience dernière ne reçoit pas chez lui le nom de sensation ou d'*Empfindung*, ce qui allait de soi dans le kantisme et la théorie positiviste de la connaissance au XIXe siècle jusqu'à Ernst Mach : Dilthey au contraire use ici du concept d'*Erlebnis*. Il impose ainsi une limite à l'idéal constructiviste d'une édification de la connaissance à partir d'atomes sensibles et lui oppose une version plus stricte du concept de donné. L'unité de l'*Erlebnis* (et non celle des éléments psychiques en laquelle on pourrait la décomposer) représente l'unité de donné véritable. Un concept de vie qui limite les droits du modèle mécaniste fait ainsi son apparition dans la théorie de la connaissance des sciences de l'esprit. Ce concept de vie est pensé en des termes téléologiques : pour Dilthey, la vie est, absolument parlant, productivité, création »³

¹ Natalie Depraz, « La vie m'est-elle donnée ? Réflexions sur le statut de la vie dans la phénoménologie », *Les Études philosophiques*, n°4/1991, p.459

² Cf. Claude Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2010, p.469 : « L'*Erfahrung*, l'expérience dans sa plus vaste acception, est comprise [...] par Husserl comme *Erlebnis*, vécu de conscience. Or, si tout vécu paraît être une expérience, il n'est pas du tout certain que toute expérience soit de l'ordre du vécu ».

³ Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, pp.82-83

Tel que nous pouvons le constater, le recours au terme de vécu, autant chez Husserl que chez Dilthey, est décisif en ce qu'il renvoie le néo-kantisme et le réductionnisme historique, ou naturalisme, à leurs limites. La vie n'est pas concevable sans recherche d'une unité sous-jacente à toute expérience, c'est pourquoi il est primordial de déceler l'unité de la vie au sein même du sujet pensant, dans la « connexion dans l'expérience vécue (*Erlebniszusammenhang*) » tel que le notait Dilthey¹. Il s'agit donc de comprendre la vie du sujet en ce sens que tout vécu est conçu sur le plan de la conscience comme seul point archimédique. Selon les termes de Husserl : « la seule unité qui soit déterminée purement par la propre essence des vécus eux-mêmes est exclusivement l'unité du flux du vécu »². C'est dans cette perspective que Husserl a développé une phénoménologie de la vie avant même le tournant génétique de sa pensée en promouvant la réduction. Son propos concerne à la fois la vie quotidienne et la vie réduite, cette vie occultée qu'il faut dévoiler par une méthode nouvelle. « La "vie" ne se limite pas au "vivre au jour le jour" de l'attitude naturelle. La "vie" est aussi et également la subjectivité transcendantale réduite, la source de toutes les objectivations »³. Comprendre la vie à partir de l'unité de la vie de conscience, c'est revenir à la sphère principielle de la vie, celle à partir de laquelle le monde et ce qui l'intègre obtient tout son sens. Comprendre la vie revient par conséquent à comprendre la double modalité d'être du sujet. Dès lors, la tâche de la phénoménologie consiste pour ainsi dire à dévoiler la vie à partir de la réduction phénoménologique, car celle-ci interroge les modalités constitutives d'un point non réductionniste et fait ressortir de la même façon l'eidos même de la vie. Ce que fait ressortir Husserl, c'est que la vie est avant tout une vie constituante de sens. Néanmoins, si tant est que Husserl n'ait « absolument aucune idée du rapport de ce concept avec la tradition métaphysique, [et] avec l'idéalisme allemand en particulier »⁴, tel que le rapporte Gadamer, il n'en demeure pas moins que Husserl a constamment tenté de comprendre la vie comme un fait pour le sujet empirico-transcendantal. C'est en effet la tâche qu'il s'est lui-même prescrite, décrire sur quel fond se réalise la vie du sujet dans son développement constant et la mort à venir, décrire l'apparition de l'autre et l'empathie, mais aussi rendre compte de toute forme de vie et de leur apparition possible dans le monde que nous co-constituons sans cesse les uns les autres dans une participation active et passive. Aussi, la réduction phénoménologique n'est pas un frein pour la compréhension du monde en tant que tel, mais ouvre de nouveaux horizons quant à sa constitution toujours en devenir et

¹ *Ibid.*, p.270

² *Ideen I*, p.124

³ Hans-Georg Gadamer, *Op.cit.*, p.269

⁴ *Ibid.*, p.271

imparfaite. En ce sens Anne Montavont a parfaitement raison d'affirmer que la fonction de la réduction phénoménologique est d'abord d'entrevoir de nouvelles facettes du monde. Dans ce moment de rupture avec le monde que constitue la réduction, c'est au contraire le monde comme possibilité et comme ouverture qui s'ouvre à nous, comme un horizon qui permet au sujet d'atteindre une nouvelle forme de connaissance de lui-même et du monde qui l'entoure. Le solipsisme supposé de la phénoménologie est ainsi mis à mal par Husserl lui-même, en tant que la réduction ne nous coupe pas du monde, mais nous en donne une tout autre perspective :

« Pour comprendre comment fonctionne la vie, il faut rompre pour ainsi dire avec elle, se placer au-dessus d'elle, sans pour autant la perdre. L'attitude transcendantale est atteinte en s'élevant "au-dessus de la vie universelle de la conscience" (*über dem universalen Bewußtseinsleben*), surplomb qui permet de thématiser la vie opérante et non thématique de l'attitude naturelle. [...] Porter l'expérience à l'expression de son propre sens reviendrait donc à révéler à la vie naïve sa teneur en transcendantalité. L'enrichissement de l'expérience de l'intérieur ne serait rien d'autre que ce mouvement d'auto-donation de la vie à elle-même ou encore cette auto-constitution de la vie. La vie transcendantale s'accomplit dans un anonymat profond et reste aveugle à elle-même aussi longtemps qu'elle ne réfléchit par sur son auto-constitution. Plus la vie prend conscience d'elle-même, c'est-à-dire de sa propre constitution, plus elle réalise l'unité du mondain et du transcendantal : c'est la vie pleinement transcendantale qui se sait vie de et dans le monde »¹

Il ressort de ce commentaire que Husserl n'a pas produit un idéalisme transcendantal similaire à celui de Kant ou de Fichte, mais s'est bien attelé à décrire l'expérience vivante du sujet selon les différentes façons qu'il a de se rapporter au monde, car la réduction phénoménologique produit un revirement dans la manière de comprendre ce dernier. Il en va de même pour la compréhension du sujet lui-même. En effet, tandis que les approches naturalistes, historiographiques, ou neurophysiologiques tentent chacune d'illustrer les modalités de la vie du sujet, elles peinent néanmoins à en saisir la part profondément subjective et conscientielle. La vie subjective échappe à la perspective à la troisième personne. La réduction, au contraire, permet de ressaisir le lien intime entre la vie de conscience transcendantale et la vie du sujet incarné dans le monde, parce qu'elle met en lumière la constitution réciproque entre le sujet et le monde, « elle réalise l'unité du mondain et du transcendantal ». Tel que le mentionne Natalie Depraz, si la vie est bien évidemment ce qui m'est donnée de façon indubitable, « la vie au sens phénoménologique transcendantal »² doit cependant

¹ Anne Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1999, pp.47-48

² Natalie Depraz, « La vie m'est-elle donnée ? Réflexions sur le statut de la vie dans la phénoménologie », *Les Études philosophiques*, n°4/1991, p.461

être gagnée. Dès lors, le don de la vie n'est pas une simple passivité, mais une conquête, une activité qui s'opère à partir de la réduction phénoménologique :

« La vie transcendantale m'est donnée, cela veut dire aussi que je me la donne. [...] Vivre en phénoménologue, c'est dès lors faire sienne une telle donation de la vie, au double sens du génitif : la vie m'est donnée, c'est-à-dire : je me la donne et elle se donne à moi elle-même. Vivre en phénoménologue, c'est aussi conquérir sans cesse en soi-même un soi plus vivant que le simple moi naturel »¹

Dans une optique similaire, Husserl s'est tourné dans les années 1910 à décrire une phénoménologie statique qui ne pouvait répondre, de prime abord, que partiellement à la question de la compréhension d'autrui et du monde dans sa globalité. C'est alors, en tentant de trouver une réponse à ces problèmes épineux, qu'il s'est consacré à l'exposition du rapport entre le sujet et le monde à partir d'études sur l'empathie, le transfert aperceptif, l'*Umfiktion* comme moi imaginé, les données hylétiques, etc. Ces mêmes questions ont toute affaire à la problématique de la rencontre avec l'altérité. Il est de la sorte capital de définir la nécessité, de même que la possibilité, d'une rencontre avec l'altérité comme couche étrangère au moi qui dessine la trame d'une phénoménologie génétique destinée à décrire la passivité du moi, y compris en ce qui concerne l'animal². C'est en voulant découvrir ces multiples aspects de la vie que Husserl a donné de vastes explicitations de la vie du sujet et de la vie d'autrui, dans leurs correspondances et leurs réciprocités, à partir d'une analyse qui ne se réduit pas à la pure sphère subjective, mais qui comprend alors une dimension psychologique et sociale, jusqu'à l'élaboration plus tardive d'une *Lebensphilosophie* axée sur la *Lebenswelt*. En effet, dès les années 1920, Husserl propose d'explicitier en quoi la phénoménologie dépasse largement le cadre binaire idéalisme/réalisme en illustrant le rôle principal de la chair, des data hylétiques et d'autrui dans la constitution du monde comme monde de la vie. Il est alors question de la vie en tant qu'ensemble de phénomènes énergétiques. Par ailleurs, la chair, cet intermédiaire entre le sujet transcendantal et le monde environnant, est le lieu des affections charnelles, le lieu de la première rencontre avec le domaine des data hylétiques et, de

¹ Natalie Depraz, *Ibid.*

² Edmund Husserl, Ms B I 14 VI, *Erfahrung als Handlung - führt auf einen unendlichen Regreß: wie ist ursprüngliche Erwerbung der Welt möglich?* 1931, p.7 : « J'apprends à connaître un animal, ainsi j'acquies non seulement une connaissance de cet individu, comme ce dont je peux toujours à nouveau me souvenir... Aussi souvent que je rencontre plus tard un autre individu, un animal jamais vu, mais du même type, je saisis cet animal du premier regard en tant qu'animal de ce type, à savoir je l'aperçois avec l'ensemble de ses qualités que je n'avais pas acquies plus tôt, directement à travers un "transfert aperceptif" (*apperzeptive Übertragung*) sur la base de l'analogie » [Nous traduisons]

ce fait, de la première rencontre avec l'altérité : « la chair est qualifiée d'ichfremdes »¹. C'est au travers d'elle que le sujet fait l'expérience du monde et de la vie. La chair, pour reprendre l'étymologie grecque et le développement donné par Merleau-Ponty à Husserl, est le lieu d'un croisement entre deux éléments, à savoir le moi et la transcendance. En ce sens, la chair est le lieu irréductible d'une rencontre entre le moi et le monde dans lequel il se trouve. Néanmoins, seul le corps (*Körper*) mérite d'être compris comme étranger au moi, car transcendance dans la transcendance, il est à l'image des objets qui l'entourent :

« Que puis-je rencontrer comme Je et comme contraire-de-Je (*Ichgegensatz*), comme non-Je (*Nichtich*), comme étranger-au-Je (*ichfremd*) ? Les choses me sont des vis-à-vis (*ist mir gegenüber*), non-moi, étranger-au-je. Aussi ma chair m'est un vis-à-vis comme corps, mais non comme chair ; le choc qui rencontre ma main, ma chair, me rencontre "moi". [...] Ma chair est une fois un objet étranger-au-je, m'est un vis-à-vis aussi bien que d'autres choses, si elle est prise comme corps-de-chair (*Leibkörper*), comme cette chose là qui est en effet une chose comme n'importe laquelle »²

Il est notamment remarquable que les termes *Leib* et *Leben* aient une parenté essentielle : « la chair – *Leib* – c'est ce qui est capable de vivre – *Leben* »³. D'un point de vue étymologique, le champ lexical propre à la chair, est proche du « domaine du "sentir" au sens le plus large, qu'il s'agisse de l'affectif ou du sensoriel, avant toute bifurcation, en tout état de cause, entre sensation et sentiment »⁴. Aussi Husserl peut-il affirmer qu'il n'y aucune antinomie entre l'expérience mondaine et l'expérience transcendantale, quoiqu'elles fussent chacune une autre dimension expérientielle ; le monde est constamment le lieu de l'agir de l'homme et, de ce fait même, le lieu de la vie.

« Dans son essence propre et sa clôture absolue, le subjectif est inséré dans une aperception empirique, admet un voile empirique, une donation aperceptive de sens qui n'en modifie pas pour ainsi dire la signification, ni ne le transforme, ni ne le recouvre dans son essence propre et avec ses enchaînements propres de la "causalité" de l'esprit, mais confère au subjectif, au regard de la dimension physique de l'expérience physique [...], une relation avec l'empirique, une couche de sens qui constitue "la coappartenance" empirique, le "lien" réglé avec la corporéité

¹ Natalie Depraz, *Transcendance et incarnation*, Paris, Vrin, 1995 p.270

² *Ideen II*, Supplément VII [non traduit dans la version française], pp.316-317 [Nous traduisons].

³ Renaud Barbaras, « Phénoménologie de la vie », *Noesis* [En ligne], 14 | 2008. URL : <http://noesis.revues.org/1649>

⁴ Natalie Depraz, « La traduction de *Leib* : une *crux phaenomenologica* », *Études phénoménologiques*, n°26, Bruxelles, Éditions Ousia, 1997, p.91

charnelle et la corporéité »¹

Le sujet transcendantal est dès lors toujours engagé dans le monde comme sujet transi par celui-ci. Néanmoins, pour reprendre les critiques adressées à Husserl suite au tournant transcendantal, il est notable que notre auteur se soit rapidement défait d'une phénoménologie statique pour développer une phénoménologie dont l'optique est de concevoir la vie globale du sujet, dans ses dimensions transcendantale et empirique. Il ne pouvait échapper à un tel questionnement tant la rencontre avec l'altérité du monde ne peut s'explicitier uniquement à partir de la voie cartésienne de la réduction, laquelle ne fait apparaître autre chose qu'une évidence de soi à soi. Husserl lui-même avait conscience des limites de sa méthode et de son appréhension par le public, de même que de l'usage de la réduction transcendantale :

« Je remarque ici en passant que le chemin beaucoup plus court vers l'épochè transcendantale que je nomme [...] le chemin "cartésien" (parce qu'en effet il est pensé comme ayant été acquis en s'enfonçant simplement dans la méditation de l'épochè cartésienne des *Méditations* et en purifiant, par la critique de ces mêmes Méditations, les préjugés et les erreurs de Descartes) a ce gros désavantage que, même s'il conduit, comme par un saut, tout de suite à l'ego transcendantal, ne fait voir ce dernier cependant, du fait du manque nécessaire de toute explication préalable, 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 nouvelle science fondamentale d'un genre entièrement nouveau, décisive pour une philosophie »²

La réduction phénoménologique et le recours au « chemin cartésien » posent problème, du moins en ce qu'ils peuvent être mal interprétés. L'ego qui est découvert n'est rien d'autre que la forme principielle et apodictique de notre vie égoïque, il n'est pas question d'apprendre autre chose que cela durant la réduction transcendantale. La méditation transcendantale est un retour vers le sens caché de notre vie et de toute science possible, autrement dit l'ego. En ce sens, la phénoménologie, si elle se limitait à la tâche de découvrir l'antichambre de tout sens, ne serait rien d'autre qu'un pur idéalisme, mais elle s'inscrit davantage dans une interrogation plus large portant sur la voie de la

¹ *Sur l'intersubjectivité*, II, p.88

² *Krisis*, p.175 ; Cf. Natalie Depraz, *Transcendance et incarnation*, Paris, Vrin, 1995, p.25 : « Contrairement à la seule voie cartésienne dont la radicalité du point de départ, apodictiquement fondateur, est à la mesure de son étroitesse, de sa pauvreté voire de sa stérilité phénoménologique, ou encore de la seule voie du monde de la vie qui livre une intersubjectivité d'emblée donnée au monde et insuffisamment ressaisie dans sa transcendantalité, la voie de la psychologie permet de fonder la pertinence de l'intersubjectivité husserlienne, laquelle se soutient elle-même dans la configuration des trois voies »

psychologie et de la *Lebenswelt* pour faire apparaître le lien essentiel entre les vécus purs et les vécus empiriques. Voilà pourquoi Husserl souligne dans le passage cité ci-dessus l'apparente hébétude que ressentent certains devant une telle entreprise philosophique. Or, c'est uniquement à partir de ce nouveau tournant de la phénoménologie qui consiste à s'interroger sur l'ensemble de ce qui est relatif à la vie égoïque que peut éclore une véritable phénoménologie de la vie pour laquelle la vie n'est pas réduite à la pure sphère transcendantale. Aussi pouvons-nous lire des passages comme celui-ci, qui met en lumière le lien qu'entretient le sujet avec l'ensemble de l'empirique au travers de sa chair :

« Ma "vie psychique" est dans une large mesure dépendante de ma chair, et c'est également le cas de ma subjectivité en général, qui comprend ainsi les aspects subjectifs et autres, et qui, naturellement, ne se donne pas comme quelque chose d'"objectif", mais *comme ma vie* et, en cela, comme mon stock de multiples apparitions, etc. »¹

La vie, donc, doit être interrogée à partir d'une approche bariolée qui comprend en son sein à la fois la vie psycho-physique du sujet, mais aussi sociale. Dans les volumes consacrés à l'intersubjectivité, Husserl commente à maintes reprises ces diverses méthodes d'appréhension. Il est question de l'altérité dans son entente la plus large. Aussi n'est-il pas étonnant que Husserl se soit attelé quelques années plus tard à fonder une phénoménologie axée sur le monde de la vie, car dès 1927 il affirmait que « les hommes et, dans une moindre mesure, les animaux ne vivent pas isolés : ils ont une vie sociale »². Un tel tournant, remarqué par Patočka qui commentait l'accent mis sur le *sum* dans la *Krisis*, est significatif d'une véritable reprise de la phénoménologie comme questionnement autour de la question de la vie dans le monde non plus au sens d'un monde strictement conçu à partir de la subjectivité transcendantale, mais dans son ensemble. L'histoire même de l'emploi du terme *Lebenswelt* renvoie à une visée anti-naturaliste qui ne tente plus d'étudier le vivant d'un point de vue strictement physique ou historique. Tel que le notait Julien Farges, dans un article relatif à la notion de vie chez Husserl, « si la notion de *Lebenswelt* est [...] au foyer de ces tensions entre une mondanéisation de la vie et une subjectivation du monde, alors cela signifie précisément qu'il n'y va pas en elle de l'une ou de l'autre de ces tendances, mais bien de l'articulation, de la corrélation même entre un vivre et un monde »³. Aussi, si la *Lebenswelt* est

¹ *Sur l'intersubjectivité*, II, p.99 [Nous soulignons]

² *Ibid.*, p.122

³ Julien Farges, « Monde de la vie et philosophie de la vie. Husserl entre Eucken et Dilthey. », *Études Germaniques* 2/2006 (n° 242) URL : www.cairn.info/revue-etudes-germaniques-2006-2-page-191.htm. Il cite à ce propos ce passage de Christian Bermes : « Ainsi l'histoire de ce mot fait-elle apparaître une évolution qui part du *monde de la*

d'abord un thème découvert par les sciences de nature, la reprise husserlienne de ce même thème est radicalement autre en ce qu'il renvoie à la fois à la sphère pré-scientifique de la vie de la *praxis*, et à la vie du sujet transcendantal comme lieu de tout sens possible. C'est ainsi que sont apparus dans le corpus phénoménologique des thèmes comme la psychologie phénoménologique et la *Lebenswelt* durant les années 1920 et 1930, comme de nouvelles façons de concevoir la vie du sujet, laquelle n'est jamais intégralement circonscrite à la vie de l'*ego* réduit, mais comprend notamment l'entièreté de ses modalités d'être dans le monde comme sujet agissant et pensant. Si le moi en tant que tel, comme forme principielle à partir de laquelle découle l'ensemble de l'unité du vivant subjectif, est la source de tout agir et de toute connaissance, il est notamment le centre de la vie. C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'interrogation tardive de Husserl concernant le monde, c'est-à-dire comme une nouvelle perspective qui dépasse de loin la forme statique de la phénoménologie et la primauté communément accordée à la réduction transcendantale. Tel qu'il l'écrivait dans un texte de 1920, comme une amorce à une nouvelle façon de concevoir la phénoménologie au carrefour de la réduction phénoménologique et de la vie du sujet incarné dans le monde, le moi est le centre à partir duquel se déploie la vie. Voilà pourquoi l'étude phénoménologique porte sur ces deux sphères, supposément antithétiques que sont la vie mondaine et la vie de la réflexion, c'est-à-dire la vie transcendantale :

« Le mot moi n'est donc pas là un mot vide et, par ailleurs, il ne signifie pas ici moi en tant qu'homme de chair, pas plus que l'ensemble de la vie de l'âme, à proprement parler absolument rien de la vie et du vivre. Le moi est bien plutôt un centre de la vie et du vivre que l'on peut mettre en évidence par la réflexion, le centre auquel se rapportent la perception, le jugement, le sentiment, la volonté »¹

Reste à savoir comment se caractérise cette nouvelle méthode et si elle ne se heurte pas, dans son ouverture sur la sphère mondaine, à des expériences-limites qui imposent de revisiter la méthodologie phénoménologique elle-même. En effet, est-il possible de concevoir l'ensemble de la vie du sujet d'un point de vue holistique tant il y a des expériences qui dépassent supposément une étude strictement phénoménologique, comme la naissance, la mort, la vieillesse, ou l'inconscient en un sens large ? La phénoménologie ne fait-elle pas face, durant ses dernières années, à une crise de la constitution ? En quelques mots, le rejet systématique de toute forme de naturalisation n'est-il pas

vie (Welt des Lebens), qui passe par le monde du vivant (Welt des Lebendigen) pour nous conduire jusqu'au monde vécu (erlebte Welt), et tout cela s'exprime en une seule et unique formule, celle de la Lebenswelt », in « Monde » et « monde vécu » dans la philosophie au XIXe siècle et dans la philosophie husserlienne (note 4), p. 177

¹ *Synthèse passive*, p.36 (1920)

un obstacle à une compréhension holistique du problème de la vie de l'ego au sein du monde ? Il persiste en effet un problème de taille concernant la compréhension et l'exposé de la vie. Tel que l'écrivait Renaud Barbaras, la vie ne peut être étudiée uniquement d'un point de vue extérieur, objectif : « la vie échappe au règne de l'extériorité et [...] toute tentative d'en rendre compte à partir de processus objectifs revient à décrire la vie à partir de ce qui n'est pas elle, à vouloir la rejoindre à partir du sans-vie, à l'inscrire dans une ontologie de la mort »¹. La vie est assurément la vie du sujet dans le monde, affecté par celui-ci et participant à la vie en communauté et animale, et, comme l'affirmaient Berthoz et Petit, « la notion même de "point de vue" renvoie à un *ego* : "un point de vue objectif" est typiquement une *contradictio in adjecto* »². Il est par conséquent primordial pour Husserl de dégager une méthodologie permettant de rendre compte de la vie du sujet, non à partir d'une étude naturaliste, mais dans une exposition qui entend dévoiler les multiples modalités subjectives de la vie au sein du monde. C'est ainsi que peut être définie la phénoménologie de la vie de l'ego, comme analyse des tendances affectives, pratiques, volitives, etc. du sujet égoïque engagé dans le monde. Aussi, si l'ego ne fait pas à proprement parler partie du domaine de la vie, il en est pourtant la source même, ce à partir de quoi et en fonction de quoi la vie acquiert une unité et un sens. Conséquemment, c'est à partir de cette centration égoïque que l'analyse phénoménologique portera sur la vie, et non à partir d'une analyse d'ordre scientifique similaire aux sciences de la nature. Mais il est remarquable que Husserl traite néanmoins du lien entre la psychologie et la phénoménologie. C'est ce même lien, développé depuis une trentaine d'années désormais par les tenants d'une phénoménologie naturalisée et constamment remis en cause par la philosophie de l'esprit, que nous avons l'intention d'explicitier ce lien eu égard au *mind-body problem* et au *hard-problem-of-consciousness*. Cette entreprise nous permettra en outre d'abord de comprendre la teneur des critiques adressées à Husserl quant au tournant transcendantal de la phénoménologie, mais aussi d'apprécier le traitement des questions aussi vastes que les *Uraffektionen* durant la prime enfance et l'inconscient. Elle permettra enfin de mettre en lumière les limites de la méthode phénoménologique husserlienne pour décrire et développer une méthode holistique qui permette de traiter la vie du sujet dans sa totalité. L'enjeu d'une telle entreprise est crucial, car il en va de l'unité même de la vie que de comprendre à la fois la dimension du vécu subjectif et la dimension du vivant qui est la somme des organismes psycho-physiques. Il en va pareillement de la validité méthodologique de la phénoménologie, car « il n'y a de phénoménologie que comme phénoménologie de la vie », comme l'écrivait Barbaras :

¹ Renaud Barbaras, « Phénoménologie de la vie », *Noesis* [En ligne], 14 | 2008. URL : <http://noesis.revues.org/1649>

² Alain Berthoz & Jean-Luc Petit, *Phénoménologie et physiologie de l'action*, Paris, Odile Jacob, 2006, p.280

« La reconnaissance de la singularité phénoménologique de la vie conduit à une véritable réforme ontologique puisque, avec elle, c'est bien la partition du subjectif et de l'objectif, de la conscience et de la matière, qui se trouve mise en question et si la phénoménologie demeure désemparée devant la vie, c'est précisément parce qu'elle ne va pas jusqu'à renoncer à ces catégories. S'il y a une unité véritable de la vie, elle doit s'enraciner dans un *troisième genre d'être* dont la méconnaissance conduit inéluctablement à la scission du vivant et du vécu »³

³ Renaud Barbaras, *Op.cit.*

Chapitre IV

Phénoménologie de la vie et expériences limites de la conscience

Un naturalisme phénoménologique ?

Jadis, l'homme écoutait avec stupeur le martèlement régulier qui lui parvenait du fond de sa poitrine et se demandait ce que c'était. Il ne pouvait se considérer comme identique à une chose aussi étrangère et inconnue qu'un corps. [...] Depuis que l'homme peut nommer toutes les parties du corps, le corps l'inquiète moins. Chacun sait désormais que l'âme n'est que l'activité de la matière grise du cerveau. La dualité de l'âme et du corps fut dissimulée derrière des termes scientifiques et n'est, aujourd'hui, qu'un préjugé démodé qui fait franchement rire. Mais il suffit d'aimer à la folie et d'entendre gargouiller ses intestins pour que l'unité de l'âme et du corps, illusion lyrique de l'ère scientifique, se dissipe aussitôt

Milan Kundera, *L'insoutenable légèreté de l'être*, Paris, Folio, 1989, pp.64-65

§8 Définition et perspectives d'un naturalisme phénoménologique

8.1 Nature et vie chez Husserl : épistémè et Urdoxa

« La phénoménologie dénonce l'attitude naturelle et, en même temps, fait plus qu'aucune autre philosophie pour la réhabiliter »¹. Voilà de quelle façon Merleau-Ponty résume le dilemme de la phénoménologie husserlienne. En soulignant cette difficulté interprétative inhérente à toute l'œuvre de Husserl, Merleau-Ponty met le doigt sur un aspect bien souvent mis sous silence, du moins par la tradition idéaliste qui ne voit dans la pratique de la phénoménologie qu'une mise hors circuit de la thèse du monde. Or, l'idéalisme husserlien, s'il est encore admis de lui accorder une telle épithète, en vient toujours, en dernière instance, à comprendre quelle est la vie du sujet – qu'il s'agisse de la vie mondaine ou de la vie transcendantale qui ne peut être gagnée qu'à partir de la réduction. Toutefois, si le sujet est capable de comprendre grâce à la réduction ce qu'est une vie qui n'est plus anonyme, il n'est pas, à vrai dire, de sujet qui pratique à temps complet la réduction transcendantale. C'est pourquoi la vie doit être étudiée non seulement dans sa composante constitutive, c'est-à-dire à partir des modes de donation de sens propres au sujet méditant, mais aussi à partir de cette « activité passive » de la vie dans laquelle l'*ego* transcendantal n'est engagé que de façon latente. Dans cette optique, Merleau-Ponty a raison de signifier que la

¹ Maurice Merleau-Ponty, *La Nature*, Cours du Collège de France, Paris, Seuil, 1995, p.104

phénoménologie virevolte constamment entre deux attitudes, entre deux formes de vie, car sa visée d'une science idéale, dont le fondement est l'*ego meditans*, ne peut se passer d'un examen des modalités doxiques qui sont à l'origine d'un savoir toujours à disposition dont il faut actualiser le sens par la réduction. Une telle attitude suscite un questionnement de taille pour Merleau-Ponty qui aura certainement été l'un des premiers à mettre en lumière cette part méconnue de la phénoménologie : « Doit-on passer de la doxa à l'épistémè, ou de la doxa à l'*Urdoxa*, à la doxa primordiale ? Si la philosophie commence par l'attitude naturelle, en sortira-t-elle jamais et, si elle en sort, pourquoi sort-elle ? »¹. Nous répondrons à cette interrogation sur ce double mouvement de la phénoménologie en avançant que celle-ci ne peut se passer de ces deux dimensions de la vie, qu'elles vont de pair lorsqu'il est question d'établir une science dont le fondement est la vie du sujet. En effet, la vie est empirico-transcendantale, et c'est face à cela que Husserl se doit d'entamer une analyse qui comprenne à la fois la dimension passive et active de la vie. La phénoménologie est ainsi une science fondatrice pour laquelle l'établissement d'une véritable épistémè dépend autant de l'*Urdoxa* que celle-ci de l'épistémè. Néanmoins l'*Urdoxa* n'est pas sans poser problème en ce que le phénoménologue est sans cesse dans l'obligation de rediriger son regard sur des formes de la vie qui dépassent la visée initiale de la phénoménologie, c'est-à-dire qui reposent sur une entente quasi mondaine de la vie. Voici la raison pour laquelle la notion de nature importe tant pour Husserl. C'est notamment pour cela que cette même notion n'est jamais tout à fait la même dans son corpus, car elle dépasse la binarité idéalisme-réalisme, elle suppose un naturalisme phénoménologique qui puisse devenir une science holistique de la vie de conscience. Tel que l'écrit une fois de plus Merleau-Ponty, « Tout ce qui se passe ne s'explique pas par l'intériorité, ni par l'extériorité, mais par une chance, qui est la concordance entre ces deux données, et qui est assurée par la Nature »². Il importe par conséquent de lier les termes de vie et de nature afin de comprendre de quelle manière la phénoménologie, loin de se limiter à une simple réduction du monde, permet de saisir un horizon de vie, une *Erweiterung* constante, qui puise sa source d'abord sur la réduction, puis sur la compréhension des modalités doxiques ou proto-doxiques de la vie intramondaine.

Dès lors, si tant est que nous ayons d'ores et déjà esquissé une façon de concevoir la vie chez Husserl, il nous revient de déterminer ce que signifie précisément le terme de nature dans son œuvre. Mais avant tout, tentons de comprendre dans quelle mesure le terme de nature peut s'accorder à l'entreprise husserlienne. Que signifie-t-il aux yeux de Husserl ? La nature comme totalité de l'étantité indépendante de toute activité humaine ? La nature comme thème de recherche pour les sciences de la nature, c'est-à-dire *la* nature comme idéalisation d'une totalité objective, ou

¹ *Ibid.*, pp.112-113

² *Ibid.*, p.111

la nature comme monde ou environnement pour le sujet pensant ? Force est de constater que le terme de nature apparaît chez Husserl afin de désigner la réalité spatio-temporelle dans laquelle le sujet empirique se trouve :

« ce qui appartient partout à la nature : le temps et l'espace, les corps matériels, la forme, la position, le mouvement et la direction du mouvement, le changement, aussi l'action (*Wirkung*), la force, etc. Manifestement : dans ces concepts réside seulement le sens général de la nature de façon séparée, et ainsi sont-ils évidemment le matériel conceptuel qui déjà appartient à ce thème avant le travail théorique spécifique [...] »¹

La nature est ainsi objet de science, puisqu'elle est quantifiable. L'espace peut être découpé selon diverses portions, pareillement pour le temps mesurable. Elle peut notamment être étudiée grâce aux différents concepts cités. Néanmoins, tel que le souligne Husserl dans ce même passage, la conception de la nature, du moins pour les sciences de la nature, est en passe de changer suite au changement radical de paradigme que connaît son époque, c'est-à-dire suite au travail relatif à la physique quantique qui modifie de fond en comble la physique classique. Il revient donc de concevoir la nature comme cet ensemble de la réalité dans lequel nous sommes inmanquablement présents, mais qui subit néanmoins des modifications paradigmatiques selon l'évolution des sciences et qui, de ce fait manque de cohésion, car cela empêche toute compréhension unique et véritable de la nature comme étant *la* nature. Le paragraphe numéro 2 des leçons sur la nature et l'esprit de 1927 est entièrement consacré à cette impossibilité d'émettre quelque vérité définitive que ce soit au sujet de la nature à travers les différentes sciences (physique, biologie, chimie, zoologie et sciences de l'esprit). Qu'il s'agisse de la nature matérielle et inerte ou de la nature vivante (*lebendige Natur*), la nature échappe à toute science du simple fait que nous ne sommes pas en mesure de la comprendre dans l'attitude « naturelle » ou scientifique, c'est-à-dire non phénoménologique, déjà ancrée dans une doxa scientifique, une idéation du monde qui modèle notre vision de celui-ci². Ce thème, souvent abordé dans les textes tardifs de Husserl, en particulier dans la *Krisis* et dans *Expérience et Jugement* est principalement défini une comme absence de considération envers l'expérience originaire du monde de la vie comme monde naturel dans lequel la communauté des êtres est pourtant toujours présente : « Et l'on méconnaît constamment que cet

¹ *Natur und Geist : Vorlesungen Sommersemester 1927*, p.10 [Nous traduisons]

² Jean-Pierre Changeux, Paul Ricoeur, *La nature et la règle*, Paris, Odile Jacob, p.81 : « C'est un fait que la science procède par l'élaboration de modèles qui d'abord découpent le réel en niveaux d'organisation, en grandes catégories qui nous font pénétrer dans une jungle [...] d'une complexité faramineuse ».

univers de déterminations en soi dans lequel la science exacte ressaisit l'univers de l'étant n'est rien d'autre qu'un vêtement d'idées jeté sur le monde de l'intuition et de l'expérience immédiate, sur le monde de la vie »¹. C'est à cause de ce parti pris paradigmatique des sciences que la phénoménologie, comme *erste Philosophie*, doit mettre au clair la signification de la nature et de l'esprit, de même que les différentes ramifications (*Verzweigungen*) des sciences spécifiques, afin de déterminer ce qui « *a priori* fait que cette science soit une science »². En quelques mots, la nature comme le monde sont à reconquérir pour le phénoménologue. Aussi pourrions reprendre les mots de Husserl au sujet du monde de la vie pour les appliquer à la nature : « Ce monde de la vie est le monde spatio-temporel des choses, telles que nous les éprouvons dans notre vie pré- et extrascientifique »³.

Il s'agit donc pour Husserl de distinguer de quelle façon parler de la nature, mais pas de déterminer ce qu'elle est, sinon dans l'optique de conjoindre esprit et nature. Cela montre bien que Husserl considère le réel et la nature de la même manière, comme ce qui est là, présent matériellement, qui nous englobe chaque jour, comme ce qui nous compose notamment. Il est par ailleurs remarquable que l'adjectif « *real* » soit occasionnellement traduit en français par naturel/le⁴. C'est précisément de cette nature que nous faisons inlassablement l'expérience : « tout ce monde naturel qui est constamment "là pour nous", "présent", et ne cesse de rester là à titre de "réalité" pour la conscience »⁵. Ce monde c'est l'intégralité de l'étantité sous sa forme physique et psychique, c'est l'univers ou plus précisément, tel que le terme allemand le suggère, le monde entier (*Weltall*) dans lequel est engagé le sujet. Toutefois, nous le voyons ici, c'est cette même nature que nous devons mettre entre parenthèses durant la réduction. Dès lors, la nature deviendra la « nature » comme corrélat. Or, cette même nature n'est pas tout à fait reléguée au second plan tel que nous pourrions le concevoir. Au contraire, la nature c'est aussi la nature du sujet comme sujet naturel inscrit dans un monde naturel, la nature au sens où le sujet est engagé corporellement dans un environnement de vie, et cette nature-ci est intersubjective : « La nature est une réalité intersubjective et elle est une réalité non seulement pour moi et pour chacun de mes congénères occasionnels, mais aussi pour nous et pour tous ceux qui peuvent avoir commerce avec nous et peuvent s'entendre avec nous au

¹ *Expérience et Jugement*, p.52

² *Natur und Geist : Vorlesungen Sommersemester 1927*, p.18 [Nous traduisons]

³ *Krisis*, p.157

⁴ *Ideen I*, p.503 : « Même dans le cas de ces propriétés spécifiquement naturelles (*realen*) nous nous heurtons à des idées ».

⁵ *Ibid.*, 102

sujet des choses et des hommes »¹. Il convient par conséquent de comprendre la nature sous de multiples aspects, d'abord comme nature matérielle, comme l'univers, puis comme environnement de vie dans lequel se construit la vie des sujets. C'est ainsi que nous comprendrons la tâche de Husserl, c'est-à-dire comme un naturalisme phénoménologique, au sens où, loin de réduire la somme de l'étant à un pur subjectivisme, Husserl accède à une compréhension holistique de la vie du sujet. En effet, en pratiquant la réduction phénoménologique le sujet désormais désintéressé est capable de réfléchir sur ses propres vécus et sur la constitution des choses, mais le sujet ne saurait perpétuellement se tenir dans cette attitude transcendantale. En optant pour l'expression de « naturalisme phénoménologique », plutôt que de désigner la phénoménologie comme un réalisme, tel que l'entendait par exemple l'un des éditeurs du célèbre *Husserl, Intentionality and Cognitive science*², nous refusons une telle dénomination de la phénoménologie afin de marquer la différence qui est la sienne par rapport au mouvement réaliste (réalisme spéculatif, métaphysique, etc.). Pareillement, nous n'utiliserons pas non plus l'expression de Anthony Steinbock, « la phénoménologie générative ». Elle implique une césure au sein même du corpus husserlien, similaire à celle qui consiste à dissocier la phénoménologie dite statique de la phénoménologie génétique. Nous ne pensons pas qu'une telle césure entre la phénoménologie génétique et la phénoménologie générative puisse nous apporter un quelconque éclaircissement ici. « L'objet de la phénoménologie générative est l'appartenance historique et intersubjective de l'expérience humaine, alors que la phénoménologie génétique se penche sur le développement individuel sans analyse explicite de son inscription générationnelle et historique »³. Nous pensons au contraire que la phénoménologie génétique s'inscrit directement dans une entreprise de dévoilement de l'inscription historique et intersubjective du sujet. Cela peut, selon nous, se voir dès les cours d'introduction à la philosophie, donnés en 1922/1923, où Husserl tâche d'illustrer en quoi consiste la vie du sujet :

« Les "apparitions" du Je ne sont pas des représentations (*Darstellungen*), ni des esquisses. Mais le Je est constamment affecté à travers « sa » vie et les formes qu'elle prend, de différentes façons [...]. Le Je réagit face aux affectes, il y dirige son attention (*es wendet sich zu*), il produit

¹ *Ideen II*, p.128

² Harrison Hall, « Was Husserl realist or idealist ? », in Hubert Dreyfus & Harrison Hall, *Husserl, Intentionality and Cognitive science*, Cambridge, The MIT Press, 1982, p.184 : « Pour Husserl, alors, un type de réalisme naturel est inévitable. Et ce réalisme est disponible pour l'examen minutieux de la philosophie une fois que l'on abandonne le point de vue naturel grâce à la réflexion phénoménologique ».

³ Evan Thompson, *Mind in Life, Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Cambridge/London, Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p.33 ; p.17 : « Tandis que la conscience du temps et le corps vécu sont les lignes directrices de la phénoménologie génétique, la ligne directrice de la phénoménologie générative est le monde de la vie. L'objet de la phénoménologie générative la constitution culturelle, historique et intersubjective de nos monde humain ». [Nous traduisons]

les actes de *l'ego cogito* ; par chaque nouvel acte il est certes le même, mais dans un sens particulier un autre. Chaque action fait naître quelque chose, et cela est cohérent et détermine les futures affections d'une forme différente particulière. Et, lorsque cela se produit dans les cadres de la prise de position par une conversion attentionnelle (*Zuwendung*), ils sont ainsi des moments propres au Je émanant (*ausströmende*) et à son être »¹

La phénoménologie générative n'est, à notre sens, qu'une perpétuation davantage concrète de la phénoménologie génétique, en ce qu'elle ne tente rien de plus que de mettre en lumière la « part vivante » du sujet toujours déjà tourné vers le monde co-constitué intersubjectivement dans lequel il se trouve comme sujet doué d'un « je peux ». De même, nous n'optons pas pour l'expression d'« empirisme transcendantal » défendue par Natalie Depraz. Dans son ouvrage *Lucidité du corps*, l'auteure reprend en effet cette expression de Deleuze² afin de se pencher plus pleinement sur la question du corps entendu à la fois comme *Körper* et comme *Leib*, notamment en mettant en lumière les failles d'une « opposition trop simpliste entre réalisme et idéalisme »³ présente dans l'exégèse phénoménologique. Ce qu'elle propose est une reprise de la position de William James, c'est-à-dire « la non-dualité de la conscience et du monde » et un « bi-fonctionnalisme incarné des vécus de la conscience et des objets visés sur fond de monisme ontologique »⁴. En d'autres termes, Depraz entend souligner qu'il n'y a pas de vécu neutre, mais des vécus qui sont immanquablement en lien avec les objets qui ont suscité tel ou tel vécu. La neutralité n'appartient qu'à l'analyse abstraite des structures de pensées *a priori* et universelles. Aussi, bien que nous nous inspirons d'une telle pensée, nous préférons prendre Husserl aux mots, c'est-à-dire considérer que l'approche qu'il a développée durant ses dernières années est empreinte d'une pensée naturaliste, non au sens scientifique, mais en ce qu'il s'intéresse alors davantage aux questions relatives à la naissance, la mort, l'empathie, etc. qui sont autant de thèmes qui participent à une compréhension holistique de la vie subjective. En évitant de suggérer quelque isomorphisme⁵ que ce soit entre la phénoménologie et les sciences cognitives actuelles, nous tenterons ici de mettre en lumière le traitement

¹ Edmund Husserl, *Einleitung in die Philosophie*, Dordrecht, Kluwer, 2002, p.390 [Nous traduisons]

² Cf. Natalie Depraz, « L'empirisme transcendantal : de Deleuze à Husserl », in Jean-Claude Monod (dir.), *Phénoménologie allemand, phénoménologie française*, Revue Germanique Internationale, n°13, CNRS Editions, 2011

³ Natalie Depraz, *Lucidité du corps*, The Hague, Kluwer, 2001, p.208

⁴ Natalie Depraz, *Ibid.*

⁵ Cf. Evan Thompson, *Mind in Life, Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Cambridge/London, Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p.272 : « L'isomorphisme analytique est l'idée selon laquelle une explication réussie nécessite un isomorphisme (correspondance de un-à-un) entre le contenu phénoménal de l'expérience subjective et la structure ou le format des représentations neurales sous-jacentes » [Nous traduisons]

phénoménologique de thèmes au contenu plurivoque qui débordent le cadre strictement transcendantal. Il s'agira ainsi, tel que l'entendait partiellement Depraz, de donner toute son importance à un traitement phénoménologique qui s'attache non plus à détailler les structures universelles de la vie subjective, en soi impersonnelles et, par conséquent, dans une perspective à la troisième personne, mais à exposer les limites d'un questionnement inachevé sur des thèmes qui engagent concrètement les sujets vivants que nous sommes.

Il est de ce fait primordial de nous pencher sur la part doxique de la vie, la vie où l'*ego* n'est pas pleinement engagé, cette antichambre de la vie subjective où règne la passivité comme activité sous-jacente à toute formation de pensée. Il apparaît que Merleau-Ponty a judicieusement souligné un point crucial dans la corpus husserlien, car il n'est en vérité d'épistémè sans doxa, et inversement. Le produit d'une telle analyse saura certainement nous fournir les outils permettant de rendre compte de la portée de la phénoménologie en ce qui concerne les sciences contemporaines, car, contrairement à ce qu'il conviendrait de penser, ni la philosophie ni la phénoménologie n'ont à se conformer à l'analyse scientifique. Ce sera grâce à une discussion constante entre ces disciplines au sujet de ce « concept-pivot » qu'est la nature que pourra enfin advenir une science véritable de la vie de conscience. Tel que le notait Vincent Grondin, la notion de nature chez Husserl revêt en effet un caractère tout à fait particulier, car elle renvoie ni tout à fait à ce qui est ontique, matériel, ni tout à fait à ce qui est de l'ordre de l'esprit. La nature, c'est ce qui est au centre du vivant et qui doit être traité, par conséquent, malgré une ambiguïté de taille, par une analyse phénoménologique :

« Au contraire de ce qu'une certaine vulgate husserlienne laisse entendre, la phénoménologie ne rejette donc pas d'emblée l'idée d'une interdépendance de l'esprit et de la nature. Ce que la phénoménologie transcendantale récuse avec force, c'est uniquement l'interprétation dogmatique, réductionniste et unilatérale qu'en proposent certains penseurs naturalistes et empiristes (Hobbes, Mach, etc.). [...] pour la phénoménologie il y a, en plus de la simple nature mécanique qui intéresse les sciences naturelles, une nature concrète et vivante qui constitue le socle essentiel de l'esprit »¹

Nous aurons ainsi pour objectif d'explicitier plus longuement le terme de nature tout au long de notre travail pour décrire l'ambiguïté qu'il recèle et qui peut mener à de véritables incompréhensions à la fois au sujet du naturalisme phénoménologique que nous postulons et eu égard à la naturalisation de la phénoménologie. Comme le rappelait Dan Zahavi à ce propos : « Le

¹ Vincent Grondin, « La phénoménologie de l'autoconservation : Entre nature et esprit », in *Bulletin d'analyse phénoménologique* VI 2, 2010 (Actes 2), p. 4 & 19

véritable défi serait, en d'autres termes, de repenser le concept même de nature »¹.

8.2 Naissance du sujet transcendantal et proto-affectations

8.2.1 La naissance : questionnements sur la nature du sujet

Ce qui ressemblerait alors ici à un retour vers le domaine de la doxa dans l'œuvre de Husserl n'est autre chose qu'un retour à cette nature oubliée à la fois par les sciences et la philosophie. C'est un questionnement sur la sphère de la vie originaire dont tout être dépend. Le traitement de la notion de nature au sein du corpus husserlien est de cette manière similaire à celle de la *Lebenswelt*, en tant que notre auteur entend mettre en avant ce domaine impensé de la vie, car enseveli sous les gravats de la pensée naturaliste et mathématique. C'est sous cet angle que Husserl propose une interrogation profonde sur l'origine et la constitution primordiale de tout sens. Le phénoménologue porte son attention sur la naissance et la mort du sujet transcendantal, mais aussi sur sa nature entendue ici au sens d'une nature humaine empirico-transcendantale. Il en va précisément du problème du commencement de la subjectivité, de la temporalisation et des proto-affectations, de même que du sujet dans son impossibilité d'être un pôle vide y compris lorsque celui-ci est encore un enfant dans un monde pour lequel tout est encore à constituer. L'étude qui suivra portera donc à la fois sur la dimension transcendantale et psychologique du commencement de la subjectivité. Une des facettes du naturalisme phénoménologique que nous voyons dans l'œuvre de Husserl concernera la nature de l'homme au sens où nature signifie initialement « naître » et « croître » – *φύσις* (naissance et génération) venant de *φύεσθαι* qui signifie précisément naître, et *natura* étant en parenté avec le verbe *nasci* qui signifie pareillement naître. Vie et nature sont dès lors essentiellement liées en ce qui concerne le commencement de la vie subjective, et c'est dans cette optique que nous optons pour cette expression nouvelle de « naturalisme phénoménologique », car, une fois de plus, la phénoménologie n'est ni un idéalisme ni un réalisme, mais une philosophie de la vie dans son horizon le plus vaste. Nous aurons alors l'occasion de mettre en lumière le « parallélisme universel entre phénoménologie transcendantale et psychologie intentionnelle, entre la doctrine de l'*ego* constituant et celle de l'*ego* réel constitué »², parallélisme qui naît dans le corpus husserlien durant les années vingt et qui met fin au dualisme précédent entre *ego* réel et *ego* pur, mais aussi entre phénoménologie statique et phénoménologie génétique. En

¹ Dan Zahavi, « Naturalized phenomenology », in Shaun Gallagher & Daniel Schmicking (éds.), *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, Dordrecht/NewYork/Heidelberg/London, Springer, 2010, p.15 [Nous traduisons]

² Dominique Pradelle, *Généalogie de la raison, Essai sur l'historicité du sujet transcendantal de Kant à Heidegger*, Paris, PUF, 2013, p.76

d'autres termes, l'enjeu d'une telle analyse consistera à dévoiler les structures empirico-transcendantales du sujet et de réunir dans un même élan deux types d'approches autrefois distinctes. Tel que le mentionne Dominique Pradelle, le tournant que constitue la phénoménologie génétique permettra « d'intégrer à l'analyse de l'*ego* pur des moments structurels auparavant réservés à l'*ego* réel, et notamment d'assimiler celui-là à un *ὑποκείμενον* doué d'un fonds de propriétés permanentes, et de le considérer comme étant *in statu nascendi* dans l'unité d'une histoire, c'est-à-dire susceptible d'un mode de constitution *sui generis* »¹.

Dans l'optique d'un éclaircissement de la question du commencement de la subjectivité, de la naissance du sujet pensant, il importe avant tout de comprendre ce que signifie précisément un commencement. En effet, nous n'avons aucun souvenir de notre prime enfance ni de nos premières affections. Le commencement nous échappe immanquablement, comme le commencement de l'univers nous échappe, et penser le commencement signifie précisément poser la question de l'avènement au monde, en tant que notre venue au monde est à la fois impossible à relater. Nous n'en avons aucun souvenir et tenter de convertir ce qui apparaît toujours dans une perspective à la troisième personne en une perspective à la première personne peut être fallacieux. En d'autres termes, parler du commencement c'est vouloir faire sien un événement qui nous fait défaut. L'enjeu d'un tel discours sur le commencement, sur cette expérience-limite de la conscience, est de rendre compte de nos premières affections en tant qu'elles sont constitutives de notre propre subjectivité, de la constitution de notre monde comme monde personnel. Deux aspects problématiques ressortent : d'abord, l'apparente impossibilité de discourir sur notre propre commencement, et, plus encore, la conversion d'une expérience en troisième personne, la venue au monde du point de vue du parent spectateur ou de la sage-femme, en un discours en première personne, un discours phénoménologique, sur ce qui embrasse une autre dimension de notre vie, c'est-à-dire son épigénèse. Peut-on dès lors seulement parler de notre prime enfance sans en produire un énoncé fautif parce qu'inspiré du récit des autres quant à notre propre venue au monde ? Aussi, à quel moment sommes-nous des êtres en vie, des êtres-au-monde ? Voilà une interrogation immémoriale que se posait déjà saint Augustin dans les premières pages des *Confessions* lorsqu'il s'adressait à Dieu de cette façon : « mon enfance a-t-elle succédé à une quelconque période de ma vie ? »². Le problème de la naissance est singulier, en ce que nous pouvons supposer avec Augustin qu'il y aurait un avant la naissance, comme les mythes tentent de décrire l'avant-monde. Mais cela ne fait sens que pour un croyant, et parler de vie ici renvoie irrémédiablement à la croyance en une vie avant la vie, ce que Husserl n'admet d'aucune façon. Non, la question principale concerne

¹ Dominique Pradelle, *Ibid.*

² Saint Augustin, *Œuvres I, Les Confessions*, Paris, Gallimard, 1998, p.787

l'approche même de nos premiers moments, du commencement de notre vie, et de la possibilité d'être dès l'état embryonnaire un sujet, ou plutôt un moi. À cela Augustin répond que l'homme ne connaît du commencement de sa vie que le récit d'autrui : « Mais tu as donné à l'homme de les conjecturer [mes commencements] d'après autrui »¹. Nous comprenons ici la difficulté d'étudier le commencement de la vie subjective d'un point de vue phénoménologique, en tant que toute tentative de reconstruction de la vie primordiale passe par le regard et le discours d'autrui, ou tout simplement de l'expérience que nous faisons de la venue au monde d'enfants, autrement dit une expérience biaisée. Comment, dès lors, dépasser cette apparente limite d'ordre gnoséologique concernant l'analyse du commencement ?

Afin de répondre à cette question pressante, rappelons d'abord que la question de la naissance est tardive chez Husserl. Elle apparaît principalement au début des années 1930, quoique quelques textes plus précoces traitent de la question. Elle fait partie intégrante des problèmes plus globaux relatifs à l'expérience des anomalies, comme il en est le cas pour ce texte daté de 1931 « Le monde des normaux et le problème de la participation des anormaux à la constitution du monde »². C'est dans ce texte, bien que centré principalement sur l'histoire commune des hommes, que Husserl reprend le constat de saint Augustin en avançant brièvement que

« Remontant à mon enfance, aussi loin que j'en ai d'une certaine manière un souvenir clair, non seulement je me remémore, mais aussi, rétroactivement, j'interprète et je corrige, le plus souvent aussi, assurément, *je falsifie inconsciemment le souvenir par réinterprétation et reconfiguration de l'expérience antérieure, par aperception rétroactive à partir de l'aperception présente* »³

Voilà le problème cardinal de la prime enfance : la détermination d'un point de départ concernant l'étude de la vie subjective naissante par rapport à l'activité normale du sujet adulte à son optimum. Pour répondre à cette interrogation, prenons appui sur le texte numéro 43 du volume consacré au monde de la vie. Ce texte intitulé « Le problème du commencement de la subjectivité (primordiale) » tente d'appréhender cette expérience-limite qu'est la naissance du sujet transcendantal, mais aussi « le sens du monde (*Seinsinn der Welt*) »⁴ auquel appartient l'horizon des

¹ Saint Augustin, *Ibid.*

² Cf. *Sur l'intersubjectivité, II*, p.299

³ *Ibid.*, p.308 [Nous soulignons]

⁴ Hua XXXIX, p.466 [Nous nous inspirerons en partie d'une traduction offerte par Virginie Palette et Emmanuel Alloa en 2013 durant un séminaire à Strasbourg, tout en la modifiant par moments. Nous tâcherons de donner une traduction plus littérale du texte de sorte que des mots comme *physischen Leibes* soient bien compris du lecteur. Merci à eux d'avoir accepté que j'utilise leur traduction]

enfants. Dans ce texte, Husserl met tout particulièrement l'accent sur les modes d'appréhension de la vie constituante naissante et avoue qu'en tentant une fois de plus de porter son attention sur les modalités constitutives de la vie subjective naissante, celle-ci se dérobe, car il ne saurait y avoir d'empathie qui puisse comprendre l'expérience que fait le nourrisson (*Säugling*) de ses premiers vécus. En quelques mots : on ne peut pas plus comprendre l'expérience d'un nourrisson que celle d'un petit chat¹ !

Se pose ainsi la question de la constitution et de sa mise en branle, c'est-à-dire du problème de la temporalité originare. Or, quelle gradation peut-il bien y avoir de la temporalité en ce qui concerne la venue au monde du sujet ? À partir de quel élément premier sommes-nous en mesure de trouver un point d'ancrage pour discourir sur une temporalité qui est non-intuitive parce que non présente ? Husserl propose d'amorcer son analyse à partir de la temporalité et de la chair (*Leib*) comme élément d'ores et déjà constitué pour l'*ego* récemment né, la chair que nous désignons comme le lieu de rencontre entre le monde et le sujet dont les affections et la vie ne peuvent être dissociées du monde de la vie. C'est en prenant appui sur ces éléments premiers que Husserl tente de démontrer qu'il n'y a point de régression infinie concernant le commencement de la vie subjective :

« Le temps du monde primordial réduit, auquel appartient ma chair dans sa primordialité, n'est pas, de manière essentielle, infini, parce que ce temps en tant qu'aspect temporel du temps-monde intersubjectif (*intersubjektiven Weltzeit*) coïncide avec ce dernier, [...] et que j'ai, en tant qu'homme, une naissance dans le monde intersubjectif. Le temps est ainsi nécessairement fini, il a un commencement. Cela ne signifie pas le commencement de ma chair corporelle (*physischen Leibes*) comme organisme, mais le commencement de la chair pour moi en tant que Je transcendantal et en tant que centre d'orientation pour le monde primordial »²

Nous comprenons ainsi que c'est en faisant coïncider le temps-monde que Husserl s'empare de la question du commencement. Loin de l'aporie d'un temps avant le temps, ou d'un monde avant le monde, Husserl reprend en quelque sorte l'enseignement de Kant, lequel écrivait déjà dans les *Prolégomènes* que « dans un temps vide, il n'y a pas de naissance possible de quelque chose »³. En prolongeant cette idée, Husserl trouve deux points d'ancrage essentiels : le temps-monde intersubjectif et la chair. Ces deux éléments permettent de saisir le sens possible du commencement

¹ *Ibid.*, p.479

² *Ibid.*, p.467

³ Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, Paris, Vrin, 2012, p.132

de l'*ego* comme sujet en devenir dont la vie est délimitée par un temps et une condition charnelle qui permettent de mettre en lumière une part non négligeable de ce qui relève de la « constitution "oubliée" »¹, ce que Husserl désigne notamment plus loin comme le « non-sens de ce commencement (le commencement absolu de l'*ego*) »². Ce non-sens apparent est dépassé lorsque nous considérons l'enfant comme un sujet incarné dans un milieu spatio-temporel précis, le monde intersubjectif. Dans le texte mentionné ci-dessus au sujet des ano(r)maux, Husserl précise davantage ce propos en avançant que l'homme est avant tout un homme historique dont l'horizon est « la communauté historique totale »³ et que l'enfant, bien que n'ayant aucune vision précise ou globale de la tradition historique humaine, s'y inscrit tout de même en tant qu'il fait partie de « l'existence générative de l'humanité et d'une histoire »⁴ qui ne lui est pas encore accessible. L'enfant n'est pas encore pleinement un homme, ni même une personne, mais un sujet pré-personnel qui n'a du monde qu'une expérience pour le moins confuse. Cette confusion est la conséquence, comme l'écrivait Jean-Pierre Changeux, d'un cerveau et de représentations en plein développement : « Son cerveau produit des objets mentaux d'un type particulier que l'on peut appeler des *préreprésentations*, ébauches, schémas, modèles. Ce sont des objets mentaux non stabilisés, des "variations fluctuantes" »⁵. Cela vient confirmer l'intuition de Husserl qu'il avançait par exemple dans un autre passage du volume XLII : « L'homme-enfant est déjà une personne, mais à un degré personnel moindre, : enfant, une jeune personne. Le véritable enfant n'est à vrai dire pas encore un enfant en tant que personne, mais pré-personnel dans une vie pré-personnelle qui, d'aucune façon, n'est encore subjective dans le vivre-au-dedans (*Hineinleben*) du monde (dans la conscience-monde) »⁶. Le domaine transcendantal dans lequel s'inscrit l'enfant est caractéristique d'une préfiguration de l'ensemble de sa vie subjective, il demeure en cela confiné dans des représentations du monde et de lui-même qui ne sont en aucun cas fixes. En ce qui concerne cette incarnation en un monde commun, Husserl entend mettre l'accent sur les proto-affections, les données hylétiques, qui sont les premières traces du monde pour le sujet, les premières transcendances. Ces manifestations d'un monde transcendant ne peuvent avoir lieu qu'à partir du moment où le système kinesthésique⁷ est lui-même constitué, c'est-à-dire que le corps charnel

¹ Hua XXXIX., p.468

² *Ibid.*

³ *Sur l'intersubjectivité, II*, p.306

⁴ *Ibid.*, p.307

⁵ Jean-Pierre Changeux, Paul Ricoeur, *La nature et la règle*, Paris, Odile Jacob, 2008, p.121

⁶ Hua XLII, p.25 [Nous traduisons]

⁷ Cf. *Chose et Espace : Leçons de 1907*, Paris, PUF, 1989, notes du traducteur, p.463 : « Chez Husserl, *Kinästhesie*

(*Leibkörper*) est actif, que ce soit en sa forme embryonnaire ou après sa venue au monde, y compris grâce aux unités oculaires qui se forment conjointement au système kinesthésique. C'est à partir de ces éléments que se constituent des objets, des identités. Tel que l'écrivait Husserl entre 1925 et 1928, il n'est de moi que dans un rapport à une sphère d'objets pré-donnés, les données hylétiques : « Il faudrait alors dire que le moi concret possède constamment, dans sa vie entendue comme vie consciente, un noyau de hylè, de non-moi, qui appartient essentiellement au moi. Sans un royaume de pré-données, un royaume d'unités constituées, constituées en tant que non-moi, aucun moi n'est possible »¹. Nous comprenons ainsi que le sujet est toujours déjà incarné dans le monde, qu'il en fait l'expérience malgré la vision pour le moins indistincte qu'il en a. La naissance peut conséquemment être qualifiée comme un « fait d'expérience (*Erfahrungsfaktum*) », car « ce concept présuppose un monde réel déjà existant (*vorhandene*), et disponible (*vorhanden*) pour les sujets »². Plus encore, tel que le mentionne Vincent Gérard, « Husserl est sur ce point très clair : les analyses de la naissance égologique se déroulent sur le terrain de l'attitude naturelle. Elles relèvent de la psychologie interne »³. Pourtant, ce que Husserl désigne ici comme un fait d'expérience ne doit pas être compris comme un fait extérieur. Vincent Gérard résume encore une fois très bien ce dernier point : « La naissance comme "fait d'expérience" ne désigne pas exactement pour Husserl le commencement de la vie indépendante, marquée par l'établissement de la respiration pulmonaire, [...] ; car le fœtus est déjà né pour Husserl. La naissance désigne en effet le moment où les complexes d'éléments matériels acquièrent le type du corps propre »⁴. Néanmoins, si tant est qu'une proto-affection soit évidemment possible pour le sujet venu au monde, peut-on pour autant le qualifier de sujet constituant et/ou constitué ? Le problème principal ici est le suivant : si le moi naissant ne perçoit pas encore le monde comme une unité ni même comme un horizon, mais en a une conscience diffuse, comment celui-ci se constitue-t-il ? Se peut-il que le moi naissant soit pareil à une *tabula rasa* dont la constitution se ferait par un principe associationniste ?

désigne l'unité d'une réceptivité et d'une spontanéité, repérables à l'intuition réflexive. La kinesthèse est spontanée dans la mesure où elle se réfère à un "je peux", éventuellement à un "je fais" toujours formulables, c'est-à-dire à mes "facultés" (*Vermöglichkeiten*) » ; Jean-Luc Petit (éd.), *La naturalisation de la phénoménologie 20 ans après*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2015, p.246 : « Les kinesthèses sont les vécus intérieurement éprouvés des différentes postures et des changements posturaux possibles des organes au sein du système kinesthésique complexe complet du corps propre d'un sujet percevant ».

¹ *Sur l'intersubjectivité*, I, p.99

² Hua XLII, p.17 (1916)

³ Vincent Gérard, « "L'ego hors de soi" : sur la naissance, le sommeil et la mort. De l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* aux *Textes tardifs sur la constitution du temps* », in *META : Research in hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy*, Vol.VIII, No.2/ Décembre 2016, p.574

⁴ *Ibid.*, p.575

8.2.2 Passivité de la vie subjective naissante : *Unzeit*, kinesthèse-zéro, pulsions

Husserl esquisse sur ce point une réponse pour le moins ambiguë et se demande enfin si le moi avant l'affection n'est pas simplement un néant. Cette interrogation se retrouve dans plusieurs passages rédigés durant les années 30, mais nous nous en tiendrons ici au texte du volume 39 : « Le Je affecté par l'affection initiale (ou par l'ensemble des affections) n'a pas encore une vie égoïque (*Ich-Leben*) ni quelque chose après quoi vivre. - Il s'éveille à la vie, mais ne vit pas encore [...]. Et le Je "d'avant" l'affection – est-il dans tous les sens du terme un néant ? »¹. La question se pose en effet de savoir si le sujet naissant est véritablement un Je dès sa venue au monde, voire dès son séjour intra-utérin, ou s'il est exempt de toute subjectivité. Tel que Husserl le mentionne par la suite, le Je naissant n'a « aucun fond de passé » (p.472), il n'a aucune pré-existence dans le monde, et peut dès lors être considéré comme un être dénué de toute caractéristique subjective. Cette énigme transcendantale qu'est la naissance² ne nous est cependant pas tout à fait indicible. Husserl est bien conscient de l'impossibilité de concevoir une temporalité avant la temporalité, de même qu'un être avant l'être. Ce qu'il propose alors renverse la conception commune que nous avons de la naissance, lorsqu'il avance qu'à défaut de caractériser le moi comme un pôle vide dénué de traits singuliers baignant dans une certaine atemporalité, il est possible d'appréhender cette modalité temporelle sous un autre angle :

« Le non-temps (*Unzeit*) du Je qui précède le Je se constituant dans le temps n'est pas un temps illimité pareil au temps, et qui n'aurait juste affaire à aucune "choses". Ce n'est pas un arrière-fond illimité qui serait déjà une temporalité vivante, c'est pourquoi, notamment, des potentialités temporelles et une temporalité devront être gagnées. C'est un non-temps qui se laisse concevoir à loisir et avec des segments de durée variable et qui modifie [...] le Je en un Je qui constitue la temporalité et qui est constitué à son tour par la temporalité. Le non-temps serait dès lors la possibilité essentielle d'être manifesté avant le commencement de sa manifestation effective. Le non-être du moi, « avant que son heure ne soit venue », signifie: La position de l'être (en tant qu'être temporel, en tant qu'être « réel ») est en désaccord avec toute remémoration motivée par la vie mondaine qui a précisément ses limites. Mais l'« être » du Je dans son atemporalité signifie que le « commencement » suppose un Je comme ce qui doit être éveillé à la vie temporalisante »³

¹ Hua XXXIX, p.472

² Hua XLII, p.81

³ Hua XXXIX, pp.473-474

Il convient par conséquent de concevoir le non-temps précédant le temps comme une potentialité, comme une matrice de temps pour un sujet dont l'essence est d'être temporel. Dans une remarquable parenté avec Heidegger, nous pouvons dire ici que l'*ego* est toujours déjà temporel¹. Ou, plus généralement, nous retrouvons ici une préoccupation constante pour Husserl durant ses dernières années concernant la constitution et le temps. En effet, dans un texte de 1930, Husserl affirmait au sujet du rapport fondamental entre sujet transcendantal et temporalité : « Je suis pour moi un Je d'une vie temporelle qui jaillit du présent vivant, mais qui, en lui aussi, manifeste l'intégralité de la temporalité immanente en tant que sédimentation (*Niederschlag*) cohésive »². Comprenons dès lors que s'il est question d'un temps avant le temps il ne peut s'agir que d'une matrice, d'une possibilité temporelle pour le sujet de devenir un sujet incarné dans une spatio-temporalité définie par la vie en communauté. C'est ainsi que la question du commencement peut et doit être cernée, en ce qu'aucun commencement ne peut se faire *ex nihilo* et qu'aucun sujet ne saurait être une *tabula rasa*. Le sujet est donc toujours, potentiellement, en mesure d'être affecté et de constituer du sens dès lors qu'il vient à la vie, c'est-à-dire qu'il est éveillé (*wach*) dans le monde. Exit donc l'idée d'un pôle égoïque vide, car le commencement se fait dès le moment où celui-ci s'éveille à la vie, autrement dit dès que son système kinesthésique prend forme et qu'il peut être affecté d'une quelconque manière dans le milieu intra-utérin :

« Le moi du commencement constituant n'est pas un pôle-ego vide et le commencement n'est pas complètement indéterminé, il relève déjà d'une affection instinctive. Le premier élément de l'intention du « moi » (son attention) et sa première réalisation est la matrice maternelle dans laquelle la vie s'épanouit, et non pas un quelconque éclatement, etc. C'est ici que se met en place la constitution du milieu primordial (*ersten Umwelt*) »³

Enfin, si nous comprenons désormais que le nourrisson s'éveille à la vie constituante dans le milieu intra-utérin, et connaît par là même son inscription spatio-temporelle, qu'en est-il précisément de ses premières affections, de cette part instinctive dont fait état Husserl ? Souvenons-nous que Husserl considère le nourrisson comme un *ego* sans vision claire et distincte du monde. Y compris la matrice maternelle, il est d'abord constitué avant d'être constituant, au sens où il est doué

¹ Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1967, p.19, §6 : « Cet être [*Dasein*] trouve son sens dans la temporalité (*Dessen Sein findet seinen Sinn in der Zeitlichkeit*) » [Nous traduisons] ; Souvenons-nous par ailleurs de la lecture husserlienne de *Sein und Zeit*. Husserl ne voit autre chose dans le *Dasein* qu'une reprise du terme *ego* réduit à son sens anthropologique. Cf. *Notes sur Heidegger*, Paris, Éditions de Minuit, 1993, p.14

² Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, édité par Dieter Lohmar, New York, Springer, 2006, p.34 [Nous traduisons]

³ Hua XXXIX, p.474-475

de facultés (*Vermögen*), d'un système kinesthésique ainsi que d'habitudes (p.475). Or, bien qu'il puisse être l'agent d'une volonté et d'une action, ces dernières ne peuvent en réalité être entendues comme le résultat d'une volition consciente, parce que le nourrisson n'est pas encore en mesure de porter son regard, son intentionnalité, sur un objet distinct tout en ayant une pleine conscience de celui-ci. En d'autres termes, « La constitution d'un "je peux" dirigé ne suppose-t-elle pas un instinct moteur originaire ou une pulsion motrice originaire ? Une pulsion kinesthésique ? Est-ce que cela ne régule pas d'emblée la forme la plus générale d'un monde possible qui reste à constituer ? »¹. La question est ici complexe, en ce qu'elle rend compte du fait que le nourrisson est déjà pourvu d'un « je peux », c'est-à-dire d'une disposition égoïque lui permettant de se tourner vers quelque chose. Il apparaissait néanmoins plus tôt que le Je du commencement n'est pas à vrai dire un Je pleinement constitué ni constituant. Il revient donc de se tourner vers ce qui semble ici central, c'est-à-dire la pulsion motrice originaire ou, plus simplement, l'instinct. C'est en effet l'instinct qui est chez Husserl primordial afin de saisir comment une proto-affection, une *Ur-hylè*, est expérimentée. Néanmoins, l'instinct ici n'a rien d'inconscient, ce n'est pas un acte que l'on peut théoriquement séparer du Je. C'est au sein même du Je qui se joue cette ambivalence entre passivité et cette activité chacune originaire, car c'est à partir du Je que peuvent se manifester les étants et par conséquent se constituer quelque objectivité qu'il soit. C'est à partir du Je que se produit la constitution de tout sens, même s'il s'agit d'une pulsion qui, elle, émane de la sphère pré-égoïque. Alexander Schnell soulignait à ce propos que cette sphère est à l'origine d'une « association originaire » anonyme « de la subjectivité transcendantale » :

« cette association originaire correspond à l'affection originaire de l'intention d'instinct non objectivante en tant qu'elle s'exprime par et donne lieu à des habitudes grâce auxquelles se constituent les objets susceptibles de véhiculer des sédimentations antérieures. Ainsi, c'est en vertu d'une répétition de l'intention d'instinct que se forment, "noétiquement", la sphère du pré-égoïque et, noématiquement, l'horizon de la hylè originaire. La totalité de ces horizons constitue le "monde" pré-égoïque. *Nous retiendrons de tout cela que sur le niveau ultimement constitutif de la hylè originaire intervient un système pulsionnel d'instincts originaires où les moments égoïques, non-égoïques et kinesthésiques sont dans un rapport d'unité originaire qui répond de la première ouverture au monde de la subjectivité transcendantale* »²

Alexander Schnell résume parfaitement ici l'enchevêtrement des différentes structures primaires et

¹ Hua XXXIX, p.476

² Alexander Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble, Jérôme Millon, 2007, p.227 [Nous soulignons]

essentielles donnant naissance à la vie subjective. En ce sens, ce sous-bassement de la vie égoïque apparaît comme une nécessité et une possibilité pour le sujet de se confronter à un monde qui lui est toujours déjà présent. Sans cela, sans cette association passive et originaire, la vie égoïque n'aurait alors aucun squelette. C'est précisément cette matrice de la vie subjective qui donne naissance à une vie consciente, une vie parsemée d'objets vers lesquels le sujet peut diriger son regard et porter son attention. Tel que le mentionne notamment Husserl dans un manuscrit relatif à la passivité associative du Je, l'enfant, ou plutôt le nourrisson dans ce cas précis, connaît une suite de kinesthèses pulsionnelles qui sont autant de preuves d'un « Je peux » en plein développement. « Au point de vue génétique, le parcours kinesthésique est à l'origine involontaire, tandis que le je est inactif, et cependant "en mouvement". [...] Chez l'enfant éveillé, le parcours des kinesthèses réflexes non maîtrisées, avant d'être visuelles, est un "faire" qui s'efforce instinctivement avec une "énergie variée" »¹. Cette association originaire est essentielle en ce qu'elle constitue progressivement le rapport du nourrisson à lui-même et au monde. Ainsi, qu'il soit question de la prime enfance ou de l'adulte, cette imbrication de différentes potentialités permet à la vie subjective d'être ce qu'elle est, c'est-à-dire une vie dirigée vers des objets et, plus encore, vers des idéalités suite à la réduction et l'*ego* transcendantal comme fondement absolument nécessaire et indubitable. Ce dernier ne peut manquer, quoiqu'il puisse être dans une certaine mesure enfoui sous un amas de préoccupations mondaines, ou tout simplement ensommeillé, voire mort – conditions du sujet empirico-transcendantal que nous traiterons par la suite dans l'optique d'une élucidation des expériences-limite de la conscience.

