



HAL
open science

La possibilité de la réduction phénoménologique. Réduction, motivation, mondianisation

Gaëtan Hulot

► **To cite this version:**

Gaëtan Hulot. La possibilité de la réduction phénoménologique. Réduction, motivation, mondianisation. Philosophie. Sorbonne Université, 2022. Français. NNT : 2022SORUL023 . tel-03828408

HAL Id: tel-03828408

<https://theses.hal.science/tel-03828408>

Submitted on 25 Oct 2022

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.



SORBONNE UNIVERSITÉ

ÉCOLE DOCTORALE 5 « Concepts et langages »

Laboratoire de recherche EA3552 « Métaphysique, histoires, transformations, actualités »

THÈSE

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ SORBONNE UNIVERSITÉ

Discipline : Philosophie

Présentée et soutenue par :

Gaëtan HULOT

le : 04 février 2022

La possibilité de la réduction phénoménologique Réduction, motivation, mondanisation

Sous la direction de :

M. Dominique PRADELLE – Professeur des Universités – Sorbonne Université

Membres du jury :

M. Julien FARGES – Chargé de recherches – Archives Husserl de Paris, UMR 8547, CNRS/ENS

M. Jean-François LAVIGNE – Professeur des Universités – Université Paul Valéry, Montpellier (rapporteur)

M. Laurent PERREAU – Professeur des Universités – Université de Bourgogne Franche-Comté, Besançon (rapporteur)

Table des matières

INTRODUCTION : REDUCTION, MOTIVATION, MONDANISATION.....	7
1/ La réduction phénoménologique : son origine et sa réception.....	8
2/ La motivation de la réduction : sa provenance et sa légitimité	11
3/ La réduction dans la mondanisation : ses entraves et sa possibilité.....	15
Première partie : Analyse structurale de la réduction phénoménologique	19
ENTREE EN MATIERE : LA « PHENOMENOLOGIE DE LA REDUCTION PHENOMENOLOGIQUE »....	19
CHAPITRE I : LA REDUCTION PHENOMENOLOGIQUE EN TANT QU'ATTITUDE	27
I. Instauration et persistance des attitudes	28
1/ Instauration et persistance d'une attitude relative	28
2/ Instauration et persistance de l'attitude naturelle	49
3/ Instauration et persistance de l'attitude phénoménologique	62
II. Unité des attitudes.....	76
1/ Unité d'une attitude relative : la notion d'intérêt	76
2/ Unité de l'attitude naturelle : un intérêt pour le monde ?.....	88
3/ Unité de l'attitude transcendantale : intéressement et désintéressement.....	99
CHAPITRE II : LA REDUCTION PHENOMENOLOGIQUE EN TANT QU'ACTES.....	113
I. Le rôle de la neutralisation dans la réduction phénoménologique	114
1/ De la modification qualitative à la neutralisation.....	114
2/ La modification de neutralité dans la formule de l'ἐποχή phénoménologique	121
II. Le rôle de la réflexion dans la réduction phénoménologique.....	135
1/ Analyse structurale de l'acte de réflexion	135
2/ La réflexion dans la formule de la réduction phénoménologique	142
III. Le rôle de l'idéation dans la réduction phénoménologique	155
1/ Analyse structurale de l'acte d'idéation	156
2/ L'idéation et la formule de la réduction phénoménologique	164
IV. Mode de composition de la réduction phénoménologique	168

1/ Des modèles alternatifs d'ἐποχή et de réduction.....	168
2/ Structure intentionnelle d'ensemble de la réduction phénoménologique	174
Deuxième partie : Analyse structurale de la motivation de la réduction.....	181
ENTREE EN MATIERE : LA QUESTION STRUCTURALE APPLIQUEE A LA MOTIVATION.....	181
CHAPITRE III : LA MOTIVATION TELEOLOGIQUE DE LA REDUCTION PHENOMENOLOGIQUE ...	187
I. La téléologie du vouloir agissant	189
1/ La structure intentionnelle de la position de but et du vouloir agissant.....	190
2/ Motivation téléologique de la réduction et vouloir agissant	196
II. Les téléologies de l'Idée	203
1/ <i>Quid sit Idea?</i> La notion d'Idée au sens kantien	203
2/ La téléologie de l'Idée dans le domaine des sciences	210
α / La notion d'Idée dans son usage scientifique en général	210
β/ La téléologie de l'Idée en géométrie	217
γ/ La téléologie de l'Idée en physique	227
δ/ La téléologie de l'Idée dans les mathématiques formelles	234
ε/ Bilan. L'Idée dans son usage catégorial	246
3/ La téléologie de l'Idée dans la perception ordinaire	248
4/ Rapport entre les différents types d'Idées au sens kantien.....	265
5/ La téléologie de l'Idée de la philosophie.....	280
α/ L'Idée de la philosophie comme τέλος spirituel de l'humanité européenne	280
β/ Le sens de la téléologie de l'Idée de philosophie	288
III. La téléologie de l'instinct	301
1/ La téléologie passive de l'instinct et de la pulsion.....	301
2/ La motivation téléologique de l'Idée de la philosophie est-elle instinctive ?	316
CHAPITRE IV : LE CONCEPT GENERAL DE MOTIVATION	325
I. Motivations rationnelles et motivations non rationnelles	326
1/ La théorie husserlienne de la motivation au fil conducteur de l'activité/passivité	326
α/ La théorie de la motivation dans la première Recherche logique.....	332
β/ La théorie de la motivation dans les Ideen II.....	335
2/ Immotivation, liberté et contrainte dans l'exercice de la réduction	343
3/ Des motifs individuels de la réduction phénoménologique	351
4/ Au-delà des motifs nés du monde	359
II. Motivations noétiques et motivations noématiques	362
1/ L'introduction de la notion de « motivation noématique » à partir de Lipps.....	362
2/ La place de la motivation noématique dans la phénoménologie.....	367
3/ Les porteurs de motivation dans le monde spirituel.....	378

4/ Caractérisation finale de la motivation téléologique de l'éveil transcendantal.....	387
Troisième partie : La mondianisation et la possibilité de la réduction	397
ENTREE EN MATIERE : LES CONDITIONS D'EXIGIBILITE DE LA REDUCTION	397
1/ La réalisation de la subjectivité constituante.....	397
2/ La méthode de la phénoménologie génétique de l'autoconstitution	404
CHAPITRE V : LES FIGURES DE L'AUTO-APERCEPTION	413
I. La première auto-aperception : la réflexion égoïque	413
II. La seconde auto-aperception : la somatisation.....	422
1/ Question préliminaire : la traduction de <i>Leib</i>	422
2/ Le rapport somatique à soi	428
3/ La constitution du soma unitaire	442
III. La troisième auto-aperception : l'incorporation	453
1/ La discordance entre corps et soma.....	455
2/ La constitution des membres physiques du corps	468
3/ La constitution du corps comme unité	475
4/ Bilan : les concepts husserliens de l'espace	485
IV. La quatrième auto-aperception : le devenir-personne	488
1/ Âme et personne dans la considération hétéroconstitutive	489
2/ Ma personne dans la considération autoconstitutive.....	496
3/ Le mode de réalisation propre de la personne.....	501
4/ La personne dans le monde social.....	512
CHAPITRE VI : LA REDUCTION DANS LA MONDIANISATION DE SOI.....	521
I. Deux modèles de l'essence de la mondianisation de soi.....	521
1/ « Un véritable abîme de sens ».....	522
2/ Le modèle de l'« action en retour du constitué » chez les lecteurs de Husserl.....	528
3/ Le modèle de l'expérience de soi de l'instance constituante	535
II. Restitution de l'état de mondianité.....	541
1/ L'objection de l'être-au-monde.....	541
2/ L'objection de l'illusion transcendantale	561
III. Réflexion transcendantale et réflexions mondianes	564
1/ Les conditions de possibilité de la réflexion	565
α / Quel modèle pour la conscience de temps ?.....	567
β / Autoconstitution des actes en tant que flux.....	572
γ / Autoconstitution des actes en tant qu'objets immanents	580
δ / La possibilité médiate de la réflexion égoïque	584
2/ La réflexion transcendantale	587

α / La réflexion transcendantale sur les actes	587
β / La réflexion transcendantale sur l'ego.....	592
3/ Les réflexions mondanisantes	594
α / La « mondansisation sans plus ».....	594
β / La réflexion mondansisante sur les actes	601
γ / La réflexion mondansisante sur l'ego	605
4. La possibilité de la réduction phénoménologique	606
α / « Sauter par-dessus sa propre ombre » : accès interdit à la vie constituante.....	606
β) La possibilité temporelle de la réduction phénoménologique.....	612
CONCLUSION : LA POSSIBILITE DE LA REDUCTION PHENOMENOLOGIQUE.....	619
BIBLIOGRAPHIE.....	645
I. Textes de Husserl cités	646
1/ Œuvres de HUSSERL dans la série <i>Husserliana</i> et traductions françaises	646
2/ Œuvres de HUSSERL hors-série <i>Husserliana</i> et traductions françaises	653
II. Bibliographie secondaire	654
1/ Auteurs classiques et auteurs contemporains de Husserl	654
2/ Commentateurs et auteurs ultérieurs à Husserl	658

INTRODUCTION : REDUCTION, MOTIVATION, MONDANISATION

Il est difficile, *la plus grande difficulté* (das Schwerste) en philosophie, de façon générale, est la réduction phén[oménologique], de la percer par la compréhension (*mit Verständnis zu durchdringen*) et de l'exercer¹.

La plus grande difficulté est la connaissance de l'essence de l'attitude phénoménologique elle-même et la prévention (*Verhinderung*) de toute fausse délimitation de celle-ci².

Le présent travail s'interroge sur la *motivation de la réduction phénoménologique*, thème classique des études husserliennes³ après avoir été un thème important des écrits de Husserl et Fink. Plutôt que de traiter de cette question sous l'angle factuel, en tentant d'identifier, parmi plusieurs candidats possibles, celui qui est le plus apte à jouer le rôle de déclencheur de la réduction phénoménologique, la perspective adoptée est structurale, c'est-à-

¹ E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1968, *Brief LV* (1931), p. 74 (traduction personnelle). Dans cette citation comme dans les suivantes, les italiques sont dans l'original. Si nous souhaitons mettre en avant un élément, nous utilisons le soulignement.

² E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Erster Teil : 1905-1920* (désormais cité *Intersubjektivität I*) (éd. Iso Kern), *Husserliana XIII* (désormais, l'édition *Husserliana* sera abrégée en *Hua* suivi du numéro en chiffres romains), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, *Text 6*, § 17, p. 151 (*Problèmes fondamentaux de la phénoménologie, Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr. Jacques English, Paris, PUF, 1991, p. 147 (traduction modifiée)).

³ Spécifiquement sur ce sujet, on trouvera notamment : J. Bednarski, « La réduction husserlienne », *Revue de métaphysique et de morale*, 1957/62-4 ; B. Bouckaert, « De l'autre côté du miroir : Les motifs phénoménologiques de la réduction chez Husserl, Fink et Patočka. Contribution méthodologique à l'élaboration d'une philosophie première », *Recherches husserliennes* 2002/17 ; T. N. Naberhaus, « *The Problem of the Motivation for the Phenomenological Reduction* », *Philosophy Today*, 2005/49 ; A. Delvaux, « Le problème de la motivation de la réduction phénoménologique dans la phénoménologie de Husserl », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 2015/11 ; W. Plotka, « *Reduction and the Question of Beginnings in Husserl, Fink and Patočka* », in *Human Studies*, 2018/41, p. 603-621, etc.

dire qu'elle appréhende la réduction et sa motivation à partir des ressources de l'analyse réelle/intentionnelle et de la réduction eidétique. « Quelle est la structure intentionnelle de la réduction phénoménologique ? » « Quelle est la structure intentionnelle de sa motivation ? » « Quelle est la structure transcendantale qui rend possible le surgissement de la réduction phénoménologique et le bris de l'inscription mondaine ? ». Telles sont les questions directrices des trois parties que compte ce travail, qui prend donc la forme d'une régression de la réduction vers sa motivation, et de cette motivation vers sa possibilité.