Dès lors, pour conclure sur ce point, nous pouvons dire que la question du commencement peut être dépassée à partir du moment où l'on considère d'abord que l'atemporalité du sujet naissant est une temporalité qui non pas précède le temps du monde intersubjectif, mais qui en est pour ainsi la dire la possibilité même. Pareillement, les proto-affections sont concevables du fait que le sujet, dans le milieu primordial intra-utérin ou naissant, possède d'ores et déjà une ouverture au monde qu'est le système kinesthésique, lequel offre au sujet la capacité d'être affecté par les premières données hylétiques. Comme le mentionne Husserl, « nous sommes constamment kinesthésiques »², y

¹ Husserl, Ms D 12 I, *Assoziative Passivität des Ich und Ichaktivität in der untersten Stufe; Kinästhesie in der praktischen und nichtpraktischen Funktion* (1931), p.3-28 [Traduction Jean-Luc Petit, *Naturaliser la phénoménologie*, pp.285-288]

² Ms D 12 I, *Assoziative Passivität des Ich und Ichaktivität in der untersten Stufe; Kinästhesie in der praktischen und nichtpraktischen Funktion* (1931), p.17 ; Ms D 13 I : *Zur Konstitution des Raumes (Phantom und Vollschema) vom okulomotorisch-kephalomotorischen zweidimensionalen Feld von Bildern aus. Erscheinungssystem und Orientierung (Am Anfang: Phantom, Seite, Aspekt, Erscheinung)* (1921), p.51 : « Il appartient originairement à chaque système constituant des phénomènes d'un "monde" ou d'un autre (visuel ou tactile) un système motivant des cours (*Abläufen*) kinesthésiques qui, à travers cette motivation, n'ont en outre aucune signification. Toutes les sensations kinesthésiques et les cours gagnent toutefois après coup la signification des mouvements haptiques de la chair constituante haptique. Chaque autre système kinesthésique s'associe avec une partie de la chair (comme organe

compris si les kinesthèses de l'enfant ne sont pas volontaires, ni même précises. Il en va d'un même élan de constitution de sens, car la chair, comme organe kinesthésique, permet au nourrisson de se rapporter au monde qui l'environne. Dans un texte intitulé « L'enfant. La première Einfühlung », de juillet 1935, Husserl écrit à propos des kinesthèses de l'enfant que la constitution kinesthésique se produit de façon progressive à partir d'une « kinesthèse-zéro » qui se développe notamment de façon mimétique : « l'enfant profère involontairement des sons dans une kinesthèse involontaire, il les répète, en produit involontairement de semblables, apprend à vouloir répéter tous ces sons [...] et à les produire de manière arbitraire »¹. Tel que nous l'avons vu, ces proto-affections, cette vie naissante du sujet n'est pas comparable à la vie consciente et éveillée du sujet dit normal ou optimal. L'enfant ne conçoit ni ne perçoit le monde comme une unité, c'est le sens même du monde qui varie selon l'expérience qu'il en fait. Ce n'est pas non plus seulement son horizon qui se modifie, mais son sens. Il serait alors correct de considérer le sujet naissant comme un sujet pré-égoïque, ni tout à fait constitué ni tout à fait constituant, car en plein développement, voire non-égoïque à l'image d'une *tabula rasa*. Il n'en reste pas moins, au final, que ses affections de même que son attention émergent chacune dès le départ d'un Je, le Je des pulsions. Tel que le résumait Husserl :

« La genèse reconduit au moi en tant que Je-Pulsion (*Trieb-Ich*). [...] La genèse au sein de la constitution du monde pré-donné présuppose toujours déjà de la pulsion, de l'instinct. [...] Le moi originaire (*Ur-Ich*), avec son système pulsionnel en sa forme et son contenu originaires (*in Urgestalt und Urgehalt*), influe sur lui-même dans la passivité et puis dans l'activité : *Dans le système pulsionnel se trouve déjà l'ébauche de l'entière constitution du monde en tant qu'entéléchie* »²

Nous sommes désormais en mesure de comprendre que la vie égoïque n'est pas quelque chose qui apparaît durant le développement de l'enfant, mais une instance pré-existante qui demande un certain temps pour pouvoir devenir pleinement consciente et éveillée. Le Je-Pulsion serait alors la forme primaire du Je conscient, en tant qu'il se tourne d'ores et déjà vers le monde et permet que la constitution du sens ne se fasse pas uniquement dans un solipsisme complet, ce qui par ailleurs serait incompréhensible. « L'*ego* au commencement originaire (de la naissance originaire) est déjà

kinesthésique en un sens phénoménologique), en tant que la chair haptique unit »

¹ « L'enfant. La première Einfühlung », traduction par Natalie Depraz, in *Alter*, n°1, « Naître et mourir, 1993. Initialement dans le volume XV des *Husserliana*, Beilage XLV <Das Kind. Die erste Einfühlung> (Juli 1935), p.604

² *Hua* XLII, p.102 (1931) [Nous traduisons et soulignons]

le moi d'instincts orientés »¹. Ainsi, bien que Husserl se demande de quelle façon le sujet transcendantal vient au monde, il ne peut toutefois nier que cette naissance est fondamentalement liée au monde et aux liens intersubjectifs. Plus précisément, la naissance du sujet transcendantal n'est pas véritablement la naissance empirique et l'absence de kinesthèse arbitraire, mais l'avènement d'une pensée délibérée personnelle et d'une appréhension de notre chair. Tel que le résume Natalie Depraz, le sujet égoïque naît deux fois, d'abord empiriquement, puis transcendantalement :

« La première naissance est la naissance corporelle, extériorisée. Seule la seconde naissance, prenant toutefois appui sur la première, seconde naissance proprement charnelle, est naissance à soi-même, est la "vraie" naissance, la naissance transcendantale. Or, cette naissance charnelle, pour pouvoir s'enlever sur le fond de la stricte corporéité, requiert l'expérience d'une co-présence (*Mitgegenwart*) qui est expérience d'autrui en tant que constituant de cette conversion du corps en chair. La naissance transcendantale est de part en part, en tant que naissance à soi-même, expérience de co-naissance »²

C'est cette part duale de la vie subjective que nous considérons comme étant de l'ordre d'un naturalisme phénoménologique, au sens où Husserl analyse ce qu'est la naissance du sujet empirico-transcendantal dans un horizon bien plus large qui comprend la co-constitution intersubjective et la venue au monde du sujet psychologique dans le milieu intra-utérin. Dans une telle perspective s'esquisse la question du rôle prédominant d'autrui en ce qui concerne la constitution de la subjectivité et d'un monde commun pour tous les êtres. Concluons dès lors cette partie consacrée à la naissance avec cette interrogation tardive de Husserl quant à la constitution de la subjectivité, constitution qui ne pouvait être de prime abord pleinement comprise tandis que la phénoménologie statique était pratiquée. Nous comprendrons aisément pour quelle raison il ne saurait y avoir de Je sans autrui, ni même de phénoménologie sans cette forme de naturalisme tournée vers le monde de la vie :

« Mais, qu'en est-il du subjectif pur, du Je identique des affections, des actes, des sentiments ?... Cet ego concret comme identique en sa temporalité fluente (en ses modalités temporelles) ; le même monde pour moi – le même Je. Quelle sorte d'identité est celle-là ? La constitution n'est-

¹ Husserl, Ms. B III 3 : Rückfrage, Methode des Abbaus. Tastende Überlegungen über die Geltungsstufen der konkret vorgegebenen Welt, die Stufen ihrer Konstitution in der Methode des Abbaues bzw. Aufbaues im Ausgang von der primordialen Stufe zur abstrakten Intersubjektivität. Das Problem des Anfangs der Subjektivität. Anfangende Affektion als instinktive. Methode der Rekonstruktion (1931), p.3b [Traduction Anne Montavont, *Op.cit.*, p.248]

² Natalie Depraz, « Naître à soi-même », in *Alter*, n°1, *Naître et mourir*, Paris, Alter, 1993, pp.91-92

elle pas plurivoque ? Ce Je a-t-il une existence concrète et existe-t-il comme Je de son monde primordial ? Y a-t-il déjà Je ? N'est-ce pas plutôt le "Je avec l'Autre" qui vient à l'existence, Je et l'Autre comme étant, grâce à une première transcendance de cette subjectivité dans une présentification qui n'est pas celle de la remémoration, mais celle de l'intropathie ? »¹

8.3 Communauté transcendantale et monadique : constitution plurivoque

En tentant de montrer de quelle façon le sujet vient au monde et devient pleinement conscient de son monde, nous avons pu souligné le doute de Husserl concernant la constitution du Je. Le sujet est toujours déjà incarné dans un milieu qui le confronte à l'altérité : le milieu intra-utérin, la famille, les proches, le village, le pays, ou plus généralement la terre². Il n'est par conséquent pas possible de considérer la constitution comme provenant d'un seul et unique sujet. Celui-ci ne saurait être *causa sui*. Dès lors, seul le « Je avec l'Autre » peut avoir une existence concrète. Il nous revient désormais de nous consacrer à la question de l'intersubjectivité et de la formation d'une communauté transcendantale. Nous pourrons alors, dans ce cadre, rendre compte de cette dimension psychologisante de la phénoménologie dans laquelle le transcendantal se mêle au psychologique grâce à l'empathie et ses diverses formes. Cela nous permettra d'autre part d'étudier le problème épineux, esquissé précédemment au sujet des nourrissons, de l'empathie et de la communauté transcendantale en ce qui concerne les formes anormales de l'humanité : le Papou, l'enfant, l'animal, le fou, l'ancien, etc. Nous procéderons ainsi en deux parties : la première portera sur la constitution intersubjective du monde « normale », la seconde sur l'anomalité comme composante limitrophe du monde.

8.3.1 Enjeux de l'empathie pour la constitution d'un monde commun

Comment pouvons-nous comprendre les vécus d'autrui ? Naturellement, dirions-nous, par l'empathie. Si la réponse semble simpliste, l'empathie n'est pas une faculté que l'on peut aisément appréhender, ni même décrire. Elle consiste en une compréhension réciproque des vécus au sein d'une communauté d'êtres vivants, mais n'est pas quelque chose qui puisse être simplement décrite.

¹ Husserl, Ms.D 10 IV, Schwierigkeiten der Kinästhesie, Juin 1932, p.13-14 [Traduction Jean-Luc Petit, in *La naturalisation de la phénoménologie*, Les Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg, 2015, p.250]

² Cf.Husserl, *La terre ne se meut pas*, Paris, Éditions de Minuit, 1989, p.19 : « La Terre est pour nous tous la même Terre, sur elle, en elle, au-dessus d'elle règnent les mêmes corps, "sur elle", etc., les mêmes sujets incarnés, sujets de chairs qui pour tous et en un sens modifié sont des corps » ; p.21 : « La totalité du nous, des hommes, des "animaux" est, en ce sens, terrestre [...]. Ce sens est enraciné et trouve son centre d'orientation en moi et en un nous limité à ceux qui vivent les uns avec les autres ».

Nous savons, en effet, appréhender la souffrance, l'émotion, la peur que peut ressentir l'un de nos contemporains, mais expliquer ce même processus d'ouverture à l'autre demeure mystérieux. S'agit-il d'une preuve de cette harmonie préétablie postulée par Leibniz ? D'une faculté naturelle ? Sommes-nous en mesure de sentir entièrement ce que ressent autrui ? Ce sont ces questions qui ont fait que Husserl n'a cessé de revenir sur ce point tout au long de son œuvre phénoménologique. L'empathie représente non seulement un embarras pour le philosophe, car il faut en dégager les structures sous-jacentes et multiples (présentification, *Phantasie*, etc.), mais aussi le point cardinal de ce qu'il nomme son esthétique transcendantale : « Nous pouvons désigner l'ensemble extrêmement riche des recherches ayant trait au monde primordial [...] par le terme d'"Esthétique transcendantale", pris dans un sens très élargi. [...] Le premier étage, au-dessus de notre esthétique transcendantale, doit être occupé par la théorie de l'"autre" (c'est ce qu'on appelle : "*Einfühlung*") »¹. L'empathie nous semble être une faculté « naturelle » et « simple », pourrions-nous dire, et si nous n'y portons habituellement aucune attention c'est parce que nous comprenons sans mal la douleur, l'embarras, ou la joie de celui ou celle qui se trouve en face de nous. L'empathie et la compréhension d'autrui ne posent problème que dans des cas limites, comme il en a été le cas, par exemple, lors de la « controverse de Valladolid » ou encore pendant la dernière Guerre Mondiale. Comment, en effet, avoir de l'empathie pour quelqu'un qui n'est pas de la même race, qui est réduit à une condition inférieure d'animalité ? Mais quoi que nous fassions pour dissimuler telle ou telle émotion, tel ou tel sentiment², nous laissons généralement transparaître un élément de notre comportement qui permettra à autrui de comprendre notre ressenti. Il en va ainsi pour le conférencier qui, lors d'une présentation brillante, serre néanmoins son genou droit avec vigueur, ou pour celui ou celle qui serre la mâchoire tout en voulant dissimuler son inquiétude, son stress. Ces éléments nous sont communs et facilement transposables dans notre vécu propre. Tel que l'écrivaient Berthoz et Petit : « Nous n'avons justement pas besoin de nous dire : cet homme-ci exprime des choses que moi-même que je pourrais exprimer dans d'autres circonstances. Nous saisissons *directement* la fierté comme qualité psychique »³. Toutefois ce processus d'analogisation

¹ MC, pp.235-236

² Utilisés communément de manière indistincte, ces deux termes ont toutefois une signification bien différente. L'émotion renvoie en effet à la réaction corporelle ou neurophysiologique d'un événement externe environnemental ou interne neurophysiologique qui n'est pas nécessairement conscientisé, en particulier chez certains animaux capables de ressentir des émotions, mais pas d'avoir de sentiments car ils dénués de conscience de soi. Le sentiment, au contraire, est une manifestation consciente d'un stimulus, une interprétation subjective de l'émotion qui va provoquer de nouvelles manifestations physiques (accélération du rythme cardiaque, par exemple) ou psychologiques (traumas, colère, joie). Natalie Depraz a par ailleurs organisé un séminaire de recherches sur l'émotion, dans le cadre de l'ANR Emphiline, durant lequel ces thématiques sont abordées (2012-2015).

³ Alain Berthoz, Jean-Luc Petit, *Phénoménologie et physiologie de l'action*, Paris, Odile Jacob, 2006, p.255 [Nous soulignons]

des vécus est limité, nous l'avons noté précédemment en ce qui concerne la matrice de la douleur (5.1.1). Il importe par conséquent d'explicitier clairement en quoi consiste l'empathie dans ses multiples caractéristiques, mais aussi de comprendre son intérêt pour une phénoménologie transcendante, c'est-à-dire mettre en lumière l'apport d'une monadologie psycho-transcendante. Notons deux choses : la première, l'empathie suppose une explicitation, une excription du sens interne, c'est pourquoi nous disions précédemment qu'un sentiment trans-paraît et est trans-posable. Il s'agit d'une certaine médiatisation des vécus, mais une médiatisation qui apparaît directement, sans qu'aucune réflexion soit nécessaire au préalable. Le vécu d'autrui trans-paraît à partir de cette double modalité corporelle *Leib/Körper*; le vécu intime se trans-crit dans le rapport intersubjectif entre deux corps. Deuxièmement, il est difficile de considérer l'empathie comme une faculté proprement transcendante, car les nouvelles recherches relatives aux sciences cognitives prouvent l'ancrage psychologique de l'empathie. Nous tenterons de montrer, dans cette optique, que si les neurosciences apportent leur lot de nouveautés au sujet de l'empathie, celle-ci trouve néanmoins une élaboration différente chez Husserl, lequel affirmait au terme des *Méditations cartésiennes* que « le problème de l'*Einfühlung* ne peut acquérir son sens véritable et sa véritable méthode de solution qu'à l'aide de la phénoménologie constitutive »¹.

Pourquoi porter Husserl s'est-il tant consacré à la question l'empathie ? Avant tout parce qu'il n'y aurait pas de Je sans une constitution plurivoque. Voilà ce que nous ont appris Eduard Marbach² et Rudolf Bernet dans leurs ouvrages. La question du Je pur, en effet, n'est pas apparue dans l'optique d'un pur solipsisme, mais dans un contexte plus large comprenant l'unité du Je (*Ich-Einheit*) quant à l'imagination, la *Phantasie*, le monde-de-*Phantasie*, la présentification et autrui. En quelques mots, l'élaboration du moi pur s'est d'abord produite non à partir d'une méditation comparable à celle de Descartes, mais à partir d'une interrogation portant sur ce qui pourrait exercer quelque influence que ce soit sur l'unité de la vie subjective. L'unité du Je dans l'œuvre de Husserl n'est donc pas un présupposé métaphysique, mais bel et bien le résultat d'une analyse plus large. Tel que le résume Rudolf Bernet :

« C'est tout au contraire l'analyse de l'intersubjectivité, donc de la diversité des flux de conscience, qui rendit nécessaire une conception égologique de l'unité de la conscience. Ainsi, la notion du Je pur se décline dès le départ en une pluralité de consciences pures dont chacune possède son propre Je pur individuel et unique. Il est d'ailleurs significatif que cette discussion de l'intropathie (*Einfühlung*) s'insère dans le cadre plus large d'une

¹ *MC*, p.236

² Eduard Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Chapitre V

analyse des actes intentionnels de re-présentation (*Vergegenwärtigung*) dont font partie aussi les actes du re-souvenir (*Wiedererinnerung*) et de l'imagination (*Phantasie*). Loin d'être le symptôme d'une "métaphysique de la présence" célébrant la présence de soi à soi, le Je pur est au contraire introduit en 1910-1911 sur la base des actes de re-présentation qui impliquent une division de la conscience (imagination), un éloignement temporel de la conscience [...], ou la confrontation de la conscience avec une autre conscience (intropathie). Le Je pur est requis comme principe d'unification de la conscience parce que celle-ci se divise, s'absente d'elle-même et se projette dans une autre conscience »¹

Néanmoins Husserl se préoccupe déjà de la question de l'intersubjectivité dès 1905 dans les pages de Seefeld, ce que remarquent Iso Kern dans son introduction au volume 13 des *Husserliana* et Jean-Luc Petit dans *Solipsisme et intersubjectivité* : « Dans les "pages de Seefeld", [...] Husserl s'interroge sur le support de l'identité du soi-même à travers le changement des contenus mentaux ; puis il observe que "je fais aussi une expérience en rapport à autrui" »². Pareillement, dans un texte de 1909³, Husserl s'interroge sur la manière dont on peut comprendre les vécus d'autrui et, tel que le constate Natalie Depraz, traductrice des volumes consacrés à l'intersubjectivité, la notion de monade apparaît dès 1908 en vue d'établir la mêmeté du Je (2.4). Cette préoccupation surgit donc assez tôt dans le corpus husserlien et accompagne toute l'élaboration de l'égologie. Il convient désormais d'en tracer les lignes principales. Étudié par Husserl, « le terme *Einfühlung* a été inventé par Robert Vischer (1872) et introduit en psychologie de l'esthétique par Theodor Lipps en 1903, par réaction à une tendance à l'intellectualisation extrême de l'expérience esthétique imputable à l'influence de la théorie de la faculté de juger de Kant »⁴. Mais contrairement à Lipps, Husserl ancre son analyse sur la dimension charnelle de la reconnaissance d'autrui. En effet, la question de l'empathie se pose non seulement au sujet du corps d'autrui, entendu comme corps physique et matériel, mais surtout sur la chair d'autrui, c'est-à-dire la dimension vivante du corps. C'est ainsi que Husserl, dès 1909, décrit que la "perception" des vécus d'autrui ne se fait pas sur un mode originaire ; l'empathie passe par un processus qui ne se confond pas avec la donation directe (*Gegebenheit*) que nous connaissons lors de l'expérience d'objets mondains. « Il en va autrement

¹ Rudolf Bernet, *La vie du sujet*, Paris, PUF, 1994, p.303

² Jean-Luc Petit, *Solipsisme et intersubjectivité*, Paris, Cerf, 1996, p.18

³ Cf. *Sur l'intersubjectivité, I*, <L'empathie, textes de l'année 1909 (pour une part des copies, et réélaborés à une époque ultérieure)>

⁴ Serâ Tokay, *Le corps musicien, Une phénoménologie de la motricité musicale*, Montréal, Liber, 2016, p.132

pour les propriétés charnelles spécifiques de la chair étrangère et pour les dimensions esthésiologique et psychique qui ont partie liée et sont coappréhendées avec la chair étrangère. Cela ne peut m'être donnée sur un mode originaire, par principe »¹. Effectivement, autrui n'est pas un objet et ne peut être réifié, du moins par un processus naturel. Il faudrait, pour réifier autrui, une construction sociale et mentale qui le réduise, comme dans certains totalitarismes, à une forme inhumaine où l'individu devient soit un simple rouage privé d'intimité, soit un élément néfaste – ce qui ne va évidemment pas de soi. De plus, le corps d'autrui, que l'on voit se mouvoir de telle ou telle manière, ne peut m'apparaître comme étant le mien sans que cela soit pathologique. « Le "je bouge" est toujours un "je bouge" originaire »², il ne peut en être autrement. Nous distinguons déjà deux choses : la première, c'est que la question de l'appréhension d'autrui se pose bel et bien comme sous-bassement pour une future égologie. Le Je apparaît déjà comme forme fixe, indubitable. Mais la conscience, tel que le mentionnait Rudolf Bernet, doit néanmoins pouvoir porter sur les vécus d'autrui et il faut, le cas échéant, en découvrir ses caractéristiques propres. Un problème sous-jacent point à l'horizon : comment ne pas perdre l'unité présumée du Je en présumant qu'il peut saisir la vie d'autrui, se mettre partiellement à sa place ? C'est ici qu'intervient notre deuxième point. « La "chair" se distingue du corps par le fait qu'elle est une unité à double strate »³, c'est-à-dire que la chair, au contraire du corps, n'est pas une « chose spatiale », elle ne peut être appréhendée qu'à partir de ce que Husserl nomme une présentification (*Vergegenwärtigung*). Aussi, pour mieux comprendre son rôle, rappelons la distinction que présentait Husserl dans les *Ideen I* de sorte que nous saisissions pleinement la différence entre la présentification, la présentation, et la présentification-de-*Phantasie* sur laquelle nous nous attarderons plus tard : « On a d'abord la sensation comme *Gegenwärtigung oder Präsentation*, à laquelle adhèrent la rétention et la protention pour former la sphère originaire au sens large ; puis on a la *setzende Vergegenwärtigung* (souvenir, co-souvenir, re-souvenir, pro-souvenir) ; enfin la *Phantasie-Vergegenwärtigung* »⁴. Il ressort d'une telle distinction que, contrairement à la perception qui est un vécu présentant (*gegenwärtigend*) à partir duquel apparaît originairement l'objet dans son *hic* et son *nunc*, son aspect thétique, la présentification est au contraire le processus permettant de faire apparaître un certain *invu* charnel. Plus encore, « en un acte d'"empathie", j'éprouve directement dans l'autre tout ce que *je pourrais* éprouver en fait d'affections et de kinesthèses, *si c'était moi* qui régnais dans son

¹ *Sur l'intersubjectivité, I*, p.55

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p.56

⁴ *Ideen I*, p.371

corps propre »¹. C'est donc ces deux dimensions, celle du comme-si (*als ob*) et celle de la présentification, qui caractérisent l'empathie comme fonction permettant d'appréhender, sans véritable scission-du-moi, les vécus d'autrui. Il s'agit par conséquent, lorsque nous saisissons les vécus d'autrui, non d'une héaustoscopie, d'un dédoublement de soi-même, mais d'une projection mutuelle des vécus entre un *ego* et un *alter ego* qui sont, tous deux, liés dans un tout monadique. « C'est la même Nature, mais donnée dans le mode du "comme si j'étais, moi, à la place de cet autre organisme corporel". Le corps est le même ; il m'est donné à moi comme *illic*, à lui comme hic, comme "corps central", et l'ensemble de ma Nature est le même que celui de l'autre »². Plus encore, « autrui, je l'appréhende "en" moi, il se constitue en moi-même par l'appréhension sans y être présent "lui-même" »³.

8.3.2 L'appréhension phantasmatique d'autrui

Or, dans ce tout monadique, sur lequel nous reviendrons plus bas, règne une dimension supplémentaire de la vie, celle de l'imagination, ou plutôt de la *Phantasie*. Les notions mêmes d'intersubjectivité, d'empathie et d'imagination ne font qu'un dans le corpus phénoménologique de Husserl. Dans un cours donné durant le semestre d'hiver de 1904-1905, Husserl traitait déjà de la question de l'imagination et, dans ce cadre, de l'intersubjectivité. En effet, Husserl se pose à ce moment la question de la reconnaissance d'autrui dans le cadre plus large de l'illusion perceptive, de la néantité et du fictum, d'une façon similaire à Descartes dans les *Méditations* :

« ... il se peut que tout d'abord nous voyions la poupée comme un homme. Nous avons là une perception normale, même si elle s'avère ultérieurement [être] une erreur. Si nous devenons subitement conscients de la tromperie, la conscience de caractère d'image intervient alors. Mais dans ce cas cette conscience n'a pas tendance à s'imposer sur la durée. Avec ses habits, cheveux, etc. effectivement réels, et même dans les mouvements artificiellement imités par un dispositif mécanique, le personnage de cire ressemble si bien à l'homme naturel que la conscience perceptive s'impose momentanément toujours à nouveau. L'appréhension imaginative est supprimée. Nous "savons" bien que c'est une apparence, mais nous ne pouvons pas nous empêcher d'y voir un homme »⁴

¹ Jean-Luc Petit, *Solipsisme et intersubjectivité*, p.29 [Nous soulignons]

² *MC*, p.199

³ *Ibid.*, p.239

⁴ Husserl, *Phantasia, conscience d'image, souvenir*, Grenoble, Millon, 2002, pp.80-81 (Abrégé Hua XXIII)

Dans ce passage Husserl mentionne que deux consciences sont en activité : la conscience d'image (*Bildbewusstsein*) qui nous pousse à voir dans le mannequin une personne en chair et en os, et la conscience perceptive qui nous met face à l'illusion d'un mannequin ressemblant à un être humain. C'est ce même processus qui se produit lorsque nous tentons de comprendre la vie d'autrui, mais à travers une présentification-de-*Phantasie*, une imagination. Ce sont en effet la *Phantasie* et l'*Hineinphantasieren* qui servent à « appréhender l'expérience de l'autre, qui déborde son sens classique »¹. Car, ce que Husserl nomme la *Phantasie* perceptive peut être considérée à juste titre comme la capacité qui permet à l'homme de pouvoir dépasser l'expérience immédiate et égoïque afin d'entrevoir des vécus plus larges dans l'horizon du comme-si. La *Phantasie* peut dès lors se définir comme faculté d'aliénation, d'*Ent-fremdung*, parce que nous faisons la même quasi-expérience d'autrui que lorsque nous nous transportons en *Phantasie* dans l'univers romanesque d'un auteur. C'est le passage de l'*ego* vers l'*eidōs ego*, vers l'*ego* qui s'imagine comme un autre. Cette ouverture à l'expérience d'autrui, cette brèche qui nous permet de nous immiscer partiellement dans sa vie, est possible par cette imagination, cette eidétique qui nous permet de nous imaginer comme un autre. Natalie Depraz a bien raison de souligner à ce propos que c'est « cet ébranlement de l'identité égoïque [qui] est la prémisse nécessaire à la possibilité de l'expérience de l'autre »². Nous comprenons alors en quoi « la "fiction" constitue l'élément vital de la phénoménologie comme de toutes les sciences eidétiques »³, car elle permet de comprendre de quelle façon l'identité procède de l'altérité et, de même, de quelle façon l'altérité peut se comprendre au sein même du sujet égoïque capable de se représenter (*darstellen*) par imagination les vécus d'autrui. Plus encore, Natalie Depraz repère dans un texte plus tardif un élément fondamental concernant la « perception » d'autrui et l'appréhension de ses vécus : il s'agit de ce que les traducteurs du volume XXIII désignent notamment sous l'expression de « transformation fictionnelle (*Umfiktion*) »⁴. Celle-ci peut être caractérisée de cette manière, comme l'entend Natalie Depraz :

« L'*Umfiktion*, altérité par rapport à moi-même comme moi imaginé (Hua XIV, n°7, 138), est un autre nom, modifié, de la variation eidétique de moi-même par imagination : elle ouvre une brèche dans la pure clôture de l'*eidōs ego* en rendant possible l'effectivité transcendantale de l'*alter ego*. Alors que la variation eidétique se tient au strict niveau de la possibilité formelle,

¹ Natalie Depraz, *Transcendance et incarnation*, Paris, Vrin, 1995, p.260

² *Ibid.*, p.268

³ *Ideen I*, p.227

⁴ Hua XXIII, p.532

l'*Umfiktion* en est la possibilisation (*Vermöglichkeit*), rendant ainsi possible l'expérience phénoménologique de l'autre. [...] L'*eidos* n'est plus le fruit d'une simple variation de l'*ego* factuel en vue de l'atteinte de son essence : l'imagination découvre une altérité du moi à lui-même qui tend à la limite à rompre ou à distordre son identité, ce que la stricte variation eidétique n'avait pas le pouvoir d'effectuer »¹

Il est par conséquent évident ici que l'apparition d'autrui, de même que la compréhension de ses vécus immanents, ne se produit pas par un processus simple. Au contraire, si la constitution est plurivoque, ce n'est pas tant parce qu'autrui s'impose à nous par sa présence, mais parce que nous sommes en mesure de connaître une altération de nous-mêmes par l'imagination, ou par la variation eidétique. Il s'agit en quelque sorte d'une autre forme de *Ich-Spaltung*, similaire à celle qui se produit lors de la réduction, à partir de laquelle le Je est en mesure de se rapporter aux vécus d'autrui dans une certaine mesure. L'empathie, ne peut en ce sens être comprise comme une fonction purement neurophysiologique, mais comme une activité du sujet transcendantal, une possibilité offerte par une ouverture de la sphère intime. Il convient de ce fait d'analyser en quoi consiste cette perception « phantomatique » ou « phantasmatique » d'autrui, car elle implique un degré d'apparition sous-jacent à la simple perception en chair et en os. Pour cela, prenons appui sur le paragraphe numéro deux de « Chair – Chose – Empathie – Rapport du corps (*Leib*) et de l'âme », dans lequel Husserl note que le corps organique (*Leib*) peut être considéré, dans l'expérience que nous en avons, d'abord comme une « perception phantomatique »² puis comme objet lorsqu'autrui nous perçoit - autrui nous objective toujours d'une certaine manière avant de nous reconnaître comme des sujets psycho-physiques analogues. C'est ainsi que Natalie Depraz souligne en note de bas de page, que :

« Ce qui constitue le corps de chair comme chose réelle, substantielle et causale, ne rentre pas en ligne de compte pour la perception de la chair comme chair. Par conséquent, depuis la perception phantomatique « chair » rayonnent deux aperceptions de degré supérieur : l'une est aperception de la chair, l'autre (qui s'anime dans l'autre attitude vis-à-vis de la perception actuelle (de l'expérience)) l'aperception du corps de chair en tant que chose physique »³

¹ Natalie Depraz, *Transcendance et incarnation*, p.268

² *Sur l'intersubjectivité*, I, p.73

³ *Ibid.* ; Sur la notion générale de « fantôme » cf. *Synthèse passive*, pp.91-92 : « Une chose qui n'aurait pas de masse, pas de force motrice, qui ne serait pas élastique, etc. serait un simple fantôme. C'est ainsi que dans la phénoménologie nous nommons la simple chose visuelle, la simple chose tactile, ce qui nous apparaît comme un espace simplement rempli visuellement ou tactilement, le fantôme chose ; ce fantôme de chose est une simple sous-coche dans la chose matérielle au plein sens, qui est de part en part chose causale avec des propriétés causales ».

Peut-être serait-il judicieux pour nous d'ajouter l'analyse de Marc Richir à ce propos de sorte que nous puissions distinguer de quelle façon ce point difficile peut être développé après Husserl. Selon lui, la concrétude (*Sachlichkeit*) de la *Phantasie* tient en ce que la réalité est son horizon. Il soutient que la chair d'autrui est toujours préalablement conçue comme *Phantasieleib* à travers une « "intentionnalité" spatialisante »¹, car c'est à partir de cette faculté trop longtemps occultée dans les études phénoménologiques que nous pouvons quasi-ressentir de l'intérieur le vécu d'autrui, mais cela toujours à distance. Ce processus est nommé « mimésis active, non spéculaire et du dedans ». La *Phantasie* est immanquablement affective, tel que nous pouvons le constater ici. Elle permet au sujet de pénétrer la *Leiblichkeit* d'autrui en tant que *Phantasieleib*, donc d'appréhender le dedans de ce qui n'est pas présent et non figurable/figuré. Comment ? Du fait que ni la *Leiblichkeit* ni la *Phantasie* ne peuvent être figurées. Même lorsque nous percevons autrui en effigie, ce qui lui donne vie c'est sa *Leiblichkeit* et non sa *Körperlichkeit* (aussi nommée *Aussenleiblichkeit*, l'au-dehors de la chair). En somme, la *Leiblichkeit* possède cette double capacité d'être à la fois *Innenleiblichkeit* (le dedans non figurable du *Leib*) et *Zwischenleiblichkeit*, du fait de la relation entre deux ici absolus. C'est ici qu'intervient la *Phantasie*, dans cette transition entre le dedans de la chair et son dehors, pour combler le lien avec autrui qui, sans elle, serait inexorablement inatteignable. Ainsi Richir aura su mettre des mots sur la médiation dont il est question lors de la *Phantasie* perceptive, et nous la comprenons mieux dans son rapport spatialisant. C'est notamment de cette façon que nous pouvons comprendre en quoi l'empathie trouve son fondement ultime dans la phénoménologie et non dans la psychologie, car il ne s'agit pas pour Husserl de décrire des modalités ontiques de la vie, mais ce qui permet pour les sujets transcendants de se comprendre les uns les autres sous une forme universelle par la perception au sens large. Si la question du monde est toujours sous-jacente à la question de l'intersubjectivité et de l'empathie, cette dernière ne peut être réduite à une fonction psychologique, quoique cette autre dimension de la vie apporte toutefois son lot d'éclaircissements pour ce qui est de la naturalisation de la phénoménologie.

En effet, nous ne pouvons passer sous silence cette autre dimension de l'empathie qui est son fondement neurophysiologique. Tel que le note Marc Jeannerod, nous sommes constamment en possession d'une « capacité à détecter les intentions et les actions d'autrui [...] à partir d'une forme particulière de perception spécialisée pour la détection des interactions entre un agent et un objet, ou entre agents »². Cette faculté permet non seulement de pouvoir discriminer un objet inerte d'une

¹ Marc Richir, « Leiblichkeit et phantasia », in *Psychothérapie phénoménologique*, Wolf, Fedida, Coll. Psychopathologie fondamentale, Paris 2006, pp.25-35

² Marc Jeannerod, *La nature de l'esprit*, Paris, Odile Jacob, 2002, p.218

forme vivante, un animal, un semblable, mais permet aussi de nous inscrire dans la communauté du vivant à partir d'une forme de mimétisme social et animal à partir des neurones miroirs. Ces neurones sont au fondement même de notre capacité transcendante à reconnaître autrui comme tel, dans ses intentions manifestes comme sous-entendues. Ils permettent également de nous instruire dès le plus jeune âge, par exemple en adoptant telle ou telle posture similaire à celle qu'adoptent les membres du monde environnant dans lequel nous évoluons. C'est ainsi que se forment des comportements et des schémas de pensées analogues pour une communauté. En accord avec l'hypothèse d'une imagination motrice développée par Jeannerod en 1994, nous comprenons ainsi le rôle des images mentales nécessaires à l'élaboration et à la reproduction d'un mouvement : « les neurones responsables de la production de ces images motrices seraient les mêmes que ceux qui s'activent durant la planification et la préparation par l'élève de sa propre exécution. En d'autres termes, l'activation des neurones miroirs engendrerait une "représentation motrice interne" de l'acte observé, dont dépendrait la possibilité d'apprendre par imitation »¹. Néanmoins, comme l'entendent les auteurs de *Les neurones miroirs*, leur fonction ne saurait se limiter à l'imitation, bien que cela soit assurément essentiel pour le sujet transcendantal co-constituant un monde commun. « Avant même d'être à la base de l'imitation ils jouent un rôle majeur dans la reconnaissance et la compréhension du sens des "événements moteurs", autrement dit, des actions d'autrui »². Les neurones miroirs seraient de ce fait la source neurophysiologique, ontique, de l'empathie au sens transcendantal, d'abord en ce qu'ils permettent de reconnaître autrui comme porteur d'une vie qui lui est propre, mais compréhensible en partie, puis en ce qu'ils sont à l'origine d'une co-constitution passive et pratique d'un même monde. L'enfant, en effet, reproduit les actes et les paroles de ses proches, ce qui a pour conséquence une reproduction des comportements et des pensées partagés par son entourage – ce qui ne signifie pas non plus qu'il y ait un déterminisme social indépassable. L'important, selon nous, est de comprendre que l'empathie décrite par Husserl peut désormais être développée à partir d'une approche bigarrée ouverte sur les données des sciences actuelles. Aussi ne pouvons-nous qu'être interloqués par la richesse qu'apporte un tel rapprochement, car cela implique un prolongement des thèmes abordés par Husserl au sein même des sciences cognitives, un prolongement qui peut désormais s'appliquer à une multitude de sciences différentes.

Nous pouvons notamment ajouter sur ce point que Husserl, lorsqu'il s'interroge sur l'empathie, propose d'une certaine manière une *psychologie* phénoménologique qui entend montrer la portée universelle de l'empathie, son partage inconditionnel. Dans cette optique, le thème de l'empathie pourrait faire partie de ce que nous nommons le naturalisme phénoménologique de

¹ Giacomo Rizzolatti & Corrado Sinigaglia, *Les neurones miroirs*, Paris, Odile Jacob, 2008, p.110

² *Ibid.*, p.111

Husserl en ce que ce dernier souhaite déterminer de quelle façon nous sommes en mesure de comprendre les vécus d'autrui et de constituer un monde commun – comme il en est le cas pour les recherches relatives aux neurones miroirs. Comme telle l'empathie d'un point de vue neuro-phéno-psychologique peut être saisie de divers points de vue à la première, deuxième ou troisième personne. Aussi, l'empathie comme « fonction transcendantale » peut désormais être éclairée à partir des neurones miroirs en ce qu'ils permettent de rendre compte, d'un point de vue ontique, de son fonctionnement transcendantal :

« Autrui perçu comme corps est aperçu comme corps propre dans l'horizon d'un *Umwelt* qui diffère de mon propre *Umwelt*, mais de manière commensurable. [...] L'intropathie [...] comme fonction transcendantale, elle est la simple reconnaissance de la présence dans l'environnement d'un foyer de constitution autre que le Je. Cette reconnaissance se fait par rétroprojection des mouvements perçus du corps d'autrui sur mon propre système kinesthésique avec son répertoire moteur »¹

8.3.3 Soi-même comme un autre dans l'unité du vivant

Voici de quelle façon chaque *ego* est en communication constante avec la totalité des autres *ego*, c'est-à-dire avec la communauté monadique. Mais pourquoi, précisément, désigner l'*ego* comme une monade et s'inspirer du lexique leibnizien ? Tout d'abord parce que ce terme signifie en grec l'unité, et chaque *ego* est une unité, un individu qui ne peut se substituer à aucun autre. Il s'agit toujours de *ma* vie, mondaine et transcendantale, mais aussi de *ma* mort à laquelle personne ne peut prendre part. Tel que l'écrivait Heidegger en une phrase célèbre : « Le On ne meurt jamais, car il ne peut pas mourir pour autant que la mort est mienne (*Das Man stirbt nie, weil es nicht sterben kann, sofern der Tod je meiner ist*) »². En quelques mots, chaque Je est une monade parmi un tout monadique, et leur communication se fait grâce à l'empathie. Sans fenêtre (*Monadologie*, §7), les sujets sont en mesure de communiquer leur vécu grâce à cette faculté qu'est l'empathie. Exit dès lors l'idée leibnizienne d'un Dieu au sein duquel s'intégrerait l'intégralité des monades. Pour Husserl il s'agirait davantage d'une monade du monde (*Weltmonade*) dans laquelle se retrouvent les différents *ego* : « La conscience personnelle ne fait qu'un avec une conscience différente, une conscience nécessairement séparée d'elle sur le plan individuel, et ainsi advient l'unité d'une

¹ Jean-Luc Petit (éd.), *La naturalisation de la phénoménologie 20 ans après*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2015, p.247

² Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1967, pp.424-425 [Nous traduisons]

conscience supra-personnelle »¹. L'unique caractéristique qui puisse être en lien avec la pensée de Leibniz dans la pensée husserlienne des monades est certainement que chaque monade possède une « expression de tout l'univers à son point de vue propre, ou encore de la diversité dans l'unité »². En effet, chaque monade est capable de percevoir, par empathie, le vécu d'une manière commensurable. Nous reconnaissons en cela la constitution plurivoque qu'évoque Husserl à maintes reprises, car il n'y a à proprement parler de *solus ipse* possible que dans la mesure d'une méditation ponctuelle grâce à la réduction. En dehors de la réduction, chacune des monades constitue cet ensemble qu'est le monde commun. Durant la réduction, l'*ego* se confronte à la possibilité immanente de la constitution d'un monde commun, c'est-à-dire à sa propre ipséité donatrice de sens. Il est donc cohérent d'affirmer que chaque monade est une parcelle de l'univers tout entier, en ce sens que l'universalité de la raison permet de conquérir un sens commun, une objectivité et une téléologie du monde à travers la praxis et la pensée. Qu'il s'agisse de l'*eidōs ego*, cette possibilité pour le moi de s'imaginer autre, ou de l'intersubjectivité en général, l'égologie husserlienne se fonde, comme le souligne Depraz, sur une altérologie. Il n'est pas d'autre accès à l'objectivité, laquelle se définit de cette façon pour Husserl :

« Est "objectif ce dont chacun [...] peut avoir l'expérience et peut énoncer en un sens identique, et ce qui est visé par chacun dans cette relation d'identité à chacun. [...] il faut en premier lieu distinguer entre : 1/ l'objectivité en tant qu'intersubjectivité, rapportée dans l'appréhension à un "univers" de sujets, par quoi cependant l'univers peut être limité, par exemple la communauté normale des sujets ; 2/ l'objectivité "stricte", la totalité de tous les sujets connaissant en général, qui se trouvent en liaison avec le sujet connaissant »³

Il ne peut donc y avoir de connaissance objective qu'à partir de cette communication entre des sujets qui, formant un tout monadique, attestent une même expérience d'un monde commun. Notons néanmoins à ce sujet que la notion même de monade a connu un renversement important dans l'œuvre de Husserl, en particulier lors dudit tournant génétique de la phénoménologie. La monade n'est plus alors comprise sous une forme strictement cartésienne, c'est-à-dire ne renvoie plus à une entité singulière fermée, mais à une entité qui se rapporte constamment à ce qui est de l'ordre de l'*alter* auquel elle participe dans un mouvement bilatéral de co-constitution :

¹ Sur l'intersubjectivité, II, p.293

² Natalie Depraz, *Transcendance et incarnation*, p.315

³ Sur l'intersubjectivité, I, pp.93-

« On voit [...] dès 1908 une double signification, statique et génétique, du terme de monade et de monadologie : associée à l'*ego*, la monade revêt le sens "cartésien" d'entité individuée se rapportant par *Einfühlung* à l'autre monade égoïque, cette *Paarung* associative, multipliée, produisant une monadologie de type "cartésien". [...] Ressaisie génétiquement à titre de soi fluant (Hua XIV, Beil.III, 1921, 48), la monade s'établit comme dynamisme interne qui la porte originellement au dehors, de part en part ouverture, par quoi elle devient la relation originellement fluante qui rend possible toutes les relations intermonadiques égoïées »¹

Nous comprenons alors que la notion de monade, de même que celle d'*ego*, a connu des modifications notoires dans le corpus husserlien, en passant d'une approche statique à une approche génétique. C'est ce même revirement dans la pensée de Husserl qui nous fait comprendre le lien essentiel dans la co-constitution du monde, en ce que la monade n'est pas définie comme une instance fermée, univoque, mais plurivoque, en tant que nous constituons l'autre en même temps qu'autrui nous constitue nous-mêmes. Tel que l'écrivait Husserl dans les *Méditations cartésiennes*, l'unité qu'est la monade n'est pas opaque, car en lien constant avec la totalité des monades par une pénétration intentionnelle et irréal, c'est-à-dire en tant que nous pouvons nous imaginer les vécus d'autrui dans un mouvement intentionnel :

« Si, "réellement", toute monade est une unité absolument circonscrite et fermée, toutefois la pénétration irréal (*irreal*), pénétration intentionnelle d'autrui dans ma sphère primordiale, n'est pas irréal au sens d'un être rêvé du dedans (*Hineingeträumtseins*) ou d'un être-représenté (*Vorstellig-Seins*) selon la forme d'une simple *Phantasie*. C'est l'être qui est en communication intentionnelle avec de l'être »²

Définie de cette façon, l'intersubjectivité transcendantale et monadique est possible grâce à cette connexion que Husserl nomme ici irréal en ce que nous ne faisons pas concrètement l'épreuve de la vie d'autrui, comme si nous y étions véritablement, mais intentionnellement, selon la forme de l'appréhension des qualités d'autrui, par transfert analogique, ou par remémoration de nos propres vécus, voire même par *Phantasie* (quoique Husserl refuse l'idée d'une compréhension d'autrui par une simple *Phantasie*, c'est-à-dire ce que nous comprenons en français comme un phantasme, une chimère de l'esprit). Aussi, pour conclure sur ce point, rappelons que c'est en tant que monades dans un tout monadique que les individus constituent communément un monde. Cette idée d'un lien monadique, d'une harmonie des monades, n'est nullement métaphysique selon Husserl, car « c'est

¹ Natalie Depraz, *Ibid.*, pp.320-321

² *MC*, pp.208-209 [Nous modifions la traduction qui fait l'impasse sur plusieurs termes]

une communauté de monades, et notamment une communauté qui constitue (par son intentionnalité constituante commune) un seul et même monde »¹. Cette pensée d'un tout monadique se retrouve très largement développée dans la pensée de Merleau-Ponty, en particulier lorsqu'il décrit ce qu'est la chair du monde qui n'est, finalement, qu'une reprise de cette thèse hénologique selon laquelle les êtres sont unis par empathie dans ce tout qu'est le monde. Plutôt que d'axer la pensée de l'altérité sur le thème de l'éthique, comme le propose Lévinas, Merleau-Ponty poursuit les pas de Husserl et tente d'illustrer la modalité d'être primordiale du sujet dans le monde. Il avance ainsi que nous sommes tous liés par ce qu'il nomme la « chair du monde » :

« Prenons les *autres* à leur apparition dans la chair du monde. Ils ne seraient pas pour moi, dit-on, si je ne les reconnaissais, si je ne déchiffrais sur eux quelque signe de la présence à soi dont je détiens l'unique modèle. Mais si ma pensée n'est que l'envers de mon temps, de mon être passif et sensible, c'est toute l'étoffe du monde sensible qui vient quand j'essaie de me saisir, et les autres qui sont pris en elle. Avant d'être et pour être soumis à mes conditions de possibilité, et reconstruits à mon image, il faut qu'ils soient là comme reliefs, écarts, variantes d'une seule Vision à laquelle je participe aussi. Car ils ne sont pas des fictions dont je peuplerais mon désert, des fils de mon esprit, des possibles à jamais inactuels, mais ils sont mes jumeaux ou la chair de ma chair »²

Pourtant, il demeure face à cette constitution commune du monde une part ininterrogée de relations entre différents types d'êtres. En effet, Husserl ne pouvait faire l'impasse sur les questions relatives à l'anomalité, ce qui comprend la vieillesse, la folie, l'enfant, le primitif et les animaux. Ce sont des dimensions qui sont comprises dans la co-constitution du monde, les animaux étant aussi des monades (*Tier-Monaden*)³. Or l'analyse que nous avons menée jusqu'à présent ne traitait précisément que du monde normal, optimal, c'est-à-dire qui le monde que constituent les individus qui ne connaissent aucune tare ou qui font partie de cette communauté idéalisée par notre auteur qu'est l'Europe des philosophes. Aussi Husserl connaît durant ses dernières années les affres de la vieillesse de même que l'exclusion sociale suite à la prise de pouvoir des nazis. Il écrit ainsi en 1933 avec sa femme : « Mais tu dois et tu veux sûrement savoir comment ça va pour nous, et ce que connaît ton illustre cousin comme expériences de vieillesse, lui qui a été le plus célèbre des

¹ *Ibid.*, 175

² Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p.22

³ Hua XXXIX, p.485

philosophes Allemands et qui, après le décret des nazis, n'est plus un Allemand »¹. C'est peu ou prou dans ce contexte de vieillesse et d'exclusion que Husserl s'interroge sur les expériences-limite de la conscience et sur la possibilité d'inclure les formes anormales de la vie au sein d'un même monde. Nous tenterons de mettre en lumière de quelle façon l'anomalité fait partie de l'humanité. Nous aurons ainsi affaire aux cas-limite de la phénoménologie, au sens où chacun des thèmes abordés font à la fois partie intégrante de ce que nous nommons le naturalisme phénoménologique et débordent du cadre strictement phénoménologique en ce qu'ils portent sur des thèmes mondains (naissance, mort, sommeil, exclusion, etc.) et engagent un questionnement davantage aporétique.

§9 Les cas-limite du naturalisme phénoménologique

9.1 De l'anomalité à l'humanité : les limites de la co-constitution du monde

9.1.1 Perspectives historiques et phénoménologiques de l'anomalité

S'il est une chose dont ne nous pouvons douter, c'est que si nous ne pouvons ôter à autrui son caractère d'être homme, nous pouvons toutefois lui refuser d'être notre semblable. Aussi, ce n'est que dans des cas extrêmes que nous pouvons douter de cette même caractéristique, comme il en est le cas lors de guerres, lors de migrations exceptionnelles suite à l'oppression, etc. En effet, autrui ne peut nous apparaître comme étant un étranger qu'à partir du moment où une certaine construction identitaire est mise en place dans un état totalitaire, par exemple, ou lorsqu'un populisme exacerbé est prégnant, comme il en est le cas aujourd'hui dans nos sociétés occidentales. Tel que l'écrivait judicieusement Jean-Luc Petit, « "Je suis avec les autres dans un monde commun" : une évidence qui n'est pas normalement remise en question », ou uniquement dans une optique philosophique, voire « dans le cas de la folie, du racisme et la xénophobie »². Les exemples d'une telle remise en cause du statut d'autrui comme semblable sont nombreux : le président des États-Unis, Donald Trump, qui qualifie en août 2016 deux étrangers d'animaux, et la « jungle de Calais » qui laisse entendre une dimension sauvage et animale pour ce qui est désormais le milieu dans lequel vivent des milliers de migrants. Autrui est alors désigné soit comme faisant partie d'une humanité moindre, comme un sous-homme, soit comme un animal, de préférence un animal qui nous effraie par sa laideur, telle la figure du rat. Il est par ailleurs significatif en français que nous usions du même terme, « bête », pour qualifier le cancre, l'idiot et l'animal. C'est cette même réduction d'autrui à la figure d'être anormal que nous tenterons de comprendre ici avec Husserl, en

¹ Edmund Husserl, *Briefwechsel, Band IX : Familienbriefe*, p.188 [Nous traduisons]

² Jean-Luc Petit, *Solipsisme et intersubjectivité, Quinze leçons sur Husserl et Wittgenstein*, Paris, Cerf, 1996, p.7

ce que l'anomalité comprend les figures de l'animal, du fou, de l'ancien, de l'enfant, etc. D'abord parce que c'est un sujet qui nous touche directement aujourd'hui face aux différentes crises, mais aussi parce que Husserl a connu les premiers moments du règne nazi et qu'il s'est largement penché sur la question des anomalies comme composantes d'un monde commun alors même qu'il se voyait vieillir peu à peu et vêtir les habits de l'être anomal. Husserl a connu les affres du troisième Reich, et s'est alors interrogé sur sa condition d'être vieillissant et exclu, car d'origine juive. Preuve en cette lettre ci-dessus de 1933 écrite par Husserl et sa femme, et de cette autre lettre adressée à Ingarden, en 1935, dans laquelle Husserl avoue sa fatigue physique en définissant son état comme une « anomalité normale (*normalen Anomalität*) »¹. Destitué de ses fonctions, exclu de la société, et incapable de publier quoi que ce soit en Allemagne, Husserl connaît durant ses dernières années la vie d'apatride au sein de son propre pays et ne peut exercer aucune activité, car considéré comme un élément dispensable et menaçant. Né juif, converti au protestantisme, Husserl ainsi que l'ensemble des juifs d'Europe sont décrits comme des êtres voulant nuire à la société occidentale, des êtres dont la sous-humanité est animale ; voilà les traits du « Juif éternel (*Der Ewige Jude*) »². Seulement, à la différence d'un des plus féroces défenseurs d'une même *Weltanschauung* européenne comme Heidegger, l'originalité de Husserl est de proposer un monde commun dans lequel la figure de l'altérité/anomalité est comprise en son sein. L'anomalité, selon Husserl, peut et doit faire partie de *mon* humanité. Néanmoins, empreint des thèses de son temps, Husserl propose avant tout de comprendre l'anomalité à partir d'une humanité singulière, une humanité composée d'êtres sains et normaux. Seule la nature lie ces deux types d'humanité : « Dans la vie en communauté les hommes s'en tiennent à la nature dont quelqu'un qui a des sens normaux fait l'expérience, et les hommes anormaux ont alors leurs manières de s'en sortir grâce à des analogies indirectes et à d'autres moyens en prenant appui sur le cercle des hommes normaux. Mais il n'y a pas plusieurs natures, seulement une nature »³. Nous voyons d'ores et déjà qu'il faudra nous appesantir sur ce point périlleux en ce qu'il relève d'une pensée bien établie en Europe au début du vingtième siècle et encore tenace de nos jours, car cela relève d'une vision métaphysique occidentale réductrice qui entend reléguer certaines figures au rang d'exclus, d'animaux, etc. Nous pouvons notamment constater que Husserl propose ici des considérations naturalistes, au sens où il s'interroge sur la part ontique de la vie en société dans une optique qui lui est contemporaine. Il n'est pas absurde de dire qu'il s'agit ici d'une phénoménologie naturaliste du fait que Husserl met en avant les différences entre les êtres vivants constituant la nature comme domaine ou milieu de

¹ Husserl, *Briefwechsel, Band III: Die Göttinger Schule*, p.300 [Nous traduisons]

² *Der Ewige Jude*, film de propagande sorti en 1940

³ Cf. *Psychologie phénoménologique*, p.123

vie. D'un propos transcendantalo-empirique sur les commencements de la vie subjective, en passant par l'empathie, Husserl pose aussi la question des différentes formes de vie en prenant appui sur le modèle de l'humanité. Son propos est donc ambivalent : tandis qu'il rejette en phénoménologie la possibilité d'un retour à la doxa scientifique, il en reprend néanmoins le cadre pour des questions qui ne peuvent somme toute être explicitées sans recours à la pensée scientifique, quitte à reprendre, certainement à son insu, le modèle métaphysique occidental de l'homme sain et normal, le *καλὸς κάγαθός*. Néanmoins, tel que l'avancait Natalie Depraz, une autre lecture de l'anomalie est possible, une lecture strictement phénoménologique. Si nous ne partageons qu'en partie son avis sur ce point, référons-nous toutefois à son propos pour faire avancer le débat :

« L'anormal n'est pas de l'ordre d'une différence de nature (ni de degré) avec le normal, ce qui reviendrait à l'identifier au pathologique ou au mal. Il s'inscrit dans le cadre d'une constitution à part entière, et prend ses racines dans la constitution première de la norme. Aussi n'y a-t-il aucun jugement de valeur, d'un point de vue phénoménologique, dans l'usage des mots "normes" et "anomalie" (ni en termes de bien et de mal, ni en termes de disqualification pathologique). Leur signification est essentiellement descriptive, et vise à rendre compte de modes d'être incarnés différenciés »¹

Il est évidemment possible de comprendre l'interrogation sur l'anomalie d'un point de vue strictement phénoménologique, et en ce sens Depraz a entièrement raison d'avancer que Husserl n'entend nullement disqualifier tel ou tel individu, être, etc. selon des degrés ontologiques différents. Et il est vrai que ce qui anime principalement Husserl est la question de la constitution. Cependant son propos s'inscrit directement dans un contexte de tensions au sein duquel les notions d'anormalité, d'anomalie et d'animalité sont fondamentalement liées. Ce sont des thèmes abordés dans une seule et même visée : la description de la normalité humaine dans sa différence supposée avec le domaine animal entendu comme domaine caractérisé par l'instinct, l'absence de normes, etc. La qualité subjective de l'animal, par exemple, n'importe que secondairement : « Certes Husserl, lorsqu'il interroge explicitement l'animal, ne l'appréhende jamais ainsi. Les analyses tardives consacrées à l'animal sont rares, fugaces et latérales. Celui-ci est peu étudié pour lui-même, toujours associé à d'autres figures »². Plus encore, Husserl lui-même traite du sujet de la normalité en prenant en compte l'aspect historique de l'homme dans un texte consacré à la constitution d'un monde commun entre êtres normaux et ano(r)maux, ce en distinguant très clairement deux types

¹ Natalie Depraz, « Cinquième méditation (deuxième partie : §49-62) », in Jean-François Lavigne (éd.), *Les méditations cartésiennes de Husserl*, Paris, Vrin, 2008, p.196

² Natalie Depraz, « Y a-t-il une animalité transcendantale ? », in *Alter*, n°3, *L'animal*, Paris, Alter, 1995, pp.81-82

sujets, l'un normal et l'autre anormal, et en qualifiant immédiatement cette participation des anormaux à la constitution d'un monde commun de problème¹. Nous proposons donc de lier une lecture phénoménologique de Husserl à une lecture plus historique à partir de laquelle nous tenterons de comprendre de quelle façon notre auteur fut bel et bien empreint des considérations qui lui étaient contemporaines, ne serait-ce qu'avec l'utilisation davantage fréquente en 1935 du terme de *Volk* (*Volksraum*, *Volkgenosse*²).

9.1.2 Risques d'une réduction zoomorphique d'autrui

La question centrale « comment se peut-il qu'autrui puisse être réduit à autre chose qu'un être humain ? » prend alors tout son sens, du fait qu'elle engage un questionnement essentiel concernant les notions mêmes d'humanité, de monde et de nature. En effet, de quelle manière pouvons-nous co-constituer un monde commun lorsque nous excluons certains individus, ou alors lorsque autrui n'est précisément pas considéré comme un semblable ? Se peut-il que l'on cesse de concevoir le monde à partir de notre vision anthropomorphisante de sorte que l'altérité puisse être appréhendée en sa pleine idiosyncrasie ? La réduction phénoménologique, qui consiste en une suspension de notre connaissance scientifique du monde, de même que de tout préjugé, permet selon Husserl de revenir à la sphère transcendantale, le point cardinal à partir duquel le sens jaillit de nous-mêmes, et permet de ce fait de porter notre attention sur l'origine de la constitution mutuelle du monde pour tout *ego cogitans*. D'un point de vue éthique, la réduction permettrait de dépasser les clivages entre les hommes en ce qu'elle met hors circuit l'ensemble de nos présupposés. Or, rejeter autrui en le désignant comme un étranger, voire comme un animal, résulte d'une tout autre réduction qui ne permet nullement de comprendre l'humanité en sa totalité, mais qui renforce au contraire la doxa la plus basse : celle qui entend réduire le monde à notre propre image du monde (*Weltbild*) vouée à ne jamais connaître d'autres horizons sans élargissement (*Erweiterung*) préalable vers des « mondes étrangers ». Pareillement, nous ne pouvons admettre la possibilité d'une *Weltanschauung* globalisante qui réduise elle-même la pluralité des coutumes, des formes de vie, et des anomalies physiologiques : ce serait dans ce cas, une fois encore, une réduction « occidentaliste » en ce que nous projetons sur les modèles de civilisations étrangères un idéal occidental. Il résulte d'emblée d'une telle pensée une réduction de l'altérité à notre manière de concevoir l'humanité dans la trame de l'histoire et des mœurs occidentales. Dès lors, si autrui est

¹ *Sur l'intersubjectivité, II*, Le monde des normaux et le problème de la participation des anormaux à la constitution du monde (10 Janvier 1931)

² Hua XXXIX, Texte N°38 ; Supplément XXVII.

réduit dans ces cas extrêmes à un être anomal voire un animal, de quelle façon pouvons-nous comprendre les mots de Husserl le concernant, c'est-à-dire en tant que celui-ci est une variante anormale de mon humanité, une modification intentionnelle de mon humanité¹ ? Pouvons-nous seulement sortir de ce schéma anthropomorphique pour comprendre l'altérité en tant que telle, c'est-à-dire l'égoïté d'autrui en sa forme distinctive ? En quelques mots, comment concevoir un monde commun de la vie face à l'anormalité ? L'anormalité est-elle irréductible à toute forme de compréhension ?

Prenons appui sur le cas de Joseph Carey Merrick, anglo-saxon plus connu sous le pseudonyme de *Elephant Man*. Il est caractéristique d'un fait de société : l'exclusion d'individus souffrant d'anomalies, dans son cas de dysmorphie. Présenté à la foule tel un monstre, son destin fut d'être une bête de foire. Pourquoi cela ? Tout simplement parce que cet individu n'avait pas une allure humaine, du moins il ne partageait pas avec l'ensemble des individus les traits physiologiques caractéristiques d'un homme sain à son optimum. L'optimum étant compris ici au sens où l'entendait Husserl, c'est-à-dire en ce que l'homme « normal » voit mieux que le daltonien, se déplace mieux que le handicapé moteur : « mais nous savons bien, pourtant, qu'il existe des anomalies, qu'il y a des aveugles, des sourds »². Comprenons que l'anormalité intersubjective est subséquente de l'anormalité physique ou psychologique, d'une part parce qu'il en va d'une perception concordante et adéquate du monde par le sujet percevant, d'autre part, parce que les perceptions entre membres d'une communauté monadique doivent concorder pour qu'il puisse y avoir quelque chose comme un monde commun ou une validation scientifique intersubjective. Sans cela, l'idée même de vérité n'aurait aucun sens. Si le monde était constitué d'être anormaux, il n'y aurait aucune forme de connaissance scientifique, ou alors le monde serait un monde pathologique. Tel que l'écrit Christian Ciocan :

¹ MC, p.204 ; *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)*, p.174 : « Les animaux sont des modifications intentionnelles des hommes et, en tant que tels, ils peuvent être expérimentés de manière indirecte en ce qui concerne leur âme, aussi donc comme animaux et non comme corps (*Körper*). Le milieu animal est, tel que nous en faisons l'expérience, une modification intentionnelle du milieu humain. Les animaux d'une même espèce ont entre eux encore une communauté en un sens analogue et direct avec le nôtre, le monde humain » [Nous traduisons]

² MC, p.203 ; Cf. Jean-Luc Petit (éd.), *La naturalisation de la phénoménologie 20 ans après*, *Op.cit.*, p.253 : « L'exemple favori d'anomalie chez Husserl (par préférence à l'enfant, au fou ou à l'animal) est le daltonisme : anomalie sensorielle unimodale qui ne menace aucunement l'appartenance au monde commun, ni la co-constitution intersubjective au fondement de cette appartenance. Sauf que comme sujet vivant, le sujet constituant est exposé à l'éventualité d'une anomalie plus radicale, celle de la neuropathologie ». ; Cf. Ms. D 13 XII/187a,b, Normalität in ihrer konstitutiven Bedeutung, sekundäre Qualitäten - Worin besteht die Geschlossenheit der physischen Natur (der sich selbst überlassen)? (...) Normalität und Konstitution und mögliche Objektivität. Orthologie, Orthoästhesie etc.... : « Mais comment alors, lorsque l'organe de sens fonctionne lui-même de manière anormale, lorsqu'il est modifié de façon pathologique, etc. ? Une modification charnelle inhabituelle, une modification de l'organe de sens (comme lorsqu'on ingère de la santonine) peut être indiscernable de l'extérieur et peut par ailleurs très bien fonctionner comme une lunette. Mais ce serait faux de voir l'organe lui-même comme quelque chose comme une lunette, à travers laquelle le sujet spirituel verrait les objets eux-mêmes ». [Nous traduisons]

« La normalité de l'autre est définie par le fait que il ou elle expérimente le même monde que moi, selon qu'il correspond aux modes normaux. La normalité intersubjective constitue ainsi le monde commun, le monde auquel nous appartenons dans une égale mesure, moi et les autres, ce qui nous permet de travailler ensemble, d'agir sur les mêmes objets, d'avoir une convergence pratique de nos actions, et ainsi de suite. Nous avons un monde commun précisément du fait que nous percevons les mêmes choses de la même manière »¹

Or, dès lors que nous ne savons ou ne pouvons caractériser l'étranger qu'en tant qu'étranger à nous autres êtres normaux, il est d'usage de le rabaisser au rang d'animal, c'est-à-dire de le rabattre à un rang ontologique inférieur. Il ne s'agit donc pas d'une exclusion due au fait d'un comportement distinct, d'une étrangeté en ce qui concerne ses us et coutumes, mais d'une singularité qui le rapprocherait davantage des animaux, en ce que sa forme ne correspondrait pas à la forme/norme humaine. Tel que le signale Dominique Pradelle, l'erreur commune serait de confondre l'étymologie de l'anomalie avec celle de norme ou de loi : « Rappelons que le terme anomalie provient non pas de *nomos*, mais d'*omalos*, qui désigne en grec ce qui est uni, égal, lisse ; l'anomalie, c'est l'*an-omalos*, ce qui est inégal, irrégulier, rugueux »². En ce sens, désigner J.C.Merrick comme un éléphant c'est avant tout le réduire à une humanité différente, une humanité de moindre mesure qui se rapproche davantage des formes primitives des hommes, c'est-à-dire des hommes dépeints comme des êtres dépourvus de conscience et de sentiments. Cette réduction est symptomatique d'une société humaine qui se conforte dans sa ressemblance la plus directe, à la fois sur le plan social, sur le plan physique, et sur le plan intellectuel. Il s'agirait sur ce point de ce que Husserl nommait les « sociétés symbiotiques » : « vie commune motivée par des instincts originels, par une attirance obscure envers les semblables, par le désir que les autres soient là, et par le fait qu'ils me manquent lorsqu'ils ne sont pas là »³. Cette caractérisation de la normalité s'est produite sous différentes formes durant les derniers siècles à l'aide de pseudosciences comme la phrénologie qui étudiait par exemple la forme des crânes humains afin de distinguer s'ils étaient conformes à une dimension idéale qui prouverait l'évolution de l'homme face à l'animal⁴. Cette dernière,

¹ Christian Ciocan, « Husserl's Phenomenology of Animality and the Paradoxes of Normality », *Husserl's Studies*, Vol.40, Netherlands, Springer, p.179

² Dominique Pradelle, *Par-delà la révolution copernicienne*, Paris, PUF, 2012, p.312

³ *Sur l'intersubjectivité II*, p.215

⁴ Cf. Jean-Pierre Changeux, *L'homme neuronal*, Paris, Fayard, 1983, p.27 : « Gall postule que le crâne reproduit fidèlement la surface du cortex. Il suffit alors de palper le crâne pour établir une corrélation entre certaines proéminences de celui-ci et des facultés particulièrement développées chez certains individus. C'est la crânioscopie » ; Jean-Pierre Changeux, Paul Ricoeur, *La nature et la règle*, Paris, Odile Jacob, 2008, p.21 : « Comte va même jusqu'à proposer une "physiologie phrénologique" comme base scientifique de la morale. Il se réfère au

largement utilisée par les nazis, permettait d'assurer une légitimité « scientifique » aux discours raciaux, antisémites. La physiognomonie, quant à elle, entendait étudier la morphologie globale des individus pour en définir des profils types. Tel individu pouvait alors être qualifié, du fait de son poids, de son regard, ou de sa pilosité, comme un fou, un animal, etc. Nous connaissons tous ce célèbre passage du *Crépuscule des idoles* de Nietzsche dans lequel il affirme sans fard que Socrate est laid, et que toutes les formes de laideurs sont criminelles, animales. Mais plus encore, cette laideur d'apparence est une laideur d'âme, au sens où le terme *anima* en grec signifie l'âme, l'élan vital : « Socrate était-il seulement un Grec ? [...] Les criminologues qui sont anthropologues nous disent que le criminel est laid : *monstrum in fronte, monstrum in animo*. Mais le criminel est un décadent. Socrate était-il un criminel typique ? »¹. Dès lors, si Socrate est physiquement laid, c'est qu'il l'est aussi en son for intérieur, il est laid moralement. Néanmoins ces méthodes, bien que n'ayant aucune validité scientifique avérée, sont largement répandues à la fois dans le monde philosophique jusqu'à la fin de la première moitié du vingtième siècle, tel que nous l'avons constaté, mais aussi dans le monde scientifique de la même époque. C'est pour ainsi dire une banalité de l'exclusion qui se retrouve dans les sociétés que Husserl nomme symbiotiques. L'anomalie et l'animalité se confondent dans une même disqualification d'autrui lorsque celui-ci ne correspond pas à la communauté des semblables. Nous pourrions affirmer avec Husserl que « le style normal de la vie, en tant que style de la vie communautaire, n'est pas seulement un fait pour lui [l'homme], mais un devoir-être et un être antérieur d'une volonté vitale conforme au devoir [...], tel est le cadre de la normalité communautaire humaine, et le cadre de l'"éthique" au sens le plus large, du *kathekon* »². Quiconque, dès lors, n'agit pas ou n'entre pas physiquement dans les cadres de cette normalité communautaire peut être désigné comme ano(r)mal. Cependant, si l'animalité semble se passer de toute forme de règle, de norme, ou d'éthique, ce qui au fond revient au même pour Husserl, notons toutefois que les animaux ne se comportent pas sans une certaine régularité, voire une éthique. Tel que le souligne le biologiste Yves Christen, « les animaux ne font pas n'importe quoi. Ils respectent une procédure. Bien que plus fort que la femelle, le mâle ne tente pas de la violer, il s'efforce de la séduire et "accepte" de recommencer [...] lorsque la partenaire convoitée ne lui cède pas »³. « Cette pré-disposition [aux normes] [...] dépendrait du programme

tableau de Gall dans lequel le siège de chaque faculté innée et irréductible est localisé sur un territoire du cerveau. [...] Il convient cependant d'être extrêmement prudent sur ce sujet. On sait les graves détournements de la biologie, et tout particulièrement de la génétique, au bénéfice d'idéologies d'exclusion qui ont conduit au racisme et au génocide ».