1/ La réduction phénoménologique : son origine et sa réception

La réduction phénoménologique est le procédé d'entrée dans la phénoménologie. Les efforts constants de Husserl en vue de jeter les bases d'une « science rigoureuse » trouvent en elle leur principale justification. La réduction phénoménologique, ou transcendantale⁴, doit en effet ouvrir pour la première fois le champ de la vie constituante, restée jusque-là dissimulée aux regards les plus pénétrants. La prise en compte de la vie constituante, c'est-à-dire du corrélat transcendantal jusqu'alors escamoté de tout produit constitutif, permet en effet de jeter sur le monde de l'expérience une lumière inédite. Grâce à l'opération réductive, les objets de l'expérience, dans leur diversité et leur entrelacement, sont renvoyés aux actes constitutifs dans lesquels se sont constitués leurs sens étagés. L'analyse réelle et l'analyse intentionnelle qui lui

⁴ Dans *Ideen I*, Husserl explique que réduction *phénoménologique* et réduction *transcendantale* sont synonymes, le second terme correspondant mieux à un usage dans le cadre de la théorie de la connaissance : « (...) nous parlerons, et même principalement, de [réduction phénoménologique] et donc, sous le point de vue de la théorie de la connaissance, également de réductions transcendantales » (E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (désormais cité *Ideen I*) (éd. Karl Schuhmann), *Hua III/1*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, § 33, p. 69 (*Idées directrices pour une phénoménologie, Livre premier : Introduction générale à la phénoménologie pure* (désormais cité *Idées I*), trad. fr. Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, p. 109 ; *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique* (cité *Idées I*), trad. fr. Jean-François Lavigne, Paris, Gallimard, 2018, p. 97 – désormais, nous privilégierons la traduction récemment proposée par J-F. Lavigne) Comme notre propos n'est pas axé sur la théorie de la connaissance, mais prend la méthode phénoménologique pour objet, nous utiliserons préférentiellement le terme de « réduction phénoménologique » (d'ailleurs davantage employé par Husserl, les deux existant souvent aussi en combinaison). Certaines fois, quand le contexte ne prête pas à confusion, il nous arrivera d'écrire simplement « réduction ». Notons toutefois que Husserl, en un geste rétrospectif, raye le passage cité des *Ideen I* et met entre parenthèses sa remarque sur l'usage du terme « transcendantal » (E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (cité *Ideen I*) – *Ergänzende Texte* (1912-1929) (éd. Karl Schuhmann), *Hua III/2*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, « *Randbemerkungen* », p. 487 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, Paris, Gallimard, 2018, p. 97)). Si l'appendice 38, vers lequel renvoyait la précédente rature, conserve l'équivalence phénoménologique = transcendantal, il gomme la nuance d'usage préalablement établie (E. Husserl, *Ibid.*, *Beilage* 38, 593-594/568).

est corrélative doivent alors offrir un mode de traitement ultime à tous les problèmes ontologiques nés de l'expérience du monde.

Husserl a souvent répété que sans une compréhension avancée de la réduction phénoménologique, le chercheur était condamné à rester sur le seuil de la science phénoménologique. « Finalement, écrit-il, tout dépend de la méthode initiale de la réduction phénoménologique. Si le sens de la réduction, qui est la seule porte d'entrée du nouveau royaume est manqué, alors tout est manqué. Les tentations (*Versuchungen*) de mécompréhensions deviennent presque surpuissantes »⁵. En conséquence, il a mis sur le compte d'une lacune en cette matière les errances de ce qui était déjà connu comme le « mouvement phénoménologique (*phänomenologische Bewegung*) ». Car le tournant opéré avec l'avènement de la réduction phénoménologique a surtout suscité des hostilités parmi les disciples. C'est la publication des *Ideen I* en 1913 qui acte, à leurs yeux, la réorientation de l'intérêt de Husserl vers le sujet, plutôt que l'objet. Une nouvelle méthode apparaît (la réduction phénoménologique s'ajoutant à la méthode des essences), qui semble étroitement liée à ce qui s'appellera plus tard « idéalisme transcendantal », et semble s'opposer à l'ancienne revendication de « neutralité métaphysique ». Ingarden, lui-même en porte-à-faux avec le nouveau tournant engagé par Husserl, témoigne de l'atmosphère de la réception immédiate des *Ideen I*, en rapportant la « stupéfaction » des membres du cercle de Göttingen, l'émergence d'« affrontements intenses », et pour finir l'installation d'un clivage durable entre Husserl et les participants du séminaire⁶.

Ces critiques réitérées laissent Husserl avec le sentiment de demeurer incompris, même parmi les siens, ce qui lui inspirera de longues séries d'explications, de refondations, de

⁵ E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)* (éds. Thomas Nenon, Hans Rainer Sepp), *Hua XXVII*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 172 (*Notes sur Heidegger*, trad. fr. collective, Paris, Les éditions de Minuit, 1993, « Phénoménologie et anthropologie », trad. fr. D. Franck, p. 65 (traduction légèrement modifiée)).

⁶ « Aussitôt des discussions très vives se sont développées, car de nombreux anciens étudiants de Husserl ont élevé différentes objections contre les tendances idéalistes qui s'annonçaient dans les *Ideen*, de même que des objections relatives au sens et à l'opération de la réduction transcendantale. Une série d'affirmations des *Ideen I* produisit particulièrement une stupéfaction certaine pour les étudiants du cercle de Göttingen, et cela donna lieu à de nombreux affrontements intenses des membres du séminaire avec Husserl, lequel s'efforçait d'abord d'éclaircir le juste sens de ses développements dans les *Ideen*, et aussi de défendre son point de vue dans une série de questions. Non seulement les *Recherches logiques*, mais aussi les leçons avaient été tenues, si l'on peut dire, selon un ton réaliste. [...] 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 » (R. Ingarden, in E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden*, p. 113 (cité et traduit par P. Limido-Heulot, dans R. Ingarden, *Husserl, la controverse Idéalisme-Réalisme*, Paris, Vrin, 2001, p. 18)).

réflexions méthodologiques. Ses écrits et ses lettres laissent de temps à autre affleurer des commentaires amers sur le $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \psi\epsilon\tilde{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$ de ses détracteurs. Car avoir manqué la réduction phénoménologique reste à ses yeux la source ultime du problème : « Ces objections reposent toutes sur des malentendus et, en dernière analyse, sur le fait que (...) l'on a méconnu ce qu'il y a d'essentiellement nouveau dans la « réduction phénoménologique »⁷. Dans les années qui suivent, Husserl explore d'ailleurs la réduction phénoménologique avec une attention croissante, au point d'en faire son centre d'intérêt principal⁸.

Nous aurons donc à nous interroger sur la spécificité de la réduction, en mettant l'accent sur sa structure. Ainsi, nous nous demanderons comment la réduction phénoménologique peut prendre la forme d'une attitude transcendantale qui s'étire dans le temps. Quelle est la structure d'une attitude de cette sorte ? Comment une telle attitude reçoit-elle une unité si elle doit recouvrir toutes sortes de vécus bien distingués ? Nous nous interrogerons également sur les modalités d'instauration d'une telle attitude : doit-on parler d'instauration volontaire, et si oui, en quel sens ? Qu'en est-il d'une éventuelle clôture de l'attitude ?

Quant au « contenu expérientiel » spécifique de la réduction phénoménologique en tant que telle, comment faut-il le comprendre ? S'agit-il d'une expérience d'un genre particulier, sans commune mesure avec l'expérience anté-réductive ? L'« expérience transcendantale » est-elle analogue à l'éveil d'un nouveau sens, voire à l'ouverture d'un « œil intérieur » ? Doit-elle être rapprochée de l'expérience mystique ?⁹ En tant qu'analogue d'un nouveau sens, la

⁷ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften* (désormais cité *Ideen III*) (éd. Marly Biemel), *Hua V*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1971, « *Nachwort* », p. 140 (*Idées III, La phénoménologie et les fondements des sciences* (cité *Idées III*), trad. fr. Dorian Tiffeneau, Paris, PUF, 1993, « *Postface* », trad. fr. A. Kelkel, p. 181). Si « l'on écarte la réduction phénoménologique comme une originalité sans importance au point de vue philosophique, (...) on enlève en vérité tout sens à mon œuvre et à ma phénoménologie » (*Ibid.*, 155/201). Voir également la lettre à Ingarden du 26 décembre 1927, dans laquelle Husserl rend témoignage de sa surprise lorsqu'il réalise que Heidegger « n'a pas saisi [...] le sens complet de la méthode de la réduction phénoménologique (*Heid[egger] [...] den ganzen Sinn der Methode d. ph[änomenologischen] Reduction nicht erfaßt hat*) » (E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden*, p. 43 (traduction personnelle)), ou celle du 21 décembre 1930, quand il lui indique qu'« aucun de mes anciens étudiants ne l'a comprise (*von keinem meiner alten Schüler verstandene*) » (E. Husserl, *Briefwechsel, Husserliana: Edmund Husserl Dokumente III* (Karl Schuhmann éd.), *Briefwechsel*, Dordrecht, Springer, 1994, tome 3 (désormais cité : *Hua Dok III-3*), p. 270 (traduction personnelle)).

⁸ Patočka observe que dans ses années de fréquentation de Husserl et Fink, leur intérêt principal tournait autour de la réduction phénoménologique (J. Patočka, « Souvenirs de Husserl », in *Études phénoménologiques*, 1999/29-39, p. 96, cité par B. Bouckaert, « De l'autre côté du miroir », p. 92, n. 14).

⁹ Dans la langue de Fink : « Comment une modification de conscience, une opération de pensée, une torsion réflexive dans notre vécu des choses et du monde peut-elle changer et déplacer non pas simplement notre conscience subjective, mais au-delà, ouvrir une dimension jusqu'alors inconnue qui est antérieure à tout étant dans le monde et qui aussi antérieure au monde lui-même ? S'agit-il là d'une méthode divinatoire, d'un saut de pensée magique dans le fondement absolu – d'une percée à travers toutes les apparitions jusque dans l'« essence », d'une

réduction phénoménologique est-elle irréductible, c'est-à-dire indécomposable, ou bien est-il possible au contraire de détailler la formule intentionnelle d'ensemble de la réduction phénoménologique, c'est-à-dire d'identifier les différents types d'actes qui entrent dans sa composition et d'élucider leurs rapports d'implication, afin de dégager une unité structurale de l'attitude réductive ?

Pour finir, à quels enjeux et à quelles finalités répond l'introduction dans le dispositif phénoménologique de la réduction phénoménologique ? Les bénéfices heuristiques prodigués par la réduction phénoménologique ne pouvaient-ils être obtenus par d'autres procédés de méthode ? Est-il juste de considérer la réduction phénoménologique comme une procédure entièrement maîtresse d'elle-même, analogue en cela aux dispositifs des sciences expérimentales, ou comporte-t-elle une dimension affective, instinctive, inconsciente, qui se joue en quelque sorte « dans le dos » de la conscience ?

2/ La motivation de la réduction : sa provenance et sa légitimité

La question de la *motivation* de la réduction phénoménologique, qui formera notre deuxième massif thématique, émerge dans l'œuvre de Husserl, selon toute vraisemblance au moins en partie comme un contre-feu érigé par le maître pour contenir les objections croissantes de ses élèves. Pour Husserl, mobiliser la notion de motivation de la réduction prend alors un double sens : un sens interne à l'œuvre, où cette notion doit rendre compte descriptivement des conditions de l'advenue de la réduction, et un sens au moins en partie externe, où elle doit légitimer prescriptivement l'usage du procédé réductif, notamment auprès de disciples circonspects.