¹ Friedrich Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, Paris, Flammarion, coll. Le monde de la philosophie, 2006, p.493

² *Sur l'intersubjectivité, II*, p.312

³ Yves Christen, *L'animal est-il un philosophe ?*, *Poussins kantien et bonobos aristotéliens*, Paris, Odile Jacob,

génétique et aurait été sélectionnée au cours de l'évolution du fait des avantages associés à cette "normativité" »¹. Dès lors, ce que Husserl affirmait au sujet de l'être humain s'apparente partiellement aux animaux, du moins en ce qu'ils possèdent eux aussi une certaine socialité, de même qu'une certaine notion de norme. L'ano(r)malité n'est pas une spécificité animale. L'animal est une monade comme une autre qui n'a de distinction avec l'homme que son absence de conscience éveillée, c'est-à-dire de réflexion, et qui s'inscrit dans une communauté au sein de laquelle certains comportements (ce que nous appellerions des règles, normes, sont naturelles et d'autres non) sont acceptés. Comme le soulignait justement Maurice Blanchot, l'animal, contrairement à l'homme, ne réfléchit pas, il ne vit pas dans un monde fait de représentations : « l'animal est là où il regarde, et son regard ne le réfléchit pas, ni ne réfléchit la chose, mais l'ouvre sur elle »². Husserl, à ce sujet, reconnaît que l'animal, comme l'homme, est une monade dans une temporalité mondaine distincte : « La monade animale vit en communauté, dans une communauté animale incluse dans une temporalité mondaine constituée. Les compagnons passés et futurs ne sont certes pas semblables au cas distinctif des monades humaines dans le champ de conscience éveillé – mais pourtant dans le champ de l'instinct »³.

9.1.3 L'anthropomorphisme : un frein à l'*Erweiterung* ?

Retenons alors que la position de Husserl concernant l'anomalité et l'animalité ne comprend ces mêmes figures que dans une vision optimale de l'humanité. Nous tenons ainsi à montrer que Husserl, s'il reprend partiellement la position kantienne de l'*Erweiterung*, tient néanmoins un discours ambivalent au sujet des figures limites de l'humanité. En effet, très éloigné de Heidegger, lequel avançait la nécessité d'une pensée de la race pour comprendre le *substratum* d'un peuple⁴, Husserl reprend les interrogations et les propos de son temps en mettant l'accent sur l'expérience normale, optimale, du monde et considère ainsi que la constitution du monde, bien qu'elle comprenne des anomalies ou des variations de ma propre humanité, est une constitution principalement fondée sur l'expérience intersubjective normale. Natalie Depraz résume ce point

2013, p.189

¹ Yves Christen, *Ibid.*, p.201

² Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, Paris, Folio, 1988, p172

³ *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)*, p.170 [Nous traduisons]

⁴ Heidegger, *Überlegungen XII-XV, Schwarze Hefte 1939-1941*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2014, p.48 : « Toute cette pensée de la race (*Rassedanken*) est moderne, et se meut dans la trajectoire d'une conception de l'homme comme sujet » ; p.56 : « Avec la déracification (*Entrassung*) s'opère une dépersonnalisation (*Selbstentfremdung*) du peuple en tant qu'unité – la perte de l'histoire » [Nous traduisons]

en quelques lignes :

« L'homme sera dit dépositaire du sens constitutif de la norme dont l'animal, mais également le fou, le primitif ou l'enfant, seront les anomalies ou les modifications. Ceci n'indique en rien un jugement de valeur dépréciatif porté à l'encontre de ces derniers, mais le constat constitutif, conforme à la phénoménologie égologique, d'une centration en l'homme de l'expérience animale, dont le noyau constitutif se situe au niveau psychique du corps animé. À ce compte, l'animal renoue avec son enracinement premier dans l'*anima* »¹

Or, face à une telle centration, pouvons-nous seulement accuser Husserl d'avoir réduit l'anomalie et l'animalité à des variantes de mon humanité ? N'est-ce pas là, au contraire, le propre de l'homme que d'être dans l'impossibilité d'adopter une vision autre que celle de l'homme occidental sain de corps et d'esprit ? Si cela devait s'avérer exact, nous ne sortirions jamais de l'anthropomorphisme qu'en voulant réduire toute forme d'altérité dans une visée zoomorphique. C'est dans l'environnement de vie (*Lebensumwelt*) que la problématique de l'animalité et de l'anomalie se retrouvent, car chacune d'elle entraîne un questionnement quant à la possibilité d'une intégration de l'anomalie au sein d'un monde commun humain. L'un des exemples les plus flagrants de cette réduction zoomorphique de l'humain est peut-être à trouver dans le texte tardif *Krisis*, dans lequel Husserl, reprenant à son compte la tradition métaphysique occidentale, justifie l'intégration du Papou au sein de la communauté humaine en affirmant que l'homme est un animal raisonnable doué de raison et que, de ce fait, le Papou est un homme, même s'il n'est pas philosophe. Ce qui nous étonne ici, c'est avant tout la nécessité d'une telle argumentation pour qualifier un étranger d'être humain. Ce que nous retrouvons à plusieurs reprises dans son œuvre, qu'il soit question du Papou, du Zoulou, ou d'autres formes de mondes concrets² : « La raison est un vaste titre. Selon la bonne vieille définition, l'homme est un animal raisonnable, et en ce sens vaste, le Papou lui aussi est un homme, et non un animal. Mais [...] la raison philosophique représente un nouveau degré dans l'humanité et dans sa raison »³. Assurément, ce propos n'est pas d'ordre racial et il n'a pas non plus pour but de désavouer l'humanité du Papou, mais relève toutefois d'une pensée métaphysique réductrice que Elisabeth de Fontenay résumait en ces termes : « D'Aristote, pour qui l'animal est un nain, une ébauche ou un raté de l'homme, Husserl hérite l'idée de norme, [...] puisque les enfants, les primitifs, les fous et les bêtes représentent une déviation par rapport à cette mesure qualitative

¹ Natalie Depraz, « Y a-t-il une animalité transcendantale ? », in *Alter*, n°5, *L'animal*, Paris, Alter, 1995, p.87

² Cf. Hua XXXIX, pp.691-693 par exemple, Beilage LIV <Relativismus des Weltlebens : die eine Welt erfahren in Form einer immerzu wechselnden Umwelt. Die Aufgabe einer transzendentalen Ästhetik>

³ *Krisis*, p.372

qu'incarne l'Européen adulte, sain, "éveillé", philosophe, masculin »¹. En quelques mots, l'homme détient le logos et c'est en ce sens qu'il est ontologiquement supérieur à n'importe quel animal et qu'il peut asseoir sur lui son pouvoir, comme il est indiqué par les textes judéo-chrétiens². Néanmoins, l'homme demeure avant tout un animal. L'homme est en effet rationnel, mais il oublie cependant qu'il est un animal, car il ne prend pas en considération sa condition psychobiologique, ses ancêtres animaux, etc. ou uniquement dans des cas singuliers (engagement politique anti-spéciste, maladie, vieillesse, ...). L'anomalité comme l'animalité sont deux facettes essentielles pour l'homme, or ce mythe métaphysique de l'homme beau et bon ne permet nullement de les comprendre sans en réduire les traits caractéristiques fondamentaux. Il appartient néanmoins à Husserl d'avoir souligné le fait que l'animalité ainsi que l'anomalité font partie du monde humain, même s'il les conçoit toujours comme des variantes de l'homme normal :

« Dans la vie courante, nous avons une normalité intersubjective constituée et une expérience intersubjective normale du monde correspondante en tant que vérité (*als die wahre*), et des anomalies de sujets isolés. À la normalité intersubjective appartient tous les optima facticiels dépassant les anomalies isolées, lesquelles se trouvent dans la ligne de l'amélioration, que chacun connaît comme étant des horizons de l'amélioration (*Steigerungshorizonte*) (soit particulièrement de bons yeux, etc.). La normalité intersubjective contient donc en elle-même un idéal d'amélioration aux multiples facettes (de possibles bons yeux, une éventuelle bonne audition, etc.). En revanche, l'anomalité est en fait ce qui brise l'unité de l'expérience (comme déjà pour l'ego) en fonction de certains pans. Mais cette rupture est en relation constitutive avec le système de l'expérience normale et se place à nouveau sous le titre "homme avec une corporéité anormale (*anomaler Leiblichkeit*) »³

Alors, oui, il est possible de considérer, comme le fait Natalie Depraz, que Husserl ne s'intéresse à la question de l'anomalité qu'à partir la corporéité et d'un point de vue phénoménologique, mais il est notamment remarquable que la question de l'anomalité rejoint la vision occidentale de la normalité. En effet, tel que Husserl le souligne dans le passage cité ci-dessus, en 1921, l'anomalité concerne des sujets isolés, c'est pour ainsi dire la caractéristique des formes vivantes animales et des êtres humains qui ne partagent pas l'intégralité cet optimum psycho-physiologique des hommes sains. Néanmoins, l'idéal husserlien d'une amélioration dévoile ici une approche non seulement phénoménologique, mais anthropologique et psychologique : « le problème est de savoir quel "rôle"

¹ Elisabeth de Fontenay, *Le silence des bêtes, La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Points, 1998, p.897

² *Genèse* 1 : 26

³ Hua XXXIX, p.649 [Nous traduisons]

jouent les différents types psychiques pour la constitution du monde prédonné »¹. Le risque d'une telle interprétation de l'humanité n'est autre qu'une stratification des êtres selon différentes caractéristiques, selon des critères raciaux par exemple, tel que Heidegger le proposait une vingtaine d'années après ce texte. Ce qui aura ici été notre ligne directrice c'est cette ambivalence du propos de Husserl concernant l'anomalité, pour mettre en lumière la dualité phénoménologico-naturaliste de son approche, c'est-à-dire la présentation d'une humanité idéale, dotée des mêmes cadres de pensées, d'une universalité de la raison², où l'animal, comme le fou, l'enfant, ou le cérébrolésé constituent une même humanité en ce qu'ils partagent avec nous une compréhension similaire du monde. Mais ces mêmes figures sont relégués à un plan différent de l'humanité face à l'homme sain. En ce sens, si nous ne pouvons évidemment reprocher à Husserl d'avoir partagé les idéaux de son temps, son traitement de la question de l'anomalité et de l'animalité demeure néanmoins original, du fait qu'il les comprend au sein d'une même communauté humaine pour laquelle le monde est avant tout « l'horizon des horizons »³. Pourtant, Husserl est dans l'incapacité de penser la singularité des animaux, de même que le fait que nous soyons nous-mêmes des animaux, bien qu'il use toutefois du terme *animalia* dans les *Ideen* I et II. Son propos, toujours ancré sur la dimension humaine et terrestre de la vie, manque de ce fait la saisie de l'animalité et de l'anomalité. Peut-être pourrions-nous dire avec Christian Ferencz-Flatz que Husserl lui-même avouait que le monde tel qu'il le concevait est « humanisé », d'abord au sens où ce qui se trouve autour de nous est fait par l'homme, ensuite au sens où chaque chose « porte des sédimentations de prédicats relatifs au sujet »⁴. Dans cette perspective, que Husserl nomme « l'auto-humanisation » (*Selbsthumanisierung*), l'ensemble de l'étantité pourrait revêtir un caractère singulièrement humain et ne laisser que peu de place à ce qui lui est étranger, d'autant plus que cette auto-humanisation est par moments caractérisée par une téléologie qui lui est propre : « un progrès historique (quoique infini) menant à l'accomplissement total d'une humanité authentique et son corrélat mondain universel »⁵. Toutefois, la question de l'animalité demeure essentielle, en particulier dans ce passage où Husserl affirme que « le monde est un monde humanisé et animalisé [...]. C'est un monde de culture. Les objets de ce monde se présentent dans l'expérience concrète du monde de la vie comme

¹ *Sur l'intersubjectivité*, II, p.300

² *Ibid.*, p.304 : « Un monde environnant constitué se trouve codéfini comme monde normal de l'expérience, précisément référé aux normaux du degré supérieur et universel ».

³ Natalie Depraz, « Cinquième méditation (deuxième partie : §49-62) », in Jean-François Lavigne (éd.), *Les méditations cartésiennes de Husserl*, Paris, Vrin, 2008, p.179

⁴ Christian Ferencz-Flatz, « Humanizing the Animals, Animalizing the Human : Husserl on pets », *Husserl Studies*, Volume 40, Dordrecht, Springer, 2017, p.218-219

⁵ *Ibid.*, p.219

armes, maisons, objets déterminés de tout type, comme traces de pas dans l'herbe [...]. Mais c'est la même chose avec les animaux. En voyant des "traces d'animaux" nous pouvons "avoir l'intuition" que les animaux étaient présents et savoir quels animaux ils étaient »¹. Une fois encore, l'animalité n'est traitée qu'à travers le prisme de cette vision anthropocentrée. Au mieux, comme le remarque Christian Ferencz-Flatz, Husserl souligne-t-il des similitudes entre les animaux de compagnie et les humains². Les animaux sont ainsi constamment relégués au second plan, alors même que Husserl ne cesse de mettre en lumière leur rôle dans la co-constitution du monde commun de même que l'empathie si particulière qu'il peut y avoir entre eux et les humains. Mais il n'arrive aucunement à saisir de quelle façon nous dépêtrer d'une vision anthropocentrée et, plus que cela, anthropomorphe de l'animalité. En effet, face à des études comme celle de von Uexküll, Husserl ne peut s'empêcher de perpétuer cette même idée qu'un monde commun pour tous, et d'une même et unique vision du monde, alors qu'il serait davantage probable, selon von Uexküll ou les récentes sciences cognitives, que « tout sujet vit dans un monde où il n'y a que des réalités subjectives et où les milieux ne représentent eux-mêmes que des réalités subjectives. Celui qui conteste l'existence de réalités subjectives n'a pas perçu les fondements de son propre milieu »³. Nous serions ainsi contraints d'accepter que l'idéal d'un monde entier (*Weltall*) est limité par l'image du monde (*Weltbild*) que chaque espèce a de son environnement. Chaque être possède effectivement son milieu, son monde propre, et il serait vain de considérer qu'un monde commun puisse exister pour l'ensemble des variations anormales de mon humanité, du simple fait qu'une même *Weltanschauung* est impossible d'un point de vue neurophysiologique. L'escargot ne partage pas avec l'homme les mêmes formes pure de l'intuition, le temps et l'espace étant différents pour lui. C'est sur ce point que Husserl pêche en renouvelant le même idéal kantien de l'*Erweiterung*. L'anomalie ne serait en ce sens qu'une autre façon d'être-au-monde, selon les cadres neurophysiologiques de chacun des êtres vivants, selon leurs manières d'être-au-monde, c'est-à-dire selon le rapport corporel et kinesthésique avec le monde : « Tout ce qu'un sujet perçoit devient son monde perceptif, et tout ce qu'il produit son monde actantiel. Monde perceptif et monde actantiel forment ensemble une unité close : le milieu »⁴. Tel que le rappelle enfin Alain Berthoz en revisitant le texte de von Uexküll, nous sommes « en un sens, prisonniers de notre "monde vécu" »⁵, parce que nous ne sommes pas en

¹ Hua XXXIX, p.510

² Christian Ferencz-Flatz, *Op.cit.*, p.225 : « en raison de leur compagnonage étroit avec les humains, les animaux sont plus intimement ajustés aux cours et aux rythmes de l'activité humaine ».

³ Jacob von Uexküll, *Milieu animal et milieu humain*, Paris, Bibliothèque Rivages, 2010, p.154

⁴ *Ibid.*, p.27 [citée auparavant en 7.3.1]

⁵ Alain Berthoz, Yves Christen (éd.), *Neurobiology of "Umwelt", How Living Beings Perceive the World*, Berlin Heidelberg, Springer, 2009, p.18 [Nous traduisons]

mesure de comprendre l'être-au-monde propre à chaque être anomal. Voilà les limites d'une pensée phénoménologique de l'empathie et de l'anomalité ; d'un point de vue phénoménologique ou neurophysiologique, nous sommes dans l'incapacité de comprendre ce qui relève de l'altérité anormale ou anormale. Si la raison a pour idéal un élargissement sans fin, il est toutefois remarquable que l'homme bute face à la vie des animaux, des fous, des anciens, etc. Le monde animal comme le monde pathologique ressemblent davantage ici à des limites (*Schranken*) pour l'être normal qu'à des frontières (*Grenzen*) dépassables. Nul besoin, pour aller jusqu'au bout de ce raisonnement, d'examiner ce que serait notre rapport rationnel avec des formes de vie extra-terrestres comme l'océan pensant de *Solaris*, même si Husserl et Kant entendaient élargir et comprendre la raison dans un ensemble qui y irait jusqu'à ce point. Il n'en serait pas autrement, les formes de vie différentes de celle de l'homme normal et sain posent problème, comme le rappelle justement Jean-Luc Petit au sujet des recherches actuelles au sein de SETI (Search for Extra-Terrestrial Intelligence) :

« Conformément à la neutralité de la science chère au positivisme, le penchant anthropologique apparent de la recherche relative à une vie extra-terrestre serait entièrement dû aux contraintes techniques et, ainsi, serait dénué de préjugé. Tout irait pour le mieux si nous pouvions en toute circonstance séparer la science et le préjugé. Malheureusement, pour le moment, il est difficile de distinguer notre penchant pour la science et la technologie de la détermination douteusement légitime de doter l'objet inconnu d'une propriété éminemment humaine – l'intelligence »¹

Nous dirons en conclusion que l'analyse husserlienne de l'anomalité représente la promesse d'un monde unique qui trouve néanmoins très vite ses limites. En effet, il est très étonnant qu'il ait si souvent voulu distinguer différentes formes d'humanité, aussi bien lorsqu'il faisait des distinctions entre les êtres normaux et anormaux que lorsqu'il s'interrogeait sur des formes autres d'humanité comme le Papou, voire la pensée indienne. L'analyse qu'il donne de cette dernière pourrait résumer l'intégralité de notre propos au sujet de l'anomalité. En effet, c'est à son propos qu'il affirme qu'elle ne correspond nullement à la pensée européenne en sa forme transcendantale, en ce qu'elle a pour unique visée « la volonté d'un renoncement universel ». Elle n'aurait, selon Husserl, aucunement pour but d'acquérir une science du monde². Voici certainement ce qui

¹ Cf. Jean-Luc Petit, « Communication with aliens, as an opening of the horizon of a scientific Humanity. A philosopher's reflections », in *International Journal of Astrobiology*, Cambridge University Press, 2013, pp.1-2 [Nous traduisons]

² Husserl, « Sokrates-Buddha, An unpublished manuscript from the archives », *Husserl Studies*, Volume 26, Issue 1, 2010, édité par Sebastian Luft, pp.16-17

différencie pour Husserl l'humanité occidentale des autres formes d'humanité : l'absence de considération envers une science du monde et la possibilité d'une pensée transcendante. Aussi, si l'altérité est un problème conséquent, si l'*alter ego* anomal est un problème encore plus difficile à cerner, Husserl nous aura permis, parfois à son insu, d'appréhender les limites d'une connaissance de la vie « anormale » en tant que celle-ci échappe à nos cadres de pensée. Certainement que les neurosciences et les technologies de réalité virtuelle nous permettront concrètement d'accéder de plain-pied à une nouvelle compréhension des formes de vie anormales, comme il en est d'ores et déjà le cas avec le « simulateur virtuel mis au point par le Dr David Travers, psychiatre au CHU de Rennes »¹. À défaut de pouvoir nous mettre à la place d'autrui, nous pourrions tout au plus émuler son vécu grâce aux avancées technologiques.

9.2 « L'énigme de l'inconscient » : le mode de l'inactualité

Un autre aspect de la phénoménologie husserlienne qui est selon nous empreint d'un certain naturalisme est la question de l'inconscient en un sens large, c'est-à-dire en ce qu'elle notamment implique la question du sommeil et de la mort comme absence totale de rapport au monde. Ce triptyque représente à nos yeux une seule et même problématique relative au rapport du sujet au monde lorsque ce premier vient à ne plus être ni attentif ni conscient de ce dernier, tout en étant, paradoxalement, concrètement dans le monde comme être corporel et charnel, voire comme cadavre. L'enjeu sera donc ici de comprendre de quelle façon l'*ego* peut être dans le monde sans pour autant y porter une attention consciente, autrement dit lorsque celui-ci semble ne plus pouvoir être désigné comme sujet constituant donateur de sens, lorsqu'il est dans le mode de l'inactualité. Husserl notait déjà en 1913 que ce mode d'inactualité est un problème à part : « Il y a précisément différents modes qui appartiennent spécialement à l'attention comme telle. Les modes de l'actualité forment ainsi un groupe qui se détache du mode de l'inactualité, que nous nommons purement et simplement inattention, et qui est le mode si l'on peut dire de la conscience morte (*des toten Bewussthabens*) »². En reprenant cette expression, nous tenterons d'expliciter de quelle façon le monde se dérobe au sujet selon les diverses perspectives que sont le sommeil, l'inconscient, et la mort.

¹ <http://sante.lefigaro.fr/actualite/2016/10/10/25500-dans-tete-dun-schizophrène-grâce-réalité-virtuelle> ; « La quatrième dimension de la guérison », Philosophie magazine, n°104, novembre 2016, pp.20-21

² *Ideen I*, 319 : Cf. Hua XXXIX, p.461 Beilage XXXVIII. Dans ce texte de 1933, Husserl parle non plus d'inactualité, mais d'inactivité : « Modi der Inaktivität (Unbewusstsein, Gedächtnis), ... ».

9.2.1 Sommeil, éveil et *Phantasie* : l'unité du flux conscient

Le sommeil, d'abord, pour le sens commun est un état dans lequel nous sommes déliés du monde tout en ayant des représentations de celui-ci. Le sommeil est un état altéré de la conscience durant lequel celle-ci reproduit les expériences que nous faisons chaque jour de notre vie tout en les modifiant selon le ressenti que ces expériences ont provoqué. En ce sens, le sommeil est de l'ordre de l'inactualité parce que la conscience se réfère davantage à ce qui a été vécu qu'à ce qui est vécu durant le sommeil. Nous n'avons évidemment aucun souvenir de nos états kinesthésiques durant le sommeil, du moins tant que nous ne nous réveillons pas d'un cauchemar. Toutefois, bien que cela défie l'idée que nous avons de notre rapport au monde durant le sommeil, notre cerveau continue d'être vigilant à son environnement. L'inactualité ne concerne que la conscience, pas le cerveau. Le sommeil n'est pas une inactualité comparable à la mort, car nous ne sommes pas soumis à une absence totale de monde. D'une part, parce que nos rêves peuvent être affectés par notre ressenti inconscient du corps (qui n'a jamais connu ce sentiment de chute dans le vide lorsque les muscles se décontractent ?), d'autre part, d'un point de vue ontique, car le cerveau, même si l'on souffre d'une pathologie cérébrale qui empêche de prendre conscience du monde, demeure attentif au monde qui l'entoure et continue d'alterner un rythme similaire à celui de l'éveil/sommeil¹. Que dire enfin d'un point de vue phénoménologique sur le sommeil, cet état qui, nous semble-t-il, pousse la phénoménologie à ses limites dans sa tâche descriptive ? Pareillement, que dire de l'absence totale de monde que constitue la mort ? Et l'inconscient dans tout cela, est-il pulsionnel, est-il le résidu de la vie consciente ? Quel rôle joue l'inconscient par rapport à la vie consciente ? De quelle façon appréhender ces problèmes-limites de la phénoménologie qui semblent échapper au domaine du vivant tout en le définissant ? La phénoménologie répond-elle pleinement à ces interrogations, elle qui pourtant suggère que l'ensemble de notre vie se détermine à partir d'un *ego* et, plus encore, d'un rayon-du-moi (*Ichstrahl*) conscient² ?

Husserl avance l'idée selon laquelle l'ensemble de nos vécus de conscience est lié par le flux de la vie consciente. Comprenons qu'il s'agit une fois de plus ici de relier l'ensemble de nos vécus à ce pôle unificateur qu'est le Je éveillé. Le sommeil ne serait dès lors rien de plus qu'un état altéré de la conscience éveillée, et il serait donc adéquat de qualifier cet état comme un mode d'inactualité au

¹ Cf. Lionel Naccache, *Le nouvel inconscient : Freud, le Christophe Colomb des neurosciences*, Paris, Odile Jacob, 2006, p.286, figure 30 : « Autrement dit, on peut être vigilant sans pour autant être conscient ».

² Cf. *Ideen I*, p.321 : « Le rayon de l'attention se donne comme irradiant du moi pur et se terminant à l'objet, comme dirigé sur lui ou s'en écartant. Le rayon ne se sépare pas du moi, mais est lui-même et demeure rayon-du-moi (*Ichstrahl*). "L'objet" est atteint ; il est le point de mire, simplement posé en relation au moi (et par le moi lui-même) ».

sens où le sujet ensommeillé ne se tourne pas consciemment et attentivement sur son environnement. Le Je pour Husserl

« est le moi des affections et des actions, le moi qui, dans le flux des vécus, n'a de vie que parce que, d'une part, il exerce en eux, à titre de vécus intentionnels, des intentions, qu'il est donc dirigé vers leurs objectités intentionnelles et a affaire à elles, et d'autre part, parce qu'il reçoit des stimulations de ces objets, qu'il est touché par eux en tant que moi ressent, qu'il est attiré vers eux, qu'il est motivé par eux à agir. Pour autant qu'il est cela, il est "éveillé" et, en cela, il est particulièrement "éveillé" de différentes manières en vue de tels ou tels objets. C'est-à-dire que, que ce soit sur un mode immanent ou transcendant, rien ne se détache, tout est intriqué de façon indifférenciée dans un flux. Alors, même le moi lui-même est précisément et à sa manière un pôle-sujet qui ne se détache pas, à savoir qu'il n'est pas alors un pôle qui fonctionne dans des fonctions égoïques variables, touché par des affections particulières et les attendant, attiré par elles, puis, suivant leur impulsion et réagissant par des activités égoïques et des mouvements actuels d'attention. *Le moi dormant ne se dévoile naturellement, dans son caractère propre, qu'à partir du moi éveillé, moyennant une réflexion rétro-active d'un type propre. À examiner les choses de plus près, le sommeil n'a de sens que relativement à la veille et porte en lui les potentialités de l'éveil* »¹

Deux points majeurs sont à soulever dans ce passage : le premier, classique, est que l'*ego*, dans sa vie concrète et transcendantale, est avant tout un moi qui vit sous la forme d'un « je peux ». C'est un moi affecté et affectant, qui donne sens aux objets qui l'entourent et qui procure, pour ainsi dire, une unité à l'ensemble de sa vie. L'auto-constitution passive du sujet et du monde va de pair avec une synthèse du flux de la conscience. Le second point est quant à lui davantage problématique : comment, en effet, affirmer que le caractère propre du moi dormant ne peut être appréhendé qu'à partir d'une étude du moi éveillé ? La réflexion rétro-active ne saurait suffire à expliciter le mode du sommeil. Natalie Depraz nous suggère à ce propos de comprendre que le moi dormant (*das schlafende Ich*) est un moi « actif dans son sommeil même, il peut donc rêver, sa corporéité est mobile et investie de désirs ; aussi semble-t-il phénoménologiquement identique au moi intéressé au monde. La distinction entre les deux modalités n'entame pas l'identité du moi comme moi incarné »². Il s'avère dès lors que l'unique compréhension possible du sommeil à travers l'expérience éveillée nous informe que la vie égoïque du sujet ensommeillé est le prolongement de

¹ *Psychologie phénoménologique*, p.196 [Nous soulignons]

² Natalie Depraz, Commentaire du texte « Le moi dénué de conscience – Sommeil – Évanouissement (1930-1932) », in *Alter*, n°5, *Veille, sommeil, rêve*, Paris, Alter, 1997, p.171

l'état conscient. Il pourrait s'agir ici d'une scission-du-moi qui ne heurterait d'aucune façon l'unité même de la vie du sujet. Or, sur ce point précis, nous pouvons ajouter que le sommeil n'est pas uniquement un mode d'inactualité totale, mais une période nécessaire pour le sujet durant lequel il rêve. La scission-du-moi que nous envisageons prend alors sens, du moins en ce que le Je est un Je-du-rêve, comparable au *Phantasie-Ich* lequel est emporté dans un monde phantasmatique qui a son temps propre. Mais, contrairement à ce que nous pourrions attendre de Husserl ici, il fait ouvertement l'impasse sur ce qui pourrait s'apparenter à une conscience de rêve. Seule une lettre à l'attention de Jean Héring nous semble pleinement concorder avec une entreprise critique et phénoménologique du Je dormant. Husserl explore dans cette lettre les distinctions que son correspondant a oublié de faire au sujet de son rêve, c'est pourquoi Husserl précise qu'il est nécessaire de distinguer le Je rêvant et le Je qui est sujet du monde du rêve, notamment désigné comme Je onirique, car ils appartiennent chacun à une autre dimension expérientielle. Suivent des précisions essentielles sur le caractère du Je du monde du rêve :

« Le Je du monde du rêve ne peut se mettre à démontrer aux autres hommes qui peuplent avec lui le monde du rêve qu'ils n'existent pas, au motif qu'ils seraient simplement "rêvés" ; lui et ses compagnons dans le rêve n'ont pas la moindre relation de compréhension possible avec le Je rêvant qui est déjà au courant du rêve. Le Je du monde du rêve est tout autant, ou tout aussi peu, que ses compagnons humains dans le monde du rêve. [...] Le Je du monde du rêve ne rêve pas, il perçoit. [...] C'est en vertu d'une loi d'essence que les Je du monde du rêve sont dans l'état de veille. On ne peut pas rêver qu'on dort. Votre Je du monde du rêve en train d'argumenter ne peut au grand jamais abattre sa "dernière carte" pour se réveiller, parce qu'il ne dort tout simplement pas »¹

Il s'agit par conséquent d'envisager deux types différents de Je, l'un dormant, l'autre empêtré dans le domaine du rêve. Ce dernier, comme le souligne Husserl, est un Je percevant d'un autre type, attentif au monde du rêve dans lequel il évolue de manière fugace, qui ne se distingue du Je dormant en ce qu'il ne pourra jamais s'endormir. Malgré de tels propos, il semble néanmoins que Husserl n'a pas donné toute leur ampleur aux questions du sommeil, du rêve, de l'inconscient et de la mort. Preuve en est notamment du traitement sporadique qu'il accorde à ces thèmes. Mais, tel que le relève Anna Montavont, un article de Klaus Held rapporte déjà ce même constat : « Klaus Held [...] reproche à celui-ci [Husserl] de n'avoir pas accordé aux questions du sommeil, de la naissance

¹ Husserl, *Briefwechsel, Band III : Die Göttinger Schule*, p.120 [Traduction par Philippe Ducat, « Le sujet du rêve. Présentation de la correspondance Husserl/Héring, in *Alter*, n°5, *Veille, sommeil, rêve*, Paris, Alter, 1997, pp.189-190]

et de la mort l'importance qui leur est due. D'après lui, il est insuffisant de les caractériser comme des "problèmes-limites" parce que cette limite, en tant que rupture factuelle du flux, est au contraire constitutive de la conscience »¹. Aussi, s'il nous faut avouer que Husserl n'a en effet pas accordé toute son attention à ces questions et aux problèmes méthodologiques qu'elles imposent, il nous semble au néanmoms que la question du sommeil, en particulier lui paraît déjà assez élaborée, notamment à travers les analyses qu'il a consacrées aux notions de présentification (*Vergegenwärtigung*) et de re-présentation (*Wiedergegenwärtigung*) en ce qui concerne la *Phantasie* et le re-souvenir. En ce sens, le Je dormant serait pareil au Je de la *Phantasie*, tandis que le Je éveillé serait un spectateur non-engagé par rapport à un rêve auquel il ne peut plus désormais rien changer. Remplaçons dans le passage suivant la temporalité du rêve éveillé pour y voir un rêve passé, et nous comprendrons mieux le parallèle étonnant qu'il y a entre le questionnement sur le sommeil et l'interrogation quant à la *Phantasie* :

« Maintenant, les images en rêve sont pour moi des objets donnés à voir, en expérience d'une certaine manière, directement saisis, des images en rêve de ma présente vie de rêveur ; elles ne sont bien sûr saisissables que si précisément, tout d'abord directement perdu à soi, dérobé au présent, je rêve et qu'ensuite comme moi de présent réfléchissant je m'élève au-dessus de moi[-même] comme ce [moi] perdu à soi. Dans la direction du regard, c'est-à-dire dans la direction "perceptive" positionnelle sur le rêvé, je trouve alors les images en tant qu'objets, qu'étants effectivement : dans la réalité effective de cette catégorie d'être, des "images-de-phantasia" »²

Si nous nous en tenons à ce propos il y a une scission entre le Je conscient, positionnel, et le Je phantasmatique, mais cette scission de la vie égoïque n'est qu'apparente, car le Je positionnel est simplement un Je qui se tient dans la neutralité ; il laisse se produire la scène phantasmagorique. Dans notre cas le Je positionnel se tient dans une attitude de neutralité en ce qu'il est au repos, il n'est pas le spectateur conscient de ses propres rêves, il n'y est engagé qu'en tant que spectateur passif. Pour poursuivre le parallèle, le Je positionnel et le Je phantasmatique ne feraient qu'un dans le rêve, dans cet autre lieu et dans cette autre temporalité que constituent le rêve de même que la *Phantasie*. Seule la réflexion du Je positionnel après le temps du rêve permet de comprendre le vécu de celui-ci. Voilà, selon nous, de quelle façon peut s'expliquer d'un point de vue phénoménologique l'expérience de l'inactualité du sommeil, en liant les questions de la *Phantasie*, du rêve et du sommeil. Le monde-de-*Phantasie* serait par conséquent le meilleur exemple à traiter

¹ Anne Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1999, p.156

² Hua XXIII, p.536

pour une analyse concernant le monde du rêve, en ce qu'il ne partage ni tout à fait la même temporalité, ni tout à fait les mêmes objets et les mêmes formes que l'ensemble de ce qui se manifeste dans le monde de la vie consciente. Le Je positionnel est le seul à pouvoir comprendre réflexivement ce passage dans le domaine de la *Phantasie* et du songe. De ce point de vue, le sommeil sans songe, de même que le rêve, la *Phantasie*, et la mort, ne sont que des « trous » au sein de l'unité du flux de conscience, des trous qui marquent une absence au monde de la vie éveillée et consciente, mais qui sont, hormis la mort, recouverts dans l'unité de la vie consciente par la réflexion :

« Désormais nous avons encore d'autres cas-limite (*Limesfälle*) : le sommeil sans songe et la perte de connaissance (perte de conscience). Nous en connaissons les phénomènes de l'endormissement, de la perte de conscience et du réveil, et après le réveil le monde qui réapparaît à nouveau dans les modalités d'apparaître singulières, etc. comme ce même monde qui auparavant avait disparu pour nous. Cela signifie : cela instaure un re-souvenir et une synthèse de l'identité entre le monde présent et le monde passé (*zwischen Gegenwarts- und Vergangenheitswelt*), au milieu de cela un trou ou une lacune de la continuité de la conscience »¹

9.2.2 La mort du sujet psycho-physique : une genèse inversée ?

Tel que nous le mentionnions déjà plus haut (4.1), le sujet transcendantal ne connaît ni début ni fin, pour la simple raison que son être ne se limite pas à sa condition physique, mais à sa conscience de lui-même et du monde. Du commencement il ne sait rien, et de sa fin il ne connaît que le mourir. Le monde naît et meurt de son regard. Tel que le mentionne un commentateur : « A suivre Husserl, l'anéantissement du Je transcendantal est l'illusion transcendantale du naturalisme, en ce que celui-ci semble en décrétant la mort de l'ego transcendantal oublier l'a priori de corrélation par lequel une telle position ne peut être qu'une prestation de la conscience éveillée »². Or, du commencement de sa vie et de sa mort, il n'a précisément aucune conscience. L'analyse phénoménologique est contrainte dans ce cas de porter son attention sur le commencement de la vie et sa fin à partir du point de vue de l'individu éveillé, vivant, conscient et normal. Une telle analyse est par conséquent biaisée : comment en effet parler du problème-limite de la mort d'un point de vue phénoménologique, n'est-ce pas là une *contradictio in terminis* ? Retenons sur ce point que

¹ Hua XLII, p.8 [Nous traduisons]

² Matthieu Mavridis, « Nuit noire. Sommeil monadique et nudité de l'ego », in *Alter*, n°5, *Veille, sommeil, rêve*, Paris, Alter, 1997, p196

Husserl distingue deux modalités d'être qui, bien que liées, peuvent toutefois être différenciées : chaque être animal est un être psycho-physique, et la psyché comme la nature biologique désignent deux domaines différents pour une étude phénoménologique. Pour outrepasser l'apparente contradiction d'une phénoménologie de la mort, Husserl entend distinguer deux couches de la vie :

« Chaque être animal peut se changer en un simple corps que, dans cette sorte de genèse, l'on nomme corps mort, cadavre. Chaque être animal est dans l'expérience également l'objet d'une aperception comprenant ce changement à venir d'ailleurs probable. Ainsi l'analyse de l'expérience montre que les réalités de cette espèce possèdent une double couche, qu'elles sont des êtres "psycho-physiques" »¹

Durant cette autre genèse vers la mort le sujet est conscient de sa mort à venir, mais contrairement à ce que propose Heidegger, Husserl ne considère pas que ce soit une de ses qualités principales. La mort n'est autre chose qu'une genèse inversée, un devenir-mort de l'être psycho-physique animal. « La mort en tant qu'événement réel dans le monde ne signifie pas [...] que l'âme se détache pour former une réalité propre à l'intérieur de ce monde. La mort est, d'un point de vue mondain, l'anéantissement de l'âme, *nota bene* en tant qu'âme dans le monde »². La mort est simplement l'avènement d'un anéantissement du monde (*Weltvernichtung*³) pour le sujet conscient, un « trou » dans l'unité de la vie consciente qui ne connaît aucune fin et aucun recouvrement possible. Soulignons néanmoins, pour éviter toute forme de confusion, que la *Weltvernichtung* dont parle Husserl au sujet de la mort n'est en aucun cas similaire à la *Weltvernichtung* qu'il mentionne dans les *Ideen I* au paragraphe 49 : la conscience absolue disparaît avec l'anéantissement du monde qui a lieu durant la mort. L'anéantissement du monde est traité dans un texte du volume 42, Beilage IV, dans lequel Husserl procède par longs questionnements rhétoriques : le monde ne peut disparaître⁴, c'est toujours *mon* monde qui disparaît lorsque je meurs, de même que tout rapport à la spatio-temporalité⁵, mais pouvons-nous nous faire une idée de cette absence totale de rapport au monde ? Husserl, pour éviter toute forme de parole métaphysique ou dogmatique⁶, s'attelle ici à discuter des

¹ *Psychologie phénoménologique*, p.102

² *Ibid.*, p.104

³ Cf. Hua XLII Beilage IV

⁴ *Ibid.*, p.20 : « Le monde ne peut cesser d'être, cela est absurde – aussi longtemps que je suis et, équivalent, aussi longtemps qu'il est présent et a été » [Nous traduisons]

⁵ *Ibid.* : « Si le monde se délite, alors je n'aurais plus aucun champ spatio-temporel d'une vie humaine ». [Nous traduisons]

⁶ Cf. Husserl, *Dokumente, Band IX, Familienbriefe*, p.83 : « les questions les plus élevées sont les questions

« possibilités transcendantales » (p.21) que nous pouvons nous figurer par rapport à la mort. « Est-ce que tout anéantissement de valeur du monde est une possibilité, bien qu'invraisemblablement folle ? Et qu'en est-il de la possibilité du suicide ? [...] Pourquoi personne ne peut-il être réveillé de la mort ? [...] Puis-je voir de l'intérieur la possibilité d'une perte de l'intérêt [...] ? »¹. Ces questions permettent à Husserl de statuer sur certains points, comme celui du passage du moi au non-moi : « Peut être réveillé uniquement quelqu'un, cela signifie un Je qui est véritablement un Je, qui se trouve seul dans l'intérêt. Dans la mort je deviendrai personne (non-moi), mais pas un absolu néant »². Poursuivant ses interrogations et ne pouvant véritablement y répondre, Husserl persiste à discourir aporétiquement pour mettre en lumière l'importance des questions concernant la mort : « Et la mort ? Ce n'est pas un s'endormir [...]. Comment le Je meurt-il lui-même ? Eh bien le Je avec ses habitudes acquises n'est plus – que présuppose le sens d'un ne-plus-être, d'un non-être en général ? »³. Nous pourrions continuer à nous interroger ici avec Husserl, mais ce qui ressort de tels passages semble être un acte de sincérité de la part de Husserl. Si Klaus Held peut assurément voir dans la traitement de la question de la mort un manque d'analyse et une caractérisation trop facile (problème-limite), c'est d'abord parce que Husserl a préféré mettre en avant les problèmes qu'engendre la perspective de la mort du sujet psycho-physique sans vouloir y statuer. Nous ne pouvons faire l'expérience de la mort, seulement nous interroger à son sujet, envisager la possibilité d'une fin de la vie transcendantale, mais la phénoménologie en tant que science de l'expérience vécue par un Je ne peut dire davantage à ce sujet.

9.2.3 Pénétrer la conscience pour saisir l'inconscient

L'inconscient, de même que les autres problèmes-limite de la phénoménologie, est conçu par Husserl à partir des notions d'actualité, de présence et d'éveil : l'inconscient, c'est précisément ne pas porter son attention sur un objet ou sur soi-même. « Je "vis dans le présent", j'accomplis des actes dans lesquels je suis dirigé sur le présent – je suis éveillé. "L'oubli-de-soi" (*Selbstvergessen*), je le suis dans la mesure où je ne suis pas attentif à moi et à mon opération réflexive (*Fungieren*

métaphysiques : elles concernent la naissance et la mort, l'être ultime du "moi" et du "nous" objectivé en humanité, la téléologie qui reconduit finalement à la subjectivité transcendantale et à son historicité transcendantale, et naturellement comme question suprême : l'être de Dieu comme principe de cette téléologie » [Traduction : Vincent Gérard, « "L'ego hors de soi" : sur la naissance, le sommeil et la mort. De l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* aux *Textes tardifs sur la constitution du temps* », in *META : Research in hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy*, Vol. VIII, No.2/ Décembre 2016, p.572]

¹ *Ibid.* p.21 [Nous traduisons]

² *Ibid.* [Nous traduisons]

³ *Ibid.*, p.22 Beilage V [Nous traduisons]

reflektiv), ce qui reviendrait à nouveau à un acte éveillé dirigé sur mon être et ma vie présente et subjective »¹. L'inconscient n'a donc pour Husserl aucun lien avec l'analyse freudienne de l'inconscient, en ce qu'il y voit uniquement une absence de considération éveillée et consciente du monde environnant et de soi-même. Il ne s'agit pas, comme cela est le cas pour Freud, d'une topique qui intégrerait l'inconscient, le préconscient et le conscient. L'inconscient chez Husserl consiste simplement en une absence de conscience-de. « Et ainsi j'étais aussi naturellement, pendant l'absorption (*Versunkenheit*), en vérité présent et tout compte fait aussi j'étais pour moi présent et un Je véritable : Seulement je n'étais pas éveillé, pour rien, aussi je n'étais pas "éveillé" à moi. Ma conscience-de-soi était latente, modifiée, pour ainsi dire assombrie, mais jamais n'était un néant »². Nous pourrions face à ces considérations penser que Husserl relègue la question de l'inconscient au second plan, du fait qu'il vise avant tout à montrer que l'absence d'attention peut être recouverte *a posteriori*. Il est par ailleurs remarquable que Husserl ne cesse tout au long du volume 39 des *Husserliana* de mettre entre guillemets l'adjectif « *unbewusst* », certainement parce qu'il ne saurait y avoir d'inconscient véritable : l'inconscient est désigné comme une absence d'attention consciente au monde qui peut être recouverte. Néanmoins, cette critique d'une absence de considération Husserl l'avait lui-même prise en compte dans un Appendice de la *Krisis* dans lequel il répond à Fink : en substance, Husserl affirme qu'il ne saurait y avoir de véritable analyse philosophique de l'inconscient si la notion même de conscience n'est pas clairement détaillée. Or cette dernière est le plus souvent comprise en un sens mondain, ontique, et ne saurait, dans ce cas, dire quoi que ce soit sur la vie du sujet. L'inconscient, par conséquent, ne saurait nullement être analysé sans que l'on ait au préalable distingué ce qu'est la conscience.

« Les problèmes qui s'annoncent sous la rubrique de l'"inconscient" doivent être d'abord saisis dans leur caractère authentique de problème, puis exposés d'une manière qui soit méthodologiquement suffisante, à partir de l'analytique qui les précède, celle du "conscient". [...] On s'empressera d'objecter que situer dès le début la problématique de l'inconscient comme une problématique intentionnelle, c'est d'avance déjà un préjugé méthodologique inquiétant, qui laisse transparaître pour ainsi dire la tentative d'interpréter l'"inconscient" avec les moyens méthodologiques qui sont ceux de la compréhension de la conscience. N'a-t-on pas en effet décidé déjà par là d'avance que l'inconscient serait, d'une façon ou d'une autre, du conscient obscurci, du conscient réveillable, un pré-niveau ou une post-forme de la conscience, bref qu'il serait en dernière instance reconductible à la conscience ? N'a-t-on pas du même coup cette

¹ *Ibid.*, p.51 N°3 [Nous traduisons]

² *Ibid.*, p.53 [Nous traduisons]

opinion pré-conçue, concernant la vie de la subjectivité, que la vie et la conscience, c'est la même chose ? [...] Mais parce qu'on ne sait pas ce qu'est la conscience, on manque principalement le point de départ d'une science de l'"inconscient" [...] Ce n'est qu'après une analytique explicite de la conscience que le problème de l'inconscient peut être en général posé»¹

Pouvons-nous voir dans ce passage une critique de Freud ? Certainement, car il représente pour Husserl l'instigateur d'une méthode naturaliste qui s'inspire directement d'une entente commune de la conscience et de l'inconscient. Mais ce qui ressort le plus d'un tel passage, c'est avant tout la nécessité de revoir nos préjugés sur la conscience. Il ne va pas de soi de traiter la conscience comme un simple se-diriger-vers, ni comme une opération tout à fait diaphane de l'esprit. C'est pourquoi, une fois de plus, la critique de Klaus Held nous semble pour le moins réductrice en ce que Husserl s'est bel et bien attelé à comprendre la subjectivité dans ses plus profonds retranchements. Seulement, si les problèmes-limite de la phénoménologie sont désignés comme tels c'est avant tout parce qu'ils ne peuvent être décrits autrement ; la phénoménologie comme méthode en développement ne saurait statuer définitivement sur l'inconscient ni sur la mort ou le sommeil. Au contraire, Husserl, avec une honnêteté pour le moins remarquable, s'empresse de mettre en lumière les limites d'une compréhension mondaine et phénoménologique de ces problèmes. Il ne s'agit pas pour lui de faire perdurer une tradition mondaine, ni même de formuler une soi-disant vérité valide *ad vitam æternam*. L'important ici est de comprendre que l'inconscient, la mort, la naissance, le sommeil et maints autres aspects de la vie quotidienne constituent des problèmes phénoménologiques en ce qu'elles impliquent une nécessaire révision de la phénoménologie. C'est pourquoi nous avons suggéré de les concevoir sous le thème du « naturalisme phénoménologique », parce qu'ils entraînent chacun un questionnement phénoménologique qui peut et doit modifier l'entente scientifique ou doxique que nous en avons. C'est en cela notamment que ces sujets peuvent être inclus dans un traitement phénoménologico-naturaliste, parce qu'ils nécessitent, de par les critiques et les apories que Husserl met en avant à leur sujet, une véritable réinterprétation de la science et de la phénoménologie. Pour qu'il y ait une science véritable de la vie du sujet, il faut qu'elle s'inspire de la phénoménologie, mais une fois ce revirement épistémologique effectué, se peut-il qu'une authentique naturalisation de la phénoménologie soit possible ? Nous tenterons de répondre à cela dans les prochaines parties en indiquant également de quelle façon la naturalisation ne peut être que phénoménologique, en particulier avec l'exemple de la psychologie phénoménologique envisagée par Husserl.

¹ *Krisis*, pp.525-527

9.3 Du naturalisme phénoménologique à la naturalisation de la phénoménologie

En guise de conclusion provisoire, nous pouvons d'ores et déjà mentionner que si notre interprétation du corpus husserlien comme « naturalisme phénoménologique » pouvait paraître atypique, il est néanmoins remarquable que Husserl se soit si largement intéressé aux questions de la vie, de la nature du sujet, de même qu'aux questions de la mort, de l'inconscient, de l'anomalité, etc. Cela dénote une intention d'intégrer au sein d'une analyse phénoménologique des questions relatives à la vie en un sens large, comprenant notamment les aspects mondains de la vie du sujet. Il est assurément remarquable que Husserl ait dédié tant de ses travaux à des questions qui, nous semble-t-il, sont généralement traitées par les sciences de la nature. Malgré tout, tel que nous le soutenons depuis le départ, le traitement phénoménologique de la vie du sujet ne peut se passer ni d'une analyse concernant la reconquête du sens de la vie transcendantale constituante ni d'une analyse consacrée à la vie psycho-physique du sujet situé dans sa vie ontique. En cela le naturalisme phénoménologique que nous avons tenté de mettre en avant tente de saisir la vie du sujet en sa totalité sans pour autant admettre la possibilité d'une naturalisation extrême dénoncée par Husserl. Qu'il s'agisse de la mort, de la naissance ou de la psychologique, chaque sujet est traité dans une optique phénoménologique qui comprend néanmoins des aspects ontiques. Seule la réduction phénoménologique permet de fonder une science véritable de la vie subjective. Notre objectif ici fut avant tout de démontrer qu'il existe bel et bien une approche plurivoque de la vie subjective, et qu'il est désormais suranné, face aux travaux et aux textes dorénavant accessibles du Nachlass laissé par Husserl, de perpétuer une lecture idéaliste de la phénoménologie. Toutefois, bien qu'on puisse nous rétorquer qu'après tout le naturalisme dont nous parlons demeure phénoménologique et n'engage pas en ce sens de véritable naturalisation, nous prétendons avoir mis en avant l'enjeu principal pour l'instant laissé en suspens par les critiques des Grenzprobleme : il s'agit précisément de la nature ambivalente des questions relatives à la vie du sujet. Il n'est pas question de montrer les limites d'une telle démarche, mais de nous en inspirer, d'affirmer que la phénoménologie s'ouvre d'autant plus aux questions que se posent dorénavant les sciences cognitives qu'elle en posait elle-même les questions dans le cadre d'une étude de la constitution. Plus encore, la phénoménologie de la vie élaborée par Husserl peut notamment être désignée comme un cahier des charges pour une science de la subjectivité à venir, une méthode dont pourraient s'inspirer à la fois les philosophes attachés à la rigueur scientifique et les scientifiques eux-mêmes. N'est-ce pas précisément ce que les promoteurs d'une naturalisation de la phénoménologie concevaient déjà dès les années 1990, une perspective holistique qui puisse

intégrer la phénoménologie aux sciences cognitives en partant de la phénoménologie ? C'est du dessein de Husserl dont il est question, d'une science de la vie subjective qui puisse devenir holistique. Nous choisirons dès lors, en première instance, de décrire plus pleinement le traitement husserlien des questions relatives à la vie du sujet psycho-physique, en prenant notamment appui sur des textes au sujet de la psychologie phénoménologique. Cela nous permettra sans doute de mieux appréhender de quelle façon une véritable naturalisation de la phénoménologie peut se faire en ce qu'elle prend appui sur le traitement husserlien du naturalisme phénoménologique. Notre objectif sera désormais de comprendre comment se forme une véritable « écriture de soi du vivant »¹, c'est-à-dire une forme de récit et d'analyse de la vie subjective. Cette écriture se fait-elle à la première, à la deuxième, ou bien à la troisième personne ? Nous comparerons les diverses méthodes d'écriture, littéraire, scientifique et phénoménologique, pour en dégager les limites de même que les avancées. Il s'agira en quelques mots de mettre en lumière l'apport d'une approche qui puisse comprendre à la fois une perspective à la première personne – phénoménologique – et une perspective à la troisième personne – scientifique. Comment se distinguent-elles ? Sont-elles opaques l'une à l'autre ? Qu'apportent-elles de significatif dans l'optique d'une science holistique de la vie subjective ?

¹ Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, p.72

Section III
**Naturaliser la sphère subjective : une approche
holistique de la subjectivité ?**

Chapitre V

Développement d'une méthode holistique. Une possible naturalisation ?

Autrefois on voyait dans la conscience de l'homme, dans l'« esprit », une preuve de son origine supérieure, de sa divinité ; pour *perfectionner* l'homme on lui conseillait de rentrer en lui-même ses sens, comme la tortue, de supprimer les relations avec les choses terrestres, d'écarter l'enveloppe mortelle : il ne restait de lui que l'essentiel : « le pur esprit ». [...] Le « pur esprit » est une bêtise pure : si nous faisons abstraction du système nerveux, de l'« enveloppe terrestre », nous nous *trompons* dans notre calcul, rien de plus !

Friedrich Nietzsche, *L'Antichrist*, §14 [trad. Henri Albert]

§10 Déterminations et problématiques d'une science de la vie subjective

10.1 « L'écriture de soi du vivant » : première et troisième personne

L'écriture de soi, cela se réfère à l'indéfectible besoin de l'humanité de laisser une trace écrite de sa propre existence. Toutefois, l'histoire de l'écriture de soi diffère de l'histoire de la littérature en général du fait que celle-ci n'entendait pas, en son commencement, décrire l'expérience vécue par un Je. Aussi, si l'écriture est apparue aux environs du IV^e millénaire avant J-C, entre autres avec la nécessité de référencer les biens destinés au commerce, le premier écrit de l'humanité date seulement du III^e millénaire avec J-C. *L'Épopée de Gilgamesh* est en ce sens la première trace de la pensée humaine et relate la hantise partagée par toute l'humanité qu'est la mort. Mais *l'Épopée* est-elle pour autant la première œuvre autobiographique de l'humanité, la première manifestation de « l'écriture de soi du vivant »? Comme l'ensemble de la littérature grecque, il y est question de l'expérience vécue par un Je, mais avant tout par un Je fictif, mythologique, et d'une pensée collective qui masquent le caractère individuel et immanent de la vie que nous pourrions retrouver dans un écrit à la première personne. *L'Iliade et l'Odyssée* sont elles aussi des épopées, c'est-à-dire les récits d'actes héroïques d'envergure nationale et font intervenir l'expérience vécue d'un personnage en particulier dans l'intention d'exalter telle ou telle émotion pour le peuple. « *L'Iliade et l'Odyssée*, comme le rappelle un commentateur, exaltent l'énergie lucide et sans illusion de l'homme aux prises avec sa tragique destinée »¹. Si notre objectif était ici de déceler une forme initiale de récit à la première personne, nous pourrions mentionner *Les Confessions* de saint Augustin, où nous trouvons pour la première fois l'ébauche de ce qui deviendra *l'ego cogito*

¹ Homère, *Iliade-Odyssée*, Paris, Gallimard, 1955, p.50

cartésien. Néanmoins, bien que ce récit à la première personne constitue une véritable expression de la vie subjective de son auteur, celui-ci ne parvient précisément à fonder l'existence du Je qu'à travers Dieu, et manque en cela d'atteindre la profonde singularité du Je de même que son irréductibilité à quelque substance métaphysique que ce soit : « Je t'en supplie, ô mon Dieu, révèle-moi à moi-même, que je puisse confesser à mes frères, afin qu'ils prient pour moi, mes blessures mises à nu ! »¹. Vincent Carraud, commentateur du corpus augustinien, a raison de souligner à ce propos que « l'itinéraire entier de saint Augustin [...] est celui qui mène de l'extérieur à l'intérieur, et de l'intérieur au supérieur. En réalité, tous les *cogito* augustinien conduisent à Dieu, et ne conduisent jamais à déterminer ce que serait quelque chose comme le moi »². Que serait alors, selon nous, la première véritable écriture de soi ? Ce serait une écriture dont l'interrogation et la forme procèdent chacune d'une unique et indubitable origine : le moi entendu comme ce moi (*ego ille*) que je suis toujours déjà, mais qu'il est nécessaire de thématiser. Dès lors, l'écriture de soi débiterait avec Pascal et Descartes, par une substantivation et une substantialisation du moi, et se prolongerait jusqu'à aujourd'hui grâce à la phénoménologie, elle-même comprise selon son fondateur comme une « égologie pure ».

C'est ainsi, en suivant les traces de la découverte cartésienne de l'*ego cogito*, que la littérature, la philosophie occidentale et la psychanalyse ont su mettre en avant le problème de l'égologie durant les derniers siècles, soit en récusant la primauté et l'indubitabilité de l'*ego*, soit en l'acceptant et en prolongeant la pensée cartésienne. La phénoménologie, en particulier, promeut un retour à la sphère transcendantale du sujet pensant, le Je pur, en proposant la réduction phénoménologique. Grâce à cette méthode pour le moins singulière entend accéder et décrire l'antichambre de la subjectivité par un retour à l'*ego* pur et au monde de la vie (*Lebenswelt*) en mettant entre parenthèses (*einklammern*) la doxa scientifique et mondaine. Il s'agit dès lors d'un passage de l'ontique au transcendantal, d'un accès à une description des vécus non plus uniquement subjectifs, mais partageables de la vie raisonnable. L'écriture de soi acquiert une nouvelle dimension avec la phénoménologie, car elle permet de partager une même structure immanente constitutive du monde intersubjectif. Toutefois, tandis que cette méthode originale fit progressivement son apparition au dix-neuvième siècle, une autre approche de l'écriture de soi s'est alors développée. Directement tributaires de la pensée mathématisante impulsée par Viète et Galilée, les sciences cognitives, et en particulier les neurosciences cognitives, se sont attelées à décrire la psyché humaine grâce à l'étude du cerveau. Pourtant nous sommes en droit de nous interroger quant à la portée d'une telle méthode ; en effet, que nous apprennent au juste les

¹ Saint Augustin, *Les Confessions*, in *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 1998, p.1023 (Livre X, XXXVII, 62)

² Vincent Carraud, *L'invention du moi*, Paris, PUF, 2010, p.83

neurosciences cognitives sur nous-mêmes ? Leur objectif est considérable, elles souhaitent expliciter les mécanismes neurophysiologiques de l'agentivité, de la conscience, du moi, mais elles pèchent néanmoins en ce qu'elles mettent de côté la dimension profondément immanente du vécu. Cognitives, ces sciences souhaitent avant tout déterminer les modalités à l'origine qu'une quelconque connaissance, ce à travers l'examen des processus mentaux. Le premier frein à une véritable science de la subjectivité est leur aspiration à déterminer un objet pur :

« Une science purement objective veut connaître théoriquement les objets dans des déterminations strictement et purement objectives au lieu de le faire des déterminations relatives et subjectives telles que celles que l'on peut tirer de l'expérience sensible directe. Ces déterminations strictement et purement objectives valent pour tout être en tout temps et c'est dans ces déterminations que se développent, conformément à une méthode qui doit être exercée par tout être, les vérités théoriques qui ont le caractère de "vérités en soi" – par contraste avec les vérités qui ont une simple relativité subjective »¹

Le second frein est une conséquence directe du premier. En étudiant le cerveau, les neuroscientifiques ne prennent que rarement en compte leur rôle subjectif. Ce fut le cas, du moins, pour les premières approches scientifiques de la subjectivité. Il en allait pour elles de la détermination scientifique d'un état de fait objectif à partir d'une stricte perspective à la troisième personne. C'est de cette dichotomie entre le vécu et le vivant, entendu comme forme de la vie d'un point de vue physique, que nous allons discuter ici, autrement dit de l'impossibilité supposée d'établir un lien direct entre les états mentaux et les états neuronaux. Nous aurons alors l'occasion de mettre en lumière les failles et les bénéfices d'une approche phénoménologique, comme perspective à la première personne, de même que l'horizon qui s'ouvre désormais grâce aux neurosciences cognitives. Tout cela nous permettra, dans un dialogue ouvert, d'appréhender les enjeux d'une méthode holistique à venir qui lie les neurosciences à la phénoménologie afin de conjointre deux perspectives supposément antinomiques.

10.1.1 L'écriture de soi à la troisième personne : les neurosciences cognitives

S'il est d'usage en philosophie de mettre en lumière les limites des méthodes scientifiques permettant de sonder la psyché humaine, il est toutefois remarquable que les sciences cognitives aient généré un véritable renouveau dans la conception que nous avons désormais de nous-mêmes.

¹ *Logique formelle et logique transcendantale*, p.53

Soulignons tout d'abord que les neurosciences et la (neuro)psychologie ne se sont penchées sur la question de la conscience et de l'esprit qu'à partir des années 1980. Avant ce tournant épistémologique, la psychologie était empreinte de la pensée behavioriste, et, il était tout à fait absurde de s'interroger sur les états mentaux des individus, car cela ne pouvait être ni quantifié ni vérifiable. L'important était alors de « mesurer les stimuli (inputs) et les réponses (outputs), mais ce n'était pas scientifique de s'interroger sur ce qui se passait entre-temps »¹. L'écriture de soi était alors restreinte à l'étude du comportement humain et animal à partir d'un protocole pour le moins réducteur. Les sciences cognitives ainsi répondent aujourd'hui partiellement à la question de la vie neurophysiologique en proposant une perspective à la troisième personne qui sied aux exigences d'une science de la subjectivité en ce qu'elles permettent d'investir le domaine de l'inconscient cognitif, du corps vivant, tout en souhaitant investir le domaine du corps vécu². En souhaitant obtenir une pleine objectivité sur le fonctionnement de la vie pensante humaine, les neurosciences exigent « que nous nous absentions de la scène où se joue le drame du monde, que nous y dissipions la brume d'une confusion avec nous-mêmes afin de voir en pleine clarté "le mouvement part(ir) du penser et non du penseur". C'est par un geste de retrait que nous faisons place nette pour le "cela", pour le "il, elle" de la troisième personne »³. Leur pratique est en cela similaire à la réduction phénoménologique, car elle met entre parenthèses le monde, mais c'est une réduction naturaliste. C'est alors, par ce souci d'objectivité, que la dichotomie entre le corps vécu et le corps vivant est devenue essentielle dans toutes les disciplines composant les sciences cognitives, et incarne dorénavant un problème cardinal. Aussi, si elles n'arrivent pas encore à expliquer l'apparente dualité entre ces dimensions de la vie subjective, elles mettent en avant la nécessité et le profit de leurs recherches : « Du point de vue du sujet, la pensée est libre parce qu'il ne peut plus apercevoir les déterminants du cerveau de la conscience. Son pouvoir sur le corps, par le moyen de la conscience du cerveau, l'entretient dans l'illusion de son pouvoir spirituel sur sa matière »⁴. Les

¹ Richard Passingham, *Cognitive Neuroscience: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2016, p.1

² Nous prenons en compte le risque souligné par Natalie Depraz au sujet de la traduction de *Leib* par corps vécu dans son article « La traduction de *Leib* : une *crux phaenomenologica* ». Selon elle, « la traduction de Leib par corps vécu présente l'inconvénient d'intérioriser par trop unilatéralement le corporéité, voire de la réinscrire dans un cadre psychologique voire réflexif naïf, lors même que la méthode phénoménologique se donne pour but de court-circuiter l'opposition fragile de l'intérieur et de l'extérieur, ainsi que de rompre avec toute philosophie simplement réflexive » (p.97). Néanmoins, nous optons ici en un premier temps pour cette expression pour souligner cette même opposition hâtive entre corps vécu et corps vivant dans la perspective à la troisième personne dont les neurosciences sont les promoteurs.

³ Michel Bitbol, « L'expérience d'objectiver ou comment vivre en première personne la possibilité de la troisième », in Natalie Depraz (éd.), *Première, deuxième, troisième personne*, Bucarest, Zeta Books, 2014, p.252

⁴ Bernard Andrieu, *La chair du cerveau, Phénoménologie et biologie de la cognition*, Mons, Sils Maria, 2002, p.133 ; N'est-ce pas un retour à l'idée de Spinoza selon laquelle l'homme se croit libre parce qu'il ignore les causes de son action ? Cf. Spinoza, *Éthique*, III, 109

neurosciences permettent ainsi au sujet de comprendre sa dépendance envers les composants neurophysiologiques de sa propre conscience. Il s'agit ici, d'une certaine façon, d'une écriture de soi à travers une approche à la troisième personne qui entend démontrer l'illusion subjective d'une pensée libre, la pensée ne se faisant qu'à partir de processus neurologiques inconscients et proto-temporels.¹ D'une phénoménologie axée sur la sphère de la vie immanente du sujet, les neurosciences se basent sur le domaine du vivant qui, comme le rappelle Catherine Malabou, « est précisément sans statut transcendantal »².

Comprenons dès lors que la primauté de la vie égoïque présentée par la tradition cartésienne se voit dorénavant substituée par une approche à la troisième personne – approche qui souhaite outrepasser la dualité entre substance pensante et substance étendue afin d'ancrer la pensée dans la matière, c'est-à-dire le cerveau. Tel que le rappelle Daniel Dennett, dans le célèbre *Consciousness explained*, cette ambition est née de l'impossibilité de voir directement ce que vit la personne en face de nous, c'est pourquoi, plutôt que de prendre appui sur les propos d'autrui, il est nécessaire, en neuroscience et en psychologie expérimentale « (pas uniquement la recherche "behavioriste") »³, de procéder à une méthode à la troisième personne : une hétérophénoménologie, « une méthode de description phénoménologique qui peut (en principe) faire justice aux expériences subjectives les plus privées et ineffables, tout en n'abandonnant pas les scrupules méthodologiques de la science »⁴. Dans le même esprit, Dennett et d'autres philosophes ou scientifiques vont plus loin en affirmant que la conscience, du moins le terme de conscience, est une chimère dont les neurosciences et la philosophie peuvent se passer pour comprendre la vie subjective : « Pour D.C. Dennett, la conscience n'est qu'une illusion. Plus exactement, c'est un mot mystificateur, car il suppose l'existence d'un centre unifié de pilotage des pensées et des conduites »⁵. Mais il serait plus juste, dans cette optique, de noter que ce n'est pas tant l'existence de quelque chose similaire à la conscience qui est problématique que la notion même de conscience : celle-ci induit en effet l'idée d'une faculté unifiée ou d'un centre de contrôle de la vie subjective, voire ce que Christof Koch nomme « l'illusion de l'homoncule », autrement dit « l'illusion ressentie par beaucoup selon laquelle

¹ Cf. Christof Koch, *A la recherche de la conscience, Une enquête neurobiologique*, Paris, Odile Jacob, 2006, p.269 : « le temps de réaction d'un neurone est de l'ordre de cinq à dix millisecondes », mais « il est important de réaliser que le fait que le cerveau sache au bout de cent cinquante millisecondes qu'un animal est présent ne signifie pas que cette information est simultanément accessible à la conscience ».