Poursuivant certaines des questions déjà posées au sujet de l'instauration de l'attitude transcendantale, nous nous mettons en quête des motivations à l'exercice de la réduction phénoménologique. La première question qui se pose est de savoir si la réduction phénoménologique admet une motivation, ou si elle est « immotivée », et si cela a même un

cassure dans le cèlement vieux comme le monde, de l'effondrement d'une incroyable « auto-aliénation » - de la suppression (*Aufhebung*) d'un emprisonnement qui avant cela n'était pas du tout conscient, d'une fuite hors de la finitude de notre *Dasein*, d'un recueillement dans l'origine de tout ce qui est, devient, et est connu ? » (E. Fink, *Proximité et distance*, trad. fr. J. Kessler, Grenoble, Jérôme Millon, 1994, « Réflexion à propos de la réduction phénoménologique de Husserl (1971) », p. 249).

sens de parler d'une attitude ou d'un acte qui serait dépourvu de toute motivation. A contrario, pour le cas où l'on refuserait la thèse de l'immotivation, pourra-t-on identifier une motivation unique ou verrons-nous la motivation se pluraliser ? Il faudra alors se demander si ces motivations sont essentielles à l'exercice de la réduction, ou bien occasionnelles et facultatives. Nous nous demanderons également quels sont les caractères de la motivation de la réduction phénoménologique. Doit-on parler d'une motivation continue depuis l'attitude naturelle ? La motivation de la réduction est-elle contraignante, impérieuse, ou prend-elle la forme d'une simple incitation, d'une suggestion ouverte ? La motivation est-elle rationnelle ou pulsionnelle ? Comment le problème de la liberté et de la spontanéité est-il recodé dans ce débat ?

Nous accorderons une attention soutenue à une forme de motivation, la motivation téléologique, attachée au projet d'accomplissement de la philosophie comme science. On peut avoir à ce sujet la tentation de distinguer le « pourquoi » et le « comment » de la réduction, en les prenant pour les deux significations du terme « motivation », et on peut alors vouloir traiter séparément ces deux aspects¹⁰. Si bien sûr la distinction est applicable, elle conduit souvent à tort à réserver le traitement technique et structural à la seule question du « comment », la question du « pourquoi » devenant une question flottante, dont la structure est présupposée, et qui n'est pas justiciable d'une approche analytique. Dans ce qui suit, nous traiterons au contraire la notion de motivation de façon unitaire, en la soumettant tout entière à l'analyse phénoménologique ; les questions du « pourquoi » et du « comment » referont alors surface, mais transposées sur le plan structural.

Le problème de la motivation de la réduction phénoménologique fait également l'objet de discussions plus largement au sein du mouvement phénoménologique. L'un des premiers à évoquer frontalement le sujet dans l'entourage immédiat de Husserl, est son disciple Roman

¹⁰ Comme le font S. Luft, quand il évoque « *ein Fragen nach dem Warum und Wie* » (S. Luft, »*Phänomenologie der Phänomenologie*«. *Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 6 ; voir également p. 80-81 pour le traitement de la question), mais aussi B. Bouckaert, qui propose un « plan synoptique de la constellation d'interrogations hiérarchisées qui compose « la » question de la motivation de la réduction phénoménologique », exposé sous la forme suivante : « I) Pourquoi pratique-t-on la réduction phénoménologique ? / a) En raison de quelle motivation philosophique ? / b.1) D'où vient-elle ? / b.2) Dans quel but ? / II) Comment pratique-t-on la réduction phénoménologique ? / a) Est-ce seulement possible ? / b) Grâce à quoi ? » (B. Bouckaert, « De l'autre côté du miroir », p. 94). Notons que ce plan ne nous paraît pas du tout clair dans le détail. Quelle différence faut-il entendre entre le « en raison de » (I.a) et le « dans quel but » (I.b.2) ? Pour quelle raison la provenance (b.1) et le but (b.2) sont-ils traités ensemble ?, etc.

Ingarden, qui se propose de rédiger quelques remarques critiques en parallèle de sa lecture des *Méditations cartésiennes*, alors tout juste sorties en version française dans la traduction historique de Levinas et Peiffer. Dans une note importante que lui inspire la lecture du § 3 des *Méditations* consacré au *telos* d'une fondation absolue de la science, Ingarden indique les paradoxes dans lesquels sombre la théorie de la réduction phénoménologique :

Si nous décidons de mener à bien (*Durchführung*) la première « réduction », celle qui concerne les résultats des sciences, cette décision doit elle-même être motivée d'une quelconque manière, donc être fondée (*irgendwie motiviert bzw. begründet*). Et cette motivation ou fondation (*Begründung*) réside dans nombre de suppositions dont la justification n'est pas en fait interrogée ici. En effet, on présuppose ici : 1/ l'idée et la valeur de la fondation absolue ; 2/ le fait que la présence de la fondation absolue n'est du moins pas encore établie dans la connaissance naïve ou scientifique, voire n'existe pas. La première supposition, qui importe davantage ici, est ou bien développée de manière tout à fait naïve, non critique et, en ce sens, elle est un dogme (qui sans doute ne remplit absolument pas les conditions développées ultérieurement de l'évidence apodictique), ou bien elle est développée de façon non naïve, mais doit alors elle-même être acquise par la phénoménologie transcendantale. En d'autres termes, il faut avoir déjà exercé dans la pratique la réduction phénoménologique transcendantale pour être en mesure de percevoir la possibilité et la nécessité de cette réduction. Dans les deux cas, nous nous heurtons à l'impuissance (*Machtlosigkeit*) de la méthode consciente, appliquée de façon rigoureusement critique, comparée aux « inspirations » (*Einfällen*) tout à fait fortuites, aux intuitions (*Erschauungen*) géniales. Y a-t-il une issue à cela ? (C'est là le problème du commencement.)¹¹

Reprenons le raisonnement. D'après Ingarden, la théorie de la réduction phénoménologique présentée dans les *Méditations cartésiennes* se conçoit de trois façons, chacune d'entre elles s'auto-réfutant pour une raison différente. Ou bien, la réduction est motivée par le projet d'une science absolument fondée en raison, ou bien la réduction ne reçoit aucune motivation rationnelle de ce type. Dans le premier cas, la validité de la raison invoquée pourra elle-même être questionnée. La volonté d'élaborer une science absolument fondée est-elle légitime ou, au contraire, est-elle un vœu naïf, lui-même tributaire dans son intention et sa formulation d'un monde des apparences qu'il ne saurait pour cette raison ébranler ? Si la réduction repose sur une aspiration demeurée ininterrogée, donc sur un dogme, la radicalité de son questionnement s'évapore. Mais comment comprendre que la réduction repose sur une aspiration légitime, critique, sinon en admettant que cette aspiration a été déglacée au terme d'un processus réductif... qui n'a pas encore eu lieu ? Pour résumer, la réduction

¹¹ R. Ingarden, in E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, (éd. Stephan Strasser), *Hua I*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1991 (édition originale 1950), « *Beilage. Kritische Bemerkungen von Professor Dr. Roman Ingarden, Krakau* », p. 205-206 (*Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris*, trad. fr. Marc de Launay, Paris, PUF, 1994, « Annexe : Remarques critiques du Professeur Roman Ingarden de Cracovie », p. 218).

phénoménologique est en creux caractérisée par Husserl, du moins tel que le lit Ingarden, par trois critères de scientificité (la *rationalité* de sa motivation, la *possibilité de son exercice*, la *non-naïveté* de ses présuppositions) qui semblent incompatibles. Résultat : on obtient soit la naïveté et donc le dogmatisme, soit l'auto-présupposition et donc l'impossibilité de pratiquer la méthode, soit l'inspiration géniale et dans ce cas le caractère immotivé (en tout cas rationnellement). Peut-on concilier ces trois exigences de scientificité ? Peut-on promouvoir une réduction phénoménologique dont la motivation soit à la fois dégagée de la naïveté de la vie naturelle et de l'irrationalité de la vie pulsionnelle, sans pour autant que cette réduction ait à se présupposer elle-même ?

Le soupçon de l'impossibilité de principe forme peu ou prou le fond des différentes critiques adressées depuis lors à la théorie de la réduction phénoménologique, et les réponses apportées par les disciples de Husserl à la question de sa motivation se recrutent parmi les trois proposées ci-dessus. Eugen Fink fait probablement figure d'exception dans cette perspective, quand il accepte dans sa *Sixième méditation cartésienne* ce qu'Ingarden considérait comme un écueil, à savoir le caractère présupposé ou antéposé d'une réduction phénoménologique qui supposerait, pour pouvoir s'effectuer, le champ transcendantal auquel elle était censée conduire. Il y aurait donc, d'un point de vue méthodologique, une étrangeté – pour ne pas dire une contradiction flagrante – dans le statut de la réduction, qui l'excepte de la définition classique de la méthode, qui est précisément de partir de la situation d'extériorité à la connaissance, et de mener jusqu'au cœur de cette dernière. La réduction phénoménologique ne serait pas un chemin, ni même la recherche d'un chemin, mais l'installation de toujours dans la connaissance transcendantale. D'autres disciples plus ou moins infidèles choisiront de renverser le postulat de scientificité, de rationalité et de méthodicit  de la réduction, et reverseront la réduction à une expérience assimilable à des « situations limites » plutôt qu'à un procédé méthodique justifié en raison. D'autres supposeront que les motivations naturelles sont parfaitement aptes à légitimer le processus réductif. Quand d'autres enfin, les plus nombreux sans doute, refuseront tout à fait l'idée même de réduction phénoménologique.

Pouvons-nous sortir de ces écueils ? Nous tâcherons en tout cas de proposer une analyse structurale de la motivation, de la motivation en général, et de la motivation censée échoir à la réduction phénoménologique en particulier.

3/ La réduction dans la mondanisation : ses entraves et sa possibilité

Notre troisième ensemble thématique se rapporte au devenir-humain de la subjectivité transcendante se faisant être du monde ou, comme le dira Husserl, enfant du monde (*Weltkind*). Si la réduction phénoménologique représente un départ de l'attitude naturelle vers une attitude transcendante affranchie de toute naturalisation de l'instance transcendante, alors l'interrogation sur la réduction exige que l'on éclaircisse la résistance à toute modulation qu'offre le constat auto-aperceptif de la mondanité. En quel sens la vie naturelle n'offre-t-elle aucune possibilité de passer à la considération transcendante ? Quelle barrière oppose-t-elle à la reconnaissance de l'œuvre transcendante de la subjectivité dans le monde ? Cette série de questions concerne le nécessaire anonymat, ou peut-être faudrait-il parler de pseudonymat, de l'instance transcendante se découvrant en quelque sorte sous une fausse identité, comme homme dans le monde. En quoi cette auto-dissimulation est-elle nécessaire ? Pourquoi la conscience constituante est-elle vouée à rester aveugle à son œuvre constitutive ?

Ces questions nous amèneront également à nous interroger sur la pertinence et la validité du constat de l'inscription dans le monde. Quelle est la légitimité de l'expérience qui nous donne à nous-mêmes comme hommes dans le monde ? Est-ce là le produit d'une illusion, d'une construction spéculative ? Cette expérience repose-t-elle sur une sortie de la capacité de juger hors des bornes que lui prescrit l'intuition, ou le jugement sur soi est-il bien fondé et bien étayé ? L'expérience transcendante est-elle alors une dissipation d'illusion, ou bien faut-il au contraire reconnaître un droit à la vie naturelle ? Mais comment, dans ce cas, situer ce droit dans son rapport à celui de la vie transcendante ? Ces interrogations nous conduiront en outre à penser l'antisymétrie entre le devenir-homme et le devenir-sujet transcendantal, c'est-à-dire entre l'auto-mondanisation et la réduction phénoménologique. La mondanisation de soi, stade ultime de l'« objectivation de soi », désigne le mouvement par lequel la vie transcendante se love dans le monde que pourtant elle constitue, jusqu'à se faire elle-même entité du monde. L'extrait suivant illustre bien la manière dont se connectent ces problématiques :

Le Je transcendantal est purement en soi ; mais il accomplit en soi une objectivation de soi, il se donne à lui-même la figure de sens de « l'âme humaine » et de la « réalité objective ». Mais comment mon Je transcendantal se défait-il (*erlöst sich*) de cette dissimulation de soi (*Selbstverhüllung*) ? Comment me libéré-je de l'aperception produite en moi-même selon laquelle, gagnant toujours à nouveau en force de façon habituelle, je ne cesse de m'apparaître à moi-même comme Je de l'homme ? En d'autres termes, comment en viens-je à surpasser (*überwinden*) la force de motivation s'exerçant continuellement de façon habituelle qui me compromet (*hineinzieht*) par la croyance (*gläubig*) toujours plus avant dans l'expérience mondaine, et dans l'accomplissement de l'aperception « homme » continuellement mondanisante de moi-même ? (...)