² Catherine Malabou, *Avant demain, Épigenèse et rationalité*, Paris, PUF, 2014, p.25

³ Daniel Dennett, *Consciousness explained*, New York Boston London, Back Bay Books, 1992, p70

⁴ Daniel Dennett, *Ibid.*, p.72

⁵ Jean-François Dortier (dir.), *Le cerveau et la pensée, Le nouvel âge des sciences cognitives*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, 2011, p.171

le "moi conscient" trône tel un petit personnage au centre de notre cerveau, qui percevrait le monde, prend les décisions et déclenche nos actions »¹. Nous pourrions également arguer qu'il n'existe effectivement rien de tel qu'une conscience. Entendons-nous bien, *la* conscience n'existerait pas, car elle n'est ni localisable ni décelable d'un point de vue scientifique ; en quelques mots, la conscience n'est pas un objet, et ne peut, de ce fait, devenir un objet scientifique. De ce point de vue, il est légitime de vouloir se débarrasser d'une telle notion problématique. « Certaines conceptions cherchent à désigner un *locus* particulier du cortex cérébral, ou de quelques autres structures de l'encéphale, comme substrat spécifique de la conscience ; mais elles ne parviennent en fait à identifier que des centres de régulation de la vigilance ou des organes de modulation de la mémoire »². Il y a donc bel et bien une conscience *du* temps, une conscience/attention *du* texte que j'écris ici, une conscience/vigilance des bruits qui m'entourent, mais *la* conscience reste pour le moins indicible. La conscience est toujours une conscience-de quelque chose. Cela semble paradoxal, car notre présence au monde et la compréhension que nous en avons ne peut se faire sans conscience, mais cette forme de se-tourner-vers, cette attention, peut-elle pour autant être caractérisée par l'expression « la conscience » ? Gilbert Ryle répondait à cela que « la conscience de soi (*consciousness*) et l'introspection sont des confusions logiques »³. Pareillement, quelques décennies avant lui, William James dénonçait déjà l'utilisation indistincte du terme de conscience et l'aura mystique qu'elle revêt. En quelques lignes l'auteur nous expose tout l'enjeu d'un questionnement sur la conscience et la nécessité d'en revoir la définition pour ne pas sombrer dans des dédales logico-métaphysiques qui mèneraient la philosophie, de même que les neurosciences, à des mécompréhensions quant à ce même terme :

« Nier carrément que la "conscience" existe semble de prime abord si absurde – car indéniablement les "pensées" existent bien – que je crains que certains lecteurs ne me suivent pas plus loin. Qu'on me permette alors d'expliquer immédiatement que j'entends nier seulement que le mot représente une entité, pour mieux insister très fermement sur le fait qu'il représente une fonction »⁴

¹ Christof Koch, *A la recherche de la conscience, Une enquête neurobiologique*, Paris, Odile Jacob, 2006, p.397

² Michel Bitbol, *La conscience a-t-elle une origine ? Des neurosciences à la pleine conscience : une nouvelle approche de l'esprit*, Paris, Flammarion, 2014, p.394

³ Gilbert Ryle, *The concept of mind*, Routledge, 2009, p.137 [Nous traduisons] ; Pour un état des lieux sur la relation ambiguë qu'entretenait Ryle avec Husserl : cf. Michel Bourdeau, « Ryle et la phénoménologie », *Revue Internationale de Philosophie*, Vol.57, N°223 (1), 2003

⁴ William James, *Essais d'empirisme radical*, Paris, Champs Flammarion, 2007, p.36

Évidemment, nous pourrions céder à une telle position, accepter que la conscience n'est autre chose qu'une chimère née d'un vocable suranné hérité par la tradition idéaliste, par exemple. Mais cette attitude ancrée dans une perspective à la troisième personne est rapidement confrontée à ses propres limites. John Searle, en tentant de répondre aux apories de la philosophie analytique de l'esprit, notait à juste titre qu'une telle attitude est stérile, car elle perpétue un dualisme hérité par l'usage indistinct de termes utilisés par la tradition cartésienne, et notait par ailleurs que de telles dissensions ont mené à deux courants opposés (l'idéalisme absolu et la science comportementaliste, entre autres) qui mériteraient de se conjuguer. En effet, si l'idéalisme absolu nie la thèse du monde pour fonder tout savoir sur la sphère transcendantale, l'attitude scientifique naturaliste, quant à elle, atteint le comble de l'absurde en tentant « de traiter la conscience elle-même indépendamment de la conscience, c'est-à-dire de la traiter uniquement d'un point de vue à la troisième personne, ce qui conduit à soutenir que la conscience, comme telle, en tant que série d'événements phénoménaux "internes" et "privé", n'existe pas vraiment »¹. En quelques mots, les neurosciences et la philosophie de l'esprit ont initié une écriture de soi du vivant qui traite de l'*ego*, de la conscience et du soi dans une visée logico-behavioriste qui empêche précisément d'accéder de plain-pied dans le domaine d'une étude de la vie consciente. Du vivant, entendu comme manifestation d'une vie subjective et corporelle, les neurosciences retiennent principalement la part matérielle de la vie neurocognitive et partiellement inconsciente. Elles font des processus sous-jacents à la conscience des choses en soi déliés de nos représentations mentales. L'essentiel, pour elles, est d'examiner les processus neuraux et neuronaux afin de mettre la lumière sur cette antichambre de la subjectivité que sont le cerveau et le corps vivant. La phénoménologie, de même que toute pensée de tradition cartésienne, semble de ce fait être en porte-à-faux, car ce sur quoi elle se fonde progressivement est nié par la science. Pourtant, que nous apprennent précisément les neurosciences sur nous-mêmes ? L'écriture de soi peut-elle se faire dans une perspective à la troisième personne ? Paul Ricoeur s'interrogeait déjà à ce sujet dans un dialogue avec un célèbre neuroscientifique : « est-ce que par la connaissance que j'ai du cerveau j'augmente la connaissance que j'ai de moi-même [...] ? »². Si c'est évidemment le projet des neurosciences que d'écrire une nouvelle page de l'humanité en décrivant les structures et processus neurophysiologiques du vivant, il nous semble pourtant difficile d'affirmer qu'un tel projet peut se substituer à une approche à la première personne. En effet, nous pourrions suggérer qu'une coupe du cerveau ne nous apprend rien sur nous-mêmes, sinon que nous souffrons de telle ou telle neuropathologie, que telle région du cerveau, disons l'amygdale, est en partie responsable de la reconnaissance d'un visage ou impliquée dans l'évaluation de nos émotions. Pareillement,

¹ John Searle, *La redécouverte de l'esprit*, Paris, Gallimard, 1995, p.43

² Jean-Pierre Changeux, Paul Ricoeur, *La nature et l'esprit*, Paris, Odile Jacob, 2008, p.28

l'hypothèse de l'autocérébroscopie envisagée par Feigl, qu'on peut désigner comme une « phénoménologie neuropsychologique de l'introspection »¹, ne saurait répondre à l'exigence d'une écriture de soi à la première personne et à la troisième personne. Assurément, voir notre cerveau en plein fonctionnement ne nous dit rien, ne nous apprend rien ; nous ne voyons pas la pensée se faire, et la proto-temporalité du cerveau nous échappe de 450ms. Husserl mentionnait déjà cette impossibilité de fait concernant l'hypothèse d'une perception de la pensée se faisant : « Mes circonvolutions frontales, par contre, ne m'apparaissent pas. [...] ma circonvolution frontale n'est pas le support d'un champ du toucher et n'est pour moi absolument pas apparaissante. S'agissant de mon cerveau ou du cerveau d'autrui, je ne peux pas "voir", dans une appréhension immédiate, les processus psychiques qui en relèvent »². L'unique chose que nous apprenons, si nous maîtrisons un tant soit peu le langage neuroscientifique, est une supposée dépendance face à des processus neurophysiologiques qui pourtant engendrent nos peurs, nos motivations, et qui caractérisent l'ensemble d'une vie, notre vie, qui, dès lors, nous semble profondément déterminée à l'avance. Pis encore,

« Nous sommes en retard sur notre cerveau, mais nous ne le savons qu'en troisième personne. Cette immédiateté subjective nous fait croire que c'est la conscience qui dirige le cerveau en privilégiant le langage ou la représentation. La perception n'est pourtant qu'une illusion subjective du point de vue du cerveau, car notre conscience est la seule expérience en première personne possible »³

L'ensemble de ces données semble confirmer que notre vie subjective n'est rien face à la totalité des interactions neuronales qui dirigent notre vie inconsciente. La phénoménologie serait dès lors la science de l'expérience vécue par un Je qui ne domine ni ses comportements ni ses pensées. Cela confirmerait la crainte de Husserl concernant l'impossible recouvrement de la proto-temporalité neurocognitive avec la temporalité immanente : « faut-il, demandons-nous, entendre l'état de choses en un sens tel que les états du cerveau (états de C) précèdent objectivement dans le temps les vécus de consciences correspondants, ou bien y a-t-il nécessairement des raisons de principe pour que l'état du cerveau et son double dans la conscience soient simultanés – en prenant la simultanéité au

¹ Bernard Andrieu, *Sentir son corps vivant, Emersologie I*, Paris, Vrin, 2016, p.42

² *Ideen II*, p.232

³ Bernard Andrieu, *Ibid.*, p.64

sens absolu du terme ? »¹. Pourtant, cette perspective naturaliste et déterministe² de la vie humaine ne peut se passer d'une telle science phénoménologique. Et, si l'origine de nos comportements et de nos émotions, de même que l'ensemble de notre inconscient cognitif ne peuvent être connus ni par l'introspection ni par la réduction phénoménologique, la phénoménologie permet néanmoins de rendre compte d'une nouvelle intelligibilité de la vie subjective. Plus encore, comme le notait judicieusement Bergson, il ne faut pas oublier que le partisan du réalisme, entendons ici scientisme, n'est jamais tout à fait exempt d'un ancrage phénoménologique :

« le réalisme ne se maintient jamais à l'état pur. On peut poser l'existence du réel en général derrière la représentation : dès que l'on commence à parler d'une réalité en particulier, bon gré mal gré on fait plus ou moins coïncider la chose avec la représentation qu'on en a. [...] Réaliste au moment où il pose le réel, il devient idéaliste dès qu'il en affirme quelque chose »³

Il nous appartient par conséquent de saisir en quoi la phénoménologie entrouvre un nouvel horizon de compréhension de la vie humaine qui, contrairement à ce que certains courants neuroscientifiques peuvent avancer, ne peut être réduite à des simples processus neurophysiologiques. N'oublions pas, comme l'écrivait Varela, que « l'opposition habituelle entre la perspective à première et à la troisième personne est trompeuse. Cela nous fait oublier que ladite les perspectives à la troisième personne et objectives sont produites par une communauté de personnes concrètes qui sont autant incarnées dans le monde social et naturel que les perspectives à la première personne »⁴.

10.1.2 Phénoménologie et sciences cognitives : du *Körper* au *Leib*

En prenant appui sur le vécu du sujet, la phénoménologie opère un changement épistémologique radical, car ce dont elle parle est de l'ordre, non pas de la perspective à la troisième

¹ *Ideen II*, p.393

² Rappelons que la science est principalement déterministe, même s'il ne faut pas y voir un pur fatalisme Cf. Max Planck, *Autobiographie scientifique*, Paris, Flammarion, 2010, p.32-38 ; *Ibid.*, p.36 [citation de H.Poincaré] : « Oh ! Pour le coup, oui, la science est déterministe ; elle l'est par définition ; une science qui ne serait pas déterministe ne serait plus une science [...]. Quand j'y regarde d'un peu plus près, je ne suis plus aussi sûr de bien comprendre ! [...] Tant que la science est imparfaite, la liberté conservera une petite place et si cette place doit sans cesse se restreindre, c'en est assez pourtant pour que, de là, elle puisse tout diriger ; or, la science sera toujours imparfaite, etc. »

³ Henri Bergson, « Le cerveau et la pensée », *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, 2005, p.204

⁴ Francisco Varela, « Neurophenomenology. A methodological Remedy for the Hard Problem », *Journal of Consciousness Studies*, 3, No. 4, 1996, p.340 [Nous traduisons]

personne, ni même tout à fait d'une perspective naïve en première personne, mais de la sphère immanente du vécu. La phénoménologie, en prenant appui sur l'expérience de l'*ego cogitans* permet de saisir tout l'enjeu d'un discours à la première personne, et l'usage du pronom personnel « Je » de la part de Husserl marque encore davantage ce retour à la sphère immanente. Il en va de l'objet même de la phénoménologie que de produire « une alliance entre le vécu interne et son sens expressif »¹. Aussi, ce dont parle le père de la phénoménologie n'est pas précisément le corps vivant (*Körper*) qui au cœur des études neuroscientifiques, mais le corps vécu (*Leib*), la chair. Ce qui distingue la chair du corps vivant c'est la dépendance du second au premier, l'animation nécessaire du second par le premier, le ressenti intime que l'on a du premier.

« Mon corps (*Leib*) est à moi et m'est originairement donné à moi seul en tant qu'y règne ma vie psychique. La vie de mon âme est pour moi perçue de manière absolument directe, au sens le plus rigoureux, et perçue directement non pas à côté du corps, mais en tant qu'elle l'anime. Ici seulement je fais l'expérience de manière originairement perceptive de cette unité de corps et d'âme, de cet enchevêtrement de ce qui arrive dans le corps et dans ce qui l'anime. Pour moi, la source la plus originaire du sens du corps et de l'âme et de l'animation se trouve donc ici »²

La chair est ce lieu irréductible où se produit l'animation du corps physique, où la vie du sujet trouve son lieu. Frontière entre le transcendantal et la transcendance, la chair est l'instance première de l'expérience du corps entendu comme corps vécu, elle est un *hic* absolu, un point-zéro (*Nullpunkt*)³ qui ne peut être d'aucune manière étudiée dans une perspective à la troisième personne, contrairement au corps vivant étudié par les neurosciences et qui fait partie intégrante d'une approche naturaliste qui entend réduire l'ensemble de ce qui existe, y compris la conscience, à ce qui relève strictement de l'ordre du matériel. La distinction que nous proposons entre corps vécu et corps vivant perd ainsi de son ampleur, au sens où le corps vivant, en phénoménologie, va de pair avec le corps vécu, mais se voit dépossédé de sa primauté proto-temporelle et inconsciente : son animation est produite et ressentie par la chair, ce que nous nommions jusqu'à maintenant le corps vécu pour mieux signifier la contradiction supposée entre deux instances qui représentent

¹ Natalie Depraz, « Qu'est-ce qu'une phénoménologie en première personne ? », in N. Depraz (éd.), *Première, deuxième, troisième personne*, Bucarest, Zeta Books, 2014, p.124

² *Psychologie phénoménologique*, p.103

³ *Ideen II*, p.223 : « Le corps propre possède alors, pour l'*ego* qui lui appartient, ce trait distinctif, unique en son genre, qu'il porte en soi le point zéro de toutes ces orientations. L'un des points de l'espace qui lui appartient, fût-ce même un point qui n'est pas effectivement vu, est constamment caractérisé sur le mode de l'"ici" central ultime, à savoir d'un ici qui n'en a aucun autre en dehors de soi par rapport auquel il serait un "là-bas". De la sorte, toutes les choses du monde environnant possèdent leur orientation par rapport au corps propre, tout comme en effet toutes les expressions de l'orientation commandent un tel rapport »

l'expérience extérieure et l'expérience immanente. Mais, comme il ne saurait y avoir d'expérience extérieure qui soit déliée d'une expérience intérieure, d'un corps vécu, nous opterons dès lors pour le terme de chair, ou de corps charnel pour mieux mettre en avant le lien essentiel qui lie ces deux rapports que nous avons de ce corps à la fois charnel et physique et qui n'est autre que la vie. Le *Leib*, dès lors, qui partage la même étymologie que le terme de vie (*Leben*), est le lieu de l'expérience (*Erleben*), « une expérience pré-objective voire pré-intentionnelle, qui ne vise pas, comme telle, les objets du monde, mais prend pour thème les vécus (*Erlebnisse*) immanents »¹. C'est de cette façon que la phénoménologie entend dépasser l'approche mondaine et psychologisante des sciences cognitives et en particulier des neurosciences, car le *Körper*, comme le cerveau, « restera de façon définitive un objet de connaissance, et n'appartiendra jamais à la sphère du corps propre »², il échappe au domaine de la vie. Pour étudier la vie, et procéder de la sorte à une écriture de soi du vivant, la phénoménologie se consacre à une analyse de la vie immanente du sujet et de la chair. C'est pourquoi, comme le mentionnait Dan Zahavi, les phénoménologues « ont critiqué la suggestion selon laquelle la science peut nous fournir une description à partir d'une vue de nulle part, comme si la science reflétait simplement la façon dont la nature préexistante et la nature mentale se classent »³, car nous sommes constamment des êtres en chair et en os incarnés dans un monde intersubjectif. Dès lors, la phénoménologie ne procède pas par une idéalisation de la vie propre aux sciences positives, mais se concentre sur la vie reconquise à travers la réduction phénoménologique. La conséquence directe d'une telle approche est, comme nous le suggérons plus haut, l'abandon d'une opposition naïve entre le corps vécu et le corps vivant, et la promotion d'une unité principielle entre le *Körper* et le *Leib*. Ce dernier « est organe du vouloir, il est le seul et unique objet qui peut être mis en mouvement de manière spontanée et immédiate par le vouloir de l'*ego* pur qui est le mien, et le seul et unique moyen pour produire un mouvement spontané médiat d'autres choses que par exemple ma main, dans son mouvement spontané immédiat, heurte, saisit, soulève, etc. »⁴

En s'appuyant sur cette autre compréhension du corps comme *Leibkörper*, la phénoménologie met l'accent sur le corps comme lieu de toute *Erlebnis*. Surgit alors une dichotomie de taille en ce qui concerne la méthode phénoménologique et la méthode des sciences

¹ Natalie Depraz, « La traduction de *Leib* : une *crux phaenomenologica* », *Études phénoménologiques*, n°26, Bruxelles, Éditions Ousia, 1997, p.97

² Jean-Pierre Changeux, Paul Ricoeur, *La nature et la règle*, Paris, Odile Jacob, 2008, p.60

³ Dan Zahavi, « Naturalized phenomenology », in Shaun Gallagher & Daniel Schmicking (éds.), *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, Dordrecht/NewYork/Heidelberg/London, Springer, 2010, p.6 [Nous traduisons]

⁴ *Ideen II*, p.215

dures et une apparente impossibilité de lier la phénoménologie à ces mêmes sciences. Pourtant, nous sommes en droit de nous interroger sur un éventuel rapprochement entre ces deux perspectives. Si elles partagent chacune un paradigme différent et des prémisses pour le moins dissemblables, les neurosciences et la (neuro)psychologie cognitive gagneraient sans doute à s'inspirer de la phénoménologie en ce qu'elle est une méthode, plus par ailleurs qu'une discipline, qui permet de rendre compte des états mentaux (phénomènes) du sujet épistémique. Or, Husserl, conscient de l'apport de la science qu'il développait alors, ne concevait nullement que la phénoménologie puisse s'inspirer des méthodes des études neurophysiologiques et psychologiques de son temps. Il concevait au contraire que toute psychologie véritable ne pouvait se faire sans être une psychologie phénoménologique, c'est-à-dire une psychologie qui se fonde sur la réduction phénoménologique et le point archimédien qu'est l'*ego cogito* :

« Mais toute réflexion psychologique de cette sorte conduira à des vécus qui, comme vécus, comme expériences du monde, le sont d'un monde déjà là, donné à ce sujet comme un monde achevé et clos ; cela veut dire que ce monde est là comme celui sur lequel la science contemporaine a déjà effectué son œuvre de détermination exacte. [...] Ainsi, la question qui porte sur les évidences les plus originaires est belle elle aussi une question subjective, mais elle porte une subjectivité entendue en un sens plus radical que cela peut jamais être le cas en psychologie. Il faut démanteler tout ce qui préexiste en fait de sens sédimentés dans le monde de notre expérience présente, s'interroger, à partir de ces significations déposées, sur leurs sources subjectives, et par suite sur une subjectivité opérante, mais non pas celle du sujet qui, dans sa réflexion psychologique, s'aperçoit lui-même déjà situé en face de ce monde achevé et clos »¹

Comprenons que Husserl propose ici une approche originale de la psyché humaine dépourvue de tout ancrage mondain, doxique. L'idée principale de ce passage est que les sciences dites « dures » entendent d'une part étudier la vie subjective sans interroger leur propre paradigme naturaliste. Or, en prenant appui sur les aspects matériels, mondains de la vie, ces mêmes sciences éludent pour ainsi dire la question même de la subjectivité en la réduisant à ses composantes physiques. C'est en cela que la phénoménologie permet d'outrepasser les problèmes méthodologiques des sciences dures, constamment confrontées à l'impossibilité de sonder la vie immanente, en pratiquant l'épochè, car celle-ci entrouvre un nouvel horizon d'intelligibilité pour le chercheur quel qu'il soit, psychologue, logicien ou neuroscientifique. En mettant la thèse du monde hors circuit, de même que l'ensemble des connaissances ontiques, l'*ego cogitans* découvre son rôle de donateur de sens

¹ *Expérience et jugement*, pp.55-56

dans une communauté intersubjective et, de ce fait, s'interroge sur les modes de constitutions subjectives et universalisables du monde commun. Du monde dont nous faisons communément l'expérience, façonné par le langage mathématique des sciences et dans lequel nous perdurons dans un certain anonymat, nous accédons ainsi au monde de la vie (*Lebenswelt*) qui est un « monde spirituel » (*geistige Welt*) dans lequel coexistent et habitent les personnes concrètes. Et, « en tant que tel, le monde "spirituel" est l'objet universel des sciences humaines »¹. D'autre part, c'est en mettant en avant la nécessité épistémologique d'un retour vers le monde de la vie et de la vie en tant que vie immanente que l'on comprend enfin qu'il ne saurait y avoir de véritable psychologie sans réduction phénoménologique, car la psychologie, telle qu'elle conçue comme science dure, ne pénètre nullement l'origine de toute donation de sens. Dès lors, tel que Husserl le souligne plus haut, pour pratiquer une véritable science de la psyché humaine, il faut « démanteler tout ce qui préexiste en fait de sens sédimentés dans le monde de notre expérience présente » pour prétendre examiner l'esprit humain sans être tributaire d'une pensée empreinte d'un naturalisme réductionniste. L'important ici est de comprendre que Husserl dénonce l'idéalisation sur laquelle se fondent les sciences de la nature et qui fausse notre interprétation commune du monde et de la pensée humaine : « Par là, on voit que l'interprétation du monde où se réalise notre expérience est, dès l'abord, médiatisée par une "idéalisation" [...] qui conduit à l'espace exact de la géométrie, au temps exact de la physique, aux lois causales exactes, et qui nous fait voir le monde de notre expérience comme étant déterminé en soi »². Or cette interprétation du monde n'est pas seulement biaisée par les données et le langage de la science, elle nous laisse davantage dans l'illusion que l'ensemble de ce qui existe peut être décrit en tout lieu et en tout temps selon une même méthode – illusion qui, somme toute, nous fait croire à une démonstration causale, matérielle et mathématique de la pensée humaine. « Nous devons nous élever au-dessus de cet oubli de soi-même propre au théoricien qui dans l'acte d'effectuation théorique s'abandonne aux choses, aux théories et aux méthodes et ne sait rien de l'intériorité de son acte d'effectuation, qui vit dans ce qu'il effectue, mais ne place pas sous son regard thématique cette vie effectuant elle-même »³. Face à ce revirement épistémologique proposé par Husserl, et à ce rejet conséquent d'une méthode scientifique permettant de conquérir le domaine de la psyché humaine, que pouvons-nous conclure d'un tel désaccord dans l'écriture de soi du vivant entre la phénoménologie et les neurosciences ? D'abord que la phénoménologie est une méthode immersive qui ne peut que profiter aux neurosciences et dont ces dernières font désormais usage. Ensuite que les neurosciences ont ceci de particulier

¹ Hua XXXIX, p.XLI [Nous traduisons]

² *Expérience et jugement*, p.50

³ *Logique formelle et logique transcendantale*, p. 23

qu'elles ouvrent la voie à une compréhension inédite du vivant en ce que la vie subjective est entièrement dépendant, en ses composantes neurophysiologiques et biologiques de processus sur lesquels elle n'a aucune emprise. Dès lors, pouvons-nous véritablement espérer concilier, du moins en partie, ces deux approches afin d'appréhender la vie du sujet d'un point de vue holistique ? Il semble que cela soit déjà envisagé par nombre de chercheurs depuis les années 1990. Mais s'ils partagent tous un même objectif, naturaliser la phénoménologie grâce au renouveau des études scientifiques, leurs méthodes divergent. Nous nous attellerons dès lors à exposer ce nouveau dilemme que nous offre le projet de naturalisation de la phénoménologie. Plus encore, dans le souci d'un dialogue ouvert entre les tenants de la phénoménologie et les promoteurs d'une approche à la troisième personne, nous aurons notamment pour tâche de mettre en avant l'intérêt des recherches relatives à la philosophie de l'esprit dans le milieu anglo-saxon, de même que la neurophilosophie proposée dès les années 1980, de sorte que nous saisissons tout l'enjeu d'une nouvelle conception de la vie subjective de l'*ego* en un sens large.

10.1.3 Le projet d'une naturalisation de la phénoménologie

L'idée d'une naturalisation de la phénoménologie est née suite aux différentes tentatives visant à transformer la philosophie en une science. L'ouvrage collectif *Husserl Intentionality and Cognitive Science* constitue à notre connaissance la première tentative d'intégrer la phénoménologie au vaste domaine des sciences cognitives en 1982. Plusieurs passages font état du réalisme dont Husserl serait empreint alors même qu'il est le plus souvent admis qu'il fait partie de la tradition idéaliste. L'enjeu pour les auteurs de ce même recueil d'articles est de distinguer les passerelles possibles entre la phénoménologie et les sciences cognitives en intégrant la phénoménologie de plain-pied dans un questionnement réaliste. Toutefois le réalisme dont il est question est davantage relatif, selon nous, à un questionnement sur la nature de l'*ego* en un sens large, c'est-à-dire tantôt en tant qu'individu concret inscrit dans une communauté monadique, tantôt en tant que sujet transcendantal. Il est en effet remarquable que Husserl se soit tant penché sur la question de l'empathie, de la mort, de la naissance, des proto-affections, et de l'horizon toujours plus grand du monde de la vie. Ce sont ces mêmes thématiques qui peuvent mener certains lecteurs à désigner, non sans équivoque, la phénoménologie comme un réalisme. Néanmoins, retenons sur ce point que Maurice Merleau-Ponty affirmait encore davantage à ce propos en soutenant que « l'idéalisme transcendantal est un réalisme absolu ». Mais ce qu'il suggérait alors, c'est que la phénoménologie est un réalisme en ce qu'elle porte sur des vérités eidétiques qui coïncident avec le monde qui se présente au sujet. Il faut par conséquent distinguer deux ententes différentes du réalisme en ce qui

concerne la phénoménologie. Ce fut ainsi, dans cette nouvelle perspective, qu'un premier rapprochement fut effectué entre la phénoménologie et les sciences cognitives avec l'ouvrage dirigé par Dreyfus. Parallèlement à cela, la neurophilosophie prit forme avec l'ouvrage de P.Churchland, publié en 1986. L'objectif fut alors de faire de la philosophie en prenant appui sur une démarche scientifique elle-même inspirée, directement ou non, de l'œuvre de Wundt : « L'image principielle à laquelle elle recourt correspond en tout cas à celle que décrivait déjà Wundt : l'image d'un système de neurones travaillant en parallèle et associativement »¹. Toutefois, malgré l'opportunité que représentait un tel ouvrage pour développer une pensée nouvelle et scientifique de la psyché humaine, sa méthode fut rapidement mise à mal. Comme le démontre judicieusement Bernard Andrieu, dans un volume consacré à la neurophilosophie, les trois paradigmes fondamentaux (élimination-réduction-unification) de cette recherche prometteuse sont à l'origine de sa disparition : « Maladroite la neurophilosophie a cru pouvoir en réduisant la philosophie aux neurosciences fonder une réduction du corps pensant au cerveau »². Malgré cela, l'éliminativisme extrême dont faisaient part les époux Churchland, la neurophilosophie continue de se développer dans le milieu anglo-saxon principalement. Mais il n'y a, pour ainsi dire, aucune méthodologie unique. Tel que le relève Georg Northoff : « Tandis que de nombreuses investigations peuvent être qualifiées de nos jours comme une "neurophilosophie phénoménale et cognitive" ou comme "neurophilosophie empirique", une définition et une description exacte des principes méthodologiques et des stratégies en neurophilosophie manquent toujours à l'appel »³. Si ces nouvelles pratiques entendent dorénavant intégrer dans leurs propos la part subjective et résolument irréductible de la vie consciente, le phénoménologue a quant à lui l'objectif de saisir le vécu sans le réduire d'aucune manière, contrairement aux entreprises réificatrices qui intègrent le paradigme suivant : « le vécu n'étant pas un objet, mais l'ultime précondition des visées d'objet, il ne peut pas être question par hypothèse de lui attribuer le moindre rôle dans un schéma explicatif : ni celui d'un

¹ Olaf Breidbach, *Die Materialisierung des Ichs, Zur Geschichte der Hirnforschung im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt, Suhrkamp, 1997, p.393

² Bernard Andrieu, *La neurophilosophie*, Paris, PUF, 2007, p.122 ; Pour une critique plus cocasse cf. Shaun Gallaher, Lauren Reinerman, Bruce Janz, Patricia Bockelman, Jörg Trempler, *A Neurophenomenology of Awe and Wonder*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2015, p.155 : « Si vous êtes un éliminativiste au sujet de l'esprit, pourtant, et vous pensez que seuls les états du cerveau (*brain states*) existent, vous vous trouvez dans une position très paradoxale. Si seuls les états du cerveau existent, alors les phénomènes tels que la conscience, le soi, le libre arbitre, et peut-être même le monde tel que nous le connaissons, n'existent pas – ils sont uniquement des illusions engendrées par le cerveau. Si quelqu'un allait si loin, alors, en effet, même ce que nous nommons le cerveau, comme partie du monde tel que nous le connaissons, est une construction illusoire issue de processus neuraux qui, à leur tour, font partie de cette chose qui est seulement une construction illusoire. Dans ce cas, il n'est pas sûr que quelque chose soit vrai. Au revoir l'époux, la famille, les amis, le domicile, le travail, vous, moi et quoi qu'il soit. À cet égard, le neuralisme éliminativiste est à peu près aussi bon que l'idéalisme de Berkeley » [Nous traduisons]

³ Georg Northoff, « What is neurophilosophy ? A methodological account », *Journal of General Philosophy of Science*, The Hague, Kluwer, 2004, p.93

explanans ni celui d'un *explanandum* »¹. C'est devant de telles difficultés de méthode que les phénoménologues et les scientifiques se sont proposés de composer de concert un programme de recherche se voulant holistique, c'est-à-dire qui parvienne à conjuguer perspective à la première et troisième personne : la naturalisation de la phénoménologie. L'essentiel étant de revoir l'idéal épistémologique des sciences pour y introduire un nouvel horizon qui ne soit pas uniquement définissable par l'étude du comportement ou des processus neurocognitifs : la conscience intime, ou ce que les anglo-saxons nomment les « états mentaux ». Tel que l'exposait John Searle, la nécessité d'un tel renouveau paradigmatique est née du fait que les sciences cognitives butaient jusqu'aux années 1990 sur la question de la subjectivité :

« la plupart des praticiens en science cognitive [...] ne firent que répéter la pire erreur des behavioristes. Ils s'employèrent à n'étudier que les phénomènes objectivement observables, laissant ainsi dans l'ombre les caractéristiques essentielles de l'esprit. C'est pourquoi, lorsqu'ils ouvrirent la grosse boîte noire, ils ne trouvèrent à l'intérieur qu'un grand nombre de petites boîtes noires »²

Face à ces difficultés méthodologiques est né un programme de recherches original qui tend depuis à prolonger la phénoménologie grâce aux données des sciences de la nature sans pour autant pratiquer quelque réduction naturaliste que ce soit, du moins c'est son objectif. Sous l'impulsion de plusieurs philosophes d'envergure, tels que Jean Petitot, Jean-Luc Petit, Francisco Varela et autres, le colloque international « Actualité cognitive de la phénoménologie : Les défis de la naturalisation » de 1995 a donné lieu à la publication de la somme intitulée *Naturaliser la phénoménologie* éditée d'abord en anglais en 1999, puis en français en 2001. Plus récemment, le volume dirigé par Jean-Luc Petit, *La naturalisation de la phénoménologie 20 ans après*, prolonge ces mêmes recherches. Ces ouvrages ont l'objectif de tracer les contours d'une science à venir qui joindrait les recherches neuroscientifiques et phénoménologiques. Le trait distinctif de la naturalisation de la phénoménologie est non de réduire la phénoménologie aux données qu'offrent la science, mais de prendre appui sur le corpus phénoménologique pour y déceler de possibles parallèles à faire entre celle-ci et les sciences. Nous pourrions même aller jusqu'à dire que la naturalisation de la phénoménologie tente de déceler les traces du naturalisme phénoménologique que nous avons mis en avant. Il s'agit pour ces chercheurs de poursuivre les travaux de Husserl

¹ Michel Bitbol, *La conscience a-t-elle une origine, Des neurosciences à la pleine conscience : une nouvelle approche de l'esprit*, Paris, Flammarion, 2014, p.415

² John Searle, *La redécouverte de l'esprit*, Paris, Gallimard, 1995, p.15

grâce aux nouveautés scientifiques à partir d'un isomorphisme assumé et justifié de sorte que puisse se construire un pont entre les phénomènes subjectifs et la vie neuronale, corporelle. Le problème qui anime une telle recherche ? « Le cœur du problème de la naturalisation consiste à rendre intelligible le fait qu'une entité puisse avoir à la fois les propriétés caractéristiques de la matière et celles caractéristiques du mental, en dépit de l'apparente hétérogénéité qui les séparent »¹. En cela, l'originalité de la naturalisation est de promouvoir une perspective à la première personne qui puisse s'instruire des données scientifiques acquises grâce à une perspective à la troisième personne. Le paradigme phénoménologique d'une méthode à la première personne semble ainsi préservé, même si le terme de naturalisation peut lui aussi porter à confusion. La naturalisation de la phénoménologie est avant tout phénoménologique. Tel que le précisait Francisco Varela :

« Nous cherchons à produire des changements épistémologiques et ontologiques au moyen desquels les deux domaines des objets naturels et des descriptions phénoménologiques peuvent absolument fournir une vue tri-dimensionnelle de l'esprit et de l'expérience. Dans cette optique, tout dualisme extrême, réductionniste/objectiviste ou transcendantaliste/mentaliste, est un aveu d'échec. [...] Ainsi, la question n'est pas tant de savoir comment naturaliser la phénoménologie husserlienne, mais plutôt : que devrait devenir une science naturelle (comme les sciences cognitives) pour être entièrement en adéquation avec les descriptions phénoménales qui pourraient être naturalisées, mais nullement réduite épistémologiquement »²

Il s'agit ainsi du dessein de Husserl, d'une science de la vie subjective qui puisse devenir holistique. Aussi la phénoménologie naturalisée peut être complétée par différentes méthodes et différentes données, toutes convergentes en ce qu'elles permettent de soupeser et de compenser les sujets traités par Husserl concernant la vie subjective. Les neurosciences ne représentent qu'une partie des recherches pouvant s'associer à la phénoménologie. Les mathématiques, la logique, la psychologie, la psychiatrie, la biologie sont autant de domaines de recherches qui peuvent s'adjoindre à ce projet du moment qu'ils ressortissent, comme le souligne Natalie Depraz, « à un processus de constitution [...] ». Au sens strict, la naturalisation est dès lors transcendantale, car l'œuvre de constitution suppose une opération de réduction préalable. La naturalisation est la constitution d'une nature, comme la mondanéisation est la constitution d'un monde, ou encore, comme l'ego s'auto-objective

¹ Petitot J., Varela F., Pachoud B., Roy J-M., *Naturaliser la phénoménologie, Essai sur la phénoménologie contemporaine et les sciences cognitives*, Paris, CNRS, 2002, p.57

² Francisco Varela, « The naturalization of phenomenology as the transcendence of nature, Searching for generative mutual constraints », in *Alter*, n°5, Paris, Alter, 1997, p.360 [Nous traduisons]

en âme et en homme »¹. La naturalisation, dans cette optique, se passe d'une méthode unique, car les différentes disciplines qui composent ce même programme de recherches s'accordent sur un même point : expliciter la subjectivité humaine constituante sans pour autant la réduire à des processus neurophysiologiques qui, somme toute, ne disent rien dans une perspective à la troisième personne de la vie immanente. Contrairement à la neurophilosophie, pour laquelle l'étude du corps vivant (*Körper*) primait, la naturalisation use des données de la science pour comprendre de quelle façon le corps matériel influe sur la chair et dès lors modifie notre rapport au monde tout entier, d'un point de vue kinesthésique et perceptif. En quelques mots : « Naturaliser les significations consiste simplement à revenir de la subjectivité transcendantale, consciente d'elle-même, au monde naturel, ordinaire, et à clarifier sa signification. La phénoménologie doit être définie comme ce parcours continu de va-et-vient entre attitude réflexive et attitude naturelle »². Une écriture de soi du vivant est ainsi possible dans la perspective d'une écriture à la première personne dès lors que celle-ci s'interroge sur ses propres fondements immanents, neurophysiologiques et mondains, c'est-à-dire ce qu'envisagent les chercheurs prônant une possible conciliation entre phénoménologie et sciences cognitives. La naturalisation de la phénoménologie serait alors l'effectuation d'un idéal épistémologique que Husserl a mis en branle lors même du développement d'une phénoménologie transcendantale. Surgit alors un champ de recherches pour le moins considérable qui va de la question de l'empathie, en ce qui concerne par exemple les neurones miroirs et le transfert aperipectif, à la possibilité d'une cardiophénoménologie envisagée par Natalie Depraz. L'essentiel est de comprendre que la naturalisation de la phénoménologie, dans sa forme embryonnaire actuelle et certainement éparse, marque le commencement d'une science de la vie subjective qui entend surmonter les paradigmes épistémologiques d'antan empreints d'un positivisme suranné qui laisse de côté le rôle principal de la vie immanente.

10.2 La naturalisation, une entreprise véritablement phénoménologique ?

10.2.1 La psychologie phénoménologique et le refus supposé du naturalisme

En montrant de quelle manière nous sommes en droit d'envisager une éventuelle naturalisation de la phénoménologie à partir d'une analyse des processus constitutifs de la

¹ Natalie Depraz, « Quand la genèse transcendantale rencontre le projet de naturalisation », in Petitot J., Varela F., Pachoud B., Roy J.-M., *Naturaliser la phénoménologie, Essai sur la phénoménologie contemporaine et les sciences cognitives*, Paris, CNRS, 2002, p.615

² Juan-José Botero, « Le donné immédiat comme fondement et comme arrière-plan », in Petitot J., Varela F., Pachoud B., Roy J.-M., *Naturaliser la phénoménologie, Essai sur la phénoménologie contemporaine et les sciences cognitives*, Paris, CNRS, 2002, p.607

conscience, nous pourrions sans grande difficulté admettre qu'une telle entreprise ne contrevient nullement au projet initial de Husserl. En effet, il ne s'agirait que de sa perpétuation. L'analyse porterait sur les modalités duales de l'expérience humaine : ontiques et transcendantales. Tel que l'écrivait Francisco Varela : « il est intéressant de corrélérer l'activité cérébrale non pas uniquement avec le niveau psychologique tel qu'il est défini par le comportement, mais aussi avec l'activité cognitive telle que le sujet lui-même la décrit en des termes à la première personne. De cette façon l'activité cérébrale peut être mise en lien avec un niveau fonctionnel plus subtil que celui de l'approche behavioriste »¹. Toutefois, n'est-ce pas transgresser l'idéal phénoménologique de Husserl ? Si nous avons d'ores et déjà montré que son œuvre tardive regorge de fines d'analyses permettant de conjoindre la phénoménologie aux sciences de la nature grâce au naturalisme phénoménologique, Husserl n'entendait pourtant pas unifier de manière si significative sa méthode avec celle des sciences de la nature. N'a-t-il pas écrit une quantité non négligeable de papiers relatifs à ce refus ? Pour preuve, cette lettre adressée à Rickert en 1915 : « Donc, je me sens, depuis une décennie, étroitement lié avec les responsables des écoles idéalistes allemandes, nous combattons comme des alliés contre le naturalisme de notre temps en tant qu'il est notre ennemi commun »². Plus largement, suite au tournant génétique de sa philosophie, ses écrits sur la psychologie phénoménologique récusent quelque entreprise strictement naturaliste. La psychologie ne peut atteindre son rôle de science de la subjectivité qu'à partir du moment où celle-ci adopte la réduction phénoménologique : « La différence fondamentale entre la connaissance psychologique et la connaissance de la nature réside en ceci que la vie de l'âme n'est pas donnée de façon simplement extérieure et en tant qu'extériorité, mais qu'elle est donnée dans son enchaînement, donnée par la connaissance de soi, par l'expérience interne »³. Or, comme nous le remarquons plus haut, la difficulté pour toute tentative de naturalisation est de ne pas sombrer, bon gré mal gré, dans un réductionnisme qui passe sous silence l'expérience interne, du moins entendue comme expérience phénoménologiquement révélée. N'oublions pas ces mots : « Par l'*ἐποχή* phénoménologique, je réduis mon moi humain naturel et ma vie psychique – domaine de mon *expérience psychologique interne* – à mon moi transcendantal et phénoménologique, domaine de l'*expérience interne transcendantale et phénoménologique* »⁴. Le défi du naturalisme est donc, en d'autres termes, d'outrepasser cette confusion lexicale et méthodologique entre l'intime et l'interne, l'expérience

¹ Natalie Depraz, Francisco Varela, Pierre Vermersch, *On becoming aware, A Pragmatics of experiencing*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 2003, p.121 [Nous traduisons]

² *Dokumente, Band V : Die Neukantianer*, p.178 [Nous traduisons]

³ *Psychologie phénoménologique*, p.16

⁴ *MC*, p.54 [Nous soulignons]

phénoménologique et psychologique. Notre auteur s'est longuement interrogé à ce sujet : « Comment à présent parvenir à sortir de l'attitude personnaliste de la psychologie et de la science de la nature orientées sur le monde ? »¹. Le problème étant notamment la « précédence » de l'expérience intime sur l'expérience psychologique interne et mondaine : « mon moi qui fait l'expérience du monde et en lui de la chair et de ma personne charnelle précède cet homme ainsi que toute réalité du monde »². Le moi phénoménologique précède ainsi le moi psycho-physique, le moi comme objet d'études scientifiques en sa temporalité immanente, de même que la proto-temporalité neurocognitive précède l'expérience consciente. Mais ne s'agit-il pas, en fin de compte, du même moi ambivalent, d'un moi empirico-transcendental ? Husserl ne peut qu'acquiescer à ce propos (p.320), mais ajoute toutefois une nuance capitale qui pourrait renforcer la lecture traditionnellement idéaliste de son œuvre : « Mais le monde et sa structure naturelle fondamentale est le non-moi qui ne m'est donné que comme unité de mon expérience concordante, donc dans un milieu égoïque, sans lequel le non-moi ne serait rien pour moi. Il est donné dans un milieu qui n'est pas nature, un milieu purement égoïque »³. Plus encore, dans un élan pour le moins radical, Husserl ajoute :

« L'attitude thématique portant sur le monde et l'univers *comme nature* opère d'une certaine manière une césure avec toutes les attitudes dirigées sur ce qui est concret. Elle ne demande pas ensuite s'il existe quelque chose comme une nature en général, elle ne s'inquiète pas de la connaissance concrète du monde (*Welterkenntnis*), mais réduit tous azimuts la thématique des intérêts expérimentés exclusivement à la sphère de ce qui est étranger au sujet. La pure considération du monde prive ainsi le monde d'esprit (*entgeistigt*), son intérêt est pareillement aveugle pour tout ce qui concerne le monde des hommes, pour ce qui a une signification pour quelque subjectivité que ce soit, et, alors, elle est naturellement aussi aveugle pour ce qui est subjectif, spécialement pour ce qui est humain, en général pour la vie de l'esprit, pour les personnes et les communautés personnelles, les valeurs, pour les beautés, le bon, etc. »⁴

De telles considérations ne peuvent que renforcer le refus de toute naturalisation en ce

¹ *Psychologie phénoménologique*, p.319

² *Ibid.* [Traduction modifiée]

³ *Ibid.*, p.320 : Également p.381 [non traduit dans la version française] : « L'attitude naturelle est une attitude portant sur le monde, dans la mesure où le monde peut mener à une perception objective unanime, dans la mesure où il n'est pas seulement pour moi, mais perceptible pour tous, respectivement perçu et perceptible, etc. Alors seulement la perception est objective. Cette attitude, c'est par contre difficile à souligner, est abstraite, dans la mesure où le monde objectif possède des déterminations qui ne sont pas, en ce sens, objectivement perceptibles pour autant qu'elle les laisse inaperçues »

⁴ *Ibid.*, p.382-383 [Non traduit dans la version française, nous soulignons]

qu'elles récusent l'attitude naturelle réductrice et admettent uniquement la possibilité d'une expérience subjective. Tout ici semble indiquer que Husserl, près de dix ans avant sa disparition, n'admet aucunement la possibilité d'une naturalisation qui ne soit pas, par principe, phénoménologique, c'est-à-dire qui puise sa source dans la pratique de la réduction et non dans l'exposé de données scientifiques, par définition, dénuées de tout lien avec la vie subjective du sujet. Aussi, si Husserl a bel et bien traité des sujets aussi divers que la conscience, la vie, la naissance, etc., le terme de nature revient ici une nouvelle fois pour décrire le réductionnisme naturaliste. De la nature il y a deux ententes différentes dans le corpus phénoménologique, d'abord la nature comme ensemble de l'étantité matérielle dans laquelle nous nous mouvons et que nous étudions scientifiquement dans une perspective à la troisième personne, et comme nature du sujet, autrement dit, une nature constituée et constituante. Comprenons dès lors, pour nous défaire de cet embarras épistémologique, qu'il ne peut y avoir de naturalisation qui prenne appui sur la première entente de la nature – la nature comme matière, comme objet de science. La nature dans un sens strictement phénoménologique est relative à la vie du sujet constituant. En ce sens, la naturalisation, comme l'entendait Natalie Depraz, n'a affaire qu'à la question de la constitution du sens. Qu'il s'agisse donc de données phénoménologiques ou de données scientifiques, il est nécessaire qu'elles convergent vers ce même objectif qui est de définir les qualités constitutives de la vie du sujet. Par conséquent, la psychologie, de même que les mathématiques, la physique, etc., nécessitent pour être pleinement comprises de produire un revirement subjectif qui ait pour retentissement une prise en compte de la subjectivité du chercheur effectuant sa recherche. Voilà la leçon principale que nous retenons de la psychologie phénoménologique développée par Husserl : l'exigence d'une science phénoménologique fondée sur la réduction phénoménologique. Seule cette pratique peut permettre de rendre compte du rôle déterminant de la subjectivité dans le domaine de la science entendue en un sens large. Peut-être est-ce une façon de revoir ce que Husserl affirmait dans les derniers passages des *Méditations cartésiennes* : « toute analyse et toute théorie phénoménologique transcendantale – y compris la théorie de la constitution transcendantale du monde objectif [...] - peut être développée au niveau naturel dans l'abandon de l'attitude transcendantale »¹. Mais nous ne devons pas oublier que seule une naturalisation phénoménologique mérite le titre de « naturalisation de la phénoménologie », car elle s'appuie sur « des méthodes entièrement nouvelles » que Husserl a mises en lumière. « D'ailleurs, la partie de beaucoup la plus importante des recherches phénoménologiques appartient à une *psychologie intentionnelle apriorique et pure* (c'est-à-dire libérée de tout ce qui touche à la psycho-physiologie) »². Il faut à ce sujet se souvenir

¹ MC, p.212

² MC, p.231

que Husserl, dès les leçons de 1923/24 et le tournant génétique de sa philosophie, s'est attelé à décrire une réduction qui n'est plus uniquement cartésienne et solipsiste, mais qui prend en compte la situation incarnée du sujet. Phénoménologique, une telle réduction concerne la vie du sujet et respecte l'esthétique transcendantale développée par Husserl. Comme le dit Natalie Depraz,

« on a là une structure, quelque chose qui respecte la consigne que donnait Husserl, lorsqu'il proposait la réduction et qui se situe sur le terrain de ce qui est formellement nommé le transcendantal. Cette voie permet aussi d'éviter l'opposition entre ce qui est de l'ordre du transcendantal, le structurel, et ce qui est de l'ordre du psychologisme. La voie de la psychologie respecte l'esthétique transcendantale de Husserl. La seule différence, c'est qu'il l'applique au domaine de la vie du sujet »¹

C'est dire si les liens de parenté entre la psychologie et la phénoménologie, les sciences naturelles de la subjectivité et la phénoménologie, sont étroits. Ils portent chacun sur le même *objet*, mais gagnent à pratiquer la réduction. Seulement, quoi que pût penser Husserl au temps qui était le sien, les paradigmes scientifiques qu'il n'ait alors n'en étaient qu'à leurs balbutiements. Aussi, faut-il nuancer son propos pour comprendre deux choses : d'abord que la science, en particulier ces nouvelles humanités appelées les sciences cognitives, connaît un renouveau sans commune mesure depuis une quarantaine d'années tant dans la méthodologie qu'elle emprunte que par rapport à ses objets. De l'étude rudimentaire du système nerveux ou du comportement, les sciences de la subjectivité ont connu un revirement important lorsque celles-ci ont pris en compte le domaine de la conscience humaine. Plus spécifiquement, la question de l'objectivité de la conscience peut être revisitée, comme le propose Michel Bitbol, car les sciences de la subjectivité ont dépassé le stade d'une dualité insurmontable en ce qui concerne la conscience comme objet de science, car elles l'étudient sans pour autant classifier la conscience comme un objet. L'originalité et la portée de l'analyse proposée à ce sujet par Michel Bitbol sont remarquables :

« Une science de la conscience qui n'ait pas la conscience pour *objet* est donc concevable. Non seulement elle est concevable, mais elle est quotidiennement pratiquée, le plus souvent à leur insu, par les spécialistes de neurosciences. [...] Ils mettent en place des correspondances systématiques entre structures d'expérience et structures neurologiques. Ceci étant acquis, ils n'ont rien fait qui ressemble de près ou de loin à l'*explication* de l'émergence d'un objet conscience à partir d'un objet cerveau. Ils sont en possession de ce que j'appelle une

¹ Jean-Daniel Thumser, « Entretien avec Natalie Depraz : Autour de la cardiophénoménologie », *Actu-Philosophia*, 2017

technologie de l'incarnation, c'est-à-dire un ensemble de techniques permettant de modifier ou de prévoir les contenus conscients à partir d'une action sur l'objet cerveau. Mais ils ne disposent pas d'une science au sens traditionnel de connaissance d'un hypothétique *objet conscience* »¹

Du fait de ce renouveau épistémologique il peut dorénavant advenir un nouveau commencement en phénoménologie, en ce qu'elle peut se joindre aux sciences cognitives dans un éclaircissement réciproque, pour aborder la question cardinale de la constitution du sens. Cela nous permettra sans nul doute de comprendre comment « on peut accepter les faits évidents de la physique – que le monde est entièrement constitué de particules physiques dans des champs de force – sans nier l'existence, au sein des caractéristiques physiques du monde, de phénomènes biologiques tels que des états de conscience qualitatifs internes et une intentionnalité intrinsèque »². Il importe désormais pour nous de conquérir ce nouveau continent scientifique pour pleinement appréhender de quelle façon la naturalisation de la phénoménologie entend atteindre une vue d'ensemble de cette constellation si bariolée que sont les vécus-de-conscience et leurs soubassements neurophysiologiques, corporels et mondains. Si la conscience peut bien entendu être étudiée à partir d'un examen de type neuroscientifique, nous pourrions néanmoins être étonnés de l'importance que peuvent avoir d'autres dimensions du vivant et du corps pour ce qui relève de la naturalisation, comme le cœur, le système nerveux entérique, etc. Comme l'écrivait Husserl au moment de la rédaction du premier volume des *Ideen*, le développement des recherches en sciences naturelles est en mesure d'expliquer certains pans de notre vie subjective, de la même façon qu'il permet progressivement d'éclairer constamment leurs concepts et constatations au sujet de leurs objets :

« Les concepts et constatations exacts de la physique [...] pourraient notamment être désignés comme des indices pour certaines relations purement phénoménales dans la sphère de la simple expérience. Cela ne pas doit être mal compris. Au cours de l'expérience scientifique, l'expérience délibérée, ordonnée, expérimentale et observatrice du naturaliste (*Naturforscher*), les choses gagnent une expérience pré-scientifique ou une expérience autrement façonnée et déjà scientifique, plus clairement, elles ont un contenu de détermination (*Bestimmungsgehalt*) plus riche, dans lequel elles se présentent dans la conception universelle et empirique. Chaque nouveau concept, chaque nouvelle loi de la nature correspond à un élargissement (*Erweiterung*) de la conception empirique dont l'enrichissement coïncide avec la fondation de la loi »³

¹ Michel Bitbol, « Vivre ou décrire ? Un dilemme pour les "théories neurobiologiques de la conscience" », Cahiers Henri Ey (Cahiers de psychiatrie), 2002

² John Searle, *La redécouverte de l'esprit*, Paris, Gallimard, 1995, p.14

³ Husserl, Ms. D 13 VIII, p.105a [Nous traduisons]

10.2.2 Le problème de l'isomorphisme

La naturalisation présentée dans la somme que constitue *Naturaliser la phénoménologie* répond-elle aux exigences de la phénoménologie initiée par Husserl ? Une difficulté survient dès les premières pages lorsque les préfaciers annoncent : « Par "naturalisée", nous voulons dire intégrée dans un cadre explicatif où chaque propriété *admissible* est rendue continue avec les propriétés *acceptées* par les sciences naturelles »¹. Nous pourrions évidemment concevoir que ce postulat de départ est valide, puisque l'intention des scientifiques est d'intégrer la phénoménologie au champ des sciences naturelles. Pourtant, tel que nous le montrions auparavant, il ne saurait suffire de créer, peut-être parfois artificiellement, des passerelles entre deux domaines si différents. En adoptant une naïveté propre au phénoménologue et au philosophe en général, nous ne pouvons qu'être surpris par de tels propos liminaires. D'abord, parce qu'il en va d'une naturalisation de vécus-de-conscience, supposément irréductibles d'aucune manière, ensuite parce que la phénoménologie est une méthode permettant de dévoiler l'invariant eidétique de chaque vécu. Autrement dit, la naturalisation entend d'une part renverser le paradigme phénoménologique en appliquant sa propre idéalisation à la phénoménologie – idéalisation qui promet une perspective à la troisième personne bien loin d'une science noématique –, et, d'autre part, sélectionner méthodiquement les thèmes phénoménologiques propices à une étude scientifique. Les termes « admissible » et « acceptés » soulignent notamment une tendance proprement scientifique à développer un protocole de recherche impartial, détaché, mais avant tout discriminant. L'état des lieux, pour les chercheurs ayant contribué à ce recueil d'articles, serait donc le suivant : la phénoménologie ne peut entièrement être naturalisée. Il faut par conséquent sélectionner les sujets les plus enclins à participer au développement de ces nouvelles humanités que sont les sciences cognitives. Mais n'est-ce pas là une erreur fondamentale ? Les auteurs sont pleinement conscients des critiques que les sceptiques pourraient leur adresser (pp.20-23).

Nous sommes ainsi confrontés à cet *Denkanstoß* pour le moins remarquable : la naturalisation, en ses termes initiaux, ne recèle-t-elle pas en elle-même sa propre contradiction ? Si ce problème semble récurrent dans notre travail, c'est qu'il implique des désaccords de taille et, en particulier, ce que Searle nommait un « dualisme des propriétés »². L'isomorphisme présenté dès les premières pages ne saurait remédier à cela. Francisco Varela remarquait à ce propos, dans un article

¹ Petitot J., Varela F., Pachoud B., Roy J-M., *Naturaliser la phénoménologie, Essai sur la phénoménologie contemporaine et les sciences cognitives*, Paris, CNRS, 2002, p.2 [Nous soulignons]

² John Searle, *Op.cit.*, p.65

de 1997, que la naturalisation de la phénoménologie ne pouvait se faire qu'à partir de « contraintes mutuelles génératives », car il ne va pas de soi que les neurones miroirs puissent pleinement expliquer la perception d'autrui, l'empathie, etc. Cette idée de contraintes est déjà abordée par Jean Petitot dès 1995, lequel formulait très clairement l'apport de la phénoménologie et les contraintes qu'elle impliquait dans le cadre d'une naturalisation :

« Comme thématization réflexive des purs vécus effectuée "en première personne" et fondée méthodologiquement sur l'époché et la réduction, la phénoménologie produit des descriptions eidétiques. Dans la perspective d'une "contrepartie scientifique" de la phénoménologie (contrepartie que Husserl a lui-même souvent évoquée), ces descriptions eidétiques doivent être conçues comme autant de contraintes pour des théories naturalistes explicatives. Il ne s'agit donc pas d'opposer de façon dogmatique les descriptions phénoménologiques aux explications naturalistes, mais, par conversion d'attitude, de considérer les premières comme la formulation d'un programme de recherche pour les secondes »¹

Il est donc toujours question de dépasser ce fossé explicatif, ou déficit explicatif, comme l'écrivent les éditeurs de *Naturaliser...*, ce « no-man's land »² entre les données scientifiques et les données phénoménologiques. Et c'est en trois mouvements que Varela montre de quelle façon les différents types d'isomorphismes manquent leur propre objet. Premièrement, en illustrant l'impossibilité d'expliquer les données phénoménologiques et les données scientifiques à partir d'un isomorphisme analytique, c'est-à-dire qui suppose que si telle activité neurale et psychologique X ressemble au phénomène Y, alors X explique Y³. Cela implique que les données phénoménologiques aient constamment leur équivalent au niveau neuronal. Mais, si Varela ne souligne que le fait qu'un tel isomorphisme s'inscrit dans l'héritage direct de Mach et perpétue ainsi une vision surannée de la vie subjective, Searle nous apporte davantage de précisions à ce sujet. En effet, il rejette ce raisonnement en arguant qu'il suppose notamment une localisation possible des événements neuronaux. Or, cela n'est pas possible, parce que l'activation d'un neurone ou d'un circuit neuronal n'est pas quelque chose qui puisse être universalisable bien qu'il y ait des patterns identifiables

¹ Jean Petitot, « La réorientation naturaliste de la phénoménologie », *Archives de Philosophie*, Vol.58, No.4, Sciences cognitives et phénoménologie, 1995, p.634

² Francisco Varela, « The naturalization of phenomenology as the transcendence of nature, Searching for generative mutual constraints », *Alter*, n°5, Paris, Alter, 1997, p.369

³ Cf. Evan Thomson, Alva Noë, Luiz Pessoa, « La complétion perceptive : une étude de cas en phénoménologie et en sciences cognitives », in Petitot J., Varela F., Pachoud B., Roy J-M, *Naturaliser la phénoménologie, Essai sur la phénoménologie contemporaine et les sciences cognitives*, Paris, CNRS, 2002, p.217 : « Selon cette doctrine [l'isomorphisme analytique], le caractère adéquat d'une explication a pour condition qu'il y ait un lieu de jonction où l'on dispose d'un isomorphisme entre l'active neurale et l'expérience du sujet ».

selon les régions du cerveau sollicitées pour une tâche ou une autre. De plus, les propriétés des états mentaux diffèrent des propriétés des états neuronaux¹. En d'autres termes, le simple isomorphisme omet différentes problématiques relatives aux liens et aux propriétés inhérentes aux états mentaux et neuronaux. Un deuxième isomorphisme, plus élaboré, entend s'appuyer sur « le niveau structurel où l'empirique et le phénoménal interagissent »². Néanmoins, une fois de plus, celui-ci peine à décrire les constituants bilatéraux du sens. Assurément, mettre l'accent sur la description phénoménale ne saurait donner aucune ligne directrice pour le chercheur à la quête des processus causaux à l'origine de l'état mental vécu. Comme l'écrit Varela : « L'image perçue sur la télévision est uniquement pauvrement liée aux composants électroniques de l'appareil »³. Plus encore, si nous nous fions à l'analyse offerte par Evan Thompson, l'isomorphisme qu'il décrit comme analytique et qui entend décrire à la fois l'expérience phénoménologique et les processus cérébraux, manque d'efficacité. Comme l'autocérébroscopie décrite par Feigl (10.1.1), il ne suffit pas de procéder par la neuro-imagerie pour décrire l'isomorphisme entre deux événements mentaux et cérébraux : « En visualisant un objet, nous stimulons subjectivement une expérience visuelle d'un objet, et le contenu de cette expérience n'est pas donné par une image ou un portrait (*picture*) »⁴. L'imagerie cérébrale rate, nous l'expliquions plus haut, l'expérience vécue immédiate, du fait d'une différence de temporalité entre la prise de conscience et l'action émulée par le cerveau, et ne peut dire si tel événement est produit universellement, pour l'ensemble des sujets, une même stimulation au niveau cérébral. Il semble en effet qu'il y ait une certaine *décohérence* entre l'expérience subjective et les processus mentaux. Bien sûr, il existe des zones propices au langage (l'aire de Broca et l'aire de Wernicke, par exemple), des zones relatives à l'agressivité ou à la peur comme l'ensemble que constitue le système limbique, mais il ne saurait y avoir de localisation précise d'une zone pour l'idée « maison » : « Posez un fait psychologique, vous déterminez sans doute l'état cérébral concomitant. Mais la réciproque n'est pas vraie, et au même état cérébral correspondraient aussi bien des états psychologiques très divers »⁵. Et, nul ne peut sonder ce que cela fait de ressentir quelque chose grâce à l'imagerie, pas plus que nous ne pouvons nous mettre à la place d'autrui, voire à la place d'animaux dont les sens diffèrent des nôtres⁶.

¹ John Searle, *Op.cit.*, pp.65-69

² Francisco Varela, *Op.cit.*, p.371 [Nous traduisons]

³ *Ibid.*, p.372

⁴ Evan Thompson, *Mind in Life, Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Cambridge/London, Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p.298 [Nous traduisons]

⁵ Cf. Henri Bergson, « Le cerveau et la pensée », *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, 2005, p.193

⁶ Cf. Le célèbre article de Thomas Nagel, « What is it like to be a bat ? », *The Philosophical Review*, 4, Octobre 1974

Face à de telles difficultés, Varela propose une troisième possibilité, un isomorphisme fondé sur des contraintes mutuelles. L'idée principale est la suivante : dépasser la contradiction dialectique entre deux domaines de la vie subjective, par exemple l'opposition communément admise entre le corps et l'esprit. Ce dépassement serait rendu possible par les avancées de sciences cognitives, mais ne serait pas réductionniste. Aussi, Varela n'est pas le seul à affirmer cela. Jean-Luc Petit, dans un récent article, exprimait le même point de vue : les découvertes des neurosciences, discipline faisant partie intégrante des sciences cognitives, « apportent une incitation nouvelle à remettre sur le métier la description phénoménologique elle-même. Sous leur impact le phénoménologue aura sans doute à reconsidérer sa notion de "corps propre", dans la mesure où la dichotomie : corps propre – corps physique est devenue obsolète »¹. C'est notre tâche ici que de confronter ces deux domaines des sciences cognitives, la phénoménologie et les neurosciences, et de soupeser l'usage des termes et des méthodes employés. Néanmoins, le parallèle entre les phénomènes mentaux et les processus neuronaux doit être davantage explicité. Ce que Varela propose est une reprise de la comparaison husserlienne entre la phénoménologie et les mathématiques : « Données phénoménologiques => invariants descriptifs => modèles mathématiques => descriptions mathématiques => implémentations naturalistes »². L'idée sous-jacente d'un tel parallèle est de fournir des données eidétiques d'ordre mathématiques, car les mathématiques représentent un type similaire d'idéalisation, mais d'ordre formel. Il s'agirait de fournir des invariants eidétiques d'un ordre différent et pourtant utilisables pour les scientifiques. « Cela n'est pas si différent de ce que les mathématiciens ont fait pendant des siècles »³. Il serait ainsi possible d'obtenir des invariants eidétiques formels qui seraient en mesure de fournir des éléments permettant d'illustrer et expliquer les invariants eidétiques phénoménologiques. De ce point de vue, la naturalisation serait premièrement et principalement phénoménologique. Rappelons que Husserl, bien qu'il ait parfois désigné la méthode consistant à mathématiser la nature comme une « méthode d'approximation »⁴, il a lui-même accordé toute son importance à la méthode mathématique tout au long de son œuvre et faisait, dès 1897, un parallèle entre la logique pure et les mathématiques dans une lettre adressée à Natorp⁵. D'autre part, il affirmait plus généralement : « le chemin qui m'a conduit à la

¹ Jean-Luc Petit, « L'auto-constitution du corps agissant », in Sylvie Freyermuth, Dominique Keller & Jean-François P. Bonnot (dir.), *Sémiotique du mouvement, Du geste à la parole*, Bern, Peter Lang, 2015, p.43

² Francisco Varela, *Op.cit.*, p.375 [Nous traduisons]

³ Francisco Varela, « Neurophenomenology. A methodological Remedy for the Hard Problem », *Journal of Consciousness Studies*, 3, No. 4, 1996, p.337

⁴ Husserl, Ms. B I 7, p.15/a [Materiale Ontologie als Wissenschaftslehre]

⁵ Cf. *Dokumente, Band V : Die Neukantianer*, p.53 : « La comparaison avec les mathématiques est, par contre selon ma position, plus qu'une simple comparaison. [...] l'ensemble de la *mathesis universalis* au sens leibnizien peut,

phénoménologie fut essentiellement déterminé par la *mathesis universalis* »¹. Nous pourrions en ce sens affirmer que la réduction phénoménologique peut être désignée comme une *mathesis universalis* en ce qu'elle décrit les formes universelles de la vie raisonnable. C'est une autre forme « de la mathématique pure comme a priori d'une nature pensable en général » à la source d'une « authentique science philosophique de la nature »² qui tente de rendre compte des structures invariantes de notre expérience en tant que sujets doués de raison. C'est précisément de cela qu'il s'agit ici avec la naturalisation de la phénoménologie. Jean-Luc Petit récapitule très bien ce projet commun que partage la phénoménologie et les sciences cognitives :

« Les récents développements de la géométrie d'un côté, les avancées spectaculaires des neurosciences de l'autre, ont rendu de moins en moins utopique le programme d'un grand rationalisme auquel s'attachent les noms de Leibniz et de Husserl. Une *Mathesis* morphogénétique des vécus devrait bientôt pouvoir rendre compte par un procédé systématique et complètement a priori de l'émergence à partir des ressources anatomo-physiologiques de l'organisme du vivant humain des formes signifiantes de l'expérience dans toutes ces dimensions : formes des objets visuels, formes persistantes dans la durée, formes verbales dans le flux acoustique de la parole, formations conceptuelles dans le cours de l'idéation, etc. »³

Plus largement, si une naturalisation mathématique peut être envisagée comme un prolongement des recherches phénoménologiques, comme l'entendent notamment les préfaciers de *Naturaliser la phénoménologie*, il faut toutefois noter que malgré toute l'importance que Husserl accordait aux sciences de son époque, il rejetait néanmoins une possible mathématisation ou naturalisation de la phénoménologie, en particulier dans les *Ideen*⁴. Nous présenterons ainsi une des thèses principales des auteurs de *Naturaliser...* qui sert de fondement pour toute l'entreprise de naturalisation :

« Nous revendiquons en effet l'idée [...] que les descriptions phénoménologiques, quelles

comme j'aimerais le croire, être impliquée dans la logique pure ».

¹ *Ideen III*, p.69

² *Aufsätze und Vorträge* (1922-1937), « Phénoménologie et anthropologie », in *Notes sur Heidegger*, Paris, Éditions de Minuit, 1993, p.60

³ Jean-Luc Petit (éd.), *La naturalisation de la phénoménologie 20 ans après*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2015, p.11

⁴ Cf. Paul Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1998, p.137 : « La mathématisation du réel refoule les qualités perçues dans le "subjectif" ; la "chose vraie" est alors le X pensée comme règle de construction de tels et tels vécus de perception ; du coup, la nature mathématisée devient un absolu : l'ordre "esthésiologique" est aussi posé absolument comme une dépendance de cette nature ; le vécu de conscience devient une sorte d'épiphiénomène de tels et tels corps situés dans la nature absolue ; la chose physique porte tout l'édifice comme existant en soi »

qu'elles soient, ne peuvent être naturalisées, au sens d'être intégrées dans le cadre général des sciences de la nature, que si elles peuvent être mathématisées. Nous considérons la mathématisation comme un instrument clef de la naturalisation, en accord en fait avec Husserl lui-même, quoique tirant de ce constat des conclusions parfaitement opposées. De telle sorte que si l'opposition qu'il introduisit entre les mathématiques et ses investigations phénoménologiques ne peut être surmontée, la naturalisation de la phénoménologie husserlienne est un programme de recherche condamné dès le départ à l'échec. Toutefois, nous pensons [...] que la position de Husserl résulte de ce que celui-ci commit l'erreur de prendre les limites effectives, mais contingentes, des sciences mathématiques et matérielles de son temps pour des limites absolues »¹

Comprenons dès lors que si la naturalisation de la phénoménologie est premièrement phénoménologique et n'en est à l'état qu'à ses balbutiements, dans une pleine ouverture, elle ne comporte pas de connaissance fixe, comme le rappelle Varela (p.376). La naturalisation de la phénoménologie est une reprise des thèmes traités par Husserl sous forme de pari, car elle reprend sa position radicale tout en lui appliquant une méthode qu'il rejetait en s'appuyant sur le renouveau contemporain des sciences. Cela n'est pas contradictoire, en effet, d'assumer une telle position, tant s'en faut. La naturalisation de l'ensemble de l'étantité a réussi à dépasser nombre de problématiques épistémologiques ces dernières décennies, et la question de la subjectivité a jailli au cœur même des tentatives d'explications scientifiques de la nature. Pour preuve les récentes recherches quant au rôle du scientifique durant l'observation des phénomènes physiques, plus précisément en ce qui concerne la physique quantique. En ce sens, la science n'élude plus le domaine subjectif, encore moins le rapport du chercheur aux données qu'il exploite. Si la mathématisation est le soubassement de la naturalisation, c'est principalement parce qu'elle permet de rendre compte d'invariants similaires aux invariants eidétiques ; elle permet de rendre compte de structures universelles supposément partageables pour l'ensemble des êtres doués de raison, ce que Husserl tentait lui-même de mettre en lumière à partir de la réduction phénoménologique. Il n'est bien évidemment pas question de mathématiser les vécus en un sens ingénu, c'est-à-dire en proposant une gradation des vécus quels qu'ils soient, comme si les vécus-de-conscience pouvaient être mesurés au sens où l'entendait Wolff, c'est-à-dire en promouvant une psychométrie. Les vécus ne sont pas graduellement et subjectivement mesurables, il leur manque l'objectivité fournie par la science et l'intersubjectivité (perspectives à la seconde et troisième personne)². D'autre part, les échelles de

¹ Petitot J., Varela F., Pachoud B., Roy J-M (dir.), *Naturaliser la phénoménologie, Essai sur la phénoménologie contemporaine et les sciences cognitives*, Paris, CNRS, 2002, p.53

² Cf. Wolf Feuerhahn, « Entre métaphysique, mathématique, optique et physiologie : la psychométrie au XVIIIe

temps de la neurodynamique, des catégories philosophiques et du vécu singulier ne se recourent pas, comme nous le verrons plus tard. Plus encore, si la mathématique et la phénoménologie sont proches dans leur quête de structures et d'invariants eidétiques, n'est-ce pas parce qu'elles partagent chacune une même perspective à la troisième personne ? Ce sont ces questions qui nous animeront durant les prochaines pages. Par ailleurs, cette mathématisation se heurtera aux cas-limite des anomalies, comme la physique se heurte au *gap* qui sépare les théories quantiques de la relativité générale, mais elle tend à dévoiler une seule et même structure. Seule la perspective de Jean Petitot peut éventuellement répondre à une mathématisation des vécus, du moins en sa forme embryonnaire : « Tout concept est un algorithme qui s'ignore et n'est véritablement compris que lorsque – au-delà de son sémantisme – il peut être transformé en schème, c'est-à-dire en système de règles de construction pour les phénomènes qu'il subsume. C'est précisément à cela que servent les mathématiques ». Seulement, une question fondamentale se pose alors : « de quel type de physique et de psychologie avons-nous besoin pour comprendre la manifestation phénoménale comme une phénoménalisation de l'objectivité physique, cette phénoménalisation étant elle-même conçue comme un processus naturel ? »¹. Une telle approche nous permettra certainement d'accéder à une nouvelle compréhension du lien qu'entretiennent les états mentaux avec les états cérébraux pour mettre fin aux isomorphismes naïfs, du moins elle met le doigt sur les limites de la naturalisation en tant que méthode de formalisation des vécus phénoménaux.