La réponse est claire : précisément par le moyen de la position méthodique hors de validité de l'existence de l'univers du monde¹².

Ce passage pose en miroir l'emprise et la déprise, le voilement et le dévoilement, l'insertion et la désertion, que sont respectivement la mondanisation de soi et la réduction phénoménologique. Or, dans le monde, la subjectivité transcendantale ne reçoit pas simplement le caractère quasi-formel de l'étant mondain, mais elle se découvre qualifiée, comme homme, comme âme, comme chose, comme sujet personnel avec un état civil, comme membre d'une société, etc. C'est donc sous une multiplicité de formes que la vie transcendantale se retrouve mondanisée. Quelle est la valeur de ces différentes figures de la mondanisation ? Faut-il reconnaître une ou plusieurs figures princeps, et si oui comment les hiérarchiser ? Par ailleurs, comment ces figures se lient-elles les unes aux autres ? Y a-t-il entre elles des rapports de fondation, de sorte que l'auto-aperception de certaines figures soit dépendante de l'auto-aperception de certaines autres ? L'expérience ou les expériences qui permettent à l'instance transcendantale de se reconnaître sous ces figures mondaines sont-elles toutes des expériences originaires et immédiates ? Quelle est la part que prend la référence au modèle d'autrui, et donc l'expérience médiate, dans ces auto-aperceptions ? Si jusqu'ici nous parlions de la vie transcendantale égoïque individuelle, la question de la mondanisation se pose également au sujet de l'intersubjectivité transcendantale : l'intersubjectivité transcendantale subit-elle « en bloc » un processus de mondanisation de soi analogue à celui qui aura été décrit pour la subjectivité individuelle ?

La question de la réduction peut alors se reposer depuis le stade achevé de la constitution, dans la configuration complexe et multiforme que l'expérience prend sous la forme de l'attitude naturelle. Posée à ce niveau, la question de la réduction phénoménologique prend une forme paradoxale : il faut pouvoir rendre compte à la fois de l'impossibilité de la réduction dans la vie naturelle, et de sa possibilité *malgré tout*. Car, si la réduction n'est pas effectuable dans l'attitude naturelle, il faut pouvoir rendre raison de cette impossibilité, mais en même temps de la possibilité d'un exercice de cette réduction qui enjambe en quelque sorte les interdits de la

¹² E. Husserl, E. Husserl, *Erste Philosophie II : Theorie der phänomenologischen Reduktion* (éd. R. Boehm) (désormais cité *Erste Philosophie II*), *Hua VIII*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1959, 38. *Vorlesung*, p. 77 (*Philosophie première*, tome II : *Théorie de la réduction phénoménologique* (désormais cité *Philosophie première II*), trad. fr. Arion Kelkel, Paris, PUF, 1972, p. 107-108 (traduction modifiée)). La présence de ce passage dans un cours de 1924 suffit au passage à invalider l'idée d'une influence finkéenne sur la pensée husserlienne de la mondanisation du Je, sur laquelle nous reviendrons longuement.

vie naturelle. Comment l'entrelacement de la vie constituante et du monde se réalise-t-il, si celle-ci doit être placée hors de portée de l'interrogation naturelle, « intramondaine » ? La difficulté de la réduction phénoménologique dans son rapport à la mondanisation tient à cette tension entre l'interdit qui pèse sur elle, et la liberté qu'elle prend de l'enfreindre.

Le mouvement rétrograde que nous avons suivi indique le découpage du présent travail. Notre **première partie** est consacrée à l'analyse intentionnelle et structurale de la réduction phénoménologique. Nous nous fixons pour tâche d'articuler les différents vécus qui prennent part à la réduction phénoménologique en une « formule intentionnelle » complète. Nous devons être attentifs au moment inaugural de la réduction phénoménologique (l'« événement » de l'*ἐποχή*), mais aussi à l'extension en durée de cette réduction, ainsi qu'à son absence de terme proclamée. Nous devons d'autre part nous demander quelles sont les composantes qui entrent dans la réduction phénoménologique, et en quoi consiste au juste son « action ». Pour ce faire, le chapitre Ier s'attardera sur la notion d'attitude, tandis que le chapitre II mettra l'accent sur les éléments qui entrent dans l'attitude réductive, afin d'en montrer l'enchaînement ou l'emboîtement¹³.

Une fois cette analyse structurale menée à bien, notre **deuxième partie** régressera un cran en amont de la réduction phénoménologique, en se penchant sur sa motivation prochaine. Le chapitre III se consacrera à la motivation téléologique de la réduction phénoménologique comme projet de réaliser le système du savoir absolu et apodictique. Comment le statut de téléologie de l'Idée de la philosophie, ou Idée d'un système du savoir apodictique, se tient-il en relation avec les trois modèles téléologiques husserliens que nous dégagerons : téléologie de la volonté agissante, téléologies de l'Idée au sens kantien (dans ses multiples usages), téléologie de l'instinct ? Le chapitre IV présentera le concept « général » de motivation tel que l'entend Husserl. Les motivations téléologiques devront être resituées au sein de ce concept généralisé de motivation, au côté d'autres types de motivations L'*impetus* impliqué dans le déploiement de la réduction phénoménologique sera également interrogé quant à sa structure motivationnelle. Ainsi, certains caractères prêtés à la motivation de la réduction seront questionnés. D'autre part, les réflexions de Husserl et Fink sur la nature de la motivation idoine

¹³ Les renvois en cours de texte reposeront sur les niveaux hiérarchiques suivants : Partie (Première partie, Deuxième partie...) / Chapitre (Chapitre I, Chapitre II...) / section (I, II...) / paragraphes (1/, 2/...), points (α /, β /...).

seront convoquées : ébranlement par les coups du sort, scepticisme, amour du savoir, etc., trouveront ici le lieu de leur traitement.