Enfin, pour conclure au sujet de l'isomorphisme, nous pourrions suggérer que les différentes formes de parallèles proposés entre le vécu subjectif et une perspective à la troisième personne portent le plus souvent préjudice à l'activité phénoménologique, car elles réduisent la part immanente du vécu. Il est en effet essentiel de porter notre attention sur le rôle prédominant de la phénoménologie lorsqu'il s'agit de naturaliser quelque vécu qu'il soit, mais nous ne devons pas nier que chaque contenu mental se réfère à une activité naturelle physique, identifiable ou non. Michel Bitbol, en commentant Varela, retenait qu'

« il est seulement question [en neurophénoménologie] d'établir des procédures de structuration réciproques entre *tous* les aspects de l'expérience : sa qualité - qui se manifeste pour chaque sujet - autant que ses traces structurales - qui se prêtent au partage avec d'autres sujets. Tel est le principe d'une science *non réductionniste* de la conscience. Une science qui systématise l'intersubjectivité, à travers une dialectique entre objets communs à tous et expériences

siècle », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 3/2003 (Tome 128), p. 279-292

¹ Jean Petitot, « La réorientation naturaliste de la phénoménologie », *Archives de Philosophie*, Vol.58, No.4, Sciences cognitives et phénoménologie, 1995, p.635

particulières à chacun »¹

Seulement, ce parallèle entre les données phénoménologiques et les données scientifiques doit être revisité. L'expérience du corps vécu, le *Leib*, et l'analyse du corps vivant, *Körper*, forment une unité qui, bien qu'énigmatique, peut être explicitée selon certaines modalités mises en avant par Varela et d'autres chercheurs. Par exemple, l'expérience de la temporalité immanente est en lien avec des processus neuronaux qui expliquent en partie cette première. Mais il faut avouer que le projet de naturalisation ne peut expliciter l'intégralité de la vie immanente du sujet. Il ne peut pas plus élucider une fois pour toutes les liens entre les contenus mentaux et le fonctionnement du corps vivant. Peu importe finalement que l'on considère le corps comme *Körperleib* (p.380) afin de dissimuler la binarité entre le corps vivant et le corps vécu, il ne s'agit en définitive qu'une reprise du vocable hérité du courant cartésien décrié par Searle. Le corps, en un sens large, engendrera toujours autant d'équivoques tant qu'il ne sera pas question de fournir une méthode qui ne soit pas fondée sur l'isomorphisme analytique qui veut que tel événement mental corresponde à tel contenu mental. Il faut par conséquent un éclaircissement réciproque, un remède au *hard problem of consciousness*. Si la neurophénoménologie est un projet prometteur, nous pouvons toutefois nous interroger sur sa portée directe, de même que sur son utilisation : peu présent dans le domaine des neurosciences, le projet neurophénoménologique est-il encore à l'état embryonnaire et demande-t-il par conséquent une attention supplémentaire des phénoménologues et scientifiques contemporains ? Ou alors, est-il absent du simple fait qu'il est un « remède » qui n'est pas accepté par les scientifiques atteints d'une maladie de type réductionniste² ? Nous retiendrons enfin de la présente analyse la portée de la mathématisation, et corrélativement des avancées à venir de la physique, de même que les termes de Varela : il faut une « interpénétration des domaines et une réciprocité »³.

¹ Michel Bitbol, « Vivre ou décrire ? Un dilemme pour les "théories neurobiologiques de la conscience" », Cahiers Henri Ey (Cahiers de psychiatrie), 2002

² Cf. Yochai Ataria, « Varela as the Uncanny », in Camila Valenzuela-Moguillansky, Alejandra Vásquez-Rosati & Alexander Riegler (éds.), *Constructivist Foundations*, Special Issue « Building a Science of Experience », Volume 12, Numéro 2, 22/03/2017, p.154 : « On pourrait s'étonner du fait qu'une vaste majorité de chercheurs ignorent systématiquement le projet neurophénoménologique. La réponse (triste) que j'aimerais suggérer est que ces chercheurs n'ont pas d'autre alternative que d'ignorer le programme pragmatique de Varela. En effet, ce n'est pas pour rien que Varela a utilisé le terme de "remède". Assez souvent, le patient a tendance à réprimer et nier le problème – soit dit en passant, il est très clair que ce que demande Varela, à savoir que les scientifiques se confrontent à leur maladie, n'est pas une tâche aisée » [Nous traduisons]

³ Francisco Varela, « The naturalization of phenomenology as the transcendence of nature, Searching for generative mutual constraints », *Alter*, n°5, Paris, Alter, 1997, p.381

§11 Les traits distinctifs de la naturalisation de la phénoménologie

Contrairement à une certaine lecture du corpus husserlien, la démarche phénoménologique n'est pas égocentrée, nous le savons désormais. Effectivement, la réduction transcendantale est d'une importance sans commune mesure, mais la phénoménologie nous apprend, au travers d'exemples variés que l'intentionnalité perceptive, l'empathie, l'anomalité, etc., – la vie du sujet dans son ensemble – est autant égocentrée qu'allocentrée. Le Je n'est nullement confiné dans un espace intime irréductible et ineffable, il porte sans cesse son attention sur l'environnement dans lequel il se trouve et sur ses contemporains avec lesquels il co-constitue un monde commun. Seuls l'enfant et les êtres anomaux sont tributaires d'une vision du monde tronquée par leurs capacités cognitives. Aussi, la naturalisation de la phénoménologie opère une nouvelle révolution paradigmatique lorsque celle-ci opte pour une approche qui conserve l'attitude phénoménologique tout en lui joignant les données nouvelles des sciences cognitives. De la sorte, la vie du sujet peut être explicitée sous un angle nouveau et transversal. D'une incarnation phénoménologique, c'est-à-dire une incarnation dans un environnement, un monde de la vie et une communauté de vivants, on passe avec la naturalisation à une incarnation neurobiologique qui comprend néanmoins l'inscription subjective du sujet. Qu'il s'agisse de la conscience du temps, des ressentis et mouvements kinesthésiques, du souvenir, ou de l'empathie, chaque événement de la vie subjective est étudié dans une perspective qui ne contredit ni les termes de la phénoménologie ni ceux de la science. L'enjeu est de saisir cet égo-allocentrisme propre au sujet par une approche pluridimensionnelle qui prenne en compte le vécu intime tout en l'explicitant par les sciences contemporaines. Si Jean-Luc Petit voit en cela une « régression contre-transcendantale »¹, il ne faut pas nous méprendre sur ce « contre » qui suggère une opposition à la réduction phénoménologique, car les données des sciences cognitives ne constituent pas une entrave à la phénoménologie, mais des compléments ; elles ouvrent au phénoménologue une nouvelle profondeur dans sa quête des constituants du sens. Le sens de l'agir ne s'explique que par cette complicité, cet éclairage réciproque, entre *Leib* et *Körper*, entre la vie transcendantale et la vie dans son organisation neurobiologique. Notre aspiration sera dorénavant de mettre en lumière les subtilités de la naturalisation de la phénoménologie. Malgré tout, notons qu'il est difficile, voire impossible, de rendre compte de la richesse des recherches relatives à la naturalisation. Il eût fallu consacrer ce travail uniquement à cette question. C'est pourquoi notre propos sera sélectif et portera sur les

¹ Jean-Luc Petit, « De la neurodégénérescence motrice comme limitation interne du "pouvoir-faire" », in Jean-Luc Petit (éd.), *La naturalisation de la phénoménologie 20 ans après*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2015, p.265

thématiques suivantes présentes dans les deux volumes consacrés à la naturalisation : l'intentionnalité, le sens du mouvement kinesthésique, la temporalité, les mathématiques. Nous aurons ainsi l'occasion de porter un regard critique sur un projet qui entend renouveler de fond en comble les postulats de l'exégèse phénoménologique classique. La cardiophénoménologie fera, quant à elle, l'objet d'une analyse à part, car elle remet en question le parti pris d'une naturalisation fondée sur les études neurophysiologiques.

11.1 Le problème de l'intentionnalité

11.1.1 La conscience et l'intentionnalité : des irréductibles

Si nous commençons par l'intentionnalité, c'est avant tout pour suivre la trame du travail réalisé par les éditeurs de *Naturaliser la phénoménologie*. Néanmoins, ce n'est pas un hasard si l'intentionnalité est mise en avant, car c'est l'une des notions principales de la phénoménologie, celle qui, nous semble-t-il, a été essentielle dans le parcours de Husserl et de tous les phénoménologues. Elle implique un regain d'intérêt sur la question si complexe de l'apparaître à partir de nos cadres *a priori*, transcendants, et les constituants du sens ontiques, le corps. En effet, si cette notion va de pair avec la conscience, car il ne saurait y avoir de conscience qui n'est pas une conscience-de, y compris si elle porte sur un *fictum*, il est nécessaire de revoir et de compléter nos connaissances à son égard grâce aux sciences cognitives. En ce sens, tout acte semble intentionnel, même s'il ne faut pas, bien évidemment, confondre l'intentionnalité avec la simple intention au sens commun du terme¹. Mais l'intentionnalité peut-elle seulement être naturalisée ? Voilà une question qui, une fois encore, met à mal le projet d'une possible naturalisation de la phénoménologie, parce qu'elle implique un retour vers des processus neurobiologiques qui ne sont pas, par principe, intentionnels. Aussi, comme le rappelle le premier auteur de *Naturaliser...*, David W. Smith, tout dépend de ce que l'on entend par naturalisation (p.107), car, si l'on se réfère au projet d'un Dretske ou d'un Fodor, il faudrait déceler les fondements de l'intentionnalité dans le cerveau, dans les connexions synaptiques, à la manière dont Eccles proposait par ailleurs de voir l'émergence de la conscience à partir des vésicules synaptiques². C'est

¹ Cette ambivalence se retrouve dans la littérature anglo-saxonne, en particulier chez Searle pour qui l'intentionnalité signifie « avoir pour intention » ; Cf. John Searle, *L'intentionnalité, Essai de philosophie des états mentaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1985, pp.127-128 : « Une action intentionnelle consiste en deux composantes : une composante Intentionnelle et un événement qui est son objet Intentionnel ; l'intention en action est la composante Intentionnelle et présente l'objet Intentionnel comme ses conditions de satisfaction. Mais l'événement complexe constituant l'action aura aussi toutes sortes d'autres traits qui ne sont pas présentés par le contenu Intentionnel de l'intention en action ».

² Cf. John Eccles, *Évolution du cerveau et création de la conscience*, Paris, Champs Flammarion, 1994 ; Selon de nouvelles études menées par des chercheurs de l'École Polytechnique de Lausanne l'importance d'une étude au sujet des connexions synaptiques n'est pas à négliger, en particulier lorsqu'il est question de les analyser à partir d'une

pourquoi David W. Smith opte dans cette perspective pour une position plus proche de celle de Husserl, c'est-à-dire qui rejette une telle tentative de réduire l'intentionnalité à des composants physiques eux-mêmes dénués de toute forme d'intentionnalité. C'est certainement sur ce point que tout se joue, car il ne peut y avoir de naturalisme réductionniste en ce qui concerne l'intentionnalité en sa globalité ; l'intentionnalité, comme la conscience, ne saurait être située, elle est faite d'une multitude de processus singuliers qui, de concert, permettent au sujet de porter son attention sur telle ou telle chose, de croire, d'imaginer autrui durant l'attente. Pierre Jacob résumait très bien cette antinomie propre à la naturalisation de l'intentionnalité en ces termes :

« Naturaliser l'intentionnalité, c'est avoir l'ambition de comprendre l'intentionnalité en la réduisant à des constituants eux-mêmes dépourvus d'intentionnalité [...], c'est expliquer l'intentionnalité à partir de ce qu'elle n'est pas : comprendre l'intentionnalité, c'est connaître les ingrédients non intentionnels dont se compose l'intentionnalité et savoir comment celle-ci résulte de la combinaison de ces constituants dont aucun n'est (ou n'a) l'intentionnalité résultante »¹

Face à un tel état de fait, comment appréhender une possible naturalisation, entendue en un sens large (connexionnisme, physicalisme, computationnalisme, etc.), de l'intentionnalité ? Certainement pas d'un point de vue strictement neurobiologique, nous en avons vu l'impossibilité. Il faudrait peut-être mentionner, comme le fait David W. Smith, que l'intentionnalité telle qu'elle est présentée par Husserl est une catégorie formelle qui « caractérise les personnes au sein de la Culture, et les ego "purs" au sein de la Conscience. [...] Pour Husserl l'intentionnalité est "pure" au sein de la conscience, mais aussi liée à la nature et à la culture »². C'est précisément ce que soulignait déjà Paul Ricoeur dans sa traduction du premier volume des *Ideen* : « L'intentionnalité est connue avant l'expérience inductive par inspection de l'essence de "vécu" ; elle ne désigne pas un lieu fortuit entre *cogitatio* et *cogitatum* ; la pensée est pensée de... et l'objet est ce que je pense. [...] Les *Ideen* tiennent également pour acquise la définition de la conscience comme vécu intentionnel. [...] la conscience c'est tout vécu en tant qu'intentionnel »³. La conscience, comme l'intentionnalité, est pure, au sens où elle est ontologiquement formelle et non matérielle. C'est par

topologie algébrique. D'après ces chercheurs, une telle pratique permet de saisir en quoi le cerveau réagit à un stimulus en produisant des blocs neuronaux à géométrie complexe, avec la possibilité de produire jusqu'à onze dimensions. Cf. Micheal W. Reimann, & al., « Cliques of Neurons Bound into Cavities Provide a Missing Link between Structure and Function », *Frontiers in Computational Neuroscience*, Vol.11, Art.48, Juin 2017

¹ Pierre Jacob, *L'intentionnalité, Problèmes de philosophie de l'esprit*, Paris, Odile Jacob, 2004, pp.174-175

² David W. Smith, « L'intentionnalité naturalisée ? », in Petitot J., Varela F., Pachoud B., Roy J-M (dir.), *Op.cit.*, p.112

³ *Ideen I*, p.116

elle que le sens advient et que l'ontologie matérielle, comme désignation et définition du sens des objets et corps présents dans la nature, permet de rendre compte de la multiplicité de l'étantité. Or, contrairement à ce que nous pourrions supposer, David W. Smith apporte une distinction supplémentaire en soulignant que, si tant est que la philosophie a une tendance à favoriser l'ontologie formelle en lui accordant une primauté quant au sens donné à l'étantité, l'ontologie formelle va de pair avec l'ontologie matérielle « dans une ontologie unifiée » - que l'auteur nomme *l'unionisme* pour ne pas reprendre l'idée de monisme qui suppose un même type de substance. En effet, « en pratique, les traits formels sont abstraits des traits matériels des choses, et si nous révisons suffisamment nos catégories matérielles, il se peut que nous devions réviser les catégories formelles qui les régissent »¹. Cela permet de contrebalancer l'hypothèse d'une intentionnalité entièrement fondée sur une ontologie formelle – un pur idéalisme, car le sens que nous accordons à tel ou tel objet dépend non seulement de nos cadres de pensées, mais aussi de l'objet en ce qu'il peut se présenter sous une forme nouvelle. Il y a, selon Smith, un rapport de dépendance de la conscience à l'objet et cela implique de revoir notre conception de la conscience comme donatrice de sens non seulement pour ce qui est de l'ordre de la mécanique quantique, comme il le souligne, mais aussi pour ce qui nous entoure au quotidien (art, culture, etc.) : « Une ontologie unioniste devrait ultimement préciser comment les structures ontologiques des choses, qu'elles soient physiques, mentales ou culturelles, sont toutes extraites d'un système unifié de catégories ontologiques, formelles et matérielles, fondamentales »². Aussi, si l'auteur met en avant une ontologie catégorielle originale, c'est avant tout pour dépasser la binarité habituelle qui oppose le physique au mental. Dans cette optique, il souhaite de la même façon se défaire du présupposé naturaliste qui tend à réduire toute forme de pensée aux processus neurophysiologiques. Esprit ou matière, l'opposition disparaît dès lors que l'on considère ces deux modalités comme une seule et même chose dans une nature unique. Le dualisme de la substance s'étirole peu à peu du moment que l'on reconsidère les catégories ontologiques. Mais, quoi qu'il en soit, l'intentionnalité demeure essentiellement une catégorie formelle pour l'auteur et pour Husserl. Elle est une activité primordiale et principielle à partir de laquelle tout est perçu et catégorisé. Elle peut bien évidemment être naturalisée, au sens où un processus neural sous-tend tel vécu-de-conscience, mais Smith suggère que cela n'implique aucunement que l'intentionnalité ait un « rôle causal-computationnel », parce que « la conscience ne se réduit pas à un calcul »³. En un certain sens, la *ratio*-nalisation de l'intentionnalité ne saurait répondre à l'exigence d'une naturalisation de celle-ci,

¹ David W. Smith, *Ibid.*, p.114

² *Ibid.*, p.120

³ *Ibid.*, p.129

car l'intentionnalité n'est pas une catégorie matérielle ni naturalisable. Elle « ne se laisse pas identifier simplement à la structure d'un processus causal – qu'il s'agisse d'une architecture connexionniste ou computationnelle classique »¹. Comprenons la chose suivante : si la conscience et l'intentionnalité sont, tel que l'auteur l'entend ici, des catégories formelles qui ne peuvent être naturalisées au sens où elles pourraient être réduites à des processus naturels, elles sont toutefois naturelles puisqu'elles s'inscrivent dans une même réalité : la nature en un sens large. C'est ce que tente de démontrer l'auteur en souscrivant à l'unionisme. En effet, « si la conscience et l'intentionnalité sont parfaitement "naturelles" et appartiennent à ce monde unique, elles ne consistent pas *seulement* en processus causaux et computationnels »². Mais apparaît là une nuance de plus. Nous aurions assurément pu croire, après un tel exposé, que l'intentionnalité ne peut être naturalisée d'aucune façon, pourtant elle peut d'une certaine manière être décrite à partir de processus neurophysiologiques, bien qu'elle ne se réduise aucunement à de tels processus. C'est cela, nous semble-t-il, l'apport majeur d'un tel écrit que d'avoir montré en quoi la conscience et l'intentionnalité sont des modalités, ou catégories, pures de la vie subjective et qui ne peuvent, en tant que telles, être simplement réduites à des processus neuronaux. Peut-être s'agit-il notamment d'une autre controverse au sujet des termes employés, comme nous en discutons plus haut. Peut-être que l'intentionnalité est pure qu'en tant qu'elle échappe encore aux scientifiques dans la façon qu'elle a de se manifester au sein des processus neurologiques. Une chose est certaine, l'intentionnalité comme la conscience sont des événements caractéristiques et communs à la vie subjective et ne peuvent, de cette façon, mener à une quelconque remise en cause de leur existence par les sciences. Il faudra certainement revoir les postulats et méthodes scientifiques pour aborder ces thèmes sous une perspective différente afin de comprendre de quelle façon ils pourront, en tant qu'objets de science, éventuellement devenir pleinement naturalisables.

11.1.2 Le réalisme intentionnel

Une autre facette de la naturalisation de l'intentionnalité est la tentative de comprendre les états mentaux à partir d'une réduction naturaliste. En ayant ainsi pour fin de décrire la conscience phénoménale à partir d'une explication strictement scientifique, les chercheurs en sciences cognitives proposent cette idée pour le moins originale qu'est le « réalisme intentionnel ». Comme le résume Marc Jeannerod, « cette position postule que la fonction principale du système cognitif est de fabriquer des représentations », que ces dernières « sont des objets mentaux et qu'à ce titre

¹ *Ibid.*, pp.132-133

² *Ibid.*, p.139 [Nous soulignons]

elles possèdent deux types de propriétés : d'une part, des propriétés physiques [...] ; d'autre part, des propriétés sémantiques »¹. L'originalité de cette position est d'attribuer à des entités physiques une qualité intentionnelle, autrement dit, de naturaliser les états mentaux en prenant appui sur leur capacité à produire du sens à travers des représentations et des symboles qui peuvent, en tant que tels, être considérés comme des objets physiques. Cette approche, que l'on nomme aussi « cognitivisme symbolique » ou « représentationnalisme mentaliste », postule plusieurs éléments fondamentaux : « l'existence de représentations mentales neurologiquement implémentées », le fait que ces représentations sont « comme des expressions d'un langage mental interne formel possédant des propriétés formelles (syntaxiques) et représentationnelles (sémantiques) »². Mais n'est-ce pas là un caractère douteux de l'intentionnalité ? En effet, nous pourrions d'ores et déjà supposer qu'une telle conception n'est pas uniquement une continuation de la thèse Brentanienne, mais une falsification de celle-ci en tant qu'elle omet l'idée principale selon laquelle les objets intentionnés sont « inexistantes » ? Les objets intentionnels existent *dans* l'intentionnalité, et ne sont de la sorte pas du tout comparables à l'objet visé en ce sens. Comme l'écrivait Husserl, l'arbre comme corrélat ne peut pas brûler. Revenir à la position selon laquelle ce qui est intuitionné est contenu au sein de la conscience sous une forme similaire à l'objet intuitionné serait un retour à la thèse de Twardowski, la *Bildtheorie*, selon laquelle l'objet visé se retrouve sous la forme d'une image intérieure. Or, Husserl nous a montré de quelle façon dépasser un tel postulat :

« Quand on dit que l'objet est "simplement intentionnel", cela ne signifie naturellement pas : il existe, quoique seulement dans l'*intentio* (ce faisant comme sa composante réelle [*reelles Bestandstück*]), ni : il existe dans celle-ci une ombre de l'objet ; mais cela veut plutôt dire : ce qui existe c'est l'intention, la "visée" d'un objet de telle sorte, mais non l'objet [*Gegenstand*]. Si, par contre, l'objet intentionnel existe, ce n'est pas seulement l'intention, l'acte de visée [*das Meinen*] qui existe, mais aussi ce qui est visé [*das Gemeinte*]³ »

Cela n'induit d'aucune manière que l'objet intuitionné existe dans la conscience sous une forme objectale ou analogue à sa forme objectale. De plus, le terme de représentation est bien équivoque

¹ Marc Jeannerod, *La nature de l'esprit*, Paris, Odile Jacob, 2002, pp.27-28

² Jean Petitot, « Phénoménologie naturalisée et morphodynamique : la fonction cognitive du synthétique a priori », *Intellectica*, 1993, p.3

³ *Recherches Logiques*, V, p.231 [traduction légèrement modifiée] ; Cf. *Chose et Espace*, p.68 : « La sensation n'offre pas une reduplication de la marque distinctive. Par conséquent la perception ne contient en soi nulle image de l'objet, le mot d'"image" était pris dans l'acception commune, comme une deuxième chose qui représente un original par ressemblance. La perception ne contient ni une répétition de la chose entière ni celle de marques distinctives individuelles. La théorie des images comporte, par bien des côtés, des contresens ».

en ce qu'il peut renvoyer à l'idée d'image mentale. L'enjeu est d'envergure pour les sciences cognitives, car si d'une part la phénoménologie semble mettre à mal le projet d'une naturalisation de l'intentionnalité, la science en un sens large se doit de pouvoir expliquer au moins partiellement le fonctionnement neurophysiologique de l'intentionnalité et, ce faisant, son caractère informationnel. Deux options sont ainsi possibles : « [les sciences cognitives] doivent ou bien montrer de manière convaincante que l'intentionnalité intrinsèque est un mythe, et donc un faux problème, ou bien montrer qu'une théorie naturaliste de l'intentionnalité est possible et expliquer comment un système physique peut être intrinsèquement capable de représentation »¹. Il ne faut donc pas mélanger deux types de considérations et voir davantage dans le réalisme intentionnel une autre thèse, bien plus subtile, qui consiste à attribuer aux représentations issues de l'intentionnalité une forme de naturalisme en ce qu'elles possèdent des propriétés sémantiques. Dans ce cadre, la notion de représentation semble être un « point central permettant peut-être de faire le lien réel entre ce qu'on pourrait appeler l'objectif et le subjectif »². C'est précisément de ce sujet que nous allons dorénavant traiter eu égard aux textes proposés dans *Naturaliser...*

L'objectif est le suivant : montrer de quelle façon « il est possible de mettre paradoxalement l'intentionnalisme non naturaliste husserlien au profit d'une naturalisation de l'intentionnalisme, et en particulier du réalisme intentionnel »³. Jean-Michel Roy tente premièrement dans son article de rendre compte de l'équivoque au sujet de l'intentionnalité dans les textes de Husserl. Problématique, cette notion héritée de Brentano est entièrement renouvelée dans le corpus phénoménologique et trouve là tout son intérêt (p.168). Aussi, l'auteur met en lumière un fait caractéristique de l'intentionnalité qui est de se rapporter à une représentation (*Vorstellung*). Sans cela nous ne pourrions, selon lui, juger de quelque chose, car il faut avoir une certaine image de l'objet perçu pour être en mesure de lui porter un jugement. Néanmoins, si nous n'avons dans notre langue qu'un seul mot pour désigner les divers sens que peut revêtir la représentation, la langue allemande en possède une multitude. Husserl désigne alors, dans la VIe *Recherche Logique*, une forme différente de représentation (*Repräsentation*) qui rend compte du « tout formé par la matière d'un acte et les vécus non intentionnels auxquels cet acte est lié »⁴. Mais l'auteur, lorsqu'il mobilise des textes précoces de Husserl, sait aussi que les définitions données par Husserl au sujet de l'intentionnalité comme intentionnalité symbolique sont relativement insuffisantes pour décrire exactement ce que

¹ Elisabeth Pacherie, « Naturaliser l'intentionnalité et la conscience », in Elisabeth Pacherie, Joëlle Proust (éd.), *La philosophie cognitive*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2004, p.19

² Jean-Pierre Changeux, Paul Ricoeur, *La nature et la règle*, Paris, Odile Jacob, 2008, p.35

³ Jean-Michel Roy, « Sauver les phénomènes intentionnels : intentionnalité, représentation et symbole », in Petitot J., Varela F., Pachoud B., Roy J-M, *Op.cit.*, p.166

⁴ *Ibid.*, p.169

promeuvent les partisans d'un réalisme intentionnel. En effet, au fil des pages, l'auteur tente de découvrir de quelle façon il serait possible de créer un parallèle avec ce courant si particulier, mais doit rapidement avouer que si Husserl fut bel et bien proche d'un symbolisme similaire au réalisme intentionnel il admet toutefois qu'il puisse y avoir des intentions signitives « qui ne sont rien de moins que des vécus symboliques sans symboles »¹, sans appel à une quelconque signification. L'acte signitif est remarquable par sa non-originarité et sa non-intuitivité². Il porte atteinte au projet d'une symbolique représentationnelle. Mais J-M Roy s'en tient au primat accordé à l'expressivité manifesté dans la première *Recherche Logique*. Il voit dans ce texte une force singulière, une distinction fondamentale entre l'intentionnalité symbolique et l'intentionnalité intuitive au sein même de la *Repräsentation* (p.174). C'est à partir de cela qu'il peut affirmer que la matière manquante à l'acte signitif non symbolique est à l'origine d'une animation du contenu représentationnel. Cette matière, comme trace de l'objet intuitionnel, laisse transparaître un processus de représentation inhérent à l'animation qui la caractérise :

« la fonction animatrice ou appréhensive de la matière se trouve [...] également décrite en termes d'interprétation par Husserl. [...] En d'autres termes, tout vécu intentionnel semble contenir en fait quelque chose de la spécificité de l'intentionnalité symbolique [...] en ce que tout vécu intentionnel consiste à se rapporter à un élément au moyen et à travers un autre. La matière se rapporte au contenu sensoriel, mais pour se rapporter à autre chose que lui, à savoir l'objet intentionnel »³

Dès lors, l'auteur peut sans mal affirmer que Husserl s'est lui-même posé la question de la représentation dans la même veine que Fodor, mais que, contrairement à ce dernier, Husserl s'est donné les moyens de définir précisément les modalités de l'expérience intentionnelle dans ses modalités les plus diverses. Husserl « modifie la caractérisation initiale de l'opposition entre intentionnalité intuitive et intentionnalité symbolique en la découplant à son niveau le plus général de celle entre intentionnalité directe et intentionnalité indirecte »⁴. Mais est-ce là une démonstration concluante quant à la parenté supposée entre Husserl et le réalisme intentionnel ? J-M Roy se voit obligé, au terme de son papier, d'admettre que la question de la *Repräsentation*, dans l'indirection qu'elle suppose, peut en tout état de cause s'intégrer dans le cadre d'une naturalisation de

¹ *Ibid.*, p.173

² Natalie Depraz, *Transcendance et incarnation*, Paris, Vrin, 1995, p.172

³ Jean-Michel Roy, *Op.cit.*, pp.175-176

⁴ *Ibid.*, p.183

l'intentionnalité, y compris si le traitement que lui a accordé Husserl la laisse dans un certain embarras (p.188). Mais cela ne dit pas « comment des systèmes purement matériels peuvent avoir de tels états intentionnels »⁵, ce qui n'est *in fine* pas le programme de Husserl du simple fait que l'intentionnalité, qu'importe ses modalités et la symbolique qu'on peut y voir, est une faculté pure, formelle.

L'intérêt de l'article suivant est de situer le propos par rapport aux approches contemporaines des sciences cognitives, c'est-à-dire l'approche représentationnaliste qui ne touche pas uniquement la phénoménologie et les vécus intimes, mais aussi les systèmes informatiques, par exemple. C'est du moins de cette façon que l'auteure, Elisabeth Pacherie, amorce son papier en rappelant que le réalisme intentionnel est central pour la philosophie analytique de l'esprit :

« Le réalisme intentionnel s'est développé principalement dans le cadre du paradigme cognitiviste, caractérisé par son adhésion aux thèses fonctionnalistes et computationnelles et par une conception des représentations mentales comme représentations symboliques. Autrement dit, les représentations mentales sont considérées comme des suites de symboles manipulées selon des règles purement formelles »¹

Une telle caractérisation de l'intentionnalité pourrait alors convenir aux systèmes informatiques qui sont régis par des règles formelles. Mais là n'est pas son propos. Ce qui l'intéresse ici n'est autre que l'acte perceptif décrit par Husserl dans ses leçons sur la chose données en 1907. Elle rappelle ainsi plusieurs faits : l'intentionnalité porte tantôt sur des entités présentes en chair et en os, tantôt sur des entités fictionnelles. Le trait charnel, la *Leibhaftigkeit* des objets perçus, est le corollaire du phénomène et non de l'objet en lui-même, c'est une « propriété phénoménale »². Comme le précisait Husserl, « l'objet d'une perception est apparaissant, "intentionnel", mais n'est pas pour autant donné dans le même sens, n'est pas effectivement, pleinement ni proprement donné »³. Il importe alors d'éclaircir ce point, une fois encore en mettant fin à cette dualité qui perdure entre représentation mentale et image en un sens matériel, car il n'est de représentation intentionnelle qui soit sous une forme similaire à une image matérielle. D'autre part, nous ne pouvons accepter que la notion de représentation suppose une certaine reproduction médiatisée des choses perçues, comme si nous

⁵ Elisabeth Pacherie, « *Leibhaftigkeit* et théories représentationnelles de la perception », in Varela F., Pachoud B., Roy J-M, *Op.cit.*, p.192 ; Cf. Elisabeth Pacherie, « Naturaliser l'intentionnalité et la conscience », in Elisabeth Pacherie, Joëlle Proust (éd.), *Op.cit.*, p.21 & p.24

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p.197

³ *Chose et Espace*, p.39

n'avions conscience de l'ensemble de l'étantité qu'à partir d'une représentation mentale de celle-ci. La conscience n'est ni une fabrique d'images ni un miroir. La perception est directe, elle porte immédiatement et sans médiation sur la chose qui est à portée de mains, sur son mode d'être-là sous une forme corporelle, sa *Leibhaftigkeit*. Sans cela nous serions forcés d'accepter l'idée absurde digne d'un idéalisme exacerbé « que la perception est indirecte, que nous sommes conscients d'une représentation »¹. Mais le réalisme intentionnel élude, nous semble-t-il, la question de l'incomplétude de la perception en esquisses développée par Husserl, car la représentation que nous faisons de chaque objet ne saurait être pleinement adéquate à celui-ci sans un mouvement kinesthésique autour de celui-ci, une certaine complétion perceptive. Dans cette optique, nous pouvons sans problème affirmer que l'objet, bien qu'il soit présent ici et maintenant sous nos yeux ou appréhendé haptiquement, ne se tient pas là comme le sujet sur le mode de l'auto-position (*Selbstsetzung*) : « La donation de l'objet ne s'effectue jamais "sur le mode d'un objet auto-posé". Sa possible inadéquation et son incomplétude d'essence constituent l'origine phénoménologique de l'intentionnalité perceptive comme visée d'un objet externe »². Une difficulté concerne l'immédiateté perceptive passée sous silence dans le cadre des recherches relatives au représentationnalisme (p.199). En d'autres termes, c'est précisément la *Leibhaftigkeit* de l'objet perceptif qui est problématique pour toute tentative de naturalisation, car elle implique une retranscription d'un type différent à celui de l'expérience immanente vécue et directe ; la naturalisation risque de manquer à la fois le caractère temporel de l'objet apparaissant, son mode d'être corporel et charnel, et sa représentation qui n'est pas sous forme figurale. C'est pourquoi l'auteure souhaite que l'on revoie la notion même de représentation pour en préciser un sens strictement scientifique qui ne soit plus empreint des idées du sens commun de la psychologie ordinaire. Mais elle demeure toutefois prudente quant à la portée de la naturalisation de l'intentionnalité en mentionnant notamment, dans un autre texte sur la même thématique, le fait suivant :

« On ne saurait dire que la naturalisation de l'intentionnalité est chose faite. Il existe encore aujourd'hui nombre de désaccords sur la manière plus ou moins restrictive dont la notion d'indication naturelle doit être définie, sur ce que serait la meilleure manière de combler le fossé entre contenu informationnel et contenu sémantique, ou sur ce que l'on peut attendre d'un appel aux théories de la sélection naturelle et du conditionnement opérant. À tout le moins, les débats

¹ Elisabeth Pacherie, *Ibid.*, p.198

² Jean Petitot, *Neurogéométrie de la vision : Modèles mathématiques et physiques des architectures fonctionnelles*, Paris, École Polytechnique, 2008, p.377

encore en cours témoignent-ils de ce que nous savons poser le problème de l'intentionnalité en termes naturalistes et avons une idée des directions à explorer à la recherche d'une solution »¹

Nous voyons enfin les difficultés d'une telle entreprise de naturalisation de l'intentionnalité. Il est d'abord impossible de vouloir déterminer la source de l'intentionnalité à partir de processus neurophysiologiques qui ne comportent aucune forme d'intentionnalité. Il est ensuite malaisé de vouloir faire un parallèle entre les premières recherches de Husserl sur la représentation et les recherches plus récentes de la philosophie de l'esprit, même si Husserl apporte des précisions de taille quant à la façon de déterminer la notion de représentation dans toute sa richesse. Par ailleurs, nous avons aussi noté l'ambivalence du terme de représentation, les risques que nous encourons à la caractériser sous une forme figurale et, plus encore, de perdre la dimension présentative, dirions-nous, de l'objet perçu dans sa *Leibhaftigkeit*. Peut-être est-ce là un reliquat d'une pensée occidentale axée principalement sur le rôle de la perception et de la représentation au sens d'une image-idée, comment l'entendaient par exemple Descartes, Locke ou Hume. Il semble que cette idée perdure et que la phénoménologie elle-même soit sujette à ce type d'arguments selon lesquels ce qui apparaît apparaît toujours au travers d'un médium – nous pensons en particulier à l'idée d'une *diaphénoménologie*. N'y a-t-il pas dans le corpus husserlien suffisamment de preuves qu'une telle pensée est davantage relative à un vocable suranné ? N'est-ce pas là aussi la preuve d'une survivance des thèses dualistes qui veulent que la chose en soi ne soit jamais tout à fait atteignable, qu'il faille inmanquablement penser le phénomène par rapport à la transparence ? Les notions mêmes d'image, de représentation, de médium, de symbole, etc., sont empreintes d'un caractère fallacieux, et méritent d'être éclairées dans chacune des disciplines qui composent les sciences cognitives. Aussi nous faut-il être prudents quant à leurs usages et leurs conséquences conceptuelles. La phénoménologie est la science des phénomènes perçus immédiatement. Peu importe que l'objet se tienne ici présentement sous nos yeux ou qu'il soit fictif, il est comme tel perçu en chair et en os. La chimère, comme phénomène, est autant *reell* que le manuel d'histoire qui se trouve à ma gauche ; seul manque à la première le caractère d'être *real*. Alors, oui, il est essentiel d'avoir pour fin de vouloir expliquer en quoi le sens lui-même importe dans l'explication de la pensée du sujet, mais il est pour le moment délicat de vouloir statuer sur ce même projet de naturalisation de l'intentionnalité tant il est nécessaire de revoir de fond en comble ses présupposés. Cela est d'autant plus difficile que de nouvelles recherches nous indiquent qu'une part non

¹ Elisabeth Pacherie, « Naturaliser l'intentionnalité et la conscience », in Elisabeth Pacherie, Joëlle Proust (éd.), *Op.cit*, p.27

négligeable de la population (environ 2 à 3%) souffre d'une pathologie nommée l'*aphantasie*¹, c'est-à-dire une absence de ce que les Anglo-saxons appellent l'œil de l'esprit (*mind's eye*), la capacité de se former une quelconque image/représentation de ce qui est à venir ou de ce qui s'est d'ores et déjà déroulé. Les notions problématiques dont nous venons de discuter doivent en définitive être revues. Seule peut-être perdure le besoin d'intégrer la phénoménologie aux sciences cognitives en ce qu'elle leur permettrait de compléter leurs recherches. Comme Jean Petitot le mentionnait, la phénoménologie semble apporter davantage d'éclaircissements aux sciences qu'inversement. Husserl :

« Il existe des rapprochements évidents entre la phénoménologie husserlienne et le cognitivisme contemporain. Ils concernent essentiellement le représentationnalisme mentaliste, le computationnalisme, le fonctionnalisme et le solipsisme méthodologique.[...] *Husserl non seulement anticipe sur le cognitivisme contemporain, mais le dépasse* dans la mesure où il apporte des éléments de réponse au problème le plus difficile, celui d'une théorie internaliste de l'intentionnalité »²

11.2 Naturaliser la dimension temporelle

11.2.1 Premières impasses à une naturalisation de la conscience-temps

Un autre pan majeur de la naturalisation de la phénoménologie concerne la temporalité en ses modalités immanentes et objectives – la conscience-temps (*Zeitbewusstsein*), le temps objectif et le temps neuronal. La tâche que se sont donnés les chercheurs n'est pas aisée, car il ne saurait y avoir, *a priori*, de lien possible entre ce temps mesuré à partir du mouvement des atomes, le temps objectif des horloges, impersonnel et pourtant si prégnant dans notre quotidien, et le temps immanent conçu comme ce temps dont nous faisons constamment l'expérience en ses distensions durant des moments de précipitation, d'ennui, etc. La tâche se complique encore davantage si l'on considère qu'entre ces deux temporalités il y a le temps du cerveau, mesurable scientifiquement, mais qui toujours dépasse le sujet incarné en ce qu'il ne peut d'aucune manière en avoir conscience, car il se chiffre en millisecondes. Dès lors, comment concilier ces diverses modalités temporelles ? Si le phénoménologue peut sans souci affirmer que tout se conçoit dans la forme pure du temps en

¹ Cf. Adam Zeman, Michaela Dewar, Sergio Della Sala, « Lives without imagery – Congenital aphantasia », *Cortex*, volume 73, Décembre 2015, pp.378-380 ; Carl Zimmer, « Picture This ? Some Just Can't », *New York Times*, 22 Juin 2015 ; [Nous préparons un papier sur le sujet]

² Jean Petitot, « Phénoménologie naturalisée et morphodynamique : la fonction cognitive du synthétique a priori », *Intellectica*, 1993, p.86 [Nous soulignons]

un sens kantien et, par conséquent, que tout est temporel pour le sujet, le lien entre la conscience-temps et le temps objectif demeure obscur à moins que l'on considère qu'il y ait un « temps vivant » différent du temps vécu. Celui-ci serait le temps du corps vivant dont les rythmes sont endogènes¹. Néanmoins, comme l'écrivait Husserl, la conscience-temps ne se conçoit que de cette façon pour la phénoménologie : « <nous avons le> Je comme centre pour tous, comme le mondain, comme cela <pour> la temporalité immanente (par exemple le Nous comme centre subjectif total), à savoir comme centre-Je qui donne sens au temps présent, qui se tient dans le présent du temps et où le temps passé et futur acquiert tout son sens »². Nous ne poserons donc pas à nouveau cette question quelque peu candide : que faut-il choisir, alors, pour expliquer la conscience du temps, la phénoménologie ou les sciences cognitives ?³ Cela tout simplement parce que l'approche phénoménologique ne peut être biffée ; il y a une conscience du temps, mais plus que cela une conscience-temps universelle comme le laisse supposer le terme allemand de *Zeitbewusstsein*. Aussi, notre propos consistera à comprendre et à expliciter en quoi les sciences cognitives peuvent nous éclairer à ce sujet.

Le premier constat que nous pourrions faire, avec Tim Van Gelder, est que les recherches en sciences cognitives font manifestement l'impasse sur le problème de la temporalité : « Pour les théories de la cognition fondées sur ce genre de modèles formels, le temps n'est guère plus qu'une séquence de moments discrets où le système peut occuper instantanément un état computationnel »⁴. En quelques mots, la temporalité n'est abordée que de biais, par exemple lors d'études relatives au système auditif et à la musique, mais n'est-ce pas précisément l'exemple sur lequel Husserl s'est lui-même basé pour décrire l'expérience du temps ? Pas tout à fait, et Hervé Barreau a très bien souligné cette nuance essentielle entre Husserl et l'analyse donnée par Van Gelder : « Quand Husserl, pour sa part, entreprend l'analyse de la perception d'un objet temporel, il ne prend pas l'exemple d'une mélodie entendue et éventuellement reconnue, il se borne à étudier l'audition d'un son dans les différentes phases de ce son »⁵. Le son qui est l'objet de l'analyse de Husserl est un son pur acquis par la pratique de la réduction phénoménologie et nullement telle ou telle mélodie Schubert. Ce qu'il met en avant, c'est la structure universelle d'un temps vivant. Mais

¹ Hervé Barreau, « La conscience du temps et les sciences cognitives », in Jean-Luc Petit (éd), *La naturalisation de la phénoménologie 20 ans après*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2015, p.41

² *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, édité par Dieter Lohmar, New York, Springer, 2006, p.57 [Nous traduisons]

³ Cf. Tim Van Gelder, « Le fer en bois ? Au carrefour de la phénoménologie husserlienne et des sciences cognitives », in Petitot J., Varela F., Pachoud B., Roy J-M, *Op.cit.*, p.316

⁴ *Ibid.*, p.323 [note de bas de page]

⁵ Hervé Barreau, *Op.cit.*, p.20

Van Gelder insiste et, en montrant de quelle façon il existe des systèmes dynamiques *Lexin* à l'origine de notre capacité de concevoir un son comme un ensemble temporel de notes et de paroles, le commentateur avance sa thèse principale qui est que les sciences cognitives sont en mesure de nous dire ce que sont précisément la rétention et la protention (p.334). Or la dynamique temporelle qu'il met en avant n'est, nous paraît-il, qu'une reprise diminuée du motif husserlien de la temporalité, et ce n'est pas surprenant qu'il s'empresse très rapidement de se réclamer de Husserl lorsqu'il propose « de comparer l'interprétation dynamique de la rétention et de la protention avec la liste des propriétés que Husserl leur attribue », parce qu'il « s'avère en fait qu'elles leur vont comme un gant »¹. Husserl s'est en effet très largement penché sur cette problématique relative à la dynamique du sujet percevant. Qu'il s'agisse d'un son, d'un objet ou d'une personne, le sujet ne saisit jamais l'intégralité de ce qu'il perçoit dans un même mouvement, il lui faut se mouvoir, répéter ses actions, et il en va de même pour ses processus neurobiologiques. Ce n'est en ce sens pas une découverte qu'il faut pour le système cognitif de tout un chacun mobiliser de façon dynamique des ensembles différents de neurones pour saisir une information. D'autre part, son analyse diffère fondamentalement de la prétention de Husserl, du simple fait qu'il semble ignorer ce qui l'anime originellement, c'est-à-dire une discussion inspirée de la pensée augustinienne, une pensée qui s'attache à décrire le son à partir de l'expérience réduite, de l'âme pourrions-nous dire. Aussi nous souscrivons à la critique élaborée par Hervé Barreau, lequel affirmait que le « réalisme scientifique » de Van Gelder « semble illusoire », non seulement parce qu'il contredit l'attitude phénoménologique, mais parce qu'il « faudrait d'abord identifier les neurones qui subissent les modifications qu'enregistre le modèle mathématique. Il faudrait ensuite postuler qu'à ces modifications de groupes neuronaux correspondent des états de conscience bien déterminés. Bref, il faudrait adopter un parallélisme psycho-physiologique »² bien difficile à prouver. C'est pourquoi, face à de telles prétentions déçues et de tels parallèles hâtifs, nous nous attellerons désormais à décrire l'analyse proposée par Francisco Varela qui, dans une tout autre mesure, a largement contribué à rendre compréhensible le lien entre sciences cognitives et phénoménologie en mettant l'accent sur le domaine de la temporalité.

11.2.2 « Une neurophénoménologie de la conscience du temps »

L'originalité de Varela est son ancrage explicite dans la tradition idéaliste. En l'occurrence, il fait part dès les premières lignes des penseurs dont il se veut l'héritier : saint Augustin, James,

¹ Tim Van Gelder, *Op.cit.*, p.335

² Hervé Barreau, *Op.cit.*, p.26

dont son article s'inspire directement, y compris pour le titre de son article, et Husserl. Pour Varela, il apparaît que la phénoménologie peut, dans une optique similaire à celle de Van Gelder, s'allier aux neurosciences grâce « aux résultats récents en neurodynamique » et, en particulier, à « la découverte des assemblées neuronales à large échelle »³. Notre travail consistera par conséquent à dévoiler l'apport et les limites d'une telle approche neurophénoménologique. Dès lors, rappelons que Varela souhaite avant tout fonder une science qui puise sa source sur la réduction phénoménologique, car elle implique « une démarche authentiquement philosophique » (p.343) en ce qu'elle met entre parenthèses l'ensemble de nos connaissances ou préjugés. Celle-ci permet de rendre compte de l'incomplétude des recherches scientifiques sur le temps en ce qu'elles ne permettent pas de pénétrer la dimension du temps vécu et se bornent à décrire un temps qui ne peut jamais être expérimenté, le temps de la physique, sinon à la vue d'une horloge qui n'indique en rien le sentiment du temps qui passe. C'est ainsi que Varela souhaite substituer à cette conception d'un temps objectif la perspective d'une étude du temps vécu, autrement dit, le temps conçu comme conscience-temps. Cette manière de décrire le temps s'inscrit directement dans la trame des analyses transcendantales déjà présentes chez Kant et laisse entrevoir la possibilité de distinguer « trois niveaux de temporalité » (p.345) : 1) le temps mondain dans lequel les événements se déroulent 2) le temps immanent au sein duquel les objectités prennent forme 3) le « temps absolu constituant le flux de la conscience » (p.346). Voici de quelle façon Varela décrit les strates de la temporalité immanente. Il s'agit de distinguer le temps atomique, celui sur lequel nous nous basons constamment dans notre quotidien, le temps vécu expérimentiel et un temps structurel et universel. Toutefois, tandis qu'il souhaite souligner le manque d'exemples utilisés par Husserl pour décrire l'expérience de la durée, Varela rate par la même occasion l'originalité de la description phénoménologique de la durée. En effet, si Husserl ne décrit ni ne situe, dans ses cours relatifs à la conscience temps, la mélodie qu'il utilise comme exemple, cela n'implique nullement que « le mode d'accès à l'expérience lui-même » soit perdu (p.347). Au contraire, il en va précisément de l'attitude phénoménologique que de laisser en suspens toute forme d'attache mondaine. Hervé Barreau souligne très bien cette mécompréhension en avançant que Varela est bien plus proche sur ce point

³ Francisco Varela, « Le présent spéieux : une neurophénoménologie de la conscience du temps », in Petitot J., Varela F., Pachoud B., Roy J-M, *Op.cit.*, p.342; Cf. *Ibid.*, p.352 ; Cf. Antoine Lutz, « Toward a neurophenomenology as an account of generative passages : A first empirical case study », 2002. <http://brainimaging.waisman.wisc.edu/~lutz/PDF.html>, p.7 : « C'est un fait bien accepté que tout acte cognitif dans le cerveau sa caractérise par l'activité simultanée des régions du cerveau qui sont fonctionnellement spécialisées et constamment en interaction. Toute hypothèse sur le substrat d'un moment de conscience doit par conséquent tenir compte de l'auto-coordination de ces types différents de composants nécessaires à la production d'une activité cérébrale globale qui est transitoirement unifiée. En neurosciences, la notion d'assemblages neuronaux a été introduite pour fournir un cadre conceptuel pour l'intégration de l'activité neuronale distribuée. Les assemblages neuronaux peuvent être définis comme des réseaux locaux de neurones liés par des connexions réciproques et dynamiques » [Nous traduisons]

de Van Gelder qu'il ne le pensait, car il demeure d'une certaine façon tributaire d'une attitude proche de la psychologie expérimentale :

«Varela n'a pas tenu compte [...] de la "mise hors circuit" du temps objectif, qui, signale, chez Husserl, l'avènement d'une phénoménologie transcendantale, c'est-à-dire une phénoménologie fournissant l'activité a priori du sujet, qui est constitutive des formes de l'expérience. À ce standard de la phénoménologie husserlienne, Varela substitue un tout autre, qui consiste à spécifier le contexte de l'expérience, comme c'est la règle dans la psychologie expérimentale »¹

Est-ce toutefois une méprise de la part de Varela ? Certainement pas. Il annonce effectivement dans ce même passage qu'il s'écarte de l'approche strictement phénoménologique pour inviter le lecteur à effectuer « des tâches spécifiques de perception visuelle multistable » (p.347), car elle constitue une tâche facile à effectuer, mais aussi aisée à étudier pour le neuroscientifique. Nous pourrions néanmoins, comme l'indique Barreau, voir cela comme un brusque éloignement de la part de Varela. Mais n'est-ce pas ce qu'induit une recherche *neuro-phénoménologique* ? Peut-être faut-il rappeler que Varela prend appui sur une approche fondamentalement incarnée et qu'il a lui-même proposé « le terme *énaction* pour caractériser précisément cette approche » (p.350). Cette dernière met l'accent à la fois la situation du sujet, c'est-à-dire l'environnement dans lequel il se trouve, sur l'incarnation du sujet, en sa double dimension corpo-charnelle, sur l'action et, corollairement, sur la dynamique incarnée, contrairement à la position de type computationnaliste selon laquelle le cerveau fonctionnerait tel un système informatique. « En un mot, écrit Varela, l'approche énative souligne l'importance de deux points interdépendants : (1) que la perception consiste en une action guidée perceptivement, (2) que les structures cognitives émergent à partir de modèles sensori-moteur récurrents qui permettent à l'action d'être guidée perceptivement »². Dans cette perspective, l'énaction reprend le triple motif incarnation-action-dynamique et permet de créer un lien entre l'étude strictement phénoménologique de l'objet perçu à partir d'un point de vue à la première personne et l'analyse à la troisième personne rigoureusement scientifique. C'est du moins de cette façon que Varela tente de rendre compte des processus neurocognitifs ayant lieu lors de la perception d'un objet. S'ensuivent trois hypothèses de travail fondamentales pour comprendre l'approche varélienne de la temporalité : la première consiste à appréhender l'émergence d'actes cognitifs comme « une coordination de

¹ Hervé Barreau, *Op.cit.*, p.27

² Natalie Depraz, Francisco Varela, Pierre Vermersch, *On becoming aware, A Pragmatics of experiencing*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 2003, p.156 [Nous traduisons]

nombreuses régions différentes, impliquées dans des aptitudes diverses : perception, mémoire, motivation, et bien d'autres » (p.353). Cela signifie que le cerveau est en mesure d'activer une certaine diversité de régions cérébrales interconnectées selon les tâches qui lui sont demandées lorsque le sujet perçoit tel ou tel objet. En termes phénoménologiques, nous pourrions dire que cette hypothèse permettrait d'expliquer les moments de *Gestalt*, c'est-à-dire le processus à partir duquel une forme complexe peut être appréhendée sans trop d'effort¹. À cela s'ajoute la deuxième hypothèse selon laquelle l'ensemble des régions mises en branle par une activité perceptive « émerge parce que l'activité neuronale forme des agrégats transitoires de signaux, verrouillés en phase » (p.354). Pour mieux saisir la subtilité de cette hypothèse, Varela propose un schéma permettant de clarifier cette idée. Ce même schéma met en lumière le découpage en phases successives des actes perceptifs : les neurones impliqués dans le mouvement de la tête et la fixation à un moment T-1 ne correspondent pas au moment T-2 de la reconnaissance de la forme. En des termes moins scientifiques, l'importance de cette deuxième hypothèse est de taille en ce qu'elle permet de saisir une unité de durée formée elle-même d'agrégats/d'événements constitutifs d'une « durée d'échelle "1/10" » (p.356). Cette agrégation de moments neurocognitifs en une seule et même durée permet par la suite de comprendre le vécu temporel intime comme unité (hypothèse 3), thème davantage phénoménologique. Ce qu'il faut retenir ici c'est tout simplement l'ancrage neurophysiologique du temps tel que nous le vivons intimement, dans ses phases d'assemblages qui nous échappent consciemment et qui permettent néanmoins de produire les cadres de notre conscience temporelle.

Après avoir exposé de quelle façon nous pouvons concevoir la constitution neurocognitive du temps, Varela propose de discuter la thèse husserlienne de la conscience du temps. Ce faisant, il rappelle que des trois modalités temporelles communément admises, le présent, le passé, le futur, c'est le présent (spécieux) qui retient tout particulièrement l'attention de Husserl de même que James. De belle apparence ou trompeur, le présent n'est pas un point, ni même un lieu, c'est un moment d'attention qui s'écoule dans le temps et qui nous échappe toujours déjà dans sa fuite vers le futur. Impossible à fixer précisément, le présent a été conçu par Husserl au sein même du flux temporel. Du passé lointain ou à peine vécu au présent qui est l'attention portée à soi-même et qui se distend dans un futur fait de surprises et de prédictions, la temporalité doit être conçue comme un flux dans lequel les objets les plus variés prennent forme. Comme le précisait Husserl :

¹ Cf. Carlo Lerna, « Husserl et Stumpf sur la Gestalt et la fusion », *Philosophiques*, vol.36, n°2, 2009, p.492 : « Le moment de *Gestalt* est ce qui nous permet d'avoir l'intuition de tout complexe d'un seul coup d'œil, c'est-à-dire ce qui nous permet d'avoir l'intuition immédiate des quantités comme quantités ».

« Je, maintenant dans le présent vivant *originaliter*, un étant proto-modal, je suis le même Je que mon passé – je le porte comme une vie passée et des habitudes passées, Je du passé, intentionné dans mon présent proto-modal. Dans le fluant, j'ai un flux à venir. Dans le *je-suis*, j'ai ce *je-serai* "devant moi". Je porte notamment mon futur en moi comme horizon de possibilités, dans lequel je serai »¹

Ce qui intéresse ici Varela concerne le passage du présent au « juste-passé » (p.358) : « Quelle forme prend ce glissement du moment présent vers le passé immédiat ? » (p.359). Et s'il remet immédiatement en cause l'idée brentanienne selon laquelle ce glissement se produirait par une représentation ou présentification mnésique, il reprend la position de Husserl. Il faut une certaine dynamique visuelle et kinesthésique afin de comprendre un objet comme objet-événement. C'est-à-dire qu'il faut se mouvoir autour de l'objet, l'inspecter sous ses multiples facettes pour le percevoir dans son intégralité alors même qu'il se donne en esquisses, et cela ne se fait qu'à partir d'une collection de rétentions. Ce sont ces ensembles qui feront de l'objet-événement une unité pour le sujet percevant. En fait, il faut distinguer deux formes de conscience dans la remémoration : la conscience impressionnelle et la conscience représentationnelle (p.360), de la même façon que Husserl le faisait², car « la *Ur-impression* est le mode propre du maintenant ou, en d'autres termes, c'est là où le nouveau apparaît. L'impression vise le nouveau [...]. En bref, l'impression est toujours présentationnelle, alors que la mémoire ou l'évocation est re-présentationnelle »³. En ce sens, Varela peut affirmer plus loin que le juste-passé n'est pas similaire à l'idée que l'on a de la mémoire comme une remémoration d'un passé lointain. Au contraire, les sciences cognitives ont montré qu'il n'y a pas une seule mémoire, mais une mémoire épisodique, à court terme, de travail, etc. Il s'agit précisément pour Varela de signifier l'importance de la dynamique perceptuelle et temporelle qui se déroule durant chaque acte cognitif : la rétention est dans cette perspective la marque d'une dynamique qui rend compte d'une unité perceptive en tant qu'elle forme, au fil des impressions distinctives, une synthèse de l'objet intuitionné. Il en va du présent vivant et fluant (*strömenden lebendigen Gegenwart*) tant discuté par Husserl, de cette continuité dans le flux héraclitéen de la vie. « La conscience est un arrière-plan constant sur lequel des actes temporels et des événements

¹ *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, New York, Springer, 2006, p.17 [Nous traduisons]

² *Ibid.*, p.8 : « Nous distinguons le mode de donation proto-impressionnel [*die urimpressionale Gegebenheitsweise*] du comme maintenant apparaissant et originaire de la rétention et de la protention, et nous distinguons pareillement le proto-impressionnel et cette rétention et protention ou bien plutôt cette entière continuité dans son déroulement fluant de ce qui est donné *originaliter* » [Nous traduisons]

³ Francisco Varela, « Le présent spécieux ... », *Op.cit.*, p.360

distincts apparaissent »¹. Dans cette optique et après avoir démontré en quoi les sciences cognitives peuvent éclairer le projet husserlien d'une explicitation des cadres temporels qui régissent notre vie consciente, Varela souligne le gain apporté par ses recherches : « Qu'avons-nous gagné ? Tout simplement le fait que l'on peut trouver dans ce type de processus émergents [les hypothèses exposées plus haut] une explication naturelle de l'écart apparent entre ce qui émerge et la présence du passé »².

En quelques mots, les phénomènes neurobiologiques mis en avant par Varela font état d'une structuration dynamique du temps d'un point de vue strictement inconscient au sens où l'instant vécu, le présent, émerge à partir de la mise en branle simultanée d'une multitude de neurones spécialisés dans telle ou telle opération. Aussi, s'il y a une certaine pertinence à vouloir faire un parallèle entre cette façon de concevoir le temps en sa formation neurobiologique sous-jacente et, pourrions-nous dire, proto-temporelle, avec les diagrammes proposés par Husserl et Merleau-Ponty, il faut néanmoins nous souvenir que les processus neurobiologiques ne sont en aucun cas similaires aux actes intentionnels. Comme le signale Jean-Luc Petit en suivant scrupuleusement l'enseignement de Husserl : « Intentionnel veut dire : non réel ». Néanmoins, comme il le rappelle,

« si l'on admet que les mouvements d'orientation de la visée intentionnelle comportent une dimension psychologique en tant qu'actes d'attention volontaire, on doit convenir aussi que ces actes volontaires ne peuvent pas manquer d'être motivés par les intérêts du vivant. [...] Sur ce plan, la proto-temporalité interne de la conscience demanderait à être replongée dans le temps cérébral, lui-même prélevé sur le temps du Monde »³

Il convient par conséquent de joindre les données des sciences cognitives, comme le fait ici Francisco Varela, aux thèmes abordés par la phénoménologie, tout en indiquant par la même occasion que notre vie consciente, dans sa dimension constitutive, dépend notamment de processus neuronaux qui, loin de soustraire au sujet transcendantal sa vocation et capacité à donner sens aux entités composant le monde, nous éclaire quant à ce caractère constituant du sujet. Nous le mentionnions plus haut, cette tentative de prolonger la recherche phénoménologique dans une optique transversale repose sur le projet décrit comme une neurophénoménologie dont l'initiateur n'est autre que Varela. Aussi, s'il avoue ne pas avoir l'occasion ici de présenter ce projet de façon exhaustive, il propose toutefois en guise de conclusion à l'article que nous venons de commenter

¹ *Ibid.*, p.374

² *Ibid.*, p.365

³ Jean-Luc Petit, « La réalité subjective du Temps », cours prononcé à l'Université de Strasbourg, 2010/11

d'en décrire les idées directrices, comme une invitation à poursuivre son dessein :

« Trois éléments se sont avérés jouer un rôle d'égale importance : 1) les bases neurobiologiques, 2) les outils de description formelle dérivés la plupart du temps de la dynamique non linéaire, et 3) la nature de l'expérience temporelle vécue, étudiée au moyen de la réduction. Ce qu'on examinait soigneusement est la façon dont ces trois éléments sont tressés ensemble de manière constitutive. Or il s'agit de bien plus que d'une juxtaposition d'éléments. Il s'agit d'un lien actif, où les effets de contrainte et de modification peuvent circuler effectivement, modifiant les partenaires de manière complémentaire et fructueuse. Il m'est impossible de fournir ici une analyse appropriée de cette relation. [...] Mais au moins peut-on affirmer que le programme de cette recherche neurophénoménologique qui émerge de cette étude dépasse la simple déclaration d'intention, et ouvre une voie nouvelle à explorer »¹

Quoi qu'on en dise, la portée d'un tel projet est considérable, malgré son enracinement profond dans les neurosciences et les risques que cela peut faire endurer à l'attitude phénoménologique décrite par Husserl. Nous aurons ainsi pour ambition, après avoir montré de quelle façon la neurophénoménologie peut être une méthode propice au projet de naturalisation de la phénoménologie, de détailler deux autres projets de naturalisation qui, dans leur originalité, permettent de saisir tantôt en quoi une *mathesis* morphodynamique est possible, tantôt en quoi l'action est un thème pivot pour comprendre les liens entre les neurosciences et la phénoménologie. Ces deux approches, liées à celle de Varela, nous permettront de mesurer la portée du projet de naturalisation, mais aussi ses limites actuelles. En effet, si ces méthodes semblent pour le moins prometteuses, il faut néanmoins se rendre à l'évidence qu'elles n'en sont qu'à leurs balbutiements et qu'il faudra y apporter une attention toute particulière pour les développer, comme le proposent par exemple les promoteurs actuels d'une micro-phénoménologie et d'une cardio-phénoménologie – thèmes sur lesquels nous nous attarderons plus longuement au terme de notre travail.

11.3 La perception et le sens du mouvement kinesthésique

11.3.1 Mathématiques et phénoménologie de la perception : morphodynamique

Jean Petitot, quant à lui, reprend le motif de l'eidétique phénoménologique développée par Husserl en la réinterprétant comme mathématique morphogénétique. La complexité de sa tâche est

¹ Francisco Varela, « Le présent spécieux ... », *Op.cit.*, p.394

égale à sa fertilité théorique et pratique, car elle permettrait de comprendre de quelle façon des données eidétiques peuvent être naturalisées à partir d'une approche computationnelle : « La thèse est que la naturalisation des descriptions eidétiques de la phénoménologie est d'ordre computationnel et peut s'accomplir en deux étapes, la première concernant la schématisation mathématique de ses descriptions et la seconde l'implémentation neuronale des algorithmes ainsi obtenus »¹. Si l'auteur entend *a priori* discriminer les descriptions eidétiques des descriptions mathématiques, il défend toutefois une approche atypique de la phénoménologie. Il considère en effet qu'il ne peut y avoir de naturalisation de la phénoménologie sans que cette dernière soit considérée comme une science naturelle (p.428) dont la pratique met en lumière ces processus naturels que sont les manifestations phénoménales. En cela, l'auteur propose une vision très particulière de la phénoménologie, une vision qu'il n'exprimait pas, du moins explicitement, dans ses écrits plus précoces. Assurément, l'une des uniques similarités mises en avant dès 1993 entre le cognitivisme et la phénoménologie était, selon Petitot, le caractère *reell* des composantes des actes mentaux, c'est-à-dire le fait qu'elles ne sont pas « réductibles à des données sensorielles "hylétiques" »². En d'autres termes, ce mathématicien philosophe voyait très tôt dans la phénoménologie les prémices du cognitivisme actuel. Son orientation dans *Naturaliser...* demeure identique tout en étant davantage développée : rendre compte des liens possibles entre les enseignements de Husserl dans les leçons de 1907 sur la chose et la morphodynamique de la géométrie des formes perceptives. L'idée semble saugrenue, d'autant plus que son application demande une véritable érudition mathématique, mais retenons avec ses mots l'idée principale de la théorie morphologique : « dans un organisme, l'apparaître phénoménal est dominé par un principe dynamique interne producteur de la connexion spatiale externe des parties »³. Cela signifie que le vécu phénoménal de l'espace peut être modélisé dans un cadre mathématique. Selon Petitot, le rejet du naturalisme que défendait Husserl peut désormais être surmonté en ce que les avancées de la morphodynamique sont en mesure de décrire les structures à partir desquelles l'apparaître se produit. Aussi, c'est bien cela le projet de Petitot lorsqu'il évoque la naturalisation de la phénoménologie, une mathématisation des vécus perceptifs dans le cadre d'une géométrie structurelle similaire à l'eidétique phénoménologique. Cela permettrait de comprendre en quoi, « dans l'ontologie stratifiée que la phénoménologie se propose de décrire, la couche de valeur

¹ Jean Petitot, « Eidétique morphologique de la perception », in Petitot J., Varela F., Pachoud B., Roy J-M., *Naturaliser la phénoménologie, Essai sur la phénoménologie contemporaine et les sciences cognitives*, Paris, CNRS, 2002, p.427

² Jean Petitot, « Phénoménologie naturalisée et morphodynamique : la fonction cognitive du synthétique a priori », *Intellectica*, 1993, p.5

³ Jean Petitot, *Morphologie et esthétique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2004, p.15

[serait] fondée dans la couche morphologique corrélative des actes de perception »¹.

Si l'objet de ses recherches ne peut d'aucune manière être exposé de façon exhaustive en quelques pages, nous souhaitons tout de même en décrire les grandes lignes pour montrer de quelle façon une naturalisation est possible d'un point de vue phéno-physique. L'auteur souhaite exposer une méthode permettant de naturaliser, par exemple, « une description très simple, la description morphologique d'une forme, d'une *Gestalt* visuelle »². Ce faisant, il réutilise des concepts que Husserl a lui-même mis en avant dans ses textes relatifs aux problèmes de la perception des choses spatiales : la fusion (*Verschmelzung*), la segmentation (*Sonderung*) et le remplissement (*Erfüllung*), autant de notions qui, reprises dans un cadre scientifique, permettent dorénavant de comprendre le propos de Husserl dans une perspective naturaliste. Rappelons notamment que ces mêmes notions sont issues de la tradition de ladite *Gestalttheorie* à laquelle appartenait en partie Husserl, et qui constate « un isomorphisme entre la structure de la stimulation et le percept, et en déduisent un isomorphisme avec les mécanismes physiologiques »³. L'objectif commun à Husserl, aux promoteurs de la théorie des formes et à Petitot est, en quelques mots, de comprendre de quelle façon se compose une perception, de quelle façon la perception est douée d'une forme. Un exemple parmi les interrogations qu'ils peuvent se poser pourrait être le suivant : comment comprendre que « dans la constitution de l'image oculomotrice (de l'objet oculomoteur), ce qui donne à l'image une existence séparée » ne soit rien d'autre que « le fait qu'elle tranche sur d'autres "objets" »⁴. Petitot reprend ainsi un motif commun à la théorie de la forme, à Husserl et aux sciences cognitives pour expliquer les modalités constitutives de la perception. Il s'agit selon lui de « convertir l'eidétique phénoménologique en une eidétique descriptive géométrique »⁵, soit de réaliser le pont dont nous parlions déjà auparavant au sujet du projet de Varela qui est de décrire mathématiquement des essences [10.2.2]. Aussi, si nous sommes ici incapables de rendre compte de toute la portée des recherches de Petitot, nous mentionnerons tout de même, en guise d'invitation à le lire, ces quelques mots de Jean-Luc Petit qui, dans la préface de *La naturalisation...*, se référait à ces recherches comme étant d'une étonnante importance :

« Dans l'attente d'une synthèse formelle de la constitution transcendantale des formations de

¹ *Ibid.*, p.125

² Jean Petitot, « Eidétique morphologique de la perception », in Petitot J., Varela F., Pachoud B., Roy J-M., *Op.cit.*, p.432

³ Olivier Houdé, *Vocabulaire des sciences cognitives*, Paris, PUF, 2003, p.330

⁴ *Chose et espace*, p.288

⁵ Jean Petitot, « Eidétique morphologique de la perception », *Op.cit.*, p.437

sens du vécu phénoménal et de la modélisation neurodynamique des structures cognitives de l'organisme humain – sous la forme, notamment, de la *phéno-physique* en voie de voie dans l'œuvre de Jean Petitot – le programme de naturalisation de la phénoménologie était donc contraint de se chercher une voie moyenne de réalisation possible »⁶

Toutefois, si Jean Petitot peut bel et bien nous éclairer quant à la constitution d'une eidétique géométrique et, ainsi, quant à une pleine naturalisation de la phénoménologie, entendue comme discipline non réductionniste, sommes-nous pour autant condamnés, nous autres phénoménologues, à devoir abandonner le terrain des vécus intimes pour nous dédier aux sciences de la nature ? Jean-Luc Petit nous offre à ce propos une excellente révision de la phénoménologie en mettant l'accent sur le caractère fondamentalement actif du sujet phénoménologique et sur ces cas-limites que sont les pathologies. En nous emparant de la thématique de l'action, au cœur de la phénoménologie, nous comprendrons qu'il est possible de reconsidérer les paradigmes autrefois acceptés en phénoménologie, pour pénétrer de plain-pied le domaine de la naturalisation.

11.3.2 L'action comme carrefour entre phénoménologie et neurosciences

La question qui nous anime désormais est l'incarnation du sujet en un sens naturaliste. Si nous avons bel et bien esquissé une théorie de l'incarnation d'un point de vue phénoménologique et psycho-phénoménologique, il nous appartient désormais de comprendre plus pleinement en quel sens l'incarnation au sens naturaliste permet de prolonger le propos phénoménologique en mettant en lumière les constituants ontiques du sens. En quelques mots, les études scientifiques contemporaines nous permettent-elles d'acquérir une vue d'ensemble du problème de la constitution du sens ? Pour répondre à cela, nous proposerons de discuter les thèses de Jean-Luc Petit qui, tout en étant l'un des initiateurs du mouvement de naturalisation de la phénoménologie, n'a pas cessé de valoriser une approche holistique de la subjectivité incarnée. Son orientation ouvertement naturaliste peut néanmoins porter à confusion. Hâtons-nous d'en exprimer la ligne directrice.

En insistant sur la dimension pratique et dynamique de la vie subjective, Jean-Luc Petit tente de démontrer que la constitution du sens, principe des principes pour Husserl, n'est pas uniquement statique, tel que nous aurions pu le suggérer jusqu'au premier volume des *Ideen* : « l'organisme n'est pas une somme de facultés : sensation + synthèse intellectuelle, mais un être sensoriellement affecté par ce qui n'est pas lui et agissant dans des actes qui émanent de lui, actes de

⁶ Jean-Luc Petit (éd.), *La naturalisation de la phénoménologie 20 ans après*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2015, p.13

synthèse intellectuelle, sans doute, mais surtout d'attention, de décision, d'action et d'intervention efficace dans l'environnement »¹. En effet, tandis que la philosophie kantienne s'est attelée à décrire les cadres *a priori* de nos pensées (entendement, catégories, etc.), la phénoménologie génétique s'est quant à elle promise de remettre le sujet au centre de son environnement en décrivant les modalités subjectives et incarnées de la vie égoïque. Nous pourrions bien entendu avancer que Kant s'est lui-même inscrit dans une telle démarche, par exemple dans ses écrits sur l'éthique, la morale, le cosmopolitisme, voire sur l'auto-position du sujet, mais sa philosophie n'en demeure pas moins dénuée d'ancrage pleinement phénoménologique : il n'a pas su déceler l'importance des mouvements kinesthésiques, en particulier, ni même l'importance du monde de la vie. Aussi, l'objectif de Petit est à la fois de souligner la primordialité d'une telle révolution dans le corpus husserlien et d'en prolonger les thèmes en lui appliquant les données neuroscientifiques de notre temps. Le papier présenté dans *Naturaliser...* est principalement consacré à la dynamique du mouvement dans l'œuvre de Husserl. L'auteur s'y appesantit sur le passage d'une phénoménologie statique à une phénoménologie génétique qui « mobilise l'activité du je, qui doit intervenir dans la perception, non seulement comme pôle unique d'où rayonnent toutes ses perspectives sur la chose, mais comme organisme »² pourvu de kinesthèses et d'organes moteurs. L'auteur met ainsi l'accent sur l'activité du sujet et sur son action. Qu'il s'agisse dès lors de la constitution de l'objet perceptif ou de la communauté intersubjective, Petit nous rappelle que le sujet égoïque n'est pas un pôle vide et formel, mais un être incarné dans un monde peuplé d'objets et d'*alter ego*. Comme il le rappelle aujourd'hui : « Le sens d'avoir ou d'être un corps né d'un faire quelque chose avec un corps, d'une actualisation d'un "pouvoir-faire", soit inné soit acquis »³. Ce qui nous lie à cet ensemble qu'est le monde, ce ne sont pas uniquement nos cadres *a priori*, mais notre faculté d'agir en lui et sur lui, de même que de le ressentir. L'objet est là sous nos yeux, il nous faut pourtant nous mouvoir, le toucher ou l'observer pour en obtenir une vision d'ensemble. Autrui se tient là, dans son irréductibilité caractéristique et nous pouvons en faire une expérience qui dépasse de loin ce que nous concevons de lui en son absence ; l'empathie, dont nous discutons plus haut, nous permet d'éprouver kinesthésiquement ce qu'autrui éprouve, toujours dans une moindre mesure. Petit nous rappelle cela, « l'empathie ne donne pas tout », mais ce qu'elle nous donne est exceptionnel, c'est « le pouvoir de réeffectuer les parcours kinesthésiques des organes de perception et de

¹ Jean-Luc Petit, « La constitution par le mouvement : Husserl à la lumière des données neurobiologiques récentes », in Varela F., Pachoud B., Roy J-M, *Op.cit.*, p.289

² *Ibid.*, p.292

³ Jean-Luc Petit, « Pathological Experience : A Challenge for Transcendental Constitution Theory ? », in Giuseppina D'Oro, Søren Overgaard (éds.), *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*, Cambridge University Press, 2017, pp.401-402 [Nous traduisons]

mouvement que les autres mobilisent, comme nous-mêmes » et « nous permettent de reconnaître dans le flux de l'expérience générale ces unités intersubjectives que sont les "actions" »¹. Comprenons par là que l'action est constitutive non seulement en ce qui concerne les objets que nous rencontrons dans le quotidien (une maison, une fleur, cette pierre devenue œuvre d'art, etc.), mais aussi pour ce qui est de cette altérité supposément inatteignable qui se présente à nous à chaque instant dans la rue : autrui. « *L'action se fait action communicationnelle* »² et se trouve ainsi à l'origine de toute forme de communauté vivante. *Im Anfang war die Tat!* La puissance de l'analyse de Petit consiste donc à revoir de fond en comble la phénoménologie comme une philosophie de l'action ayant pour base le sujet incarné.

Ce faisant, l'auteur poursuit son exposé en l'illustrant d'expériences scientifiques dont les conséquences sont importantes, par exemple la possibilité d'illusions kinesthésiques. En mettant le doigt sur une telle possibilité, Petit espère créer un premier lien entre phénoménologie et neurosciences, car ces expériences remettent en question ce qu'il est commun de nommer le schéma corporel, en d'autres termes la représentation que se fait notre cerveau du corps dans lequel il se trouve et qu'il est – ce que Damasio nomme les cartes du proto-soi et les cartes intéroceptives³. En ce sens, si une illusion kinesthésique est possible à partir d'expériences empiriques et scientifiques, la phénoménologie peut être revue grâce à ces mêmes expériences. Il en va précisément du rôle de la constitution du sens pour le sujet incarné. Plus encore, la découverte d'une base neuronale de l'intentionnalité et l'examen des neurones miroirs permettent de joindre un nouveau discours au vocable phénoménologique tout en l'élargissant : l'action ne s'explique pas uniquement d'un point de vue phénoménologique, elle a notamment des bases plus profondes, neurophysiologiques. Ce qui explique le recours à l'expression de « régression contre-transcendantale ». Il ne s'agit aucunement de nier la phénoménologie, mais de la conjuguer avec les données scientifiques. L'originalité d'un tel propos est donc de créer un lien entre phénoménologie et neurosciences en s'appuyant sur le domaine de l'action qui est au carrefour entre ces deux sphères de l'expérience humaine. De la sorte, loin de souhaiter un retour aux anciens paradigmes du psychologisme et la cybernétique naissante, la naturalisation de la phénoménologie ne devrait pas inquiéter les phénoménologues, car elle « suppose une psychologie phénoménologique intentionnelle, et non la

¹ *Ibid.*, p.297

² Jean-Luc Petit, « La constitution par le mouvement : Husserl à la lumière des données neurobiologiques récentes », in Varela F., Pachoud B., Roy J-M, *Op.cit.*, p.299 [Nous soulignons]

³ Antoine Damasio, *L'autre Moi-Même, Les nouvelles cartes du cerveau, de la conscience et des émotions*, Paris, Odile Jacob, 2010, pp.232-233 : « Le proto-soi est la pierre angulaire de la construction du soi-noyau. C'est une collection intégrée de structures neurales séparées qui cartographient, à chaque instant, les aspects les plus stables de structure physique de l'organisme » ; p.234 : « [Les cartes intéroceptives maîtres] Ce sont les cartes et les images dont les contenus sont assemblés à partir de signaux intéroceptifs venant du milieu intérieur et des viscères ».

psychologie béhavioriste, ni son récent succédané cognitiviste qui prétend fallacieusement l'avoir dépassé »⁴. Cela revient à proposer une phénoménologie qui s'inspire des neurosciences en y voyant le rôle constitutif pour le sens des processus neuronaux à l'origine de l'intentionnalité, de l'empathie ou des processus relatifs à l'action du sujet. Le transcendantal aurait ainsi non seulement des liens étroits avec l'environnement du sujet, mais aussi avec le cerveau en ce qu'il en est sa source ontique. Ce parallèle entre le transcendantal et le neurophysiologique grâce à une phénoménologie de l'action est essentiel, d'autant plus que, comme le mentionnent Alain Berthoz et Jean-Luc Petit, la physiologie de l'anticipation, dans le renouvellement des paradigmes scientifiques qu'elle induit, permet de saisir en quoi l'étude du cerveau dépasse les cadres d'une étude de types behavioriste ou computationnelle. L'étude du cerveau permet de pénétrer plus en profondeur le sens et les sources de nos actions :

« La physiologie de l'anticipation admet que l'organisme doté d'un cerveau (le support présumé de l'"esprit") n'est pas un simple relais (fût-ce un relais informationnel ou computationnel) entre des entrées sensorielles et des sorties motrices et que tout ce qui est en lui n'est pas non plus la représentation interne des choses qui lui préexisteraient au-dehors. Cet organe se comporte à la fois pratiquement et cognitivement comme une source interne de détermination. Il se manifeste comme étant à l'origine de changements qui sont déjà de façon immanente tout prêts "en lui" avant qu'il ne s'expriment "au-dehors" (simulation interne de l'action précédant le mouvement). Parallèlement, il se révèle une source d'attribution (immédiate, ou "antéprédicative") de significations objectives ("sens d'être") aux objets "externes" de ses actes intentionnels. Ces significations objectives sont également activées de façon immanente "avant" d'être projetées sur les objets externes (modulateurs par les intentions motrices) »¹

Autant dire que le cerveau, dans la façon qu'il a de traiter des informations perceptives et temporelles, est l'acteur qui précède et explique les modalités constitutives de l'action humaine décrite à partir d'un point de vue phénoménologique par Husserl. Aussi ne faut-il pas nous méprendre quant à son importance et aux éclaircissements que nous apportent les études récentes sur les dynamiques cérébrales. La phénoménologie de l'action, associée à la physiologie de l'action, trouve un allié de taille pour expliquer de quelle façon l'action au sens le plus large possible demeure empirico-transcendantale. Peut-être même que l'action, dans l'approche transversale qu'elle implique, induit par la même occasion l'hypothèse à confirmer d'un cerveau transcendantal comme le proposaient Bernard Andrieu et Jérémie Rollot lorsqu'ils écrivaient que « Le monde n'est jamais

⁴ *Ibid.*, p.311

¹ Alain Berthoz, Jean-Luc Petit, *Phénoménologie et physiologie de l'action*, Paris, Odile Jacob, 2006, p.129

entièrement extérieur au corps. L'extérieur n'est pas indépendant dans un monde corporel ; il appartient à un système corporel dont le monde est l'environnement du corps. L'interaction avec l'environnement corporel fonde une interactivité des fonctions neurocognitives avec nos possibilités d'action. Le corps et le cerveau ne sont plus séparés »¹. C'est du moins ce que laissent entendre ces deux passages de Berthoz, Petit, Andrieu et Rollot.

Enfin, pour ce qui concerne cette tentative de naturalisation de la phénoménologie grâce au pivot que représente l'action, nous pouvons dire que s'il fut décisif, Petit a poursuivi jusqu'à maintenant son objectif pour en donner une vue d'ensemble constamment complétée par les recherches scientifiques et philosophiques qui impliquent des conséquences d'ampleur. Au fil des publications et des séminaires, l'auteur n'a cessé de promouvoir une phénoménologie naturalisée grâce à cette méthode. L'action est pour ainsi dire le concept-pivot nécessaire à la naturalisation de la phénoménologie. Tel qu'il l'écrit plus récemment : « En tant que sujet actif, le pôle du système kinesthésique capable de se sentir lui-même lors d'une tâche, cette activité subjective ne serait plus alors dissociée du déploiement, par un sujet vivant, de son appareil sensorimoteur »². Néanmoins, cette régression contre-transcendantale, telle qu'il la nomme aujourd'hui, n'est-elle pas pour autant une radicalisation extrême de ce même dessein esquissé durant les années 1990 ?

11.3.3 Neurodégénérescence et constitution

Dans un article consacré à la neurodégénérescence, Petit va, selon nous, plus loin que quiconque dans l'entreprise d'une naturalisation axée sur les neurosciences. En reprenant le motif initial de l'action et du pouvoir-faire en phénoménologie, l'auteur entend restituer une nouvelle connaissance de l'activité subjective à partir de ses limitations. À un sujet normal et à son *optimum*, l'auteur préfère l'expérience anormale, pathologique, d'un sujet souffrant de la maladie de Parkinson qui est une « dégénérescence des neurones dopaminergiques de *substantia nigra* à la base du cerveau » et qui « induit un syndrome d'akinésie hypertonique, ou ralentissement des mouvements jusqu'à l'impossibilité de leur initiation »³. La démarche est pour ainsi dire la même que celle qui a dirigé l'article précédent ; en partant d'expériences anormales, en l'occurrence celle d'illusions

¹ Bernard Andrieu, Jérémie Rollot, « Quelle pragmatique pour un cerveau transcendantal ? », in Nicolas Franck, Christian Hervé, Jacques J. Rozenberg (éds.), *Psychose, langage et action, Approches neuro-cognitives*, Bruxelles, De Boeck, 2009, p.51

² Jean-Luc Petit, « Pathological Experience : A Challenge for Transcendental Constitution Theory ? », in Giuseppina D'Oro, Søren Overgaard (éds.), *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*, Cambridge University Press, 2017, p.400 [Nous traduisons]

³ Jean-Luc Petit, « De la neurodégénérescence motrice comme limitation du "pouvoir-faire" », in Jean-Luc Petit (éd.), *La naturalisation de la phénoménologie 20 ans après*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2015, p.241

kinesthésiques, Petit entend montrer le lien essentiel entre la phénoménologie et les neurosciences. Ici, toutefois, il ne s'agit pas précisément d'une expérience strictement scientifique, mais de l'expérience que font des millions de personnes dans le monde, l'expérience d'un désenparement progressif du sens kinesthésique à l'origine de la constitution de notre monde personnel et, pareillement, du monde intersubjectif. La maladie de Parkinson restreint le rapport au monde du sujet et inhibe corollairement la constitution du sens. Aussi, tandis que Husserl s'est penché plus ou moins longuement dans ses derniers écrits sur l'expérience de l'anomalité, il ne pouvait en tout état de cause se pencher sur cette même dimension de l'expérience intime réduite du fait simple fait de l'absence de données scientifiques. L'anomalité n'est en fin de compte, dans l'œuvre de Husserl, qu'un thème passablement explicité malgré une prise de conscience tardive de son caractère essentiel. Aussi, l'effacement progressif du Je souffrant d'une pathologie neurodégénérative lui était entièrement étranger. Voilà pourquoi le texte de Petit est si important, car il implique un questionnement qui remet en cause les fondements mêmes de la phénoménologie « classique ».

Son texte débute par un rappel des thèses primordiales de la phénoménologie : « Les choses se présentent dans des flux d'esquisses de champ sensoriel et leur saisie requiert la mobilisation corrélative d'un chemin du système kinesthésique. [...] Si les choses ont du sens pour nous, c'est en raison du rôle constituant des kinesthèses et donc du corps propre à toutes les étapes de leur constitution »¹. L'ambition est ici de situer tout d'abord la problématique au niveau de la phénoménologie husserlienne portant sur l'expérience normale du monde. Le sujet est constamment confronté à de l'altérité. Qu'elle soit matérielle ou vivante, elle imprègne l'environnement du sujet qui ne peut, comme être incarné, se délier de tout rapport actif ou passif avec celle-ci. Le sujet est un être-au-monde qui perçoit l'étantité et l'atteint visuellement ou haptiquement, volontairement ou non, en tant qu'il est un organisme, non seulement un corps physique objet de connaissance scientifique, mais aussi un être charnel. Il se localise de la même manière dans cet ensemble comme le seul étant capable d'auto-position, comme point-zéro irréductible et ineffable, et se ressent comme sujet qu'il est dans un monde qu'il constitue et le constitue dans un mouvement de réciprocité. À travers le sensible se constitue le monde : « le sensible est la chair du monde »², écrivait Merleau-Ponty. C'est de ce mouvement que discute Petit en mobilisant les manuscrits D relatifs à la proto-constitution pour mieux nous interroger quant à l'origine des kinesthèses qui semblent nous être directement reliées, à nous qui sommes des Je :

« Que sont donc ces kinesthèses en elles-mêmes et quel rapport ont-elles aux actes, qui les

¹ *Ibid.*, pp.244-245

² Maurice Merleau-Ponty, *La nature, Cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1995, p.280

accompagnent, de ce Je qui dans leur parcours se dirige à travers elles ? Est-ce que cette expression d'aces qui dirigent les kinesthèses n'est pas déjà trompeuse ? [...] Quelle est donc l'affinité particulière de ces processus kinesthésiques avec le Je en son activité ? [...] Ce qu'on doit dire, c'est que le Je éveillé est pratique et qu'à sa vie concrète il appartient comme la forme structurale même de celle-ci, qu'il est vie pratique, qu'il est constamment une structure de flux avec les changements qui l'affectent d'une affection qui se change toujours en modes subjectifs du faire, mais où l'être dirigé actif et volontaire vers un particulier se réalise en un mode stratifié toujours plus complexe. De sorte que nous aurions la structure intentionnelle de la vie de conscience et que celle-ci renverrait toujours en retour à une structure fondamentale d'écoulement kinesthésique qui se développe comme perception donatrice d'objectivité spatiale... en union avec la possibilité d'intervenir dans "le monde existant" en agissant grâce à un changement d'énergie kinesthésique correspondant à un coup, une traction, etc.»¹

Si dans ce passage Husserl énonce clairement en quoi nous sommes constamment, comme sujets d'une vie pratique, dans un rapport kinesthésique vis-à-vis au monde et à nos propres affections, Petit nous rappelle toutefois que la vie du Je et, par la même occasion, son orientation et son ressenti kinesthésiques, ne sont pas pour autant inconditionnellement exemptés d'une quelconque modification pathologique. Par ailleurs, l'idée de « kinesthèses du Je » (p.251) est pour le moins fallacieuse, car elle suppose l'auto-position du Je, son règne sur ses propres kinesthèses. Or, tel le souligne Petit, « comme on ne saurait attribuer "au sujet" l'état d'activation des circuits neuronaux, la question » suivante ne devrait-elle pas se poser : « le phénoménologue (ouvert à la neurophysiologie) ne va-t-il pas devoir se résigner à débouter ce sujet de sa prétention d'être constituant originaire ? ». Pis encore, « Et s'il ne pouvait plus se poser comme constituant, en quoi pourrait-il être encore sujet ? »². Se pose ici une question pour le moins délicate pour le phénoménologue, d'abord parce que l'intégralité de l'enseignement phénoménologique repose sur une primauté accordée au Je constituant : celui-ci est supposé maître de ses agissements, maître de ses kinesthèses, et, le plus souvent dans le corpus fondateur, à son *optimum*. Admettre au contraire que le sujet transcendantal est à la fois dépendant de processus neurobiologiques qui ne sont aucunement de son ressort et, de ce fait, qu'il n'est pas le sujet constituant auquel on accorde habituellement tant d'importance dans l'exégèse phénoménologique, c'est accepter, nous semble-t-il, la position selon laquelle le Je ne serait somme toute qu'une illusion ou tout simplement,

¹ Husserl, Manuscrits D10 IV, Schwierigkeiten der Kinästhesie, Juin 1932, p.9&16 [Traduction Jean-Luc Petit, in *La naturalisation de la phénoménologie*, Les Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg, 2015, p.249]

² Jean-Luc Petit, « De la neurodégénérescence motrice comme limitation du "pouvoir-faire" », in Jean-Luc Petit (éd.), *Op.cit.*, p.251

l'illusion d'une toute-puissance consciente. Cela reviendrait, si l'on va au bout de ce raisonnement, à accepter les termes des philosophes et scientifiques que nous exposions auparavant et qui, dans la trame d'une pensée initiée par exemple par Lichtenberg, nient toute primauté au sujet transcendantal et en font un être démuné de toute perspective constituante. Mais Jean-Luc Petit partage-t-il une telle position ? Certainement pas. Son objectif est le suivant : souligner que la phénoménologie dite cartésienne ne prend pas en considération « le fait que l'approche empirique des sciences biomédicales montre à quel point nos capacités à faire sens utilisent de manière précaire et limitée les ressources normales du corps »¹.

Aussi, l'expérience pathologique est singulière, d'abord parce qu'elle implique ce que l'auteur nomme une « barrière phéno-ontique » (p.252). Celle-ci se caractérise sous plusieurs formes. D'une part, le malade ne ressent pas la pathologie comme un phénomène, mais comme un symptôme, d'où l'inquiétude due à une incompréhension quant à son propre ressenti. « Le symptôme ne fait sens que dans la perspective étiologique du médecin, qui rapporte le récit du patient à des mécanismes causaux sous-jacents »². Entendons-nous bien sur ce point. Contrairement à ce que l'on expérimente chaque jour, le symptôme n'apparaît pas sous une forme phénoménale, il n'est pas un objet auquel nous pourrions donner un sens. Il « apparaît » le plus souvent de manière impromptue, ou alors sous forme insidieuse et le sujet n'est pas un médecin, il ne peut statuer sur une pathologie ou une maladie qu'à partir d'une connaissance de la doxa scientifique. C'est une attitude singulière qu'est celle du médecin, une perspective à la troisième personne, car il ne s'intéresse qu'à la pathologie en ses manifestations apparentes, même si le malade est bien évidemment pris en considération. L'analyse scientifique des différents symptômes induira un syndrome, c'est-à-dire une classification. Le sujet malade n'a pas conscience du processus en cours, il subit cette modification lente et insidieuse de sa propre personne. Voilà qui contrecarre l'idée d'un règne du sujet que mettait en avant Husserl dans le deuxième volume des *Ideen* [4.1], mais qui permet de comprendre toute la mesure de l'incarnation parfois dramatique de l'être humain : « Le sujet constituant est le sujet vivant concret de l'expérience, et pas un simple corrélat transcendantal virtuel de la théorie de la constitution »³. Nous sommes ainsi très loin des anomalies présentées par

¹ Jean-Luc Petit, « Pathological Experience : A Challenge for Transcendental Constitution Theory ? », in Giuseppina D'Oro, Søren Overgaard (éds.), *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*, Cambridge University Press, 2017, p.398 [Nous traduisons]

² Jean-Luc Petit, « De la neurodégénérescence motrice comme limitation du "pouvoir-faire" », in Jean-Luc Petit (éd.), *Op.cit.*, p.252 ; Cf. Jean-Luc Petit, « Pathological Experience : A Challenge for Transcendental Constitution Theory ? », *Op.cit.*, p.407 : « Un symptôme ne fait uniquement sens que s'il est enraciné dans un espace-substrat multidimensionnel et représentationnel dont les dimensions doivent être différenciées empiriquement – en comparant des échelles concurrentes de mesure –, mais qui reflète notamment le spectre sociologique des institutions qui promeuvent ces échelles de mesure ».

³ *Ibid.*, p.253

Husserl : la vieillesse, le daltonisme, etc. Jean-Petit confronte ici la phénoménologie à ses propres limites en montrant que Husserl ne s'est pas intéressé d'assez près à la question de l'anomalie et qu'il a de cette façon passé sous silence l'invisageable possibilité d'une « anomalie plus radicale, celle de la neuropathologie », pathologie qui mène tout droit, si l'on suit Husserl, vers un « non-sens absolu » : la constitution d'un monde pathologique (p.253) et, enfin, après son parcellement, à l'anéantissement progressif de ce même monde. Dans cette optique, les études neuroscientifiques nous renseignent sur le vécu pathologique, sur l'expérience d'une dépossession de nos facultés physiques et cognitives. Aussi, la régression contre-transcendantale que propose Petit est-elle cruciale pour comprendre l'origine de la vie pathologique, de la même façon que l'examen des neurones miroirs chez les primates supérieurs nous enseignent que l'empathie est une faculté transcendantale-empirique. Mais, n'est-ce pas là un autre cul-de-sac que de vouloir expliquer le pathologique à partir d'une perspective à la troisième personne ? Alors même que Petit soulignait le fait que le symptôme ne fait sens que du point de vue étiologique du médecin, il recourt toutefois à la même perspective que ce dernier pour effectuer, selon ses dires, une « désescalade sans fin vers les niveaux d'organisation » (p.253) du vivant à l'origine de la vie subjective. Cela nous éclaire-t-il quant à l'expérience de la vie pathologique ? Certainement que le scientifique, ou le phénoménologue ouvert à la science pourront mieux concevoir les implications neurophysiologiques de la maladie de Parkinson. Mais le sujet lui-même, celui qui fait l'expérience de la maladie, en apprend-il davantage sur sa condition lorsque celui-ci lit par exemple que « L'examen post mortem des coupes du tissu cérébral de malades du Parkinson révèle une présence d'agrégats de protéines de structure anormale »¹ ? L'exemple est certainement caustique, mais il n'en demeure pas moins que l'explication scientifique n'apprend rien ni ne change rien pour le sujet malade. Au contraire, nous pourrions même suggérer que le malade peut se perdre encore davantage dans les dédales de l'explication scientifique. D'un point de vue strictement phénoménologique, il ne reste au fond que ce dont parle Petit au terme de son article, une *consolatio philosophi* selon laquelle le sujet transcendantal ne meurt pas (p.262). Nous regrettons ainsi que Petit n'ait pas prolongé ici son propos en s'inspirant directement de témoignages de patients atteints de la maladie de Parkinson, ce qui aurait permis d'entrevoir une dimension trop souvent occultée de la vie des malades. Mais il répond à ce besoin en décrivant, dans un nouvel article, l'état dans lequel se trouve le patient dépossédé progressivement de son pouvoir-faire :

« Déprimé, apathique, rien ne me motive plus. Immobile dans mon fauteuil, le monde a cessé d'être le lieu de mon intervention et cesse même de m'intéresser comme spectacle. [...] Mes

¹ *Ibid.*, p.260

quatre membres paralysés dans une contraction hypertonique, ma vie demeure fixée dans un "maintenant" qui manque tout horizon protentionnel. Désarmé face à l'arrivée d'une chose inconnue, je m'accroche anxieusement à un "maintenant" indéfiniment répété »¹

Dès lors, si nous pouvions auparavant suggérer l'auteur paraît prendre parti pour une approche de type naturaliste, il nuance son propos dans un article plus récent dans lequel il souligne la part subjective, purement expérientielle, de la vie pathologique. Il ajoute notamment une critique substantielle envers une attitude strictement scientifique : qu'« au niveau de la recherche étiologique [...], les mécanismes qui sont supposés expliquer les anomalies se réfèrent implicitement à un idéal de normalité qui élude toute forme d'explication par les mécanismes »². Cela implique que la position du scientifique ne saurait remédier au problème de la constitution du sens pathologique, ni même à l'étude de la vie subjective démunie de ses fonctions « normales », parce que le scientifique tentera irrémédiablement de rapporter la pathologie à cet idéal de normalité. En quelques mots, le scientifique portera à la fois son attention sur la pathologie dans la perspective de la normalité, mais procédera, pour expliciter la pathologie, à une régression infinie vers les constituants du sens sans pour autant en expliquer les implications directes pour le sujet – il manque en cela toute forme d'explication de la dimension expérientielle de la pathologie puisqu'il demeure empêtré dans un *circulus vitiosus* sans fin. Voilà en quoi il faut revenir vers une approche profondément phénoménologique pour rendre compte de l'expérience pathologique : « Interpréter l'expérience pathologique est un challenge pour la phénoménologie »³. Finalement nous pouvons dire que l'entreprise de Petit est d'autant plus remarquable qu'elle nous permet de sonder les causes et les conséquences de la vie pathologique, mais elle élude par la même occasion l'expérience de celle-ci, du moins lorsqu'elle tente d'expliquer la pathologie comme le ferait le scientifique. Petit est parfaitement conscient de ce « fossé explicatif » et l'article publié en 2017 fait état de cette limitation inhérente à l'idéal scientifique et médical :

« Nous devons toutefois être prudents et de ne pas accepter que notre compréhension de la théorie kinesthésique de la constitution transcendantale soit dictée par un modèle empirique dessiné par les sciences biologiques [...]. Même si la théorie kinesthésique de la constitution transcendantale fait un pas important en direction de la physiologie, elle demeure une approche explicitement phénoménologique et, en tant que telle, une approche régulée par la norme de la

¹ Jean-Luc Petit, « Pathological Experience : A Challenge for Transcendental Constitution Theory ? », *Op.cit.*, p.406

² *Ibid.*, p.399 [Nous traduisons]

³ *Ibid.*

directivité intentionnelle au sein de l'horizon d'une relation du sujet vers le monde »¹

C'est précisément de cette impasse méthodologique que nous allons désormais traiter, car elle implique une refondation entière de la méthode de naturalisation de la phénoménologie pour atteindre le vécu du sujet. Les neurosciences, de même que toute autre science visant la naturalisation de la vie subjective, ratent l'expérience subjective dès le moment où elles tentent d'en expliquer les processus causaux impénétrables pour un sujet ancré dans une perspective à la première personne. C'est ainsi que nous prendrons exemple sur cette nouvelle discipline qu'entendent fonder Natalie Depraz et Thomas Desmidt : la cardio-phénoménologie. Celle-ci, contrairement à la neurophénoménologie classique ou à toute tentative de naturalisation à partir d'un examen neurophysiologique, a pour objectif de dépasser la dualité entre le corps chose physique et le corps vécu à partir d'un examen de la fonction du cœur et du ressenti que nous en avons, par exemple lors d'une accélération du rythme cardiaque durant un événement traumatique. Elle prend par ailleurs compte de la dimension psychologique du changement pathologique (dépression, par exemple) ou de la surprise, dans une perspective à la deuxième personne grâce à la pratique d'entretiens d'explicitations, ce que les auteurs nomment une micro-phénoménologie – pratique qui permet de saisir toute la finesse du vécu expérientiel. Nous pouvons d'ores et déjà supposer qu'une telle révision de la naturalisation est en mesure de dépasser les limites inhérentes à une naturalisation exclusivement fondée sur le rôle du cerveau, l'un des seuls organes que nous ne pourrions jamais sentir et qui demeurera objet de connaissance scientifique plutôt qu'objet de connaissance intuitive. Mais suffit-il que le rythme cardiaque soit senti pour qu'il puisse répondre à l'exigence d'une phénoménologie scientifique ? Sont-ce là les prémices de la seule véritable naturalisation possible ?

¹ *Ibid.*, p.404

Chapitre VI

Reconquérir la sphère subjective

« Mon corps était plus immense que la terre et je n'en connaissais qu'une toute petite parcelle... »

René Char, *Feuillets d'Hypnos*, Paris, Folio, 2007, p.70

§12 Un changement de paradigmes

La naturalisation, telle qu'elle est présentée dans les deux volumes qui lui sont dédiés, ne suffit pas. En tant que projet, elle demeure inachevée et l'absence de méthodologie unique et fixe laisse supposer un long travail de révision. C'est de cette révision du corpus phénoménologique et des méthodes de la naturalisation de la phénoménologie que nous allons désormais discuter afin de comprendre si, oui ou non, une naturalisation de la sphère intime peut bel et bien se faire. Nous souhaitons toutefois souligner l'importance de certaines méthodes : celle de Jean-Luc Petit, fondamentalement axée sur ce concept-pivot qu'est l'action, la *mathesis* géométrique en cours de développement de Petitot, et bien évidemment la neurophénoménologie proposée par Francisco Varela. Ces méthodes permettent à la fois de faire perdurer le dessein de Husserl, une phénoménologie pure à base de descriptions eidétiques, et de lui conjoindre les données des sciences cognitives. Bien que cette réunion de deux pratiques supposément opposées pose aujourd'hui question, du simple fait que nous n'arrivons pas encore à expliquer clairement le lien entre les états neuronaux et les états mentaux, ces pratiques nous enseignent que, dans un avenir proche, nous aurons certainement le loisir d'étudier la conscience dans une optique holistique, c'est-à-dire en liant les perspectives à la première et à la troisième personne. Et, si dans l'horizon malheureux où ce projet devait finalement accepter des limites à son *ὑπόρις*, nous pourrions toujours nous souvenir des mots de Bergson qui nous sensibilisait au sujet des liens qu'entretiennent conscience et cerveau : « Si la conscience n'est pas une fonction du cerveau, du moins le cerveau maintient-il la conscience fixée sur le monde où nous vivons ; c'est l'organe de l'attention à la vie »¹. L'étude du cerveau nous permet en ce sens d'élargir notre connaissance du mode d'attention au monde propre à la conscience, y compris si nous ne pouvons précisément saisir le lien qui unit le cerveau et la conscience. Mais cette impossibilité actuelle de faire le lien entre cerveau et conscience n'est-elle pas précisément d'origine méthodologique ? Comment, en effet, vouloir

¹ Henri Bergson, « "Fantômes de vivants" et "recherche psychique" », *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, 2005, p.75

expliquer le domaine de la conscience, c'est-à-dire du vécu d'expérience, à partir d'une étude d'un des seuls organes que nous ne pourrions jamais sentir, car dénué de tout nerf ? Le cerveau est assurément l'organe de la vie, en ce qu'il est à l'origine de nos représentations, de notre pouvoir-faire kinesthésique bien avant que le mouvement se fasse, etc., mais il demeurera éternellement un objet scientifique et non un objet d'expérience. Nul doute que ni la pratique phénoménologique, ni les religiosités orientales, ni même la psychologie ne nous permettront de saisir le cerveau. Le cerveau ne saurait être transcendantal que du moment où nous pourrions en faire l'expérience, ce qui n'est jamais le cas, et la renaissance du sujet transcendantal pratiquant la réduction ou l'introspection¹ ne sont pas des modes d'accès au fonctionnement cérébral, elles sont tout au plus des modes d'accès à des strates sous-jacentes de notre *ego* et de son rapport au monde. Notre expérience se limite à cette césure expérientielle ou phéno-ontique ; le cerveau est l'organe de la vie qui ne peut être expliqué ni même appréhendé par la vie consciente seule, il est constamment nécessaire de passer par une perspective scientifique. Nous souffrons directement des dysfonctionnements du cerveau, des pathologies diverses qu'il peut subir, mais nous n'y pouvons rien changer d'un point de vue strictement subjectif : le malade atteint de Parkinson se voit progressivement dépossédé de son pouvoir-faire, nulle échappatoire à ce destin funeste, sinon les divers traitements ralentissant la neurodégénérescence. Seule l'étude scientifique nous renseigne sur le fonctionnement du cerveau. Il demeure dès lors tributaire d'une perspective à la troisième personne.

Dans l'optique qui est la nôtre et qui consiste à explorer les possibilités d'une explication transversale de la vie égoïque, à la fois transcendantale, mondaine et, par la même occasion scientifique, nous souhaitons réinvestir le terrain de la vie subjective immanente plutôt que de nier d'emblée la primauté du Je. C'est pourquoi nous aurons pour objectif ici de dévoiler en quoi les nouvelles méthodes mises en avant ces dernières années par des philosophes et scientifiques pourront nous éclairer quant à une possible unification de ces deux champs que sont le transcendantal et le scientifique. Mais cette tâche ne nous sera pas aisée, d'autant plus si elle implique une nouvelle lecture, encore plus radicale, mais peut-être plus juste que jamais, de la phénoménologie. De la neurophénoménologie, nous allons passer à la cardiophénoménologie, et nous allons nous interroger sur la possibilité d'une phénoménologie comprise comme étude à la troisième personne. Ce double mouvement peut paraître saugrenu, mais il saura certainement mettre

¹ Cf. Natalie Depraz, Francisco Varela, Pierre Vermersch, *On becoming aware, A Pragmatics of experiencing*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 2003, p.151 : « En tant que source pour des données phénoménologiques, l'introspection fournit des verbalisations (*verbalizations*) descriptives en première et deuxième personne au sujet de ce qui apparaît au sujet dans les limites de ce qui a déjà été, ou pourrait, être amené à la conscience » [Nous traduisons]

en lumière les failles d'une étude strictement neuroscientifique de la conscience, de même que les faiblesses d'une lecture immodérément cartésienne de la phénoménologie. Peut-être est-ce là la seule façon de remédier aux contradictions méthodologiques et paradigmatiques qui animaient les débats précédents. Cela illustre au moins la possibilité d'une reconquête de la vie subjective, c'est-à-dire une véritable explicitation de la vie immanente du sujet.

12.1 Une phénoménologie à la troisième personne ?

La phénoménologie est-elle une science de l'expérience vécue par un Je ? Oui, si par Je nous entendons chacun des Je qui co-constituent l'ensemble du monde de la vie. La phénoménologie et en particulier la réduction qu'elle met en avant permet au sujet de saisir la profondeur de la vie égoïque par un retour au fondement constitutif du sens. De l'*ego* mondain, l'être conçu sur le mode de l'homme affairé, absorbé par ce qui fait son quotidien (le travail, la vie familiale, etc.), la phénoménologie souhaite éveiller l'homme à sa condition d'*ego* donateur de sens. Pourtant, l'objectif de la phénoménologie est-il de rendre compte de l'expérience subjective et immanente d'une seule et même personne, d'un *ego* en particulier ? Nous discutons plus haut de cette difficulté de dire « Je », de l'ambivalence d'une telle assertion. Dire « Je », est-ce avoir conscience de soi ? Pas totalement. Nous pouvons dire « Je » sans être conscients de ce que nous sommes, ni même du lieu et des objets qui nous entourent. Un patient atteint de la maladie d'Alzheimer peut dire « Je », cela n'en fait pas moins un Je dénué de beaucoup de ses attributs. La phénoménologie est constamment confrontée à cette limitation du Je, ce fait prégnant qu'il n'y a pas quelque chose comme un Je fixe, quelque chose de substantiel que l'on puisse saisir. Mais n'est-ce pas là une erreur de notre part que de vouloir saisir quelque chose qui ne l'être, parce que non objectal, non substantiel ? Husserl le soulignait lui-même, le Je a une histoire, des habitus, il se trouve dans un milieu qu'il configure et co-constitue inlassablement de manière intersubjective. Le Je n'est rien d'autre, selon lui, qu'une stance primordiale ou alors un Je psycho-physique qui n'est rien de substantiel, car conjectural. Le Je est une unité expérientielle propice à la synthèse des vécus, à l'exercice même de la vie, mais l'idée qu'il soit quelque chose de substantiel est assurément fallacieuse, d'où le refus catégorique pour Husserl de lier la phénoménologie à la psychologie de son temps. Souvenons-nous de la conclusion à laquelle étaient arrivés à ce propos les auteurs de *L'inscription corporelle de l'esprit*, conclusion qui, bien qu'inspirée par la phénoménologie, demeure malgré tout inspirée des thèses scientifiques et de la pensée bouddhiste selon laquelle le moi est une illusion. Ce court passage nous permettra de comprendre précisément les contradictions d'une pensée scientifique et analytique qui veut qu'il y ait quelque chose comme de l'expérience,

mais que le moi ne soit rien :

« Nous avons trouvé des dispositions, des volitions, des motivations – bref, tous les éléments qui composent notre personnalité et notre sens émotionnel du soi. Nous avons mis en lumière les diverses formes dans lesquelles nous pouvons être conscients. [...] Ainsi, la seule chose que nous n'avons pas trouvée est un soi ou un moi réellement existant. Mais remarquons que nous avons trouvé l'expérience. En fait, nous avons pénétré au cœur même du tourbillon du vécu ; nous n'avons simplement y discerner de moi, de "je" »¹

Bien évidemment, leur conclusion repose sur une lecture bouddhiste et scientifique, mais elle fait aussi ressortir tout l'apport de la phénoménologie, c'est-à-dire le fait que le Je est comparable à l'œil d'une tornade : « The I of the storm ». Il n'est pas détectable dans une perspective à la troisième personne, seule l'expérience l'est. Aussi, cela ne signifie pas pour le phénoménologue qu'il n'y ait en aucun cas un Je, au contraire, nous pourrions voir dans ce court passage deux éléments cruciaux : le premier est qu'il n'y a rien qui soit effectivement un moi ou un soi *réellement existant*, car oui, le moi n'est pas un quelque chose auquel on pourrait se référer, mais un point de fuite. Le second élément concerne l'expérience, et vient invalider la thèse des auteurs cités. L'expérience se rapporte à un Je, qu'il soit sous une forme présente durant la réduction à partir de laquelle nous faisons un retour sur nous-mêmes ou qu'il soit sous forme latente, c'est-à-dire dans l'attitude naturelle. Si nous avons mis ce passage en avant, c'est d'abord pour signifier l'importance des considérations phénoménologiques sur le moi, c'est-à-dire le fait qu'il peut très bien être désigné comme un "I of the storm", mais qu'on ne peut pour autant, comme le font ici les auteurs, en déduire qu'il n'existe pas. La distinction essentielle est certainement qu'il n'est pas *real* ni même *reell*, c'est un *Urstand*. D'autre part, on ne peut que souligner que Husserl s'est lui-même très largement consacré à la question de l'évidence du Je et de son unité : « quoi qu'il en soit de "l'identité du Je et du monde", croyance bouddhiste que nul ne s'attend à rencontrer chez ce représentant de la tradition transcendantale, la tension (sinon contradiction) entre un Je éclaté et un Je unifié a si peu été ignorée par Husserl qu'elle a sans doute été un drame existentiel de sa pensée tardive »². L'expérience et l'évidence du moi demeurent donc essentielles dans le cadre phénoménologique, et les éventuelles scissions-du-moi ne saurait être considérées comme des fissures au sein du vécu unifié, mais des modes d'être différents (empathie, imagination, etc.). L'évidence du moi est une exigence épistémologique qui ne signifie nullement que le moi soit quelque chose de saisissable. C'est

¹ Varela, F., Thompson, E., Rosch, E., *L'inscription corporelle de l'esprit, Sciences cognitives et expérience humaine*, Paris, Seuil, 1993, pp.124-125

² Alain Berthoz, Jean-Luc Petit, *Phénoménologie et physiologie de l'action*, Paris, Odile Jacob, 2006, p.198

pourquoi nous pourrions suggérer, naïvement, qu'il n'y a pas de moi, de la même façon que Husserl l'entendait avant le tournant transcendantal de sa philosophie. C'est peut-être ici que réside toute l'originalité de la phénoménologie, autrement dit, l'idée selon laquelle le Je n'est pas quelque chose qui puisse simplement être découvert à travers une expérience quelconque ou une perspective scientifique. Pourtant, nous sommes en droit de nous interroger sur un autre point, celui de l'expérience même. En effet, la phénoménologie est-elle une perspective à la première personne, c'est-à-dire une pratique qui met en avant l'expérience telle qu'elle est vécue par un sujet singulier ? En souhaitant mettre en avant les invariants eidétiques, Husserl n'a-t-il pas lui-même éludé la question de sa propre subjectivité et, par là, éludé la question de la subjectivité de chacun d'entre nous ? Bien sûr, Husserl nous donne des exemples concrets de sa vie quotidienne et nous pouvons en conclure que l'indexical Je dont il fait usage se réfère à sa propre subjectivité. « Je vois une bouteille de bière, elle est brune, je m'arrête au brun dans son extension "tel qu'il est effectivement réellement donné", j'exclus tout ce qui, dans le phénomène, est simplement visé et non donné »¹. En cela, la phénoménologie serait psycho-phénoménologique, car elle fait intervenir le discours ontique d'une subjectivité. Mais le Je dont parle Husserl n'est pas le Je mondain, il s'agit au contraire du Je transcendantal. S'il a bien sûr traité de la subjectivité dans une optique davantage relative à la vie pratique du sujet lors de ses derniers écrits, et même développé une esquisse de ce que nous appelons un naturalisme phénoménologique, l'enseignement le plus significatif de Husserl porte sur le retour à la vie transcendantale. C'est là que surgit la difficulté de caractériser la phénoménologie comme une science de l'expérience vécue par un Je, car elle n'a traité qu'au Je mis entre parenthèses. L'exemple de la perception de la bière met bien en avant le caractère méthodologique de la réduction, ce n'est pas une simple description de la vie du sujet, mais l'exposition concrète de la pratique de la réduction phénoménologique laquelle nous fournit des invariants. Voici où se trouve la difficulté : la phénoménologie expose-t-elle autre chose que des formes structurelles et universelles de la vie et, de ce fait, se tient-elle dans une perspective à la première personne ? Comme l'explique très clairement Natalie Depraz, « décrire l'ego à partir de sa dimension d'essence invariante, c'est pour Husserl mettre hors-jeu toute conception du sujet en termes de "je" particulier caractérisé par ses états internes provisoires et transitoires, bref "contingents" »². L'ego décrit par Husserl pose définitivement problème, et ce va-et-vient constant entre le Je mondain et le Je transcendantal ne saurait remédier à l'incompréhension qui peut imprégner l'œuvre de Husserl.

Nous aurons ainsi pour tâche de démontrer que l'ego transcendantal décrit par Husserl est

¹ Edmund Husserl, *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, Grenoble, Jérôme Millon, 2003, p.138

² Natalie Depraz, *Première, deuxième, troisième personne*, Bucarest, Zeta Books, 2015, p.121

autant fondamental que critiquable en ce qu'il implique une phénoménologie qui n'est pas aussi cartésienne que nous pouvions le suggérer auparavant, une phénoménologie à la troisième personne. En effet, contrairement à ce que des auteurs comme Heidegger ou Patočka pouvaient avancer contre la phénoménologie de Husserl, il semblerait que celle-ci soit plus asubjective que ce que nous pouvions penser. Natalie Depraz, dans un ouvrage de 2015, est selon nous la première à avoir mis l'accent sur cette difficulté. En mettant ainsi le doigt sur ce qui est le dessein de Husserl, c'est-à-dire la mise en place d'une « science de l'essence invariante de l'ego », elle montre qu'il n'est jamais précisément question de l'ego mondain, ni même d'un ego personnel ; cette science vise « à libérer l'ego de l'individu atomique isolé en en dégageant la profondeur structurelle relationnelle. En ce sens, on a là un [...] trait caractéristique de la "troisième personne : l'invariant eidétique *a priori* »¹. Nous apprenons par Husserl certes que l'ego est une proto-stance (*Urstand*), qu'il fait partie d'un tout monadique, qu'il est capable d'appréhender en partie la vie d'autrui par empathie et présentification, mais la vie d'un sujet précis manque toujours à l'appel, sinon lorsque Husserl donne des exemples de sa propre vie, mais cela, en plus d'être rare et le plus souvent redondant, ne fait pas de la phénoménologie une science à la première personne. La similarité entre la phénoménologie et certains pans de la naturalisation promue par les philosophes et scientifiques actuels est certaine, car si nous restons dans cette optique ni la phénoménologie ni la naturalisation de celle-ci ne rendent véritablement compte de la vie subjective telle qu'elle est vécue par un sujet précis. Mais est-ce seulement ce que nous attendons de la phénoménologie, une réplique de la psychologie ? Certainement pas. Or Husserl ne cesse d'alimenter cette incompréhension, d'abord en faisant usage d'un Je dont l'empiricité est récusée (p.123), ensuite en se mettant lui-même en scène. Mais le Je en tant qu'indexical est bien trop indistinct : s'agit-il d'un Je fictif, narratif ou d'un Je générique qui ne sert qu'à mobiliser le lecteur ? Peut-être faut-il nous fier aux propos de Depraz :

« l'ego en troisième personne est un Je objectivé, structurellement invariant et anonyme (un Je générique). Il est tout le monde et personne, partout et nulle part. Ainsi, au-delà de la distinction linguistique indicative entre l'anonymat de la non personne et l'individuation de la première personne, le court examen de quelques extraits de textes semble globalement donner raison à S. Chauvier, qui parle de "la substantivation égarante du pronom de la première personne" »

En montrant par la suite les multiples usages possibles de l'indexical Je, Depraz met en avant l'indistinction dans laquelle il demeure (p.127) ; il y a un Je générique qui ne dit rien d'une subjectivité en particulier, un Je générique philosophique qui « est une coquille vide, dénuée de

¹ *Ibid.*, p.122

toute incarnation concrète »¹, car utilisé principalement pour faire part d'expériences communes pouvant toucher n'importe qui, et le Je dont parlait Benveniste, celui qui est un *ego* en disant *ego*. Ce dernier n'est pas entièrement générique, bien qu'il puisse l'être, parce qu'il peut s'inscrire dans une spatio-temporalité bien définie et qui se réfère à une expérience que l'auteur peut avoir vécu. Ce Je fait intervenir une individualité incarnée et fait donc référence à une perspective pleinement à la première personne. Mais il faut, selon Natalie Depraz, ajouter à cette analyse deux critères supplémentaires de sorte que nous puissions caractériser la phénoménologie comme une approche à la première personne : 1) un critère méthodique qui « reste limité, car il ne décrit ce sujet en première personne qu'en creux »². Il permet avant tout de s'assurer que le sujet dont on parle ou qui s'exprime est un être qui se distingue d'une chose objectale. Cet être vit et connaît une vie intérieure exprimable. Mais ce critère ne saurait entièrement répondre à notre interrogation, parce qu'il « contient un paradoxe vivant : il nous propose une approche en troisième personne de la première personne ! »³. Il manque en effet l'expérience. 2) Voilà pourquoi le second critère, expérientiel, rentre en compte. Il s'agit dans ce cas d'une mise en situation d'un Je où celui-ci exprime son vécu présent ou passé en l'inscrivant dans un contexte particulier. Mais en fin de compte, l'usage du Je reste pour le moins confus, y compris pour celui qui l'utilise afin de signifier un vécu singulier. Nous vogueons toujours entre le Je mondain et le Je transcendantal, sans vraiment parvenir à une description eidétique. Comme nous souhaitons le démontrer auparavant, le discours ou la parole du Je (*Ichrede*) est difficilement transcendantal parce qu'il s'inscrit dans un discours qui demeure essentiellement ontique. Dès lors, toute *Ichrede* phénoménologique est-elle condamnée à ne pas pouvoir décrire une expérience vécue singulière ? Son objectif est-il de décrire l'invariant eidétique plutôt que la singularité d'une expérience vécue, quitte à utiliser l'indexical « Je » de façon générique ?

À cela, Depraz répond qu'il est possible de « mettre en œuvre une démarche en première personne sans "je" » (p.131) et que cela est crucial. Plusieurs approches ont mis en avant la part anégoïque de notre vie. Depraz en donne des exemples : Pascal, pour lequel le moi n'est rien d'autre qu'un somme d'attributs, le moine Shantideva, mais aussi la pratique qu'elle a souhaité illustrer dans *On becoming aware*, c'est-à-dire le passage d'un récit à la première personne, incarné et réfléchi, à un « processus de lâcher-prise [...] qui donne lieu à un décentrement et à un ancrage dans la situation hic et nunc, lieu et moment d'une simple présence à ce qui est »⁴. N'est-ce pas une reprise

¹ *Ibid.*, p.127

² *Ibid.*, p.129

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p.132

du motif patockien d'une phénoménologie asubjective ? Il y a en tout cas un parallèle manifeste entre ces deux pensées. Patočka, en proposant un tel changement paradigmatique, permet assurément de prendre pleinement conscience de l'inconsistance de notre connaissance des choses vécues de même que de nos certitudes. La seule chose certaine, selon lui, est le fait que nous existions comme *ego*, mais cela n'assure rien quant à la véracité de telle chose vécue et nous ne renseigne pas davantage quant à l'environnement dans lequel nous baignons. Le domaine du transcendantal, aussi primordial qu'aride, n'apporte rien.

« Nous considérons comme appartenant à la structure de l'apparaître en tant que tel cette totalité universelle de l'apparaissant, le grand tout, ainsi que ce à *quoi* l'apparaissant apparaît, la subjectivité (ayant une structure pronominale vide, à ne pas identifier avec un sujet singulier fermé), et le comment de l'apparaître dont relève la polarité remplissement-évacuation (étant entendu que l'évacuation ne signifie jamais un vide absolu, un néant) »¹

Autrement dit, qu'il s'agisse de la phénoménologie asubjective ou des pratiques que suggère Natalie Depraz, il arrive un moment où, une fois que nous avons atteint le seuil de cette antichambre subjective, l'*ego* transcendantal, il nous faut aussi accepter que nous faisons partie d'une « totalité universelle de l'apparaissant », ce qui explique de la même manière en quoi il est possible de décrire un état de fait à la fois par un décentrement et un ancrage dans la situation présente. Le Je n'est pas nécessaire dans cette perspective. Alors peut-être faut-il, comme Depraz nous l'indique, nous intéresser davantage au témoignage du corps qui, dans son asubjectivité insigne – il ne dépend pas, en son fonctionnement du bon vouloir du Je constituant –, nous indique une participation à cette totalité dont faisait part Patočka. Il est assurément le pivot de ce mouvement d'intériorisation-extériorisation qui dépasse l'idée selon laquelle le Je régnerait en maître sur ses propres actions et son environnement. Le corps, dans son ouverture et sa plasticité physique et cérébrale, est le lieu insigne où se produit une relation sans cesse renouvelée avec le monde et qui dépasse la simple conscience que nous en avons. Cette « "conscience corporelle irréfléchie" » (p.133), nous rappelle Depraz, est aujourd'hui largement étudiée en sciences cognitives. Nous l'avons vu, du moins en partie, en ce qui concerne les neuropathologies, en particulier grâce aux textes de Jean-Luc Petit : le corps, foyer du pouvoir-faire et de la co-constitution intersubjective du monde, peut notamment modifier notre rapport à ce dernier pour enfin atteindre un non-sens absolu qu'est la constitution d'un monde pathologique, voire d'un monde en pleine décrépitude chaque jour un peu plus étroit.

¹ Jan Patočka, *Papiers Phénoménologiques*, Grenoble, Jérôme Millon, 1995, p.177

« Il y a des processus présents incarnés qui ont cours en moi sans moi »¹, écrivait Depraz pour décrire le « champ de pré-donation passive » que ne connaît pas consciemment le sujet, mais cela s'applique aussi au domaine des pathologies.

Mais contrairement à ce que nous pourrions croire, Depraz ne souhaite pas se rallier à une phénoménologie totalement asubjective, elle propose au contraire de comprendre en quoi « la première personne pourra se manifester à plein à travers une situation, un cadre spatio-temporel concret où le "je" en tant que pronom personnel peut être absent, mais l'incarnation en acte maximale »². Ce qu'elle vise précisément, c'est rendre compte d'une pratique phénoménologique qui met l'accent sur la part expérientielle du sujet, cette part pouvant être illustrée sans faire usage du pronom personnel « Je ». Elle retrouve cela dans le premier volume des *Ideen*, en particulier lorsque Husserl donne des exemples concrets, entre autres la galerie d'art à Dresde. Le « Je » y est fréquemment absent, mais l'incarnation et la description de l'expérience sont bien présentes (p.136). « Au fond, ajoute-t-elle, les différentes composantes d'une phénoménologie en/de la première personne (pronom personnel "je", présence du corps, inscription dans une situation spatio-temporelle concrète) deviennent actives et opératoires dès lors qu'elles sont mises au service d'une épreuve pratique »³. Le « Je » acquiert donc de sens à partir du moment où il implique une expérience et une situation données. Nous pouvons ainsi voir dans la phénoménologie une *pratique* à la première personne dans une écriture qui laisse suggérer un Je générique et, donc, une perspective à la troisième personne. La lecture que nous avons désormais des textes du corpus husserlien prend pleinement son sens, et Natalie Depraz ajoute à cela qu'une lecture expérientielle des textes, qui suit une lecture plus traditionnelle, disons « conceptuelle » ou « herméneutique », laisse entrevoir cette autre dimension de l'écriture phénoménologique à partir des exemples qui y sont donnés (p.143). Prévaut toujours l'idée d'une phénoménologie à/de la première personne qui, malgré son usage diversifié du pronom personnel « Je », situe son propos et l'incarne dans une situation donnée. Si, quand bien même elle échouait par moments à réaliser un tel besoin épistémologique, elle permet au lecteur de s'interroger sur son rôle de donateur de sens. Il faut par conséquent distinguer deux types d'usage du « Je » comme indexical : 1) le premier, rhétorique, qui ne renvoie à aucune expérience située et à aucun sujet précis et incarné. Il servirait à parler de tout et de rien, dans une indistinction spatio-temporelle totale. 2) Le second usage est quant à lui la description d'une situation, d'un vécu d'une subjectivité incarnée, d'un « processus expérientiel » (p.145). Comme le mentionne Depraz en guise de conclusion à son article, « l'enjeu d'une

¹ Natalie Depraz, *Première, deuxième, troisième personne*, Bucarest, Zeta Books, 2015, p.134

² *Ibid.*, p.135

³ *Ibid.*, p.136

phénoménologie authentiquement en première personne est profondément (auto-)éthique », « une "éthique pratique" qui tient en cinq traits : 1) la fidélité au donné et à l'expression ; 2) la précarité provisoire de la description ; 3) la confiance dans ce qui est obtenu ; 4) la dynamique du perfectionnement par l'exercice ; 5) la liberté intérieure grâce à la vigilance »³. C'est ainsi, en gardant cela en tête, que nous tâcherons d'expliquer comment une véritable naturalisation de la phénoménologie peut se faire, c'est-à-dire en exprimant la part subjective du vécu. Si la sphère transcendante est, comme nous le savons, dépourvue de fertilité, la phénoménologie que nous convoquons ici s'attachera à décrire l'expérience dans une toute autre mesure en prenant soin de revenir au processus expérientiel du sujet et non plus de décrire uniquement les invariants qu'une phénoménologie à la troisième personne avait pour fin de mettre en lumière. Pareillement, c'est ce mouvement vers la vie expérientielle qu'une approche cardiophénoménologique tentera d'exposer et de rendre compréhensible. Mais avant cela, nous devons nous atteler à exposer en quoi consiste la plus récente tentative de reprise du motif neurophénoménologique pour saisir pleinement en quoi la cardiophénoménologie peut répondre aux exigences d'une science holistique de la vie subjective.

12.2 Revisiter la neurophénoménologie I : une neurophénoménologie légère (*mild*)

Les révisions du projet initial de Francisco Varela, la neurophénoménologie, promettent de mettre en lumière les failles d'une première élaboration bien trop centrée sur l'apport des neurosciences. Claire Petitmengin, dans un article récent, propose en ce sens de distinguer deux formes de neurophénoménologie : une première, dite « légère » (*mild*), qui souligne l'ancrage subjectif implicite de toute forme de recherche scientifique mais qui demeure malgré tout encline à réduire la recherche neurophénoménologique à un isomorphisme qui n'éluide en rien le problème difficile de la conscience. Selon les mots Claire Petitmengin, cette pratique peut néanmoins renseigner le chercheur et le philosophe sur le rôle primordial de la conscience lors même de la recherche scientifique : « l'information objective recueillie par les enregistrements neuroscientifiques ne peut être interprétée sans aucune référence à l'expérience subjective [...]. Par exemple, qu'est-ce qui permet aux scientifiques de décrire une zone cérébrale comme "visuelle", sinon l'observation d'une corrélation entre l'activation et la description par le sujet d'une expérience visuelle ? »¹. Si cela semble aller dans le bon sens, cette prise de position soulève néanmoins un paradoxe pour l'idéal promu par les scientifiques : la détermination supposément objective, déliée

³ *Ibid.*, pp.145-146

¹ Claire Petitmengin, « Enaction as a Lived Experience. Towards a Radical Neurophenomenology », in Camila Valenzuela-Moguillansky, Alejandra Vásquez-Rosati & Alexander Riegler (éds.), *Constructivist Foundations*, Special Issue « Building a Science of Experience », Volume 12, Numéro 2, 22/03/2017, p.139 [Nous traduisons]

de toute forme d'attache subjective, nécessaire à la caractérisation d'un objet ou d'un état de fait objectif, est biaisée par l'implication subjective du chercheur qui souhaite décrire ou interpréter ses recherches. Cela implique qu'une donnée scientifique brute n'existe pas, parce qu'elle est tributaire d'un sujet qui a, bon gré mal gré, une influence sur les résultats obtenus. Qu'il s'agisse de données issues de l'observation d'une zone cérébrale mise en branle lors d'un examen électroencéphalographique, ou des théories de la physique quantique, le rôle de la subjectivité à l'initiative des recherches est essentiel. La subjectivité, éludée le plus souvent dans le cadre des sciences dites « dures », est une limite pour le chercheur, elle implique soit une falsification, soit une interprétation, soit un bienfait. Mais nul ne peut dire qu'une donnée brute soit décelable, car la subjectivité interfère forcément dans la recherche. Voici ce que propose de souligner la neurophénoménologie dite légère pour pallier à l'absence de considération scientifique pour la subjectivité : « établir des corrélations entre les descriptions subjectives ou en "première personne" et les descriptions objectives ou en "troisième personne", et valider les descriptions à la première personne grâce à des critères objectifs »¹. Autrement dit, il ne suffit pas de montrer en quoi la subjectivité joue un rôle dans la détermination objective d'une chose et, de ce fait, d'insister sur la corrélation constante entre ces deux dimensions censément contraires, mais de fonder une science qui permette d'expliquer objectivement les descriptions faites à la première personne. Il s'agit là d'un double mouvement méthodologique qui met à la fois en lumière la part subjective de la recherche et qui souhaite l'analyser scientifiquement.

En se déployant ainsi, notamment grâce aux avancées de la micro-phénoménologie, qui est un prolongement de l'entretien d'explicitation initié par Pierre Vermersch² et une reprise des méthodes empiriques des sciences cognitives, la méthode ici exposée par Claire Petitmengin révèle par ailleurs la nécessité pour une recherche neurophénoménologique de valider des récits d'expériences à partir d'analyses scientifiques. Nous le soulignons plus haut, le récit de soi, bien que nécessaire, peut sembler biaisé en ce qu'il est difficile de pleinement exprimer le vécu immanent au travers de mots. « À cause de la nature privée de l'expérience, il est impossible de la comparer [l'expérience] directement à sa description verbale. L'unique comparaison possible est de comparer une description avec des traces objectives de l'expérience correspondante, comme des

¹ *Ibid.*, p.140

² Cf. <https://www.microphenomenologie.com/accueil> pour une rapide description des liens entre entretien d'explicitation et micro-phénoménologie ; Pierre Vermersch, *L'entretien d'explicitation*, Issy-les-Moulineaux, ESF, 1994, p.17 : « l'entretien d'explicitation est un ensemble de pratiques d'écoute basées sur des grilles de repérage de ce qui est dit et de techniques de formulations de relances qui visent à aider, à accompagner la verbalisation de l'action dans un but descriptif ».

mouvements oculaires, des modifications du rythme cardiaque ou du temps de réponse »¹. Cette forme de neurophénoménologie légère demeure dès lors limitée en ce qu'elle ne peut se défaire d'un primat accordé aux études scientifiques, car le récit de soi n'est pas exempt de défaut. Il faut alors, dans cette perspective, se fier aux différentes méthodes de mesures (EEG, rythme cardiaque, etc.) afin que le récit expérientiel soit scientifiquement acceptable. En effet, nul protocole de recherche ne peut admettre la possibilité d'une science fondée sur l'unique récit de l'expérience en des termes indistincts. Il faut ajouter au récit une somme non négligeable d'autres paramètres explicatifs pour affiner l'analyse du récit lui-même. Mais, nous serions alors amenés à entrer de plain-pied dans ce qui excède la vie consciente et expérientiel, ce que le sujet ne peut connaître, car il s'agirait alors d'analyser le vécu à partir d'une échelle de temps à la milliseconde. Nous ajouterons par ailleurs qu'une telle méthode, en plus de laisser en suspens la pratique de la réduction phénoménologique, parce que cette dernière ne peut pleinement se faire lorsqu'il est fait usage du langage ordinaire, semble manquer de la même manière toute forme d'invariant. Seule une véritable pratique phénoménologique peut conduire à une telle découverte d'invariants, comme le rappelle Michel Bitbol au sujet de ce même article : la micro-phénoménologie, dont nous discuterons plus longuement, « amène ceux qui la pratiquent dans un contact étroit avec la source même (ou l'"essence") de la vérité. Toute forme particulière de vérité présuppose cette vérité universelle parce qu'elle requiert, pour être justifiée, un minimum de connaissance avec l'expérience qui la rend évidente »². Peut-être est-il permis de saisir des invariants de type biologique lorsqu'il est seulement question d'une neurophénoménologie légère : le battement effréné du cœur lorsque le sujet traite d'une expérience qui provoque un état anxieux, par exemple. L'auteure accepte en tout cas sans difficulté que cette méthode ne nous avance en rien en ce qui concerne le *hard problem of consciousness*. « Faire un rapprochement entre les structures phénoménales et nerveuses ne nous permet pas de supprimer la distance qui sépare l'expérience vécue et l'activité cérébrale »³. D'une phénoménologie fondamentalement axée sur la réflexion comme source de connaissance, la neurophénoménologie légère se heurte aux limites d'une méthode basée sur la cognition qui ne prend pas, ou peu, en compte le rôle prééminent de la connaissance du sujet. Voilà pourquoi il faut une neurophénoménologie plus radicale qui s'inspire plus directement du mouvement fondateur de Husserl et de Varela. S'il peut y avoir une neurophénoménologie, il faut qu'elle puisse répondre à l'exigence d'une réponse au problème difficile de la conscience.

¹ Claire Petitmengin, *Ibid.*, pp.140-141

² *Ibid.*, p.152

³ *Ibid.*, p.141

12.3 Revisiter la neurophénoménologie II : une neurophénoménologie radicale

Pour remédier aux difficultés que nous avons ici mises en avant, l'auteure propose une autre approche qu'elle nomme « neurophénoménologie profonde ou radicale ». Davantage fidèle à la pensée de Francisco Varela, « cette interprétation débute de l'observation selon laquelle le problème difficile n'est pas seulement philosophique, mais un fait d'expérience. Ou, plus précisément, que le problème difficile, en tant que problème philosophique, né de l'expérience vécue : nous faisons l'expérience d'un fossé, d'une différence de nature entre les processus physiques et notre vie immanente »¹. Dès lors, plutôt que de vouloir créer des liens artificiels et théoriques entre le pôle subjectif et le pôle objectif/objectal, comme une certaine neurophénoménologie légère le souhaiterait, une position plus radicale ou profonde opte pour un retour vers la sphère subjective afin de déterminer un moyen de répondre au problème difficile de la conscience. La neurophénoménologie radicale puise sa source dans l'expérience vivante et c'est en cela qu'elle est principalement phénoménologique comme l'entendait initialement Varela. Plus encore, en pleine adéquation avec ce dernier, l'auteure souligne que « même les mesures et analyses neurophysiologiques sont considérées comme des faits d'expérience »². Cela peut signifier que le sujet qui est alors examiné n'est pas uniquement traité dans le cadre strictement réducteur d'une mesure scientifique, mais aussi que la mesure rend compte d'une expérience vécue en ce qu'elle se rapporte tantôt sur le vécu du sujet examiné tantôt sur le vécu du sujet examinant. Il n'y a à proprement parler de point de vue qui ne soit le point de vue d'un sujet. Rien de comparable au point de vue de Sirius ne peut exister. En se basant sur la vie immanente du sujet, l'auteure nous renvoie à l'idée de la micro-phénoménologie³ et du récit de soi et rappelle qu'il est nécessaire de déceler la dynamique du vécu au travers d'une description verbale. Aussi, tandis que nous pouvions auparavant critiquer une introspection naïve au travers d'un récit descriptif sans protocole, l'auteure nous rappelle que l'entretien micro-phénoménologique se fait avec un intervieweur qui ne cesse de focaliser l'attention du sujet sur des aspects précis de son discours. Il y a, comme le souhaitait Varela et Vermersch, une pratique et une maîtrise de l'explicitation. Elle ne se fait pas sans une formation préalable, tant pour l'examiné que pour l'examinant. Guidé par l'intervieweur et constamment dans une attitude phénoménologique, le sujet peut se concentrer sur une expérience

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p.142

³ *Ibid.*, p.143 : « Les méthodes micro-phénoménologiques permettent donc d'obtenir des descriptions précises des micro-dynamiques des processus de choix, habituellement cachées par l'absorption de l'attention dans le contenu final du choix ».

singulière « qui est précisément située dans l'espace et le temps » et ne pas tergiverser¹. Il importe avant tout de focaliser l'attention du sujet sur l'expérience vécue et concrète et de ne pas tenter de s'en défaire, y compris lorsqu'il use de termes abstraits. En cela, l'objectif d'un retour vers la chose même, ligne directrice de la phénoménologie, est atteint du simple fait que le sujet se concentre sur une action passée et recontextualisée : l'événement est remémoré, resitué et présentifié. Comme l'écrit Michel Bitbol en commentaire à ce papier, le retour aux choses mêmes « peut mieux être compris comme un "retour à l'expérience" »². Mais ce premier mouvement ne suffit pas, il faut une deuxième conversion attentionnelle pleinement phénoménologique, une mise en acte de la réduction phénoménologique, afin de nous focaliser sur l'apparissance de la chose. Il s'agit dès lors, non plus de porter notre attention sur ce qui s'est déroulé, mais sur le « comment » de l'apparaître : « par exemple, si une image mentale émerge dans la conscience, cela consiste à ne plus focaliser l'attention sur le contenu de l'image », pour réorienter le regard sur « la dynamique de l'apparaître, la genèse de ce contenu »³. Ici se trouve certainement présenté l'un des aspects les plus fondamentaux d'une reprise de la neurophénoménologie : tandis que Varela mettait l'accent sur l'aspect neuroscientifique et prenait, comme nous l'avons noté, des exemples inspirés de la psychologie expérimentale, Claire Petitmengin s'intéresse davantage à la pratique phénoménologique telle qu'elle est décrite par Husserl, en s'attachant notamment à décrire l'apparissance, la manifestation du phénomène. Mais ce n'est pas pour autant que la neurophénoménologie radicale élimine une étude (neuro-)scientifique. Au contraire, « l'étude de la microgenèse des événements phénoménaux tels que les perceptions, les souvenirs et les idées [...] est le point de départ d'un programme de recherche, d'une neurophénoménologie radicale qui nous invite à faire de la science plus rigoureusement en affûtant notre attention envers le processus de recherche scientifique »⁴. En effet, il est possible une fois que nous avons mis en relief la microgenèse de l'apparissance de saisir avec des appareils de mesure de quelle façon nous avons ressenti, consciemment et inconsciemment, une chose apparaissante. Il s'agit alors de faire remonter certains faits sur lesquels nous n'étions pas focalisés. C'est précisément ici, en termes phénoménologiques, l'activité de la synthèse passive qui est en jeu. Alors qu'il était possible de suggérer précédemment, lorsque nous étudions les difficultés méthodologiques d'une étude

¹ *Ibid.*, p.142

² *Ibid.*, p.151

³ *Ibid.*, p.142

⁴ *Ibid.*, p.159 : Cf.p.160 : « Après tout, le fait que Albert Einstein se rendit compte que l'idée de la relativité générale émerge d'abord sous la forme d'un sentiment où la séparation entre l'esprit et le corps était floue ne l'empêchait pas de développer son idée. Au contraire, une attention accrue sur la source des idées et, en général, sur l'expérience de la recherche, pourrait être fortement heuristique et conduire à des découvertes insoupçonnées ».

holistique ou exhaustive de la vie subjective [§10], que les recherches neuroscientifiques mènent à une vision asubjective en ce qu'elles mettent l'accent sur la part inconsciente de nos actes, une neurophénoménologie radicale permet à l'inverse de saisir pleinement la vie subjective, car elle s'applique à donner à la fois une description précise de l'apparaissance et de ses modalités neurocognitives. L'action n'est plus conçue sur le modèle d'une proto-temporalité dont le sujet n'a pas conscience, mais sur la description phénoménologique de l'action, du phénomène-action réduit et de sa correspondance au niveau biologique. Il ne s'agit pas d'un nouvel isomorphisme qui viendrait remplacer les modèles présentés plus haut, mais d'une description des liens possibles entre deux pôles à l'origine d'une co-constitution du sens. Autrement dit, cette neurophénoménologie radicale serait authentiquement cogénérative. Comme le résume Claire Petitmengin :

« La neurophénoménologie radicale n'est pas un processus de corrélation entre le pôle subjectif et le pôle objectif. Elle n'est pas plus un processus heuristique, la découverte d'une régularité d'un pôle sur l'autre déclenchant la découverte d'une régularité sur l'autre, ou vice versa : elle ne consiste pas à favoriser un processus de circulation entre deux pôles pré-donnés, mais en *une investigation du processus de co-constitution des deux pôles* »¹

Assurément, il n'est pas question de s'instruire de méthodes passées qui nous mèneraient une fois de plus dans un cul-de-sac. L'auteure entend prolonger et revisiter la démarche varélienne. Or, tandis que certains commentateurs s'interrogent sur le rôle des neurosciences dans cette nouvelle caractérisation de la neurophénoménologie, Claire Petitmengin met l'accent sur un fait bien plus subtil : la dissolution du problème difficile de la conscience à partir d'une étude micro-phénoménologique qui fait apparaître une certaine unité entre ce qui est de l'ordre du subjectif et ce qui est objectif. En d'autres termes, elle reprend le motif de l'énaction décrit par les auteurs de *The Embodied Mind* : « ce processus de co-constitution du "moi" et du "monde" »². À partir de divers exemples, l'auteure nous sensibilise à cette part de nous qui n'est pas tout à fait consciente, à cette indistinction qui nous submerge parfois lors d'une réminiscence (45), et cette transmodalité sensitive qui nous empêche de caractériser cette dernière. Plus encore, elle nous invite à nous pencher sur le processus d'apparaissance d'une idée, d'un souvenir, etc. pour mieux saisir en quoi leur apparaître se produit « dans un espace qui n'est ni "intérieur" ni extérieur", ni subjectif ni objectif »³. Comme Natalie Depraz le suggérait dans l'article que nous étudions plus haut, il y aurait

¹ *Ibid.*, p.160 [Nous soulignons]

² *Ibid.*, p.146

³ *Ibid.*, p.144

un lieu où le Je n'est plus nécessaire pour faire intervenir l'expérience subjective. Cela n'a d'autre conséquence, selon l'auteure, qu'une dissolution du problème difficile, parce que cela indique que la césure supposée entre le domaine du subjectif et de l'objectif, de l'intérieur et de l'extérieur, s'étiolé à mesure que l'on étudie la source d'un processus microgénétique. Si elle utilise l'exemple d'une idée qui nous surprend au hasard et semble nous prendre au dépourvu, comme si elle venait d'ailleurs, nous pourrions notamment suggérer qu'un large panel de vécus nous échappe de la même manière. La préhension persécutrice que décrivait Blanchot en est un exemple : cette impossibilité pour l'écrivain de s'arrêter d'écrire, ces mouvements haptiques qui nous semblent étrangers. Au niveau micro-phénoménologique, nous sommes sujets en tant que nous sommes assujettis à un mode d'apparaître indistinct où se confondent la sphère intime et la sphère extérieure :

« Ainsi le problème n'est pas de comprendre si l'objet est produit ou représenté par le sujet, mais quelle activité crée la distinction entre le sujet et l'objet. Le problème n'est pas non plus de comprendre de quelle façon l'expérience subjective peut être produite par un processus objectif, ou de comprendre comment un monde objectif est projeté dans un processus subjectif, mais d'explorer le déploiement mutuel des faces subjective et objective, au sein de l'expérience, de ses phases les plus primitives à ses phases suivantes »¹

Il n'est donc pas non plus question de faire de la neurophénoménologie une phénoménologie asubjective, parce que le primat accordé à l'*ego* n'est pas mis en cause – bien qu'il y ait un lien implicite avec cette approche, question sur laquelle nous reviendrons. Mais l'auteure entend démontrer qu'une étude micro-phénoménologique permet de nous défaire de cette opposition entre le moi et le monde. La co-constitution du sens ne se fait par conséquent pas uniquement du point de vue d'un sujet donateur de sens, pleinement conscient, normal, et maître de ses mouvements kinesthésiques, mais d'un point de vue moins égo-centré. C'est une véritable reprise du caractère génétique de la recherche phénoménologique (55) et une perpétuation fertile du dessein esquissé par Francisco Varela : « Ce n'est pas une tentative, comme l'est la neurophénoménologie légère, de créer un lien entre le pôle neural et le pôle phénoménal, en identifiant leurs paramètres de corrélation, mais une tentative d'identification de leurs paramètres réciproques d'élaboration – ce que Varela nommait des "contraintes mutuelles génératives" »².

En quelques mots, la neurophénoménologie radicale ne se réduit nullement à répéter sous une autre forme les termes de Varela, mais propose une révision entière des méthodes qui sont

¹ *Ibid.*, p.146

² *Ibid.*

habituellement utilisées en sciences et en phénoménologie. À l'image d'une phénoménologie statique qui se borne à étudier les modalités de l'apparaître sans prendre appui sur la vie de l'*ego*, et que Husserl a lui-même revue par la suite, les études neuroscientifiques ont ce principal défaut de vouloir expliquer la vie subjective à partir d'une approche statique et asubjective. Il fallut ainsi que des chercheurs au carrefour entre neurosciences, mathématiques et philosophie comme Varela, Petitot, Petit, et bien d'autres, ouvrent la voie dans les années 1990 vers une neurophénoménologie ou une naturalisation de la phénoménologie qui mettent l'accent sur la dynamique du vécu. Cette dynamique, que nous retrouvons tantôt lors de l'étude des relations entre le ressenti kinesthésique et les (neuro-)pathologies, tantôt dans l'étude nouvelle des processus microgénétiques, est la preuve d'une nécessaire révision des méthodes scientifiques et phénoménologiques. Nul ne peut dire que les vécus-de-conscience peuvent être décrits uniquement à partir d'une analyse neurophysiologique. Inversement, personne ne peut admettre sans un brin d'idéalisme suranné que le sujet transcendantal règne en maître sur l'ensemble de sa vie. C'est en cela que la neurophénoménologie dite profonde ou radicale nous éclaire quant à un éclaircissement du processus de co-constitution entre le moi et le monde ; elle permet de saisir en quoi, bien que le problème difficile de la conscience soit toujours indépassable, il existe un « espace » où le sujet et le monde se confondent. Le problème difficile demeure ainsi, car nous ne pouvons pas expliquer le lien entre les états mentaux et les états neuronaux, faute d'une science holistique ou relationnelle qui prenne soin de décrire conjointement les vécus-de-conscience et les états neuronaux à partir d'une technique qui n'est à nos jours qu'à l'état d'ébauche. Mais la neurophénoménologie radicale, en tant que projet, représente à nos yeux la promesse d'une telle science à venir.

Après avoir exposé cette nouvelle approche, nous souhaitons compléter notre étude des recherches actuelles de la naturalisation en nous inspirant de ce que Natalie Depraz nomme la cardiophénoménologie. De concert avec la micro-phénoménologie, cette approche entend répondre aux limites inhérentes à une étude neuroscientifique. En effet, si le problème difficile de la conscience n'est jamais tout à fait résolu, c'est peut-être tout simplement parce qu'une étude du cerveau seul ne suffit pas. De même, une neuro-phénoménologie, terme pour le moins oxymorique, souffrirait d'une même erreur paradigmatique en ce que le cerveau ne pourra jamais être autre chose qu'un objet scientifique et non l'objet d'une expérience. En se focalisant sur la dimension expérientielle, c'est-à-dire les vécus-de-conscience et le ressenti kinesthésique cardiaque, Natalie Depraz nous offre une nouvelle façon de concevoir la vie subjective.

§13 Une suture expérientielle

13.1 La cardiophénoménologie : surprise et émotion

Avant d'entrer de plain-pied dans une analyse strictement dédiée à la cardiophénoménologie, nous aimerions présenter une particularité du cœur par rapport à d'autres organes. Le cœur, comme tel, n'est pas une simple pompe dont la seule utilité serait de remplacer le sang riche en dioxyde de carbone par du sang riche en oxygène. Il est doté d'une petite quantité de neurones (40,000 au total), ce qui en fait en quelque sorte un cerveau périphérique. Peut-être « commande-t-il aussi le cerveau puisqu'il fait pulser la circulation sanguine dans le cerveau »¹ ? En cela, il est similaire au cœur tel qu'il a été et est encore décrit symboliquement : bien que lié au cerveau, il a ses propres caractéristiques qui en font un organe singulier conçu comme le centre de la vie émotionnelle, amoureuse, ou tout simplement comme principe de vie. Le cœur n'a cessé d'être désigné comme source d'une autre forme de connaissance qui dépasse la raison et qui rejoint les domaines de l'amour, du chagrin, de l'angoisse, etc. Jean-Pierre Changeux écrivait à ce propos que « pour les Mésopotamiens ou les Hébreux, et même pour Homère, ce n'est pas le cerveau ou "encéphale", mais le cœur, source de vie, qui recèle intelligence et sentiments »². Cela peut se vérifier simplement, par exemple lors d'une rencontre décisive ou d'un « coup de foudre » qui nous saisit entièrement et augmente significativement le rythme cardiaque. Si nous pouvons aimer quelqu'un de tout notre cœur, *meine Herzallerliebste* disent les Allemands, nous pouvons aussi avoir le cœur brisé en un sens figuré et en un sens plus littéral, en tant que cela peut induire de graves crises émotionnelles. Alors, nous n'avons plus le cœur à rien et finissons, tel que le chantait Brel, auprès des « amputés du cœur qui ont trop ouvert les mains ». Si cela peut sembler banal, nous pouvons néanmoins saisir en quoi le cœur importe davantage que le cerveau dans notre vie quotidienne. Il est là, nous le sentons constamment, il s'emballe par moments et nous indique une modification de l'état émotionnel normal. L'étudier, ce n'est pas uniquement la tâche du poète, mais du scientifique et du philosophe, car il en va d'un rapport singulier entre le vivant et le vécu, entre une perspective à la troisième personne et une perspective à la première personne lorsque, par exemple, nous souffrons d'une insuffisance cardiaque. Plus encore, il en va d'un rapport de nous-mêmes à ce corps que nous habitons et que nous sommes. Contrairement au cerveau dont nous ne pourrions jamais faire l'expérience, car dénué de ces fibres nommées nocicepteurs, le cœur nous rappelle dans certains cas que nous sommes immanquablement des êtres incarnés, et qu'il est nécessaire de s'intéresser à son sujet pour comprendre une autre sphère de notre vie subjective. « Tu sens ton cœur battre, tu ne

¹ Jean-Daniel Thumser, « Entretien avec Natalie Depraz : Autour de la cardiophénoménologie », *Actu-Philosophia*, 2017

² Jean-Pierre Changeux, *L'homme neuronal*, Paris, Fayard, 1983, p.14

sentiras jamais tes neurones s'activer »¹, notaient Natalie Depraz et Thomas Desmidt. Voilà en quoi le cœur importe tant dans une démarche d'explicitation de la vie subjective, car, bien plus que le cerveau, il est le pivot entre le vécu et le vivant, entre ce qui est de l'ordre de l'inconscient cognitif et ce qui est la vie consciente et transcendantale. Il est non seulement vécu, constamment présent lorsque nous y portons attention, mais possède en plus une temporalité qui fait de lui l'organe-pivot par excellence. Natalie Depraz a très bien mis l'accent sur cette singularité du cœur et le raccord qu'il permet d'obtenir entre le temps subjectif et le temps objectif :

« La "temporalité du cœur" est caractérisée par son « rythme » ou sa « pulsation ». Un rythme cardiaque possède les caractéristiques temporelles de la régularité (répétition ou récurrence) et de l'harmonie (stabilité et pendularité), telle qu'exemplifiée dans la mesure musicale et poétique, aussi bien que dans la nature. Ce que nous interprétons généralement comme un temps objectif (par exemple, le temps d'horloge comme mesure quantitative) est phénoménalement et principalement vécu comme esthétique et psychologique. En un sens, l'expérience du rythme cardiaque annule la distinction entre le temps objectif et subjectif ; le rythme cardiaque incarne une telle expérience »²

Cette description de la temporalité du cœur doit toutefois, selon nous, être conçue dans le cadre d'un protocole scientifique. Comprenons par là que le sujet ne peut véritablement faire l'expérience du temps objectif, ni même de la temporalité du cœur qui lui reste inaccessible et qu'il ne pourra jamais maîtriser. Le sujet peut bel et bien se renseigner sur l'heure telle qu'elle s'affiche sur sa montre, mais le temps vécu est différent du temps atomique et de la temporalité du cœur ou du corps – l'horloge circadienne. La suture expérientielle se retrouverait donc au niveau protocolaire et méthodologique, car si le sujet peut se référer à cette temporalité du cœur qui bat dans sa poitrine, la temporalité vécue demeure celle d'une conscience-temps irréductible au temps cardiaque qui relève de la temporalité corporelle. La temporalité du cœur importerait ainsi davantage pour le scientifique qui tente de remédier aux difficultés inhérentes à une science relationnelle de la subjectivité, car le cœur comme objet d'étude permet de faire le lien entre une approche scientifique et transcendantale, en tant que le sujet est capable de sentir son cœur battre et de mesurer son rythme dans une perspective scientifique. Natalie Depraz note à ce sujet, lors d'un entretien, que la temporalité pose problème dans le cas d'une étude neurophénoménologique, c'est pourquoi il fallait changer de

¹ Natalie Depraz & Thomas Desmidt, « Cardiophénoménologie », in Jean-Luc Petit, (éd.), *La naturalisation de la phénoménologie 20 ans après*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2015, p.58

² Natalie Depraz, « The Rainbow of Emotions - At the Crossroads of Neurobiology and Phenomenology », *Continental Philosophy Review*, n°41, 2008, p.253 [Nous traduisons]

paradigme en axant la recherche sur le rythme cardiaque plutôt que sur le cerveau, lequel ne peut jamais être senti.

Voilà pourquoi Depraz et Desmidt, dans le cadre de l'ANR Emphiline EMCO, entendent fonder une cardiophénoménologie qui permette de mettre fin à cette dualité entre la sphère immanente et la sphère objective, ou ce que certains nomment le *hard problem of consciousness*. Ils tentent en ce sens de prolonger les études phénoménologiques relatives à la question de l'affectivité, ce que Kevin Mulligan nomme « le cœur de Husserl »¹, notamment à partir d'une étude de textes inédits de Husserl². Mais, dans la pratique, il s'agit pour la cardiophénoménologie de poursuivre le dessein neurophénoménologique de Varela et la micro-phénoménologie naissante. En tentant de remédier une nouvelle fois aux apories d'une science qui ne prend que peu en compte la sphère subjective et en apportant des modifications substantielles au projet initial de Varela, ces deux chercheurs émettent l'hypothèse selon laquelle « la considération du système-cœur apporte une suture expérientielle entre science cognitive et données phénoménologiques, avec laquelle [...] il serait possible de refermer le fossé explicatif (*explanatory gap*) dont on a déploré la persistance entre elles »³. Cette suture est possible dès lors que l'on modifie le paradigme neurphénoménologique, lequel se fonde sur une étude de la neurodynamique. Or, la temporalité du cerveau ne peut être synchronisée avec le temps vécu, ni même avec les catégories philosophiques et phénoménologiques. Nous touchons ici au cœur de la problématique cardiophénoménologique, c'est-à-dire la nécessité de saisir une continuité entre la dimension expérientielle de la vie du sujet et une temporalité qui est inaccessible au sujet. D'une part, il y a les catégories philosophiques, intemporelles qui sont de l'ordre du structurel, « c'est la phénoménologie husserlienne, ce que j'appelle une phénoménologie à la troisième personne »⁴, écrit Natalie Depraz. Ces catégories ne rendent pas compte d'une situation précise d'un vécu. D'autre part, il y a le temps de la neurodynamique qui se chiffre en millisecondes et qui ne concorde pas non plus avec la temporalité

¹ Kevin Mulligan, « Husserls Herz », in Manfred Frank & Niels Weidtmann, *Husserl und die Philosophie des Geistes*, Berlin, Suhrkamp, 2010, p.209 : « Le cœur de Husserl a plusieurs compartiments. Au fil de ses descriptions analytiques au sujet de l'affectivité, Husserl distingue les sensations affectives (*Gefühlsempfindungen*), les affections, les affections certaines et tardives, la préférence (*das Vorziehen*) et les affections-de-*Phantasie*, mais aussi les affections plurielles et les affections de second niveau » [Nous traduisons]

² A paraître : *Studien zur Struktur des Bewusstseins*, aux éditions Vrin, sous la direction de Natalie Depraz et Maria Gyemant

³ Natalie Depraz & Thomas Desmidt, « Cardiophénoménologie », *Op.cit.*, p.59 ; Cf. Natalie Depraz, « The Rainbow of Emotions... », p.256 : « Tandis que le modèle-cerveau, qui prévaut chez les scientifiques de la cognition, est centré sur la neurobiologie et exclut ou réduit souvent la dimension phénoménale, et tandis que le modèle-conscience, qui est favorisé par beaucoup de philosophes de la cognition, est centré sur le phénoménal et exclut ou réduit la dimension naturelle, le modèle-cœur offre une alternative, un modèle centré sur l'affectivité qui ouvre une meilleure possibilité d'unifier les deux pôles »

⁴ Jean-Daniel Thumser, « Entretien avec Natalie Depraz : Autour de la cardiophénoménologie », *Actu-Philosophia*, 2017

du vécu conscient, lequel émerge aux environs de 500 millisecondes. Il était de ce fait crucial pour Depraz trouver un moyen de conjuguer ces échelles de temps : « Il fallait alors chercher du côté du rythme du système cardiovasculaire, car il nous renseigne à la moitié de seconde, soit 500 millisecondes. On trouve alors une continuité possible au niveau de l'expérience entre le plan expérientiel et le plan organique, physiologique de l'émergence émotionnelle. Il y a une synchronisation possible. [...] On peut vérifier quelque chose qui sera alors cogénérateur »¹. C'est en cela que la cardiophénoménologie permet une suture expérientielle, non seulement en ce que le rythme cardiaque est bien vécu, mais aussi en ce que sa mesure concorde avec les échelles de temps physiologiques et vécu.

En accord avec le dessein de Husserl et le programme de recherches varélien, la cardiophénoménologie demeure notamment pleinement phénoménologique : « la réduction est pratiquée en tant que "conversion" du "quoi" de l'expérience en un "comment" »². Il n'est pas question, ni pour Depraz ni pour Desmidt, de conduire une recherche qui soit davantage scientifique que phénoménologique, si tant est qu'une telle opposition soit encore valable. La cardiophénoménologie tente au contraire de « présenter la méthode d'une analyse des données en première personne, basée sur cette interaction entre les données à la première et troisième personne »³. En d'autres termes, le discours du Je n'est pas réduit par l'analyse scientifique, mais s'en trouve prolongé, notamment en ce que ce double mouvement explicatif participe à une même visée déjà explorée par la micro-phénoménologie, c'est-à-dire le « déploiement mutuel des faces subjective et objective, au sein de l'expérience, de ses phases les plus primitives à ses phases suivantes » [12.2.2]. Il s'agit dès lors pour la cardiophénoménologie de décrire l'expérience en ses versants ontique et transcendantal à partir d'une étude de la surprise et du cas de la dépression. Ces deux thèmes sont d'autant plus importants qu'ils permettent de saisir la réaction d'un individu confronté à l'imprévisible et une modification plus profonde de son rapport au monde. La surprise, en tant que rupture ou micro-rupture du flux quotidien attendu ou émulé par le cerveau, est « une expérience radicale de transgression des repères de l'individu »⁴, elle entraîne entre autres une quantité de modifications au niveau cardiovasculaire et neurophysiologique. La dépression, quant à elle, modifie en profondeur notre perception du monde et notre humeur. Le plus souvent associée à

¹ *Ibid.*

² Natalie Depraz, Maria Gyemant, Thomas Desmidt, « A First-Person Analysis Using Third-Person Data as a Generative Method. A Case Study of Surprise in Depression », in Camila Valenzuela-Moguillansky, Alejandra Vásquez-Rosati & Alexander Riegler (éds.), *Constructivist Foundations*, Special Issue « Building a Science of Experience », Volume 12, Numéro 2, 22/03/2017, p.216 [Nous traduisons]

³ *Ibid.*, p.190

⁴ Natalie Depraz & Thomas Desmidt, « Cardiophénoménologie », *Op.cit.*, p.48

des signes d'anxiété, elle correspond à un état de fatigue constant et d'absence de motivation – une vie sur le divan, la vie d'un Oblomov. L'intégralité de ce qui constituait jadis un monde *normal*, dans ses bons et ses mauvais côtés, arbore désormais des traits monotones ou morbides et inspire du désintérêt. D'un point de vue médical, la dépression engendre des troubles digestifs, cardiovasculaires, des troubles du sommeil, de la libido et peut aboutir à une absence de prise d'initiatives (se lever du lit devient une corvée) et une paralysie de la pensée. Nous voyons ainsi en quoi la dépression revêt un caractère crucial pour une étude cardiophénoménologique, car elle implique globalement pour le phénoménologue une investigation quant à la perception pathologique du monde, et, dans notre cas, « un trouble de la surprise [...], tel que la temporalité de l'émergence émotionnelle est altérée »¹.

En détail, le projet cardiophénoménologique conjugue différentes composantes de la surprise. La première, cognitive, concerne la façon dont se manifeste la surprise : elle constitue une rupture pour le sujet, tant dans ses habitudes que dans sa façon de concevoir le monde. La surprise implique plusieurs éléments : l'absence de mots (« je ne sais que dire »), l'impossibilité de réagir raisonnablement, une revisitation de nos croyances, etc. Une deuxième modalité, temporelle, découle de la première. La rupture qu'entraîne la surprise est temporelle et « suit une dynamique en trois micro-phases : (1) attente-protention-anticipation implicite ; (2) crise-impression ; (3) retombée-rétention-rémanence. [...] Loin d'être un choc instantané, la surprise se donne comme un processus circulaire et tuilé »². La troisième composante, émotionnelle, décrit la modification de notre état émotionnel lorsque surgit la surprise. En clair-obscur, sa structure duale renvoie à un état dans lequel intervient, par exemple, joie/tristesse. Mais ce qui importe le plus pour nos auteurs concerne la « dynamique temporelle de l'émergence émotionnelle » qui comporte trois phases : « l'anticipation, la crise et le contrecoup » (p.52). Cette tripartition s'explique de cette façon : l'anticipation, ou protention, est une prévision d'un certain événement dans le cours de la vie. Nous traversons la route, le feu est rouge, rien d'anormal ne devrait se produire. Aussi, si l'anticipation peut ne pas être solidaire de la surprise, elle est au contraire toujours déjà en marche. Le cerveau, en ses modalités anticipatrices, conçoit constamment des modèles de la réalité, des schémas cognitifs. Ce qui intervient durant le moment de crise, c'est la césure du modèle émulé, l'apparition soudaine d'une voiture qui pourrait nous heurter malgré le feu rouge. La crise est une discontinuité « dans le continuum de l'expérience » (p.52). Celle-ci a non seulement un impact direct sur le sujet surpris, mais provoque aussi des ruminations plus ou moins longues selon le trauma occasionné. Il s'agit là de ce que les scientifiques nomment les « cognitions persévérantes » (p.53) qui peuvent,

¹ *Ibid.*, p.61

² *Ibid.*, pp.50-51

lorsqu'elles sont trop souvent répétées, provoquer des troubles cardiovasculaires, voire l'apparition de l'anxiété. Mais ces crises ne sont pas réductibles à des événements hors du commun. Elles nous accompagnent au quotidien, comme le rappellent Depraz et Desmidt : « cette dynamique temporelle ne structure pas uniquement les émotions intenses, mais [...] elle structure le contenu émotionnel du temps vécu en général »¹. Ces crises provoquent simultanément une multitude de réactions (p.57) : 1) corporelles, avec un sursaut, une défense; 2) cardiaques, avec une accélération du rythme cardiaque ; 3) cérébrales, avec l'activation insulaire partielle puis globale ; 4) enfin, au niveau expérientiel. Nous voyons clairement que le système-cœur importe en sa dimension duale. Il est non seulement senti, mais aussi analysable scientifiquement grâce à des outils de mesure « physiologiques et cardiaques, des marqueurs périphériques, et même des marqueurs de la pulsativité cérébrale »² et grâce aux entretiens d'explicitation ou micro-phénoménologiques lesquels permettent de saisir l'apparition d'un événement subjectif en son « déroulement micro-temporel » et les « dimensions pré-réfléchies de ce moment » (p.63). C'est uniquement de cette façon que peut advenir une « phénoménologie scientifique » qui, bien qu'elle ne mentionne pas la sphère transcendantale, demeure phénoménologique ou, peut-être, s'avère finalement être une psychologie phénoménologique, comme le souligne un commentateur³. L'important est ici de comprendre l'apport d'une telle méthodologie, laquelle est « co-générative » :

« elle résulte d'une interaction entre les données en première et troisième personne avec le but double d'une co-validation et d'une co-limitation et mène à une approche interactive raffinée du temps en tant que temps micro-incarné où les niveaux préconscients du vécu et les niveaux organico-physiologiques de l'expérience fusionnent en une synchronie temporelle du cœur »⁴

Demeurent toutefois ces questions lancinantes : pourquoi axer cette recherche sur l'expérience de la dépression ? Quels sont les résultats d'une telle investigation et en quoi peuvent-ils nous éclairer quant à une éventuelle fin du problème difficile ? Pour répondre à cette première interrogation, nous pouvons suggérer que la dépression est globalement un état dans lequel le sujet connaît une modification de son rapport au monde, non seulement au niveau de ses représentations, mais avant tout au niveau de sa dynamique corporelle. Le corps ne répond plus de la même façon

¹ *Ibid.*, p.54

² *Ibid.*, p.60

³ Nicolas Zaslowski, « "A New Scientific Phenomenology" ? Questions about the Evolution of a Phenomenological Endeavor », in Camila Valenzuela-Moguillansky, Alejandra Vásquez-Rosati & Alexander Riegler (éds.), *Op.cit.*, p.213

⁴ Natalie Depraz, Maria Gyemant, Thomas Desmidt, « A First-Person Analysis ... », p.193

aux stimuli extérieurs. Le sujet dépressif connaît une véritable passivité en ce que les processus neurophysiologiques qui conduisent sa vie lui deviennent entièrement étrangers, il n'est plus le maître de ses actions. La cardiophénoménologie met ici le doigt sur la sphère passive du sujet, sur cette dimension ontique qui ne dépend pas du moi mais qui l'engage entièrement, d'où l'importance, notamment, dans le cadre d'entretiens microphénoménologiques, de faire ressortir la sphère du pré-réfléchi. Tel que le mentionnait Merleau-Ponty dans un contexte différent, nous pourrions y voir l'aveu que le moi n'est pas maître en sa demeure : « ce n'est pas moi qui me fais penser pas plus que ce n'est moi qui fais battre mon cœur »¹. En cela, la cardiophénoménologie a pour fin de répondre à l'interrogation richirienne sur l'autotranscendance corporelle qui « correspond à la dynamique du soi corporel en tant que soi qui contient l'habilité inhérente de créer de nouveaux événements à partir de lui-même »². Une étude axée tantôt sur le récit en première personne de patients atteints de cette maladie tantôt sur la temporalité de leur expérience requiert ainsi notre attention en ce qu'elle nous enseigne que notre vie émotionnelle peut être altérée, contrairement aux analyses husserliennes qui ne font que peu de place à ce qui est de l'ordre de l'anomalité. Il est dès lors possible d'étoffer nos connaissances et sur « le langage des émotions et de la surprise » (p.193) et sur les modifications psychobiologiques qu'engendre la dépression en ses différentes modalités. Toutefois, loin de se réduire à un simple besoin de décrire l'expérience anormale, le projet de Depraz et Desmidt permettra certainement « à terme de mieux cerner la physiopathologie et la psychopathologie du trouble dépressif, pour une prise en charge à la fois psychothérapeutique et somatique »³. Cela répond en partie à notre seconde interrogation, mais mérite néanmoins d'être davantage explicité. En effet, la cardiophénoménologie demeure actuellement à l'état programmatique, malgré des avancées heureuses qui permettent d'appréhender de quelle façon le hiatus entre les domaines du vécu et du vivant peut être dépassé. Il s'agirait ainsi d'une voie possible pour surmonter le problème difficile de la conscience, du moins de la voie la plus prometteuse en ce qu'elle rend compte d'un souci tout particulier d'analyser la vie subjective en sa dimension profondément duale, c'est-à-dire empirico-transcendantale. La visée thérapeutique que mentionnent Depraz et Desmidt reste toutefois énigmatique dans les papiers mentionnés. Il est par ailleurs frappant que cette visée soit si peu étayée. Natalie Depraz souligne malgré tout qu'elle préfère rester prudente à ce sujet et qu'elle souhaite continuer ce travail.

Ce que nous retiendrons de ces enseignements est capital dans l'optique d'une science cogénérative de la vie subjective. D'abord parce que le renouveau de la neurophénoménologie était

¹ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p.270

² Natalie Depraz, « The Rainbow of Emotions... », p.243

³ Natalie Depraz & Thomas Desmidt, « Cardiophénoménologie », *Op.cit.*, p.73

nécessaire et que l'objet même de ces recherches est douteux dans le cadre d'une analyse phénoménologique : le cerveau et le moi ne se recouvrent pas, bien qu'ils soient liés. L'un échappe à l'autre, et la temporalité si chère à Husserl et Varela ne saurait répondre à l'idéal d'une autocérébroscopie laquelle conforte notre position sur l'impossibilité de voir la pensée se faire – le cerveau ayant toujours un temps d'avance sur le moi. La temporalité semblait, avant l'avènement de la cardiophénoménologie, être vouée à faire perdurer cette césure expérientielle entre le temps objectif du corps et la conscience-temps du sujet transcendantal. Or le cœur peut désormais être conçu sur le modèle d'un organe-pivot en tant que le rythme cardiaque fait le lien entre la dimension expérientielle et la dimension strictement scientifique, en millisecondes. Mais le cœur nous échappe toujours d'une certaine manière, car il n'est pas assujéti à notre subjectivité, nous demeurons dans la sphère de la passivité en ce que nous ne contrôlons pas le rythme cardiaque. Nous pouvons au mieux tempérer la fréquence cardiaque à partir d'exercices physiques (exercices cardio, yoga, méditation, thérapies cognitives et comportementales, etc.). Ce faisant, nous reconnaissons le caractère novateur du projet cardiophénoménologique, mais nous soulignons malgré tout l'impossibilité pour le sujet de saisir pleinement le rythme cardiaque. Le Je ne règne pas en maître, contrairement à ce qu'affirmait Husserl dans les *Ideen II*, encore moins pourrait-il changer quoi que ce soit durant une échographie, une « cardioscopie ». L'exemple même des patients dépressifs peut étonner sur ce point, car ils sont le plus souvent dans l'incapacité la plus totale de tempérer le rythme cardiaque lorsqu'une crise d'anxiété survient sans crier gare et parfois sans qu'il y ait un objet d'inquiétude. La dépression et l'anxiété, qui vont généralement de pair, portent sur une absence d'objet et donnent lieu à des ruminations constantes sur l'état même des patients, et c'est pour cela que nous doutons aussi de l'usage d'images, car elles proviennent de l'extérieur, tandis que le mal profond du malade provient d'une impossibilité d'exprimer un mal indicible. Évidemment, la cardiophénoménologie n'a pas pour vocation initiale de soigner la dépression, mais la participation de patients malades demeure problématique à nos yeux. Natalie Depraz nous renseigne tout de même à ce propos en avançant que « le travail sur ces cas pathologiques permet un effet de loupe sur la réalité telle que nous la vivons et permet de mettre en relief des éléments qu'on ne voit pas dans l'expérience normale. Il y a une dimension méthodologique dans ce travail et une dimension expérientielle qui est d'une richesse incroyable. Disons que ça amplifie l'expérience »¹. Mais cela nous renseigne-t-il davantage sur la sphère de la passivité, y compris de la passivité quasi totale qui est celle dans laquelle se trouvent les patients dépressifs ? La référence à soi n'est-elle pas biaisée dès lors que l'on vit une existence

¹ Jean-Daniel Thumser, « Entretien avec Natalie Depraz : Autour de la cardiophénoménologie », *Actu-Philosophia*, 2017

essentiellement passive ? Les auteurs ont mis le doigt sur l'autoréférence caractéristique de l'état dépressif, ce centrage égoïque, à maintes reprises, en l'occurrence lorsqu'ils relèvent la présence, durant les interviews, de « phrases méta-linguistiques telles que "Je me suis dit à moi-même", "Je me suis dit", ou "Je me suis demandé". Les interviews, poursuivent-ils, contiennent beaucoup de ces phrases internes qui correspondent à des activités intimes se produisant avec une telle clarté que le sujet est capable de les signifier avec des mots »¹. Mais cette auto-référence est-elle le signe d'un rapport direct à soi, d'une pleine possession de soi ? Rien n'est moins sûr, comme nous le montrions auparavant au sujet de l'indexical « Je », d'autant plus dans cette sphère de la passivité dépressive.

Nous restons circonspects face à la participation de patients dépressifs, d'autant plus lorsque les auteurs affirment qu'il pourrait advenir une pratique thérapeutique de cette méthode alors même que l'entretien d'explicitation n'a pas vocation à être thérapeutique : ce qui importe, « c'est la finalité poursuivie, à savoir décrire et élucider ce qui s'est passé tel que cela s'est passé, en faisant verbaliser des données de plus en plus fines telles que les prises d'information dans l'action, dans le but de reconstituer la structure de l'action »². En définitive, si cette nouvelle méthodologie co-générative rend compte d'une dynamique aux multiples facettes et entend opérer une suture expérientielle, elle manque selon nous un aspect qui est que le cœur, comme le cerveau, n'est pas un objet d'expérience au sens où l'on ferait l'expérience d'une rencontre, d'une lecture. Le cœur est pourtant ressenti, mais il demeure dans la sphère de la passivité corporelle au sens où il s'impose à nous. Il en va de même pour toute forme d'affection, d'où l'expression « être touché » par quelque chose. Le cœur nous semble condamné à demeurer dans la sphère de la passivité, ce qui a pour conséquence une invalidation partielle du postulat initial de Natalie Depraz et de ses collaborateurs ; le cœur est un organe-pivot dans la seule mesure où il permet, plus que le cerveau, de saisir une dynamique empirico-transcendantale dans un parallèle avec les processus physiologiques sous-jacents. Mais peut-être faudrait-il, pour tenter de surpasser cette passivité du ressenti cardiaque, nous fier aux termes de Natalie Depraz afin de comprendre que nous sommes « constamment dans un rapport de non-contrôle du corps », et que nous sommes ce même corps et qu'une prise de conscience peut nous aider à saisir cette même dimension passive et structurelle de notre vie :

« Je dirais qu'effectivement le corps est quelque chose qui nous dépasse, qu'on hérite et qu'on n'a pas forcément les moyens de le contrôler. C'est une réalité, un fait. De ce point de vue là, il y a bien passivité. Mais sommes-nous fatalement soumis au corps qui serait comme une matière

¹ Natalie Depraz, Maria Gyemant, Thomas Desmidt, « A First-Person Analysis ... », p.195

² Claudine Martinez, « L'entretien d'explicitation comme instrument de recueil de données », url : https://www.grex2.com/assets/files/ede_instrument_de_recueil_de_donnees.pdf

étrangère ? Parce que si l'on va au bout du raisonnement au sujet de la passivité, on risque de penser que l'on a affaire à quelque chose qui nous est tellement étranger que ça nous est extérieur et qu'on ne peut rien en faire. Alors qu'en réalité, toute la phénoménologie [...] est une approche qui considère que notre réalité est une réalité unifiée. On est un corps, comme disait Merleau-Ponty, c'est-à-dire qu'on est un corps qui ne nous est pas étranger. Le corps, c'est aussi une dimension de nous-mêmes à part entière. On est ce corps. À partir de là, parler de prise de conscience, c'est prendre conscience qu'on est ce corps »¹

Par-delà cette refondation importante de la phénoménologie et de la neurophénoménologie, nous aimerions ajouter un dernier point concernant une éventuelle révision de la naturalisation. Avec l'hypothèse d'une gastrophénoménologie, nous décrivons les grands traits d'une approche qui s'inspire directement de la cardiophénoménologie, mais qui souhaite mettre l'accent sur l'interaction nouvellement découverte entre le cerveau et le système nerveux entérique parfois appelé « le second cerveau », car doté d'un nombre non négligeable de neurones. Loin de vouloir mettre en place un protocole de recherches, nous pourrions nous interroger sur le rôle que peut avoir le système nerveux entérique dans le cadre de pathologies psychobiologiques.

13.2 L'hypothèse d'une gastrophénoménologie

Notre hypothèse ici concerne la possibilité d'une future gastrophénoménologie. S'il existe aujourd'hui tout un panel de recherches relatives au rôle fondamental de ce deuxième cerveau qu'est le tube digestif – qui contient tout de même entre 100 et 500 millions de neurones² qui constituent à leur tour le système nerveux entérique –, nous aimerions attirer l'attention du lecteur sur un possible prolongement des études neuro- et cardiophénoménologiques à partir de données nouvelles qui révèlent son importance pour une science de la vie subjective. Comme le cœur, l'intestin, plus communément désigné indistinctement comme « le ventre » ou « les tripes », renvoie à une pléiade d'expressions relatives aux différents états de la vie subjective : « avoir du cœur au ventre » pour désigner le courage ; « avoir le ventre mou » pour ceux qui abandonnent trop vite ; « être pris aux tripes » pour ceux qui connaissent une profonde meurtrissure. Le système gastro-intestinal semble donc illustrer les traits des humeurs humaines et avoir un rôle prédominant dans la caractérisation

¹ Jean-Daniel Thumser, « Entretien avec Natalie Depraz : Autour de la cardiophénoménologie », *Actu-Philosophia*, 2017

² Selon les sources les chiffres changent. Cf. Emma Young, « Guts instincts : The secrets of your second brain », *Newscientist*, 12 décembre 2012, url : <https://www.newscientist.com/article/mg21628951.900-gut-instincts-the-secrets-of-your-second-brain/> ; Giuseppe Melillo, « Nous avons un troisième cerveau, le cerveau abdominal ! », *Allez savoir !*, n°21, Octobre 2001, url : https://www2.unil.ch/unicom/allez_savoir/as21/pdf/medecine.pdf

de nos états d'âme, peut-être autant voire plus que le cœur. C'est précisément à cela que faisait déjà référence la théorie hippocratique des humeurs qui tentaient d'appréhender les influences que peut, par exemple, avoir la bile noire issue de la rate, laquelle provoque un caractère mélancolique. L'humeur, qui signifie à l'origine un fluide, un composant liquide, peut être bonne ou mauvaise selon qu'elle est expulsée ou non par le corps. Si l'humeur mauvaise ne parvient pas à s'extraire de manière naturelle, ou alors qu'elle est trop violente, Hippocrate nous indique « qu'il en résulte nécessairement un souffle infect »¹ qui illustre un mal plus grand que celui d'une simple maladie passagère. Alors tout ce qui est vital s'étirole et la maladie prospère. Mais n'est-ce pas précisément ce que nous disent les recherches contemporaines en neurogastroentérologie, qu'il y a une interaction forte entre notre vie intestinale et notre vie subjective, que notre cerveau n'est pas l'unique siège de nos émotions ? Tandis que le cœur a déjà une importance cruciale dans l'étude de la subjectivité et de l'émotion, le système gastro-intestinal, doté d'une centaine voire de plusieurs centaines de millions de neurones, n'est-il pas une autre voie d'accès vers une science holistique de la subjectivité – vers une neuro-gastro-cardio-phénoménologie² qui prendrait exemple sur la cardiophénoménologie pour en même temps la compléter ? Nous reviendrions ainsi à une tripartition de l'âme en un sens quasi platonicien avec le cerveau, le ventre (et non le bas-ventre) et le cœur. Chacun d'eux représentant des fonctions isolées et pourtant en lien les unes avec les autres. Le cœur et le système entérique ayant la particularité d'être ressentis par le sujet, contrairement au cerveau, et de pouvoir créer un lien – une suture expérientielle – entre la temporalité vécue et la temporalité scientifique à la milliseconde. Il serait en ce sens intéressant de mesurer les réactions biologiques gastro-intestinales lors même d'une émotion, comme le font par Depraz et Desmidt avec le cœur, de même que décrire le ressenti du sujet au niveau microphénoménologique, tout en analysant les échanges d'informations entre le cerveau et le système nerveux entérique.

La découverte de ce « deuxième cerveau », généralement attribuée à Michael Gershon³, nous démontre que le cerveau n'est pas le maître incontesté de nos états conscients. Le système nerveux entérique importe peut-être même davantage que le cerveau, en ce que nous pourrions le désigner comme notre premier cerveau. En effet, les premiers êtres n'étaient pas dotés de cerveau, le système nerveux s'est développé à partir du système entérique. En ce sens, il importerait

¹ Hippocrate, *Traduction des Œuvres Médicales d'Hippocrate*, Tome Troisième, Livre IV, Toulouse, Fages Meilhac et Comp., 1801, p.305

² Si nous optons pour cette tournure, c'est avant tout parce que l'intestin peut être décrit comme un second cerveau, tandis que le cœur ne peut l'être, car il n'est pas doté d'autant de neurones. Ce nombre conséquent de neurones en fait en effet l'équivalent du cerveau d'un chat ou d'un chien et révèle une intelligence toute singulière.

³ Michael Gershon, *The Second Brain : A Groundbreaking New Understanding of Nervous Disorders of the Stomach and Intestine*, New York City, Harper Perennial, 1999, p.3 : « Cette découverte est passée, pourtant, comme l'Empire romain, dans l'oubli. Ce que j'ai fait [...] c'est de le trouver à nouveau et de l'amener à la conscience scientifique ».

certainement plus de s'interroger sur le rôle de ce dernier, non pas en tant qu'il est un deuxième cerveau, mais le premier de tout être. Ce point n'est pas sans importance, car, bien que nous ayons un encéphale incomparable par sa complexité et son développement, il est relié par le nerf vague¹ au système nerveux entérique qui lui envoie plus de neuf fois plus d'informations que dans le sens inverse. Le système nerveux entérique, bien loin de se limiter à la simple digestion, revêt ainsi un rôle primordial notamment dans le cadre de notre bien-être, de nos émotions, car c'est dans les cellules entérochromaffines du tube digestif que la sérotonine y est la plus présente à 95%. Or, ce neurotransmetteur est essentiel dans le cadre de nos cycles de sommeil, de la douleur, de l'anxiété, et du développement d'un embryon. Plus que le cœur, qui est en un certain sens un organe passif, le système gastrique est pour ainsi dire le centre où se retrouve la sérotonine qui peut provoquer certains désagréments physiques ou psychiques par sa présence ou son absence². Par exemple, il n'est pas absurde de nous demander si certaines pathologies psychiques ne seraient pas partagées à la fois par le cerveau et le système gastrique, d'abord à cause du taux de sérotonine, mais aussi à cause de certaines bactéries et du rôle crucial qu'il a pour notre défense immunitaire. La maladie de Parkinson, par exemple, qui est une maladie neurodégénérative, est désormais non seulement étudiée, comme l'entend Petit, à partir d'une régression contre-transcendantale qui irait jusqu'aux protéines α -synucléine, mais à partir du ventre. Un article de l'Inserm met le doigt sur les avancées dans ce domaine en avançant que « de simples biopsies du côlon » peuvent indiquer « la présence et l'importance des lésions dans le cerveau de patients atteints de la maladie de Parkinson »³. Plus encore, certaines bactéries à l'origine de substances pareilles aux neurotransmetteurs peuvent avoir un rôle conséquent pour notre vie consciente, en ce que le système nerveux entérique est en lien avec le cerveau via le nerf vague. Les chercheurs émettent depuis quelques dizaines d'années l'hypothèse selon laquelle les probiotiques, des levures ou bactéries, interagissent avec le cerveau et modifient nos humeurs. La présence d'environ 100 trillions de bactéries dans l'intestin humain indique leur rôle important pour le métabolisme : « Sur la base de découvertes récentes, nous suggérons que les microbes intestinaux importent quant aux influences qu'a le corps sur le cerveau et contribuent à une homéostasie normale et saine, et ont une influence sur les risques de maladie,

¹ Giulia Enders, *Le charme discret de l'intestin, Tout sur un organe mal aimé*, Paris, Actes Sud, 2015, p.166 : « Le nerf vague est la voie de communication la plus importante et la plus rapide entre l'intestin et le cerveau. Il traverse le diaphragme, passe par le médiastin (la région entre les poumons qui contient notamment le cœur), longe l'œsophage, monte dans le cou et arrive au cerveau. Une étude menée sur l'être humain a permis de montrer que les participants se sentaient bien ou au contraire angoissé selon la fréquence avec laquelle on stimulait ce nerf ».

² Cf. <https://www.pharmacorama.com/pharmacologie/mediateurs/medicaments-impact-serotoninergique/serotonine/>

³ « Maladie de Parkinson : le tube digestif, une fenêtre ouverte sur le cerveau ! », 15 septembre 2010. Url : <http://www.inserm.fr/espace-journalistes/maladie-de-parkinson-le-tube-digestif-une-fenetre-ouverte-sur-le-cerveau-!>

notamment l'anxiété et les troubles de l'humeur »¹ Un exemple marquant : des souris axéniques, c'est-à-dire dénuées de bactéries, font preuve d'anxiété et préfèrent rester seules dans leur cage plutôt que de vivre en communauté. Mais elles changent de comportement dès lors qu'on leur inocule un nouveau microbiote – un ensemble de micro-organismes – dans le système digestif. « Des preuves recueillies grâce à des expérimentations effectuées sur des animaux avec un microbiote intestinal commensal altéré, soit avec des souris axéniques, soit avec des animaux domestiques conventionnels traités avec des probiotiques et/ou infectés par des bactéries pathogènes, indiquent que les réponses comportementales des rongeurs sont impactées lorsque l'état bactériologique de l'intestin est manipulé »². Nous voyons ainsi clairement les liens qu'entretiennent entre eux le système gastrique, le cerveau et nos états d'âme.

Il s'agit donc d'un cerveau à part entière qui mérite toute notre attention dans une étude neuro-gastro-cardio-phénoménologique, non seulement parce qu'il interagit avec le cerveau, mais aussi parce qu'il a une autonomie dont nous ignorons encore actuellement beaucoup d'aspects. Face à de telles données, il serait donc inadéquat aujourd'hui de vouloir « s'arracher à la moite intimité gastrique pour filer, là-bas, par-delà soi, vers ce qui n'est pas soi »³. Au contraire, dans une révision du motif neurophénoménologique, il faudrait certainement s'interroger davantage au sujet de cette moiteur pour en saisir ses influences sur notre vie consciente et le domaine du vivant, autrement dit sur ce qui lie fondamentalement le *Körper* et le *Leib*, en ce que le premier mérite une analyse renouvelée non seulement à partir d'une étude neurophysiologique, mais aussi neuro-gastro-entérologique. Seule une telle étude conjuguée avec la cardiophénoménologie permettra de saisir les liens profonds entre le corps vivant et le corps vécu et de dépasser la césure expérientielle qui demeure par-delà les études neurophénoménologiques. En cela, l'ouverture à l'autre que supposait Sartre, c'est aussi et avant tout une ouverture à ce soi qui nous dépasse toujours en ses composants ontiques et qui constitue, outre la conscience que nous pouvons en avoir, une part non négligeable de nos vécus-de-conscience. Dans cette optique, la philosophie alimentaire connaîtra assurément un regain d'intérêt, mais sous une forme autre, originale, qui ne se limitera plus à concevoir la conscience ni comme un récipient ni comme une forme absconse et uniquement transcendante. La conscience se réfère effectivement à ce qui n'est pas elle, mais ne peut se défaire des liens qui l'unissent à ses origines physiques, en l'occurrence neurocognitives et gastriques. La conscience,

¹ Jane A. Foster & Karen-Anne McVey Neufeld, « Gut-brain axis : how the microbiome influences anxiety and depression », in *Trends in Neurosciences*, May 2013, Vol. 36, No. 5.

² *Ibid.*, p.307

³ Cf. Jean-Paul Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *La Nouvelle Revue française*, n°304, 1939

comme le Je, sont tous deux impactés par des processus neurophysiologiques, cardiaques et gastriques qui, dans un lien étroit, forment un tout que nous nommons la vie du sujet. L'ouverture de ce nouveau champ d'études promet ainsi de renouveler le débat au sujet de la naturalisation de la phénoménologie en mettant l'accent sur le système nerveux entérique. Preuve en est l'importance que revêt la complexité de la vie végétative, c'est-à-dire les liens qu'entretiennent les systèmes sympathiques et parasympathiques dans la caractérisation de la vie subjective. En effet, si l'on s'en tient à une analyse de type neuro-gastro-cardio-phénoménologique il est nécessaire de prendre en compte que le *Leib*, entendu comme corps vécu, n'est pas une entité à part, une stance déliée du *Körper*. Au contraire, l'activation du nerf vague, élément du système parasympathique qui a un rôle prédominant dans le fonctionnement sain de l'organisme et la relaxation, permet de diminuer l'anxiété qui peut être issue d'un dérèglement du système sympathique, lequel prépare l'organisme aux situations de stress. Ce dernier système, lorsqu'il n'est plus régulé, entraîne des réponses inadéquates face au contexte environnement qu'il est censé appréhender : accélération du rythme cardiaque et respiratoire, dilatation des bronches, transpiration, problèmes digestifs tels que la diarrhée motrice. Si, en conséquence, ces deux systèmes ne se contrebalancent plus, le sujet phénoménologique ne sera plus en mesure de contrôler ses réponses à l'environnement qui est le sien. Le *Leib* sera ainsi assujéti à la dérégulation du *Körper* et seul un accompagnement psychologique ou psychiatrique pourra l'aider à recouvrer ses facultés passées. Sans cela, la constitution d'un monde pathologique pourrait bel et bien se produire alors même que le sujet doit faire face à une destitution progressive de ses facultés à se confronter au monde et à son propre corps qui, jusqu'alors, n'étaient en rien compromises. S'ensuivent les phénomènes psychologiques dits dissociatifs comme la dépersonnalisation et la déréalisation, lesquels renforcent davantage le sentiment de dépossession de soi qui lui-même endurecit le sentiment que le *Leib* et le *Körper* sont deux entités séparées, ce que ressentent certains sujets lorsqu'ils souffrent d'anxiété prolongée ou de dépression.

13.3 L'horizon de la naturalisation

Que nous apprend en définitive l'ensemble des approches visant à naturaliser la phénoménologie ? Ne sommes-nous pas contraints d'en revenir à une vision kantienne du Je, en ce qu'il semble pour le moins irréductible et insaisissable dans le cadre d'une étude holistique ? Certainement pas. Le Je, comme la conscience, sont désormais des objets d'études. Certes ils ne peuvent ni être décelés lors d'une coupe du cerveau, ni même saisis lors d'une étude strictement comportementaliste, mais ils font irruption à l'occasion d'une étude de la vie du sujet. Si le « Je

pense » n'est pas non plus un « Je connais », une intuition de nous-mêmes, mais une simple représentation¹, ce penser est désormais analysable dans une perspective à la première et à la troisième personne. La phénoménologie et sa pratique revisitée dans les entretiens d'explicitation en sont la preuve : le Je peut analyser les modalités de sa connaissance des choses, y compris s'il ne peut en connaître l'intégralité. De plus, le revirement naturaliste ne consiste nullement en un refus des thèses kantienne et husserlienne, au contraire, il permet par exemple d'appréhender de quelle façon le sujet interagit avec ses contemporains dans l'optique d'une co-constitution du monde lorsqu'il est question du rôle de l'empathie et des neurones miroirs. Il permet notamment d'entrevoir dans quelle mesure un monde pathologique peut voir le jour pour des sujets atteints de la maladie de Parkinson ou souffrants de dépression. La caractéristique première de la naturalisation étant de prolonger le dessein phénoménologique à partir non plus d'une visée strictement transcendantale ou égoïque, ce que Husserl lui-même a remanié dans ses textes tardifs, mais globale. L'étude de la vie égoïque gagne ainsi en scientificité, même si nous demeurons dans l'incapacité de dire si quelque chose comme un Je existe réellement. Seul le Je comme proto-stance peut être admis. C'est de sa vie dont il est désormais question, de ses affections, ses représentations, sa conscience du temps, etc. Or, la naturalisation de la phénoménologie se trouve malgré tout confrontée à une difficulté de taille qui est de remédier au problème difficile de la conscience, lequel signifie une supposée impossibilité de faire le lien entre la présence d'une pensée consciente et son incarnation en un corps physique. Bien entendu, l'entreprise de Francisco Varela permet, en son principe, de revoir un tel présupposé, en considérant qu'une approche co-générative est nécessaire et possible. Mais une véritable naturalisation de la phénoménologie ne peut véritablement avoir lieu si l'objet d'étude principal reste le cerveau, du moins pour le moment. En effet, le cerveau n'est pas l'objet d'une expérience, et c'est en ce simple constat que se résume l'impossibilité pour le phénoménologue de fonder une approche ambivalente. Voilà pourquoi la cardiophénoménologie importe tant, car elle met le doigt sur un organe qui est perceptible par le sujet et qui fait le lien entre la dimension subjective et objective du sujet et entre plusieurs échelles de temps. En ce sens, le cœur est un organe-pivot d'un point de vue phénoménologique, mais aussi scientifique, car il permet, pour un protocole scientifique d'opérer une authentique suture expérientielle. Celle-ci est possible lorsque se conjuguent entretiens d'explicitation et mesures physiologiques. Néanmoins, si une telle approche est assurément prometteuse, elle se maintient à l'état programmatique, tant dans la visée

¹ Cf. Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, GF, 2006, p.368 : « Il signifie un quelque chose en général (sujet transcendantal) dont la représentation doit être absolument simple précisément parce que l'on n'y détermine rigoureusement rien, puisque, de fait, rien ne peut assurément être représenté avec davantage de simplicité qu'à travers le concept d'un pur quelque chose. Mais la représentation de la simplicité d'un sujet n'est pas pour autant une connaissance de la simplicité du sujet lui-même ».

thérapeutique mentionnée par les auteurs que dans sa portée effective. Le système-cœur reste selon nous dans la sphère de la passivité. Certainement que Natalie Depraz et ses collaborateurs nous permettront dans un avenir proche de dépasser de telles embûches méthodologiques. L'étude du système nerveux entérique pourrait par ailleurs nous renseigner davantage dans le cadre d'une neuro-gastro-cardio-phénoménologie, en ce qu'il représente réellement un second cerveau.

Malgré tout, il est remarquable qu'aucune étude n'ait une seule fois mentionnée la difficulté de saisir la conscience et le Je. C'est sur ce point que nous voyons un postulat kantien supposément indépassable, c'est-à-dire l'idée selon laquelle le Je et la conscience sont de pures entités ni localisables ni définissables et encore moins connaissables. Il y a bien sûr une vie du sujet, de même qu'une conscience-de-quelque-chose et des vécus-de-conscience, mais *le Je* comme *la conscience* manquent à l'appel. Alors peut-être faudrait-il nous inspirer de thèses éloignées de la phénoménologie pour mieux concevoir une naturalisation possible, comme celle qui consiste à rejeter l'usage du terme « conscience » (William James), celle qui affirme que dire « Je pense » est déjà de trop (Lichtenberg), ou celle qui nie la possibilité même qu'il y ait quelque chose comme un moi pur (Wittgenstein). Elles permettraient sans doute de revoir de fond en comble les présupposés phénoménologiques qui veulent que le Je et la conscience sont indubitables et, de la même façon, d'outrepasser les dédales méthodologiques qu'engendrent de tels concepts. Peut-être faudrait-il aussi revoir la phénoménologie à partir des enseignements de Patočka pour définir les traits d'une naturalisation de la phénoménologie asubjective. Un tel projet répondrait possiblement à cette question pressante d'une caractérisation de la conscience et du Je dans la mesure où « dans la phénoménologie asubjective le sujet dans son apparaître est un "résultat" au même titre que tout le reste »¹. Exit les considérations de type idéaliste, le primat accordé au Je transcendantal. Il ferait partie d'un tout dans lequel il ne serait plus le seul donateur de sens. Plus que cela, une naturalisation de la phénoménologie asubjective rendrait compte de la passivité du sujet qui, bien que donateur de sens, est tributaire d'une structure de l'apparaître autonome. C'est du moins la voie que nous ouvrent certaines des recherches de la naturalisation, sans le mentionner, en particulier lorsqu'elles mettent en avant la dimension passive du sujet, son assujettissement aux phénomènes mentaux et biologiques qui ne dépendent pas de la conscience qu'il a de lui-même et qui dépassent par conséquent la sphère du vécu. Si la phénoménologie et certains pans de la psychologie permettent en outre de saisir, par la réduction ou l'introspection, les processus mentaux inaccessibles dans l'attitude naturelle ou bien les schémas cognitifs négatifs et pathogènes, il faut à l'évidence nous rendre compte que la passivité du sujet dépasse le cadre de la synthèse passive décrite par Husserl. Le Je, en effet, ne règne pas en maître, il est tributaire, au contraire, d'une

¹ Jan Patočka, *Papiers Phénoménologiques*, Grenoble, Jérôme Millon, 1995, p.127

multitude de phénomènes neurophysiologiques ou psychologiques qui ne sont pas de son ressort. Ni la conscience, ni le sujet ne sont constitutifs pour Patočka, ils sont incapables de rendre raison de l'apparaître de l'apparaissant. Il serait alors possible de revoir le motif du monde comme condition de toute apparition d'un point de vue à la fois phénoménologique et naturaliste, en y voyant le champ d'un apparaître qui nous impacte passivement tantôt en ce qu'il est la source de l'apparaître tantôt en ce qu'il nous touche en tant que sujets incarnés. Mettre l'accent sur le monde plutôt que sur le sujet revient non à nier la dimension constituante du sujet – si nous restons toutefois proches de Husserl –, mais à renforcer l'idée selon laquelle le sujet ne règne ni sur sa vie subjective ni sur le sens qu'il peut accorder à l'étantité. Tel que le montre Renaud Barbaras en explicitant les propos de Patočka, « toute apparition enveloppe une donation du monde, [...] toute apparition est coapparition du monde, bref [...] "la forme-du-monde (*Weltform*) de l'expérience est [...] ce qui rend possible une expérience du monde" »¹, contrairement à ce que Husserl affirmait. Une naturalisation de la phénoménologie asubjective permettrait en ce sens d'appréhender de quelle façon le monde n'est pas seulement ce qui rend possible l'apparaissance, mais ce qui s'impose à nous dans sa dimension phénoménologique et ontique. Dans cette unité de l'apparaître, laquelle suppose « que la phénoménologie doit être comprise comme hénologie »², il s'agirait de naturaliser la phénoménologie non plus en tentant de comprendre *de l'intérieur* les sources de toute constitution, mais de prendre en compte le rôle du monde comme instance à partir de et au sein de laquelle le sujet détermine du sens. Il s'agirait d'une radicalisation du motif du monde de la vie décrit par Husserl – thème que Patočka considérait comme un aveu implicite d'une nécessaire refonte de la pensée phénoménologique au tournant que représente la *Krisis* vers la question du *sum*. Cela changerait évidemment beaucoup de choses que de désolidariser, du moins partiellement, le phénoménal du subjectif. En tout cas, cela irait dans le sens de la pensée de Roger Chambon qui, contemporaine de Patočka, s'était lui aussi posé la question de la phénoménalisation dans *Le Monde comme réalité et représentation* en des termes similaires, par exemple lorsqu'il avançait que « Le paraissant, le phénomène est ancré dans l'être »³ et que cet être dépasse peut-être la simple perception-présence conçue sur le modèle phénoménologique présenté par Husserl. Tel que le remarquent notamment les préfaciers de *Naturaliser la phénoménologie* :

« Selon lui, la perceptibilité s'enracine dans la nature même des choses perçues, faisant surgir

¹ Renaud Barbaras, « L'être et la manifestation – Sur la phénoménologie de Jan Patočka », *Revue de métaphysique et de morale*, 2006/4, n°52, p.491

² *Ibid.*, p.494

³ Roger Chambon, *Le monde comme perception et réalité*, Paris, Vrin, 1974, p.17

par là le problème suivant : "que doit être un monde qui porte en soi l'éventualité de sa propre apparition ?". Pour répondre à une telle question, il s'avère nécessaire selon lui de refondre l'idée même de nature et de modifier la conception moderne de l'objectivité, de la subjectivité et de la connaissance. Et la stratégie de Chambon consiste à essayer d'accomplir cette tâche philosophique en utilisant les découvertes de la phénoménologie comme des contraintes sur le développement de la notion de nature. Dans cette perspective, la conscience est enfin conçue comme surgissant de la phénoménalisation même du monde naturel, et donc dépourvue de toute autonomie ontologique »¹

Si nous nous inspirons de ces deux auteurs, Patočka et Chambon, pouvons-nous concevoir une naturalisation de la phénoménologie asubjective ? Peut-être que oui, du moins nous avançons l'hypothèse suivante : si la phénoménologie husserlienne peut être désignée comme une méthode permettant de saisir les invariants eidétiques universels, et si, comme nous le notions auparavant, Husserl a lui-même mis l'accent, dans ses textes tardifs, sur le monde de la vie, la psychologie et a fondé un certain naturalisme phénoménologique, alors la phénoménologie peut de cette façon être conçue comme une approche à la troisième personne et la naturalisation en est sa suite logique. En tant que telle, la naturalisation de la phénoménologie est asubjective, car elle est met en lumière la possibilité d'une compréhension unifiée de la vie humaine, mais toujours d'un point de vue scientifique. Le domaine de la vie subjective est toujours mentionnée en biais, comme résultat de processus neurophysiologiques sous-jacents. Ce que remarque par exemple Jean Petitot en citant un passage de Chambon, c'est qu'

« il faut [...] remettre en cause "l'évidence classique faisant commencer la perception avec la réceptivité sensorielle. Elle impose en effet un dualisme entre représentation et être qui rend la perception-présence inintelligible, indicible, ineffable. À partir d'elle, au lieu de poser que la phénoménalisation (comme processus naturel) "précède" la conscience, on pose au contraire que la conscience est autonome et peut constituer le phénomène. Or, originellement, la conscience n'est pas autonome. Elle vient de l'apparaître et "le monde pour paraître n'a pas à être rejoint »²

Cela revient effectivement à accepter implicitement que la naturalisation est bien une naturalisation asubjective qui ôte à la conscience transcendantale le primat qui lui était autrefois accordé par Husserl. D'autre part, nous avons pu noter au sujet des différentes affections qui mènent à la

¹ Petitot J., Varela F., Pachoud B., Roy J-M., *Naturaliser la phénoménologie, Essai sur la phénoménologie contemporaine et les sciences cognitives*, Paris, CNRS, 2002, p.67

² Jean Petitot, « La réorientation naturaliste de la phénoménologie », *Archives de Philosophie*, Vol.58, No.4, Sciences cognitives et phénoménologie, 1995, p.637

constitution d'un monde pathologique, par exemple, que le sujet demeure dans une posture passive, il est assujéti à des processus qui font qu'il perçoit de telle ou telle manière le monde. En ce sens, la primauté accordée au Je lui est désormais récusée, alors même que la naturalisation est dite phénoménologique. L'oxymore n'est donc pas uniquement langagière, mais épistémologique et expérientielle, puisque le sens ne surgit du sujet qu'en tant que la conscience est dépendante de processus qui ne sont pas de son ressort. Dans un mouvement similaire à celui de la phénoménologie asubjective qui postule la primauté du monde sur le sujet, la naturalisation nous indique que le sujet constitue du sens en ce qu'il est tributaire d'une organisation neurobiologique qui n'est pas de l'ordre de la conscience. Bien évidemment, les entretiens d'explicitation et la micro-phénoménologie permettent de saisir la vie subjective à partir de récits à la première personne, mais toujours d'un point de vue étiologique : « que ressentez-vous face une telle image ? Réagissez ». Ce qui est visé, c'est la dimension passive du sens qui se fait au niveau neurobiologique ou cardiologique, c'est-à-dire l'interaction entre le sujet en sa dimension ontique et le monde entendu comme source de l'apparaître de l'apparaissant. Pouvons-nous alors en conclure que la naturalisation de la phénoménologie et la phénoménologie husserlienne des derniers textes sont des formes inavouées d'une phénoménologie asubjective ? Nous pensons qu'il faut distinguer actuellement deux formes de pratiques phénoménologiques : la première, à vocation scientifique et héritière de la phénoménologie husserlienne, tente de rendre compte des structures empirico-transcendantales à partir desquelles advient du sens. Elle est statique quand elle tente de saisir en quoi certaines fonctions du cerveau est en lien avec telle manifestation ou tel phénomène. Elle est génétique quand elle s'empare du problème du rapport de l'*ego* au monde. Il s'agit alors de la naturalisation esquissée par les auteurs dont nous discutons et d'une phénoménologie à la troisième personne qui souhaite mettre en avant la forme structurelle des vécus. La seconde serait une phénoménologie psychologique davantage descriptive et portée sur la dimension expressive du sujet – une pratique pleinement à la première personne. Cette phénoménologie, nous la retrouvons dans la micro-phénoménologie, les entretiens d'explicitation et certains textes de Depraz. Elle s'inscrit dans une démarche singulière en ce qu'« elle consiste à rabattre la question de la vérité du sens sur la seule réalité de l'expérience (celle de "mon" ressenti). L'expérience montre et vaut preuve »¹. Qu'est-ce que cela signifie dans le cadre d'une explicitation de la vie du sujet ? Une certaine césure apparaît entre deux pratiques résolument opposées dans leurs fins et leurs méthodes. La naturalisation, comme la phénoménologie asubjective, omettent la question de l'égoïté, parce qu'elles prennent appui sur une constitution plurivoque du sens, une constitution qui, avec les données scientifiques, insiste sur le domaine neurobiologique plutôt que sur le vécu égoïque. Il

¹ Isabelle Thomas-Fogiel, *Le lieu de l'universel*, Paris, Seuil, 2015, p.61

s'agit le plus souvent de décrire la production des invariants à partir d'une étude scientifique. De telles études sont-elles dès lors encore phénoménologiques ? Oui, selon les auteurs qui se réclament de Husserl, lequel souhaitait précisément décrire les invariants eidétiques. Peut-être faudrait-il alors revoir la définition même de la phénoménologie qui, le plus souvent, est conçue comme une méthode de description de la vie subjective, du simple fait qu'il existe une césure entre deux ententes radicalement opposées de la phénoménologie, comme nous le montrions. Seule la cardiophénoménologie est à même de conjuguer ces deux aspects de la phénoménologie, soit une description à la première et à la troisième personne. Mais, elle se confronte toujours à ses limites, en ce qu'elle s'inscrit dans une description de la passivité neurobiologique du sujet.

Nous voyons en fin de compte que le thème de la naturalisation de la phénoménologie est un vaste chantier où se confrontent les approches les plus variées. Or, un seul et même principe préside son orientation : décrire la vie subjective sous ses multiples aspects et, corollairement, résoudre le problème difficile de la conscience. De plus, comme nous l'avons noté à maintes reprises, si les notions même de Je ou de conscience font débat, l'étude du cerveau et du cœur amène elle aussi son lot d'apories. Peut-être faudra-t-il non seulement élaborer un remède pour faire disparaître le problème difficile, mais aussi revoir l'intégralité des notions phénoménologiques pour effectuer une naturalisation de la phénoménologie asubjective. Cela pourrait se concevoir comme de nouvelles contraintes réciproques. Il est en tout cas essentiel de comprendre que la phénoménologie husserlienne, en ses termes et sa visée descriptive, nécessite une refondation afin de prétendre à une authentique scientificité – une mission que s'est donné l'ensemble des chercheurs que nous avons mis en avant dans les dernières pages.

Conclusion

Il ne saurait y avoir de propos définitifs au sujet de la naturalisation de la phénoménologie. De même, le traitement d'un langage phénoménologique ou la relecture du corpus husserlien ne sauraient être épuisés de si tôt. Nous avons pu souligner les limites d'une éventuelle *Ich-Rede* et la difficulté qu'il y a à saisir pleinement le développement de la pensée husserlienne, notamment au sujet de la notion d'*ego* ou bien quant à la psychologie. La question qui nous animait dans ce travail de recherche, celle d'une crise des sciences de la subjectivité, ne peut par ailleurs trouver de réponse ultime, car la recherche actuelle ne permet pas de statuer quant à une science unifiée de la subjectivité. Demeurent ainsi des interrogations de taille : la cardiophénoménologie répond-elle effectivement, en son caractère embryonnaire, à l'exigence d'une science phénoménologique, c'est-à-dire une science qui soit en mesure de produire une suture expérientielle entre les données scientifiques et les vécus intimes ? La naturalisation de la phénoménologie permettra-t-elle enfin de saisir mathématiquement les formes structurelles de la conscience et de la vie égoïque dans une perspective similaire à la recherche d'invariants eidétiques ? Tout nous mène à croire que la phénoménologie, telle que nous la connaissons auparavant au travers d'une exégèse historico-critique, va connaître un tournant scientifique majeur au cours des prochaines années, en particulier lorsque les chercheurs en sciences cognitives se seront pleinement appropriés ses thèmes afin d'outrepasser les limites paradigmatiques de leurs approches. Pareillement, la scientification de la phénoménologie se fera toujours grâce à la participation de philosophes qui, au carrefour entre différentes disciplines, s'interrogeront sur le caractère problématique de certaines approches scientifiques. Il en va constamment de cette nécessité de faire le lien entre deux formes de sciences de la subjectivité radicalement opposées en leurs méthodes, la phénoménologie et les sciences cognitives, et de contraintes mutuelles sans lesquelles il ne serait aucunement possible de faire jaillir une méthode unifiée. Comme nous le rappelle Natalie Depraz, ces contraintes ne sont pas, tel que nous pourrions le supposer, limitatives, mais fertiles. Elles permettent, en outre, de surmonter ce que nous nommons une crise des sciences de la subjectivité et de nous sensibiliser au fait que la phénoménologie et les sciences cognitives sont cogénératives :

« Au-delà d'une simple corrélation isomorphique formelle des comptes rendus subjectifs et de leurs contreparties neuronales, le programme de recherche de neurophénoménologie ouvert par F. Varela met exemplairement en évidence que les deux analyses (neurodynamique et phénoménologique) sont générées l'une par l'autre, c'est-à-dire donnent naissance mutuellement à de nouvelles données neuronales et à d'autres aspects des phénomènes subjectifs [...]. Les

sciences ressortent ainsi profondément modifiées de cette confrontation avec la phénoménologie entendue comme pratique concrète d'expérience et de description d'un sujet attesté dans sa vérité en tant que "première personne" »¹

Nous constatons en fin de compte qu'il y a un développement progressif du motif transcendantal qui va du criticisme kantien désincarné et démondanéisé aux sciences cognitives imprégnées par la pensée phénoménologique husserlienne. En effet, d'une philosophie transcendantale qui relègue la vie expérientielle au domaine du phénoménal, c'est-à-dire qui renonce d'emblée à l'hypothèse que l'expérience puisse être elle aussi transcendantale, nous sommes passés à une phénoménologie statique présentée par Husserl. Cette dernière, qui a pour fin de décrire les structures invariantes de la vie subjective, pouvait alors, comme le remarque Natalie Depraz², être pleinement caractérisée comme un idéalisme transcendantal de type kantien. Mais le tournant génétique de la phénoménologie, c'est-à-dire l'avènement d'un questionnement tourné sur la vie du sujet en sa dimension mondaine et psychologique, a permis de dépasser le dualisme que l'on pouvait imputer à la première forme de phénoménologie esquissée par Husserl. Il s'agit précisément de ce que nous nommons ici un naturalisme phénoménologique. Les questions de la vie, de la vocation, du monde de la vie, de l'être psycho-physique, etc. trouvent dès lors une véritable explicitation phénoménologique, mais aussi un ancrage davantage mondain. En effet, Husserl s'applique à situer son propos dans son époque, en particulier lorsqu'il est question de l'anomalie, de la crise des sciences européennes, ou de l'attention singulière qu'il faut accorder aux phénomènes alors croissants de xénophobie et d'exclusion. En quelques mots, les textes tardifs de Husserl nous enseignent que la phénoménologie n'est en rien abstraite. La mise entre parenthèses de la thèse du monde nécessaire lors de la pratique de la réduction ne signifie nullement un oubli du monde dans lequel nous nous trouvons en tant que sujets incarnés liés dans une communauté monadique. Au contraire, les derniers textes nous indiquent qu'il y a un téléos pratique de la phénoménologie. C'est par ailleurs cette voie que s'est proposé de prolonger Jan Patočka dans ses considérations sur l'Europe et les crises qui l'ont successivement touchée durant le siècle dernier. Il est alors question de « la perte de l'idée téléologique donatrice de sens qui constitue, selon Husserl, l'essence intime, spirituelle, de l'Europe »³. Face à cela, les sciences cognitives et la philosophie de l'esprit se sont imposées dans le cadre des recherches philosophiques. D'une pensée traditionnellement

¹ Natalie Depraz, « Le tournant pratique de la phénoménologie », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Tome 129, Paris, PUF, 2004/2, p.155

² *Ibid.*, p.153

³ Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Lagrasse, Verdier, 1999, p.70

cartésienne, nous en sommes venus à nier la primauté accordée à l'*ego* pour saisir la subjectivité dans ses versants comportementaux et computationnels. Toutefois, contrairement aux paradigmes acceptés alors, les sciences cognitives ont dû reconnaître l'importance de la part expérientielle du sujet. Il fallait ainsi songer à une méthode qui puisse faire émerger la conscience à partir d'un examen scientifique qui fasse honneur à la part vécue du sujet. C'est à partir de ce moment que la phénoménologie s'est lentement immiscée dans le cadre d'études scientifiques. Tel que nous l'indique Jean Petitot, l'avancement des études scientifiques permet d'ores et déjà de décrire mathématiquement la vie perceptive et consciente. Or, quand bien même les sciences cognitives se sont attelées avec ténacité à décrire les structures de la vie consciente, elles omettaient la part irréductiblement expérientielle de la vie. Pour répondre au problème difficile de la conscience, c'est-à-dire le lien entre états neuronaux et états mentaux, il faut en effet avant tout saisir la vie en sa dimension vécue, ce qui n'est pas l'objectif initial des sciences. Il fallait réinvestir le domaine du transcendantal et quelle meilleure option y avait-il que de s'inspirer de la phénoménologie ? C'est cette tâche que se sont donnés des chercheurs comme Jean-Luc Petit, Natalie Depraz ou Francisco Varela, c'est-à-dire mettre en avant les liens possibles entre phénoménologie et sciences cognitives, leurs éclaircissements réciproques, les contraintes mutuelles afin de faire jaillir de nouvelles données dans chacune des disciplines. La phénoménologie est devenue expérientielle, pratique, comme ce que laissait entendre Husserl dans ses derniers textes. En ce sens, le télos de la phénoménologie est d'ores et déjà proche d'être atteint en sa dimension pratique, parce qu'il répond tantôt à des questions d'ordre politique et social, tantôt, comme ce fut le cas pour nous, à des questions scientifiques. L'originalité de la phénoménologie étant de mettre en lumière à la fois les structures invariantes de la vie subjective et l'expérience subjective, elle permet, dans un lien de réciprocité avec les sciences cognitives, de saisir la vie du sujet en ses dimensions passive et active : actif, le sujet est donateur de sens, il co-constitue un monde commun de la vie ; passif, il est dépendant de processus neurobiologiques qui échappent à la conscience qu'il a de lui-même. Cela nous permet d'appréhender le fait que les interrogations quant au transcendantal ne sont pas surannées, mais nécessitent de se confronter à ce qui est « contre-transcendantal », autrement dit le corps vivant et le monde en tant qu'instance primordiale de sens. Le moi conscient ne règne pas en maître, n'en déplaie à Husserl. Ce qu'il importe désormais de saisir, c'est qu'il y a une cogénéritivité entre deux domaines autrefois opposés, la phénoménologie et les sciences cognitives. Ce sont ces étapes que nous avons tenté de mettre en lumière dans ce travail.

Nous avons considéré ce cheminement sous différents aspects. D'abord, nous avons souhaité mettre en lumière les difficultés langagières qui s'imposaient à nous lors d'un examen historique et lexical de l'*ego*. Sous la forme d'une investigation similaire à celle de Husserl dans la première

Recherche Logique, nous avons pour objectif le développement d'une analytique phénoménologique nécessaire à la compréhension des termes que nous étions sur le point d'utiliser. Ce fut avant tout l'occasion de déterminer une entente juste des termes utilisés par la tradition dite idéaliste. La première interrogation est le fil directeur de ce travail : de quelle façon l'*ego* est-il apparu sous la forme d'un substantif ? L'origine du substantif *ego* est certainement le nœud de toute interrogation, qu'elle soit lexicale, historique, ou phénoménologique. D'une part, parce que la substantivation de l'*ego* chez Pascal n'est pas une substantification. C'est un rejet de toute forme de substantialité en ce que l'*ego* est alors conçu sur le modèle d'une entité changeante, d'un point de vue physique comme psychologique. Ce moi que je suis n'est pas celui qui jadis s'aventurait dans la cour de récré comme s'il partait dans des contrées inconnues, par exemple. Il n'était pas question, pour Pascal, de décrire quelque chose comme un moi pur, à l'instar de ce que découvrit Descartes durant ses méditations. C'est au fond ce même débat qui, jusqu'à nos jours, constitue le terrain sur lequel se confrontent la phénoménologie et la philosophie analytique de l'esprit. Plus encore, ce débat est au cœur des réflexions précoces de Husserl. Souvenons-nous qu'il rejetait de 1898 à la première version des *Recherches Logiques* la possibilité même qu'il puisse y avoir un moi pur, parce qu'il surgirait d'équivoques langagières. Il fallait alors retracer l'usage de ce substantif pour en mesurer l'apport et les contradictions, tant d'un point de vue historique avec Descartes, Kant et Fichte que d'un point de vue analytique. De quoi parlons-nous au juste lorsque nous disons « Je » ? S'agit-il du Je psycho-physique, du moi pur, d'un simple indexical qui ne dit rien ni sur le moi ni sur l'environnement dans lequel il se trouve ? Nous avons pu conclure à ce propos que l'utilisation du « Je » fait surgir une ingénuité descriptive conséquente, mais qu'il est, d'un point de vue phénoménologique, essentiel, car il fait référence à un être corporo-charnel qui est un *Nullpunkt* irréductible. Peu importe finalement que le « Je » exprime davantage qu'un ancrage charnel dénué de connaissance de l'environnement, il est la marque distinctive d'un être raisonnable, l'expression d'une vie subjective. C'est la preuve d'une *Ich-Rede*, d'une pensée en activité qui révèle l'existence d'une vie transcendante et corporelle. La question d'un langage pleinement phénoménologique demeure pourtant problématique, d'abord parce qu'il suppose une mise entre parenthèses de la langue en ce qu'elle relève du domaine mondain, ensuite parce qu'il ne suffit pas d'utiliser des guillemets afin de distinguer la chose telle qu'elle se présente effectivement et la chose en tant que phénomène ou comme corrélat. Bien évidemment, comme le relève Fink, la langue phénoménologique suppose une modification profonde de la langue naturelle dans son mode de signification, mais elle demeure essentiellement liée au domaine facto-logique, comme l'est toute langue, y compris scientifique. Peut-on seulement lire le corpus phénoménologique sans être initié à la pratique de la phénoménologie, c'est-à-dire pratiquer la réduction ? Il s'agirait peut-être de cela,

d'un effort réciproque entre le lecteur et Husserl, plutôt que d'une langue à remanier constamment.

D'autre part, ce questionnement relatif à l'utilisation et au sens accordé au substantif « Je » de même qu'à l'idée d'une langue phénoménologique fut le point de départ d'une problématique interne à l'oeuvre de Husserl, ce qui nous a menés à un travail de réévaluation du corpus fondateur de la phénoménologie. Comment en est-il arrivé à considérer qu'il puisse y avoir un moi pur ? Quelles sont les influences de Descartes, de Kant, ou, plus directement, de Natorp sur la pensée de Husserl ? Quel impact le tournant transcendantal de la phénoménologie a-t-il eu pour les disciples de Husserl ? Il s'avère en fin de compte que ni Descartes ni Kant n'ont eu une influence majeure sur Husserl, même si la parution des *Recherches Logiques* coïncide à quelques mois près avec un cours donné sur Descartes. Pétri de doutes dès la parution de son premier *Hauptwerk*, ce sont davantage Avenarius et Natorp qui ont été pour lui les déclencheurs de ce tournant pleinement phénoménologique, d'abord avec l'introduction progressive de la réduction et celle des *cogitationes* puis, au terme de l'année 1908, avec une interrogation sur le motif transcendantal et la prise en considération de l'*ego*. Plus encore, ce fut Brentano qui, de façon implicite certainement, a eu le plus d'importance pour Husserl, en particulier en ce qui concerne son cartésianisme. De part et d'autre, ce sont ces philosophes qui ont permis à Husserl de compléter ses premières recherches jusqu'au développement constant de la réduction et de l'égologie pure. Pourtant, un tel tournant ne pouvait être aisément compris ni pour ses contemporains ni pour ses élèves. Or, Husserl n'a cessé de développer sa pensée tant en maintenant ses positions. Selon lui, ses écrits se répondent et partagent, dès ses premières explications, le même objectif, ce qui n'est pas sans poser problème. C'est sur ce point que ses disciples n'ont eu de cesse de questionner sa pensée, de telle sorte que l'*ego* pur fut remis cent fois en question, de même que la pratique de la réduction. La phénoménologie n'est pas exempte de critiques, tant s'en faut, et elle nécessitait alors un nouveau tournant qui dépasserait l'esthétique transcendantale esquissée dans le premier volume des *Ideen*, c'est-à-dire la phénoménologie statique. Avec la phénoménologie génétique, Husserl s'est largement adonné à un questionnement plus large axé sur les domaines de la vie, de la psychologie, de l'histoire, du monde, etc. Ce fut à notre sens l'avènement d'un certain naturalisme phénoménologique, du moins en ce que Husserl s'est donné pour tâche de prolonger les interrogations classiques de la phénoménologie à partir d'une étude de la vie incarnée du sujet. Ce même prolongement de la phénoménologie peut notamment être considéré comme une source d'inspiration essentielle pour les chercheurs en sciences cognitives, du fait qu'il permet d'appréhender la dimension expérientielle et psycho-phénoménologique de la vie subjective au sujet de thématiques proches des sciences humaines et « dures » : la naissance, l'enfance, l'anomalie, l'étranger, etc. D'un point de vue strictement facto-logique, les sciences accèderaient

avec l'enseignement des textes tardifs de Husserl à une perspective phénoménologique, car elles auraient l'occasion de mettre au cœur de leur méthode la vie subjective du chercheur et des sujets examinés. C'est précisément ce que nous avons pu constater avec le tournant cognitif des sciences « dures » : le behaviorism et le computationnalisme ont fait place à des études transversales qui ont mis en avant le vécu du sujet.

Nous pensons avoir montré que l'*ego* pose problème d'un point de vue lexical, historique et scientifique. Présent dans l'ensemble des recherches sous la forme d'un « Je » générique, son rôle est le plus souvent minoré dans les études scientifiques. La vie du sujet l'est encore plus. L'enjeu de ce travail consistait précisément à mettre en avant cet oubli de la vie subjective dans le cadre des études de type lexical et scientifique, mais aussi, en partie, en ce qui concerne les premiers papiers de Husserl. L'*ego* a-t-il seulement une utilité épistémologique ? Sartre répondrait à cela, à l'instar du « premier » Husserl, que le moi pur est une hérésie, un succédané de la conscience et que le moi pur résulte d'un raisonnement langagier fallacieux. Peu importe qu'il y ait un Je, pourvu que la conscience ait la primauté qui lui revient. Patočka, quant à lui, irait plus loin en affirmant que l'apparaître est du ressort du monde et non du moi, ce qui a pour conséquence un rejet de la thèse selon laquelle le moi transcendantal constitue le monde. Comme le supposait Patočka, Husserl n'a-t-il pas lui-même fait l'aveu implicite d'une nécessaire refondation de la phénoménologie au terme de sa vie ? Mais, plus généralement, le corpus phénoménologique entier n'est-il pas l'exemple authentique d'une pensée qui n'a eu de cesse de se contredire et de se développer à partir de ces contradictions afin de répondre à l'exigence d'une science de la vie subjective ? N'est-ce pas absurde de considérer que la phénoménologie, tant lors du tournant transcendantal qu'au tournant vers la *Lebenswelt*, est une philosophie idéaliste, c'est-à-dire une philosophie qui avance sans aucun doute que l'*ego* constitue le monde de façon autonome ? Jean-Luc Petit l'a remarqué, alors que l'on pourrait aisément voir dans les textes canoniques un idéalisme exacerbé, Husserl fut au contraire hanté par des interrogations sur l'unité de la vie égoïque, sur l'originarité des kinesthèses, sur l'anomalité. Autant de *Grenzprobleme* qui n'ont trouvé de réponses définitives, mais qui sont la preuve d'une pensée en pleine effervescence ouverte à la possibilité toujours suspectée d'une scission de la vie égoïque. N'étaient-ce pas les problèmes de l'intersubjectivité et de l'imagination qui ont mené Husserl à élaborer une première ébauche de l'égoïologie dès les *Ideen I* ? Ce qui nous paraît crucial dans le développement progressif de la pensée husserlienne est ce besoin constant de répondre à des paradoxes qui supposent un fractionnement de la vie subjective. Peut-être a-t-il effectivement souhaité par tous les moyens assurer une primauté au moi, mais il n'était pas pour autant moins attentif aux problèmes qui pouvaient se poser au sujet de l'unité de la vie égoïque. C'est ce que nous indique l'ensemble des papiers relatifs au thème de l'intersubjectivité, de la

Phantasie et des *Ich-Spaltungen* : la vie du moi, constamment tournée vers ce qui n'est pas elle, n'est-elle pas susceptible de connaître une véritable scission ? Son unité, l'acquiert-elle d'un principe immanent qui lui est propre ou bien de la participation d'autrui ? La constitution de soi et du monde est-elle plurivoque ? Les kinesthèses sont-elles du moi ? La constitution d'un monde commun se fait-elle à partir d'un principe de mêmeté ou doit-elle accepter l'anomalie comme composante d'une altérité principiellement étrangère ? Voici autant de sujets problématiques qui ont su mobiliser toute l'attention de Husserl et qui l'ont, par la même occasion, conduit à déterminer une phénoménologie égologique qui ne peut être confondue avec un pur idéalisme. L'égologie husserlienne est une altérologie en un sens large, c'est-à-dire une pensée qui n'a de cesse de s'interroger sur ce qui n'est pas de l'ordre de l'égoïque et qui pourtant y participe de manière essentielle. Nous constatons aisément ici que la trame des dernières recherches phénoménologiques peut être désignée comme un questionnement sur l'unité de la vie subjective face à l'altérité : l'apparition d'autrui et sa compréhension, la participation à un monde commun, une Terre-sol, et l'inévitable intervention de l'ano(r)malité dans le processus de co-constitution du monde. Irrémédiablement confronté à l'altérité, le sujet dont parle Husserl est constamment susceptible de connaître une scission. Cette scission est présente sous de multiples formes : durant la réflexion phénoménologique, durant l'imagination, face à autrui, etc. Ces scissions qui sont des activités essentielles de la vie consciente tournée vers ce qui est de l'ordre du *Nicht-Ich* permettent au Je d'être ce qu'il est. Tel que l'écrivait Husserl :

« Tout ce qui est un non-moi "se situe" soi-même dans le moi, mais comme unité intentionnelle de la validité, bien qu'en tant que "transcendance" ce n'est pas moi. Ainsi se situe notamment l'autre Je transcendantal en moi, il se situe aussi de cette façon en tant qu'unité-de-validité (*Geltungseinheit*) et est anticipé et éprouvé en une certitude d'être (*Seinsgewissheit*), certes comme ce non-moi qui est soi-même un moi et qui en tant qu'autre moi me porte encore une fois en soi. Cette intériorité de l'être-pour-un-autre (*Füreinanderseins*) en tant qu'être-en-un-autre (*Ineinanderseins*) est le fait originaire "métaphysique", c'est une fusion de l'absolu »¹

Au-delà de cet enseignement, nous avons appris que la phénoménologie peut être désignée comme une science à la troisième personne. D'une part, parce que le « Je » dont fait usage Husserl n'est pas le signe de sa propre subjectivité, mais un indexical générique nécessaire à la description de l'attitude phénoménologique. Soit il est question de la détermination d'un moi pur, concret ou psycho-physique, soit il est question d'une description de l'attitude à observer pour effectuer la

¹ *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, III, p.366 [Nous traduisons, non traduit dans la version française]

réduction. D'autre part, ce « Je » ne fait en aucun cas référence à une expérience singulière. La dimension expérientielle d'un vécu personnel est alors mise entre parenthèses. Ce qui importe, c'est la découverte des structures formelles et universelles de la vie subjective en ses modalités normales et anormales, ou les invariants eidétiques. Dans une telle optique, la phénoménologie n'est pas si éloignée des sciences cognitives en ce qu'elle omet l'expérience à proprement parler. Seule importe la structure essentielle et invariante de l'expérience que tout être raisonnable peut connaître indistinctement. Voilà pourquoi des chercheurs comme Natalie Depraz promeuvent une pratique expérientielle qui permet de revisiter la phénoménologie à partir de la voie de la psychologie. Contrairement à la voie cartésienne de la réduction ou la voie du monde de la vie, la voie de la psychologie décrite par Husserl met en avant le caractère incarné du sujet, son vécu singulier. Elle rend compte du caractère expérientiel de la vie subjective. Ce faisant, en conjuguant une phénoménologie authentiquement expérientielle aux sciences cognitives, nous accédons à un nouvel horizon de compréhension. La suture expérientielle tant espérée peut être atteinte dès lors que l'on trouve un moyen de marier une approche à la première personne et une approche à la troisième personne de façon scientifique. C'est du moins ce que proposent les tenants de la cardiophénoménologie lorsqu'ils avancent qu'une alliance entre les descriptions micro-phénoménologiques fines et une étude de la neurodynamique et du rythme cardiaque rend possible une analyse transversale de la vie subjective. Malgré tout, le dessein d'une naturalisation de la phénoménologie demeure à l'état embryonnaire. Le problème principal est que les recherches actuelles soulignent la dimension passive du sujet, c'est-à-dire son assujettissement constant à des processus qui ne relèvent pas de la conscience qu'il a de lui-même. La cardiophénoménologie permet assurément de joindre une étude à la première personne à une étude à la deuxième et troisième personne, mais tout autant que les autres formes de naturalisation, elle n'est pas en mesure de remédier au problème difficile de la conscience. Il faut encore nous interroger sur les corrélats neuronaux de la conscience, tant d'un point de vue cérébral que gastrique, et décrire de quelle façon la conscience émerge de processus qui ne sont pas conscients. Autant de problèmes qui devront être étudiés durant les prochaines années de sorte que la conscience puisse être pleinement décrite en ses versants ontiques, eidétiques et expérientiels. Confrontés à ce principe d'incertitude au sujet de la vie consciente qui veut qu'une étude du cerveau omette la dimension expérientielle du vécu et inversement, nous devons en outre poursuivre le projet de Husserl, c'est-à-dire garder en tête que la détermination de la conscience ne peut se faire sans prendre en considération les structures universelles et anormales de la vie. De même, la micro-phénoménologie naissante, avec la découpe fine du vécu expérientiel qu'elle propose, nous permettra sans nul doute d'éclaircir les liens cogénératifs entre phénoménologie et sciences cognitives. En définitive, nous

espérons que la communication fertile entre ces deux domaines de recherches s'accroisse davantage de sorte que puisse un jour advenir une science de la vie subjective qui soit en mesure d'explicitier et de prendre pleinement en compte à la fois la vie expérientielle et transcendante et son versant « contre-transcendantal » neurobiologique.

Bibliographie

Œuvres de Husserl selon la classification des Husserliana

I *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (1929), édité par S. Strasser. The Hague, Martinus Nijhoff, 1950, traduction française G.Peiffer et E.Lévinas (1930), *Méditations Cartésiennes*, Paris, Vrin, 1947

II *Die Idee der Phänomenologie, Fünf Vorlesungen*, édité par Walter Biemel, The Hague, Martinus Nijhoff, 1973, traduction française Alexandre Lowit, *L'idée de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2015

III *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, édité par Walter Biemel. The Hague, Martinus Nijhoff, 1950, traduction française Paul Ricoeur, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950

IV *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, édité par Marly Biemel, The Hague, Martinus Nijhoff, 1952, traduction française Éliane Escoubas, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris, PUF, 1996

V *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Drittes Buch, Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, édité par Marly Biemel, The Hague, Martinus Nijhoff, 1952, traduction française Dorian Tiffeneau & Arion L. Kelkel, *La phénoménologie et les fondements des sciences*, Paris, PUF, 1993.

VI *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, édité par Walter Biemel, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976, traduction française G.Granel, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976

VII *Erste Philosophie (1923/4)*. Erster Teil: Kritische Ideengeschichte, édité par Rudolf Boehm, The Hague, Martinus Nijhoff, 1956, traduction française Arion L.Kelkel, *Philosophie Première*, tome I, Paris, PUF, 1972

VIII *Erste Philosophie (1923/4)*. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion, édité par Rudolf Boehm, The Hague, Martinus Nijhoff, 1959, traduction française Arion L.Kelkel, *Philosophie Première*, tome II, Paris, PUF, 1972

X *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1969, traduction française Henri Dussort, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF, 1964 ; traduction française Jean-François Pestureau et Marc Richir, *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, Grenoble, Jérôme Millon, 2003

IX *Phänomenologische Psychologie*, édité par Walter Biemel, The Hague, Martinus Nijhoff, 1968, traduction française Philippe Cabestan, Natalie Depraz et Antonio Mazzù, *Psychologie phénoménologique (1925-1928)*, Paris, Vrin, 2001

XI *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*, édité par Margot Fleischer, The Hague, Martinus Nijhoff, 1966, traduction française Bruce Bégout, Jean Kessler, Natalie Depraz et Marc Richir, *De la synthèse passive*, Grenoble, Jérôme Millon, 1998

XIII-XV *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass*, édité par Iso Kern, The Hague, Martinus Nijhoff, 1973, traduction française Natalie Depraz, *Sur l'intersubjectivité*, en deux tomes, Paris, PUF, 2001 ; Jacques English, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, PUF, 1991 (Hua XIII)

XVI *Ding und Raum, Vorlesungen 1907*, édité par U.Claesges, The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1973, traduction française Jean-François Lavigne, *Chose et espace : Leçons de 1907*, Paris, PUF, 1989

XVII *Formale and transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, édité par Paul Janssen, The Hague, Martinus Nijhoff, 1974, traduction française Suzanne Bachelard, *Logique formelle et logique transcendantale*, Paris, PUF, 2009

XVIII *Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik, Text der 1. und der 2. Auflage*, édité par E.Holenstein, The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1975, traduction française H.Elie, A.L.Kelkel et R.Schérer, *Recherches Logiques*, Tome I, Paris, PUF, 1990

XIX *Logische Untersuchungen, Zweiter Band, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, édité par U.Panzer, The Hague, Martinus Nijhoff, 1984, traduction française Hubert Elie, Arion L.Kelkel et René Schérer, *Recherches Logiques, Tome II, volume I et II*, Paris, PUF, 2011

XXI *Studien zur Arithmetik und Geometrie (1886-1901)*, The Hague, Martinus Nijhoff, édité par Ingeborg Strohmeier, 1983,

XXII *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, édité par Bernhard, The Hague, Martinus Nijhoff, 1979

XXIII *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung, Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1980, édité par Eduard Marbach, traduction française par Raymond Kassis et Jean-François Pestureau, *Phantasia, conscience d'image, souvenir, De la phénoménologie des présentifications intuitives, Textes posthumes (1898-1925)*, Grenoble, Jérôme Millon, 2002

XXV *Aufsätze und Vorträge. 1911-1921. Mit ergänzenden Texten.* Édité par Thomas Nenon et Hans Rainer Sepp, The Hague, Martinus Nijhoff, 1986, traduction française partielle par Marc de Launay, *La Philosophie comme science rigoureuse*, Paris, PUF, 1989

XXXII *Natur und Geist : Vorlesungen Sommersemester 1927*, édité par Michael Weiler. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2001

XXXIV *Zur Phänomenologischen Reduktion, Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, édité par Sebastian Luft, Dordrecht, Springer, 2002, traduction française Jean-François Pestureau, Marc Richir, *De la réduction phénoménologique, Textes Posthumes (1926-1935)*, Grenoble, Jérôme

Millon, 2007

XXXV *Einleitung in die Philosophie (1922/23), Vorlesungen 1922/23*, édité par Berndt Goossens, Dordrecht, Kluwer, 2002

XXXIX *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, édité par Rochus Sowa, New York, Springer, 2008

XLII *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908 – 1937)*, édité par Rochus Sowa & Thomas Vongehr, New York, Springer, 2014

Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik, rédigé et édité par Ludwig Landgrebe, Hamburg, Claassen & Goverts, 1954, traduction française par Denise Souche-Dagues, *Expérience et Jugement, Recherches d'une généalogie de la logique*, Paris, PUF, 2011

Materialien :

Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte, édité par Dieter Lohmar, New York, Springer, 2006

Dokumente : *Briefwechsel*, édité par Karl Schuhmann, The Hague, Kluwer, 1994

- *Band III : Die Göttinger Schule*

- *Band V : Die Neukantianer*

- *Band IX : Familienbriefe*

Traductions et publications d'inédits :

- *La terre ne se meut pas*, Paris, Éditions de Minuit, 1989

- *Notes sur Heidegger*, Paris, Éditions de Minuit, 1994

- « Sokrates-Buddha, An unpublished manuscript from the archives », *Husserl Studies*, Volume 26, Issue 1, 2010, édité par Sebastian Luft

Manuscrits :

- Ms. A VI 8 II : B. Intellekt und Gemüt. Sind Gemütsakte objektivierende Akte ? - Gemütsakte und ihre Beziehung auf Objekte. Textes N°9, N°16 et Supplément XXII (à paraître dans le volume *Studien zur Struktur des Bewusstseins*, aux éditions Vrin, sous la direction de Natalie Depraz et Maria Gyemant)

- Ms. A VII 21 : Die Erkenntnis der positiven Wissenschaften und die Umwelt. Apriori der Lebensumwelt. Von der Endlichkeit in die Unendlichkeit in der Konstitution der Welt (1927-1933)

- Ms. B III 3 : Rückfrage, Methode des Abbaus. Tastende Überlegungen über die Geltungsstufen der konkret vorgegebenen Welt, die Stufen ihrer Konstitution in der Methode des Abbaues bzw. Aufbaues im Ausgang von der primordialen Stufe zur abstrakten Intersubjektivität. Das Problem des Anfangs der Subjektivität. Anfangende Affektion als instinktive. Methode der Rekonstruktion (1931)

- Ms. B I 5 V : Erster Gang der Besinnung, Reduktion korrelativer Weltbetrachtung und nach der ontologischen Seite Anfang ontologischer Eidetik. Reduktion. Voran ein Blatt über transzendente

Sprache <?> als zunächst ständige Voraussetzung (1931)

- Ms. B I 7 : Materiale Ontologie als Wissenschaftslehre.

- Ms. B I 14 VI : Erfahrung als Handlung - führt auf einen unendlichen Regreß: wie ist ursprüngliche Erwerbung der Welt möglich? (1931)

- Ms. B I 14 XI : Rätsel, Paradoxa. I. Paradoxien der Welt habenden Subjektivität. Paradoxien des Ich als universalen Geltungsträgers. Die Einzigkeit des Ich und die Vielheit der Menschen, deren jeder Ich sagt, ich und jeder Mensch und Geltungsträger für die Welt ist (1934)

- Ms. B I 22 I : Evidenz des ego cogito. Evidenz meiner eigenen Existenz und meines Lebens. Das Ich kann nicht anfangen und nicht aufhören. Zu den Einleitungsvorlesungen (1922 – 1923)

- Ms. D 10 III : Konstitution als Perspektivierung in ihren Stufen, dann Konstitution seiender Dinge, also der Zeiträumlichkeit als Seinsform durch den eingreifenden Leib. Es folgt also das Problem des Leibes als fungierenden Organs und die Klärung des Gegensatzes von bzw. des Zusammenspiels von Perspektivierung und Organisierung (1932)

- Ms. D 10 IV : Schwierigkeiten der Kinästhesie (Juni 1932)

- Ms. D 12 I : Assoziative Passivität des Ich und Ichaktivität in der untersten Stufe; Kinästhesie in der praktischen und nichtpraktischen Funktion (1931)

- Ms D 13 I : Zur Konstitution des Raumes (Phantom und Vollschemata) vom okulomotorisch-kephalomotorischen zweidimensionalen Feld von *Bildern* aus. Erscheinungssystem und Orientierung (Am Anfang: Phantom, Seite, Aspekt, Erscheinung) (1921)

- Ms. D 13 VIII : Wertvolles Material. Der Physiker und die anschauliche Natur. Die Art, wie er sie voraussetzt und auf sie ohne Explikation ihres Sinnes beständig rekurriert. Daß aber doch eine Wissenschaft von den Phänomenen selbst für die Wissenschaftlichkeit der Physik etc. Voraussetzung ist... Konkrete Beziehung; anschauliche Kausalität. In welchem Sinne das anschauliche Ding Erscheinung ist des physikalischen. (1910-1911)

- Ms. D 13 XII : Normalität in ihrer konstitutiven Bedeutung, sekundäre Qualitäten - Worin besteht die Geschlossenheit der physischen Natur (der sich selbst überlassenen)? (...) Normalität und Konstitution und mögliche Objektivität. Orthologie, Orthoästhesie etc... (1910-1917)

Œuvres critiques

Andrieu, Bernard :

- *La chair du cerveau, Phénoménologie et biologie de la cognition*, Mons, Sils Maria, 2002
- *La neurophilosophie*, Paris, PUF, 2007
- *Sentir son corps vivant, Emersologie 1*, Paris, Vrin, 2016

Andrieu, Bernard & Rollot, Jérémie, « Quelle pragmatique pour un cerveau transcendantal ? », in Nicolas Franck, Christian Hervé, Jacques J. Rozenberg (éds.), *Psychose, langage et action, Approches neuro-cognitives*, Bruxelles, De Boeck, 2009

Ataria, Yochai, « Varela as the Uncanny », in Camila Valenzuela-Moguillansky, Alejandra Vásquez-Rosati & Alexander Riegler (éds.), *Constructivist Foundations*, Special Issue « Building a Science of Experience », Volume 12, Numéro 2, 22/03/2017

Barbaras, Renaud :

- « L'être et la manifestation – Sur la phénoménologie de Jan Patočka », *Revue de métaphysique et de morale*, 2006/4, n°52
- « Phénoménologie de la vie », *Noesis* [En ligne], 14 | 2008

Barreau, Hervé, « La conscience du temps et les sciences cognitives », in Jean-Luc Petit (éd.), *La naturalisation de la phénoménologie 20 ans après*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2015

Benoist, Jocelyn, *Autour de Husserl : l'ego et la raison*, Paris, Vrin, 2002

Berger, Gaston :

- *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris, Aubier Éditions Montaigne, 1941
- *Recherches sur les conditions de la connaissance*, Paris, PUF, 1941

Bernet, Rudolf, *La vie du sujet*, Paris, PUF, 1994

Berthoz Alain, Petit Jean-Luc, *Phénoménologie et physiologie de l'action*, Paris, Odile Jacob, 2006

Bitbol, Michel :

- *Physique et philosophie de l'esprit*, Paris, Flammarion, 2000
- « Vivre ou décrire ? Un dilemme pour les "théories neurobiologiques de la conscience" », *Cahiers Henri Ey (Cahiers de psychiatrie)*, 2002
- *La conscience a-t-elle une origine ? Des neurosciences à la pleine conscience : une nouvelle approche de l'esprit*, Paris, Flammarion, 2014
- « L'expérience d'objectiver ou comment vivre en première personne la possibilité de la troisième », in Natalie Depraz (éd.), *Première, deuxième, troisième personne*, Bucarest, Zeta Books, 2014

Botera, Juan-José, « Le donné immédiat comme fondement et comme arrière-plan », in Petitot J., Varela F., Pachoud B., Roy J-M., *Naturaliser la phénoménologie, Essai sur la phénoménologie contemporaine et les sciences cognitives*, Paris, CNRS, 2002

Bourdeau, Michel, « Ryle et la phénoménologie », *Revue Internationale de Philosophie*, Vol.57, N°223 (1), 2003

Brentano, Franz, *Psychologie du point de vue empirique*, Paris, Vrin, 2008

Broekman, Jan M., *Phänomenologie und Egoologie, Faktisches und transzendentes ego bei Edmund Husserl*, Dordrecht, 1963

Chambon, Roger, *Le monde comme perception et réalité*, Paris, Vrin, 1974

Changeux, Jean-Pierre, Ricoeur, Paul, *La nature et la règle*, Paris, Odile Jacob, 2008

Ciocan, Christian, « Husserl's Phenomenology of Animality and the Paradoxes of Normality », *Husserl's Studies*, Vol.40, Netherlands, Springer

Claesges, Ulrich, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1964

Cobb-Stevens, Richard, *Husserl et la philosophie analytique*, Paris, Vrin, 1998

Dastur, Françoise, *La phénoménologie en questions*, Paris, Vrin, 2004

Depraz, Natalie :

- « La vie m'est-elle donnée ? Réflexions sur le statut de la vie dans la phénoménologie », *Les Études philosophiques*, n°4/1991

- « Naître à soi-même », in *Alter*, n°1, *Naître et mourir*, Paris, Alter, 1993

- *Transcendance et incarnation*, Paris, Vrin, 1995

- « Y a-t-il une animalité transcendante ? », in *Alter*, n°3, *L'animal*, Paris, Alter, 1995

- Commentaire du texte « Le moi dénué de conscience – Sommeil – Évanouissement (1930-1932) », in *Alter*, n°5, *Veille, sommeil, rêve*, Paris, Alter, 1997

- « La traduction de Leib : une *crux phaenomenologica* », *Études phénoménologiques*, n°26, Bruxelles, Éditions Ousia, 1997

- *Écrire en phénoménologie*, Paris, Encre Marine, 1999

- *La conscience*, Paris, Armand Colin, 2001

- *Lucidité du corps*, Dordrecht, Kluwer, 2001

- « Quand la genèse transcendante rencontre le projet de naturalisation », in Petitot J., Varela F., Pachoud B., Roy J-M., *Naturaliser la phénoménologie, Essai sur la phénoménologie contemporaine et les sciences cognitives*, Paris, CNRS, 2002

- « Le tournant pratique de la phénoménologie », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Tome 129, Paris, PUF, 2004/2

- « Cinquième méditation (deuxième partie : §49-62) », in Jean-François Lavigne (éd.), *Les méditations cartésiennes de Husserl*, Paris, Vrin, 2008

- « The Rainbow of Emotions - At the Crossroads of Neurobiology and Phenomenology », *Continental Philosophy Review*, n°41, 2008

- « L'empirisme transcendantal : de Deleuze à Husserl », in Jean-Claude Monod (dir.), *Phénoménologie allemande, phénoménologie française*, *Revue Germanique Internationale*, n°13, CNRS Éditions, 2011

- *Comprendre la phénoménologie, Une pratique concrète*, Paris, Armand Colin, 2012

- « Husserl, Psychologue ? », in Maria Gyemant (éd.), *Psychologie et psychologisme*, Paris, Vrin, 2015

- *Première, deuxième, troisième personne*, Bucarest, Zeta Books, 2015

Depraz Natalie, Varela Francisco, Vermersch Pierre, *On becoming aware, A Pragmatics of experiencing*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 2003

Depraz, Natalie, & Desmidt, Thomas, « Cardiophénoménologie », in Jean-Luc Petit, (éd.), *La naturalisation de la phénoménologie 20 ans après*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2015

Depraz, Natalie & Gyemant, Maria, & Desmidt, Thomas, « A First-Person Analysis Using Third-Person Data as a Generative Method. A Case Study of Surprise in Depression », in Camila Valenzuela-Moguillansky, Alejandra Vásquez-Rosati & Alexander Riegler (éds.), *Constructivist Foundations*, Special Issue « Building a Science of Experience », Volume 12, Numéro 2, 22/03/2017

Dreyfus, Hubert (éd.), *Husserl, Intentionality and Cognitive science*, Cambridge, The MIT Press, 1982

Dubois, James M., *Judgment and Sachverhalt, An Introduction to Adolf Reinach's Phenomenological Realism*, Dordrecht, Kluwer, 1995

Ducat, Philippe, « Le sujet du rêve. Présentation de la correspondance Husserl/Héring, in *Alter*, n°5, *Veille, sommeil, rêve*, Paris, Alter, 1997

Farges, Julien, « Monde de la vie et philosophie de la vie. Husserl entre Eucken et Dilthey. », *Études Germaniques* 2/2006 (n° 242)

Ferencz-Flatz, Christian, « Humanizing the Animals, Animalizing the Human : Husserl on pets », *Husserl Studies*, Volume 40, Dordrecht, Springer, 2017

Fink, Eugen, *VI Cartesianische Meditation*, Kluwer, Dordrecht, 1988, tr.fr par Natalie Depraz, *Sixième Méditation cartésienne, L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994

Foessel, Michaël, *Kant et l'équivoque du monde*, Paris, CNRS, coll. Biblis, 2015

Frank, Manfred :

- *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Frankfurt am Main, 1991

- « Structure de l'argumentation de la conférence de Jean-Paul Sartre, "Conscience de soi et connaissance de soi" », *Le Portique*, en ligne, n°16, 2005

Gadamer, Hans-Georg, *Vérité et Méthode : Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1996,

Shaun Gallagher, Lauren Reinerman, Bruce Janz, Patricia Bockelman, Jörg Trempler, *A Neurophenomenology of Awe and Wonder*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2015

Grondin, Jean, « La contribution silencieuse de Husserl à l'herméneutique », *Revue Philosophique* (22), 1993

Grondin, Vincent

- « La phénoménologie de l'autoconservation : Entre nature et esprit » Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2, 2010 (Actes 2)
- « L'usage phénoménologique du langage indexical », in *Alter* n°19, 2011

Gyemant, Maria (éd.), *Psychologie et psychologisme*, Paris, Vrin, 2015

Hart, James G., *Who One Is, Book 1 : Meontology of the "I", A transcendental phenomenology*, Dordrecht, Springer, 2009

Heidegger, Martin :

- *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1967
- *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1989
- *Überlegungen XII-XV, Schwarze Hefte 1939-1941*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2014

Henry, Michel :

- *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, 2001
- *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, 2003

Housset, Emmanuel, *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, PUF, 1997

Ingarden, Roman :

- *Der Streit um die Existenz der Welt, II/2, Formalontologie*, Tübingen, Max Niemeyer, 1965
- *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1975

Julien, Maxime, « Franz Brentano était-il cartésien ? L'interprétation d'ordre supérieur de la psychologie descriptive », in Bulletin d'analyse phénoménologique, XI 1, 2015

Kern, Iso :

- *Husserl und Kant, Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1964
- « Les trois voies de la réduction phénoménologique transcendantale dans la philosophie de Edmund Husserl », traduction française Natalie Depraz, *Alter* n°11, Paris, 2003

Lavigne, Jean-François :

- « La réduction phénoménologique dans *Les Recherches Logiques* selon leur première édition, 1901 », *Alter* n°11, 2003
- *Husserl et la naissance de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2005
- (éd.), *Les méditations cartésiennes de Husserl*, Paris, Vrin, 2008

Lerna, Carlo, « Husserl et Stumpf sur la Gestalt et la fusion », *Philosophiques*, vol.36, n°2, 2009

Lutz, Antoine, « Toward a neurophenomenology as an account of generative passages : A first empirical case study ». <http://brainimaging.waisman.wisc.edu/~lutz/PDF.html>

Patricia Limido-Heulot, *Roman Ingarden, Husserl – La controverse Idéalisme-Réalisme*, Paris, Vrin, 2001

Marbach, Eduard, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1974

Mavridis, Matthieu, « Nuit noire. Sommeil monadique et nudité de l'ego », *Alter*, n°5, *Veille, sommeil, rêve*, Paris, Alter, 1997

Merleau-Ponty, Maurice :

- *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945
- *Signes*, Paris, Gallimard, 1960
- *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1985
- *La Nature, Cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1995

Metzinger, Thomas, « Niemand sein. Kann man eine naturalistische Perspektive auf die Subjektivität des Mentalen einnehmen ? », in Sybille Krämer (dir.), *Bewußtsein, Philosophische Beiträge*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996

Montavont, Anna, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1999

Mulligan, Kevin, « Husserls Herz », in Manfred Frank & Niels Weidtmann, *Husserl und die Philosophie des Geistes*, Berlin, Suhrkamp, 2010

Pacherie, Élisabeth :

- « *Leibhaftigkeit* et théories représentationnelles de la perception », Petitot J., Varela F., Pachoud B., Roy J-M., *Naturaliser la phénoménologie, Essai sur la phénoménologie contemporaine et les sciences cognitives*, Paris, CNRS, 2002
- « Naturaliser l'intentionnalité et la conscience », in Elisabeth Pacherie, Joëlle Proust (éd.), *La philosophie cognitive*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2004

Patočka, Jan :

- *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Grenoble, Jérôme Millon, 1988
- *Papiers Phénoménologiques*, Grenoble, Jérôme Millon, 1995
- *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Lagrasse, Verdier, 1999

Petit, Jean-Luc :

- *Solipsisme et intersubjectivité*, Paris, Cerf, 1996
- « La constitution par le mouvement : Husserl à la lumière des données neurobiologiques récentes », in Varela F., Pachoud B., Roy J-M, *Naturaliser la phénoménologie, Essai sur la phénoménologie contemporaine et les sciences cognitives*, Paris, CNRS, 2002
- « La réalité subjective du Temps », cours donné à l'Université de Strasbourg, 2010/11
- « Communication with aliens, as an opening of the horizon of a scientific Humanity. A philosopher's reflections », in *International Journal of Astrobiology*, Cambridge University Press, 2013
- « L'auto-constitution du corps agissant », in Sylvie Freyermuth, Dominique Keller & Jean-François P.Bonnot (dir.), *Sémiotique du mouvement, Du geste à la parole*, Bern, Peter Lang, 2015
- (éd.), *La naturalisation de la phénoménologie 20 ans après*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2015
- « De la neurodégénérescence motrice comme limitation du "pouvoir-faire" », in Jean-Luc Petit (éd.), *La naturalisation de la phénoménologie 20 ans après*, 2015
- « Pathological Experience : A Challenge for Transcendental Constitution Theory ? », in Giuseppina D'Oro, Søren Overgaard (éds.), *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*, Cambridge University Press, 2017

Petitmengin, Claire, « Enaction as a Lived Experience. Towards a Radical Neurophenomenology »,

in Camila Valenzuela-Moguillansky, Alejandra Vásquez-Rosati & Alexander Riegler (éds.), *Constructivist Foundations*, Special Issue « Building a Science of Experience », Volume 12, Numéro 2, 22/03/2017

Petitot J., Varela F., Pachoud B., Roy J-M., *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, Stanford University Press, 2000. Traduction française : *Naturaliser la phénoménologie, Essai sur la phénoménologie contemporaine et les sciences cognitives*, Paris, CNRS, 2002

Petitot, Jean :

- « Phénoménologie naturalisée et morphodynamique : la fonction cognitive du synthétique a priori », *Intellectica*, 1993
- « La réorientation naturaliste de la phénoménologie », *Archives de Philosophie*, Vol.58, No.4, Sciences cognitives et phénoménologie, 1995
- « Eidétique morphologique de la perception », in Petitot J., Varela F., Pachoud B., Roy J-M., *Naturaliser la phénoménologie, Essai sur la phénoménologie contemporaine et les sciences cognitives*, Paris, CNRS, 2002
- *Morphologie et esthétique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2004
- *Neurogéométrie de la vision : Modèles mathématiques et physiques des architectures fonctionnelles*, Paris, École Polytechnique, 2008

Popa D., Gyemant M. (éds.), *Approches phénoménologiques de l'inconscient*, Georg Olms, 2015

Pradelle, Dominique :

- *L'archéologie du monde, Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl*, Dordrecht, Kluwer, 2000
- *Par-delà la révolution copernicienne, Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*, Paris, PUF, 2012
- *Généalogie de la raison, Essai sur l'historicité du sujet transcendantal de Kant à Heidegger*, Paris, PUF, 2013
- « Fondation de la phénoménologie et phénoménologie de la fondation », *Philosophie*, 2015/4 (n°127)

Reinach, Adolf, *Phénoménologie réaliste*, Paris, Vrin, 2012

Richir, Marc, « Leiblichkeit et Phantasia », in Mareike Wolf-Fedida, *Psychothérapie phénoménologique*, Paris, MJW Fédition, 2006

Richir, M, Fassin, E., (éds.), *Jan Patočka : philosophie, phénoménologie, politique*, Grenoble, Jérôme Millon, 1993

Ricoeur, Paul:

- *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990
- *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1998

Romano, Claude, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2010

Saraiva, Maria Manuela, *L'imagination selon Husserl*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1970

Sartre, Jean-Paul :

- « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *La Nouvelle Revue française*, n°304, 1939
- *L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1972
- « Conscience de soi et connaissance de soi », in Manfred Frank, ...*Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Frankfurt am Main, 1991
- *La transcendance de l'Ego*, Paris, Vrin, 2012

Richir M., Escoubas E., *Husserl*, Grenoble, Jérôme Millon, 1989

Roy, Jean-Michel, « Sauver les phénomènes intentionnels : intentionnalité, représentation et symbole », in Petitot J., Varela F., Pachoud B., Roy J-M, *Naturaliser la phénoménologie, Essai sur la phénoménologie contemporaine et les sciences cognitives*, Paris, CNRS, 2002

Schnell, Alexander, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble, Jérôme Millon, 2007

Tokay, Serâ, *Le corps musicien, Une phénoménologie de la motricité musicale*, Montréal, Liber, 2016

Thomas-Fogiel, Isabelle, *Le lieu de l'universel*, Paris, Seuil, 2015

Thompson, Evan, *Mind in Life, Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Cambridge/London, Belknap Press of Harvard University Press, 2007

Thumser, Jean-Daniel, « Entretien avec Natalie Depraz : Autour de la cardiophénoménologie », *Actu-Philosophia*, 2017

Tugendhat, Ernst, *Conscience de soi et autodétermination*, Paris, Armand Colin, 1995

Tymieniecka, Anna-Teresa (éd.), *Phenomenology World-Wide*, Dordrecht, Kluwer, 2002

Varela, Francisco :

- « Neurophenomenology. A methodological Remedy for the Hard Problem », *Journal of Consciousness Studies*, 3, No. 4, 1996
- « The Naturalization of Phenomenology as the Transcendence of Nature. Searching for generative mutual constraints », *Alter*, n°5, 1997
- « Le présent spécieux : une neurophénoménologie de la conscience du temps », in Petitot J., Varela F., Pachoud B., Roy J-M (éds.), *Naturaliser la phénoménologie, Essai sur la phénoménologie contemporaine et les sciences cognitives*, Paris, CNRS, 2002

Varela, F., Thompson, E., Rosch, E., *L'inscription corporelle de l'esprit, Sciences cognitives et expérience humaine*, Paris, Seuil, 1993

Vincent, Gérard, « "L'ego hors de soi" : sur la naissance, le sommeil et la mort. De l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* aux *Textes tardifs sur la constitution du temps* », in META : Research in hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy, Vol.VIII, No.2/ Décembre 2016

Zahavi, Dan :

- *Subjectivity & Selfhood, Investigating the First-Person Perspective*, Cambridge, MIT Press, 2005
- « Naturalized phenomenology », in Shaun Gallagher & Daniel Schmicking (éds.), *Handbook of*

Phenomenology and Cognitive Science, Dordrecht/New York/Heidelberg/London, Springer, 2010

Zaslowski, Nicolas, « "A New Scientific Phenomenology" ? Questions about the Evolution of a Phenomenological Endeavor », in Camila Valenzuela-Moguillansky, Alejandra Vásquez-Rosati & Alexander Riegler (éds.), *Constructivist Foundations*, Special Issue « Building a Science of Experience », Volume 12, Numéro 2, 22/03/2017

Études scientifiques et philosophie de l'esprit

Berthoz, Alain, *Spinoza avait raison*, Paris, Odile Jacob, 2003

Berthoz Alain, Christen Yves, (éd.), *Neurobiology of "Umwelt", How Living Beings Perceive the World*, Berlin Heidelberg, Springer, 2009

Breidbach, Olaf, *Die Materialisierung des Ichs, Zur Geschichte der Hirnforschung im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt, Suhrkamp, 1997

Changeux, Jean-Pierre, *L'homme neuronal*, Paris, Fayard, 1983

Castañeda, Hector-Neri, *Thinking, language and Experience*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989

Chauvier, Stéphane :

- « Ce que Je dit du sujet », *Les Études philosophiques* 2009/1 (n°88)

- *Dire "Je", Essai sur le subjectivité*, Paris, Vrin, 2001

Chauviré, Christiane, *L'immanence de l'ego*, Paris, PUF, 2009

Christen, Yves, *L'animal est-il un philosophe ? , Poussins kantien et bonobos aristotéliens*, Paris, Odile Jacob, 2013

Damasio, Antoine :

- *Le sentiment même de soi, corps, émotions, conscience* , Paris, Odile Jacob, 1999

- *L'autre Moi-Même, Les nouvelles cartes du cerveau, de la conscience et des émotions*, Paris, Odile Jacob, 2010

Dehaene, Stanislas, *Le code de la conscience*, Paris, Odile Jacob, 2014

Dennett, Daniel, *Consciousness explained*, New York Boston London, Back Bay Books, 1992

Descombes, Vincent, *Le parler de soi*, Paris, Folio, 2014

Dortier, Jean-François (dir.), *Le cerveau et la pensée, Le nouvel âge des sciences cognitives*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, 2011

Eccles, John, *Évolution du cerveau et création de la conscience*, Paris, Champs Flammarion, 1994

Enders, Giulia, *Le charme discret de l'intestin, Tout sur un organe mal aimé*, Paris, Actes Sud, 2015

Foster, Jane A., & McVey Neufeld, Karen-Anne, « Gut-brain axis : how the microbiome influences anxiety and depression », in *Trends in Neurosciences*, May 2013, Vol. 36, No. 5

Gershon, Michael, *The Second Brain : A Groundbreaking New Understanding of Nervous Disorders of the Stomach and Intestine*, New York City, Harper Perennial, 1999

Houdé, Olivier, *Vocabulaire des sciences cognitives*, Paris, PUF, 2003

Jacob, Pierre, *L'intentionnalité, Problèmes de philosophie de l'esprit*, Paris, Odile Jacob, 2004

- James, William, *Essai d'empirisme radical*, Paris, Champs Flammarion, 2007
- Jeannerod, Marc, *La nature de l'esprit*, Paris, Odile Jacob, 2002
- Libet, Benjamin, et al, « Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential) : the unconscious initiation of a freely voluntary act », in *Brain*, 1983
- « Maladie de Parkinson : le tube digestif, une fenêtre ouverte sur le cerveau ! », 15 septembre 2010.
Url : <http://www.inserm.fr/espace-journalistes/maladie-de-parkinson-le-tube-digestif-une-fenetre-ouverte-sur-le-cerveau-!>
- Martinez, Claudine « L'entretien d'explicitation comme instrument de recueil de données »,
url : https://www.grex2.com/assets/files/ede_instrument_de_recueil_de_donnees.pdf
- Melillo, Giuseppe, « Nous avons un troisième cerveau, le cerveau abdominal! », *Allez savoir !*, n°21, Octobre 2001, url : https://www2.unil.ch/unicom/allez_savoir/as21/pdf/medecine.pdf
- Koch, Christof, *A la recherche de la conscience, Une enquête neurobiologique*, Paris, Odile Jacob, 2006
- Naccache, Lionel, *Le nouvel inconscient : Freud, le Christophe Colomb des neurosciences*, Paris, Odile Jacob, 2006
- Nagel, Thomas, « What is it like to be a bat ? », *The Philosophical Review*, 4, Octobre 1974
- Northoff, Georg :
- *Philosophy of the Brain, The Brain Problem*, Amsterdam, John Benjamin Publishing, 2004
- « What is neurophilosophy ? A methodological account », *Journal of General Philosophy of Science*, Dordrecht, Kluwer, 2004
- Passingham, Richard, *Cognitive Neuroscience: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2016
- Perry, John, *The Problem of the Essential Indexical and Other Essays*, Oxford University Press, 1993
- Reimann, Micheal W. & al., « Cliques of Neurons Bound into Cavities Provide a Missing Link between Structure and Function », *Frontiers in Computational Neuroscience*, Vol.11, Art.48, Juin 2017
- Searle, John :
- *L'intentionnalité, Essai de philosophie des états mentaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1985
- *La redécouverte de l'esprit*, Paris, Gallimard, 1995
- Planck, Max, *Autobiographie scientifique*, Paris, Flammarion, 2010
- Rizzolatti, Giacomo, Sinigaglia, Corrado *Les neurones miroirs*, Paris, Odile Jacob, 2008
- Ryle, Gilbert, *The concept of mind*, Routledge, 2009

Wittgenstein, Ludwig, *Fiches*, Paris, Gallimard, 2008

Young, Emma, « Guts instincts : The secrets of your second brain », *Newscientist*, 12 décembre 2012, url : <https://www.newscientist.com/article/mg21628951.900-gut-instincts-the-secrets-of-your-second-brain/>

Zeman Adam, Dewar Michaela, Della Sala Sergio, « Lives without imagery – Congenital aphantasia », *Cortex*, volume 73, Décembre 2015

Zimmer, Carl, « Picture This ? Some Just Can't », *New York Times*, 22 Juin 2015

Autres œuvres

Aristote, *Physique*, Paris, GF, 2002

Balibar, Étienne, *Identité et différence : l'invention de la conscience*, Paris, Points, 1998

Baudelaire, Charles, *Petits Poèmes en prose*

Benoist, Jocelyn, *Quelle philosophie pour le XXI^e siècle ?*, Paris, Gallimard, 2001

Bergson, Henri :

- *Le Rire*, PUF, 1995

- *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, 2005

Blanchot, Maurice, *L'espace littéraire*, Paris, Folio, 1988

Camus, Albert, *Le mythe de Sisyphe*, in *Essais*, Paris, Gallimard, 1965

Carraud, Vincent :

- *L'invention du moi*, Paris, PUF, 2010

- « La conscience inutile. *Cogitatio* et *conscientia* chez Descartes », in Roberto Palaia, *Coscienza, Nella filosofia della prima modernità*, Leo S. Olschki Editore, 2013

Deleuze, Gilles, *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1963

Descartes, René, *Œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, 1953

Ferry, Jean-Marc, *La question de l'État européen*, Paris, Gallimard, 2000

Feuerhahn, Wolf, « Entre métaphysique, mathématique, optique et physiologie : la psychométrie au XVIII^e siècle », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 3/2003 (Tome 128)

(de) Fontenay, Elisabeth, *Le silence des bêtes, La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Points, 1998

Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966

Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1941

Hippocrate, *Traduction des Œuvres Médicales d'Hippocrate*, Tome Troisième, Livre IV, Toulouse, Fages Meilhac et Comp., 1801

Homère, *Iliade-Odyssée*, Paris, Gallimard, 1955

Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, GF, 2006

Laignel-Lavastine, Alexandra, *Esprits d'Europe, Autour de Czeslaw Milosz, Jan Patočka, István Bibó*, Paris, Calmann-Lévy, 2005

- Luminet, Jean-Pierre, *L'Univers chiffonné*, Paris, Fayard, 2001
- Kant, Emmanuel :
- *Opus Postumum*, Paris, PUF, 1986
 - *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Paris, GF, 1993
 - *Critique de la faculté de juger*, Paris, GF, 1995
 - *Logique*, Paris, Vrin, 1997
 - *Critique de la raison pure*, Paris, GF, 2006
 - *Prolégomènes à toute métaphysique future*, Paris, Vrin, 2012
- Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 2010
- Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher, Schriften und Briefe*, Munich, W.Promies, 1968
- Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Paris, Vrin, 1988
- Malabou, Catherine, *Avant demain, Épigénèse et rationalité*, Paris, PUF, 2014
- Nancy, Jean-Luc, *Corpus*, Paris, Métailié, 2000
- Natorp, Paul, *Psychologie générale selon la méthode critique*, Paris, Vrin, 2008
- Nietzsche, Friedrich, *Le crépuscule des idoles*, Paris, Flammarion, coll. Le monde de la philosophie, 2006
- Philonenko, Alexis, *L'œuvre de Kant, Tome premier*, Paris, Vrin, 1969
- Saint Augustin, *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 1998
- Thumser, Jean-Daniel, « Beckett et la décomposition de la subjectivité, Le moi à l'épreuve de l'écriture », *Implications Philosophiques*, Août 2015
- Uexküll, Jakob (von), *Milieu animal et milieu humain*, Paris, Payot et Rivages, 2010

Table des matières

Introduction

§1 L'ego comme fondement des sciences : de nouveaux horizons pour la phénoménologie.....	1
§2 Esquisses d'une égologie pure.....	11
2.1 La radicalité du point de départ.....	11
2.2 Les voies de la réduction phénoménologique transcendantale.....	17
2.2.1 Méthodologie et fins de la réduction phénoménologique.....	17
2.2.2 Le double Je de la voie cartésienne.....	22
2.2.3 Les voies de la psychologie et du monde de la vie.....	24
2.3 Idéalisme et réalisme : une phénoménologie de la vie concrète.....	30
2.4 L'ego et l'intersubjectivité : le monde de la vie (<i>Lebenswelt</i>).....	33

Section I

Ego et langage

Husserl, l'idéalisme transcendantal et le problème de l'expression des vécus subjectifs

Chapitre I : Le moi et la conscience : perspectives historiques et terminologiques

§3 L'histoire du moi, une suite de malentendus ?.....	39
3.1 La question de l'origine du savoir.....	39
3.1.1 Le Je se dit-il ? Le caractère problématique de l'évidence cartésienne.....	42
3.1.2 Dire « Je », est-ce être conscient de soi ?.....	48
3.2 La vie du sujet : conscience, égoïté, et intentionnalité.....	53
3.2.1 La conscience comme socle de l'expérience.....	55
3.2.2 La pensée incarnée.....	57
3.2.3 L'intentionnalité : portrait de l'activité essentielle de la conscience.....	60
3.3 Les thèses de l'idéalisme transcendantal : de Kant à Husserl.....	63
3.3.1 Les limites de la connaissance.....	63
3.3.2 La quête de l'inconditionné.....	70

Chapitre II
La radicalité de la phénoménologie transcendantale.
Penser et dire les vécus réduits.

§4 Les différentes ententes du moi chez Husserl : de l' <i>ego</i> pur à la personne.....	83
4.1 L' <i>ego</i> pur ou le constituant ultime.....	83
4.2 La vie de l' <i>ego</i> au sein du monde.....	91
4.3 Du pré-réfléchi à soi.....	94
§5 La langue phénoménologique.....	97
5.1 La formation de la pensée : langage et parole.....	97
5.1.1 Une analytique phénoménologique.....	98
5.1.2 L'antéprédicatif comme édifice structurel.....	106
5.2 La synthèse passive et la chair des mots.....	112
5.3 L'expression de la vie réduite : le <i>Logos</i> transcendantal.....	117
5.4 La <i>Sprache</i> phénoménologique et la <i>Ichrede</i> : ouverture sur l' <i>ego</i>	123

Section II
L'*ego* et la vie
L'égologie pure répond-t-elle à l'exigence d'une science de la vie consciente ?

Chapitre III
L'impulsion de l'égologie pure et sa nécessité épistémologique.

§6 Exposé de l'élaboration de la phénoménologie transcendantale.....	127
6.1 : Combattre la fiction du moi pur : Husserl psychologue.....	128
6.2 : La position des <i>Recherches Logiques</i>	134
6.3 : Élaboration et nouveauté du tournant transcendantal.....	142
§7 Critiques du tournant transcendantal : la phénoménologie dans ses retranchements ?.....	148
7.1 Le refus du tournant transcendantal : les élèves de Göttingen.....	148
7.2 Sartre et Patočka, ou la possibilité d'une phénoménologie an-égologique.....	155
7.2.1 Sartre et l' <i>ego</i> diminué.....	155
7.2.2 Patočka, une lecture heideggerienne de Husserl.....	164
7.3 Par-delà les critiques : une phénoménologie de la vie ?.....	171
7.3.1 Changer de paradigme : un naturalisme phénoménologique.....	171
7.3.2 Une approche holistique de la vie de l' <i>ego</i> : sa tripartition.....	176

Chapitre IV
**Phénoménologie de la vie et expériences limites de la conscience. Un naturalisme
phénoménologique ?**

§8 Définition et perspectives d'un naturalisme phénoménologique.....	186
8.1 Nature et vie : épistémè et <i>Urdoxa</i>	186
8.2 Naissance du sujet transcendantal et proto-affections : l'éveil au monde.....	193
8.2.1 La naissance : questionnements sur la nature du sujet.....	193
8.2.2 Passivité de la vie subjective naissante : <i>Unzeit</i> , kinesthèse-zéro, pulsions....	199
8.3 Communauté transcendantale et monadique : constitution plurivoque.....	205
8.3.1 Enjeux de l'empathie pour la constitution d'un monde commun.....	205
8.3.2 L'appréhension phantasmatique d'autrui.....	210
8.3.3 Soi-même comme un autre dans l'unité du vivant.....	215
§9 Les cas-limite du naturalisme phénoménologique.....	219
9.1 De l'anomalie à l'humanité : les limites de la co-constitution du monde.....	219
9.1.1 Perspectives historiques et phénoménologiques de l'anomalie.....	219
9.1.2 Risques d'une réduction zoomorphique d'autrui.....	222
9.1.3 L'anthropomorphisme : un frein à l' <i>Erweiterung</i> ?.....	226
9.2 « L'énigme de l'inconscient » : Le mode de l'inactualité.....	231
9.2.1 Sommeil, éveil et <i>Phantasie</i> : l'unité du flux conscient.....	231
9.2.2 La mort du sujet psycho-physique : une genèse inversée ?.....	236
9.2.3 Pénétrer la conscience pour saisir l'inconscient.....	238
9.3 Du naturalisme phénoménologique à la naturalisation de la phénoménologie.....	240

Section III
Naturaliser la sphère subjective : une approche holistique de la subjectivité ?

Chapitre V
Développement d'une méthode holistique. Une possible naturalisation ?

§10 Déterminations et problématiques d'une science de la vie subjective.....	244
10.1 « L'écriture de soi du vivant » : première et troisième personne.....	244
10.1.1 L'écriture de soi à la troisième personne : les neurosciences cognitives.....	246
10.1.2 Phénoménologie et sciences cognitives : du <i>Körper</i> au <i>Leib</i>	252
10.1.3 Le projet d'une naturalisation de la phénoménologie.....	257
10.2 La naturalisation, une entreprise véritablement phénoménologique ?.....	261

10.2.1 La psychologie phénoménologique et le refus supposé du naturalisme.....	261
10.2.2 Le problème de l'isomorphisme.....	267
§11 Les traits distinctifs de la naturalisation de la phénoménologie.....	275
11.1 Le problème de l'intentionnalité.....	276
11.1.1 La conscience et l'intentionnalité : des irréductibles.....	276
11.1.2 Le réalisme intentionnel.....	279
11.2 Naturaliser la dimension temporelle.....	286
11.2.1 Premières impasses à une naturalisation de la conscience-temps.....	286
11.2.2 « Une neurophénoménologie de la conscience du temps ».....	289
11.3 La perception et le sens du mouvement kinesthésique.....	295
11.3.1 Mathématiques et phénoménologie de la perception : morphodynamique...295	
11.3.2 L'action comme carrefour entre phénoménologie et neurosciences.....	297
11.3.3 Neurodégénérescence et constitution.....	301

Chapitre VI

Reconquérir la sphère subjective

§12 Un changement de paradigme.....	308
12.1 Une phénoménologie à la troisième personne ?.....	310
12.2 Revisiter la neurophénoménologie I : une neurophénoménologie légère (<i>mild</i>).....	317
12.3 Revisiter la neurophénoménologie II : une neurophénoménologie radicale.....	319
§13 Une suture expérientielle.....	324
13.1 La cardiophénoménologie : surprise et émotion.....	324
13.2 L'hypothèse d'une gastrophénoménologie.....	334
13.3 L'horizon de la naturalisation.....	337
Conclusion.....	344
Bibliographie.....	353
Table des Matières.....	369

Ce travail thématique et historique a pour objectif de mettre en lumière les difficultés que l'on peut rencontrer lorsque nous tentons de saisir ce que signifie la vie de l'*ego* d'un point de vue phénoménologique et scientifique. Les questions qui nous animent sont les suivantes et rythment le travail présent : que signifie précisément dire « Je » ? ; Quelle est la caractérisation de l'*ego* dans la phénoménologie husserlienne ? Dans quelle mesure la vie de l'*ego* peut-elle être naturalisée ?

Notre cheminement suit les traces du corpus husserlien, en ce que nous considérons qu'il est tout d'abord nécessaire d'éclaircir le sens du terme *ego* dans l'optique d'une « phénoménologie analytique ». Cela nous a permis de comprendre que l'indexical « Je » peut être la marque d'une « ingénuité descriptive » qui consiste en une incapacité à décrire pleinement une situation ou la subjectivité exprimant un indexical. Seule une entente phénoménologique du « Je » peut modifier cette conception en ce qu'elle induit la présence d'une subjectivité en chair et en os, un *Nullpunkt* irréductible à quelque réification que ce soit. Le langage phénoménologique, en plus de valoriser la part subjective du vécu (*Ichrede*), permet en outre de modifier notre conception ontique du sens des termes usités afin de décrire un état de chose d'un point de vue eidétique – la chose comme corrélat.

En reprenant cette idée cardinale, nous avons par la suite tenté de résoudre l'énigme du Je d'un point de vue historique à partir d'une étude comparée entre la phénoménologie husserlienne et celle de ses disciples (Reinach, Ingarden, Sartre). À partir de là, nous étions en mesure d'appréhender le bienfondé des critiques apportées à l'égard du tournant transcendantal de la phénoménologie. Pourtant, ces critiques ne sauraient dépasser ni compromettre la pensée de Husserl en ce qu'elle déborde selon nous le cadre formel et stérile d'une binarité idéalisme-réalisme. Nous avons ainsi voulu mettre en exergue le renouvellement, dès le tournant génétique, de la phénoménologie à partir de ce que nous nommons le « naturalisme phénoménologique » de Husserl, en particulier en ce qui concerne le traitement qu'il a accordé aux sujets comme la naissance, la mort, l'anomalité et l'animalité. Ce faisant, nous avions tous les éléments pour démontrer que Husserl n'était idéaliste qu'en apparence et que son œuvre contenait les germes de l'entreprise naturaliste en développement depuis quelques dizaines d'années.

Il fallut dès lors montrer les corrélations entre la phénoménologie « classique » et la naturalisation de la phénoménologie à travers une étude des textes contemporains présentés par des auteurs comme F. Varela, N. Depraz ou J-L Petit. Il nous apparut ainsi que la naturalisation en restait à l'état embryonnaire, mais qu'elle pouvait dans un avenir proche, grâce à des recherches sur l'agentivité, la dépression, ou sur la phénophysique, éclairer les sciences cognitives dans l'optique d'une étude cogénérative et fertile en ce qu'elle joint les perspectives à la première et la troisième personne. Or, il nous semble malgré tout que la naturalisation de la phénoménologie demeure davantage asubjective, au sens que donne Patocka, que pleinement phénoménologique. Nous concluons de la sorte en affirmant qu'il faut distinguer deux types de phénoménologie de même que deux types de naturalisation, tout en avançant qu'il serait judicieux de prendre également en considération le rôle du système nerveux entérique, en plus du cerveau, dans la caractérisation de la vie subjective.

Mots-clés

Phénoménologie, Husserl, Sciences cognitives, Corps, Chair, Intersubjectivité.

This thematic and historical work aims to highlight the difficulties that can be encountered when we try to grasp what the egological life means from a phenomenological and scientific point of view. The questions that animate us are the following and rhythm the present work: what exactly does it mean to say "I" ? ; What is the characterization of the egological life in Husserlian phenomenology? To what extent can the egological life be naturalized?

Our path follows the Husserlian corpus for we consider that it is first necessary to clarify the meaning of the term "ego" in the perspective of an "analytic phenomenology". This allowed us to understand that the indexical "I" can be the mark of a "descriptive ingenuity" which consists in an inability to fully describe a situation or a subjectivity expressing itself. Only a phenomenological understanding of the "I" may modify this conception by inducing that the presence of a subjectivity made of flesh and bones is an irreducible *Nullpunkt*. The phenomenological language, in addition to valuing the subjective part of live experience (*Ichrede*), also allows to modify our ontic conception of the meaning of terms used in order to describe a state of things from an eidetic point of view – a thing as correlate.

By taking up this cardinal idea, we have subsequently attempted to solve the enigma around the I from a historical point of view on the basis a comparative study between Husserlian phenomenology and what critics made by Husserl's disciples such as Reinach, Ingarden and Sartre. From then on, we were able to grasp the depth and validity of some critics made against the transcendental turn of phenomenology. Yet, these critics cannot go beyond or compromise Husserl's thinking for this latter one overflows in our view the formal and sterile framework of an idealistic-realistic binarity. In this way, we wanted to highlight the renewal of phenomenology from the genetic point of view, starting with what we call the "phenomenological naturalism", especially in regard to the treatment Husserl accorded to subjects such as birth, death, a(b)no(r)mality and animality. In doing so, we had the evidence to show that Husserl was only apparently an idealist and that his work contains the seeds of the naturalistic enterprise under development for some decades.

It was therefore necessary to show the correlations between the "classical" phenomenology and the naturalization of phenomenology through a study of contemporary texts presented by authors such as F. Varela, N. Depraz or J-L Petit. It appeared to us that naturalization was still embryonic, but that it may in the near future, through researches on agentivity, depression or phenophysics, illuminate cognitive sciences from the perspective of a cogenerative and fertile study for it joins the first and third person perspectives. However, it seems to us that the naturalization of phenomenology remains more asubjective, in the sense given by Patocka, than fully phenomenological. In conclusion, we affirm that two types of phenomenology must be distinguished, as well as two types of naturalization, while arguing that it would be also wise to take into consideration the role of the enteric nervous system, in addition to the brain, in the characterization of subjective life.

Keywords

Phenomenology, Husserl, Cognitive science, Body, Flesh, Intersubjectivity.