Enfin, la **troisième partie** interrogera la motivation lointaine de la réduction phénoménologique, en rétrogradant jusqu'à la source de la motivation de la réduction, dans l'entrelacement de la vie constituante et de l'être constitué sous la forme de la mondanisation de soi, d'où l'exigence de la réduction phénoménologique tire son fonds le plus ancien. Le chapitre V interrogera les « figures de sens (*Sinnesgestalten*) » sous lesquelles le Je transcendantal s'auto-aperçoit au cours de la mondanisation, dissimulé à ses propres yeux sous des guises différentes de l'être-au-monde. La structure de la mondanisation, cet enchaînement intentionnel extrêmement complexe¹⁴, étant éclaircie, le chapitre VI traitera de la possibilité de la réduction dans l'entrelacement de la vie constituante et du monde. Nous ferons d'abord émerger le modèle de la mondanisation de soi, afin de comprendre comment se dessine (structurellement) l'auto-appréhension de la subjectivité transcendantale comme appartenant au monde qu'elle constitue et ignorant sa propre œuvre constitutive. Ensuite, nous affronterons deux objections à l'analyse husserlienne de la naturalité. Enfin, nous ressaisirons l'auto-mondanisation, réinterprétée comme réflexion sur soi, dans sa connexion avec une autre réflexion, la réflexion non-mondanisante, ou réflexion transcendantale, et réinterrogerons l'appartenance au monde qui caractérise la subjectivité transcendantale mondanisée, pour y questionner l'origine dernière de la possibilité de la réduction phénoménologique.

¹⁴ E. Husserl, *Hua XV, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Dritter Teil: 1929-1935* (désormais cité *Intersubjektivität III*) (éd. Iso Kern), *Hua XV*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, *Text* 31, § 6, p. 544 (*Sur l'intersubjectivité I*, trad. fr. Natalie Depraz, Paris, PUF, 2001, p. 219).

Première partie :

Analyse structurale de la réduction phénoménologique

ENTREE EN MATIERE : LA « PHENOMENOLOGIE DE LA REDUCTION PHENOMENOLOGIQUE »

Cette première partie est consacrée à l'opération qui, selon Husserl, ouvre la sphère transcendante et permet d'initier la science phénoménologique : la *réduction phénoménologique*. En tant que geste de méthode, la réduction nous conduit de l'expérience naïve du monde dans l'attitude naturelle à l'étude de la subjectivité constituante dans l'attitude transcendante. Dans l'attitude naturelle, nous considérons l'existence mondaine comme prédonnée avec évidence dans sa transcendance et sa perséité, massivité inconstituée et autonome que nous venons, par après, appréhender dans la connaissance. Dans l'attitude transcendante, les réalités mondaines sont reconduites à leur origine constitutive dans une donation transcendante de sens par une subjectivité constituante. L'enjeu de la réduction phénoménologique est donc de détourner le regard du monde, de ne plus céder à l'évidence de sa prédonation, et de le réorienter vers les opérations constituantes dans lesquelles se constitue cette prédonation.

A l'instar de la *tabula rasa* cartésienne, la réduction comporte une *pars destruens*, qui a pour rôle de nous défaire de préjugés, d'impensés qui travaillent souterrainement nos méditations et les infléchissent, et que, sans prétendre à l'exhaustivité, nous pouvons classer en trois types, en fonction de leur origine : les préjugés « verticaux », les préjugés « horizontaux »,

les préjugés transcendants.

Le premier type de préjugés regroupe ceux qui sont issus des activités supérieures de la raison de l'humanité historique. Ces activités déposent sur notre expérience une couche d'idéalisation qui en altère la donation initiale. Une partie de ces dépôts sont toutefois encore superficiels, et un revers de la main suffit à les écarter. C'est le cas des constructions théoriques qui nous apparaissent comme telles, dont la provenance historique n'a pas été sédimentée. Ainsi, à l'instar de l'engagement cartésien à « se défaire de toutes les opinions que j'avais reçues en ma créance »¹⁵, de la résolution à ne faire usage d'aucune opinion reçue sur la seule foi d'un argument d'autorité ou d'ancienneté, à moins qu'elle n'ait été galvanisée dans le bain de l'évidence, Husserl revendique-t-il la suspension de « tout jugement à l'égard du contenu doctrinal de toute philosophie prédonnée », de toute position « qui peut nous être suggérée par des théories héritées (*überlieferte*) de l'époque antique ou moderne »¹⁶. Mais les constructions de la théorie ne sont pas toutes aussi aisées à congédier. Il en va ainsi des théories physiques, mathématiques, philosophiques ou psychologiques, qui recouvrent le monde d'un « vêtement d'idées (*Ideenkleid*) »¹⁷, ou réalisent une « substruction », c'est-à-dire une construction idéale ou un modèle qui finit par se substituer au phénomène d'origine. Ainsi, avec le galiléisme, la substruction géométrique idéale, faite de figure et d'étendue « pures », se substitue-t-elle à l'expérience vague du monde matériel, sur laquelle elle est fondée. Ce premier aspect de l'*ἐποχή* est saisi par Husserl sous le titre d'« *ἐποχή* des sciences objectives », et constitue le « premier pas méthodique »¹⁸.

Tandis que les préjugés « verticaux » reposaient sur une confusion entre couches superposées de la constitution, les préjugés « horizontaux » touchent aux délimitations entre régions de l'être, y compris saisies en deçà de leurs substructions. Le préjugé consiste alors à prêter à un objet des structures qui relèvent d'un domaine objectal qui n'est pas son domaine

¹⁵ R. Descartes, *Méditations métaphysiques* (éd. J.-M. Beyssade, M. Beyssade), Paris, GF Flammarion, 1979-1992, p. 57.

¹⁶ E. Husserl, *Ideen I*, § 18, *Hua III/1*, p. 39 (*Idées I*, trad. fr. J.-F. Lavigne, p. 56 (traduction modifiée)).

¹⁷ Selon la célèbre expression de la *Krisis* (E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (désormais cité *Krisis*) (éd. Walter Biemel), *Hua VI*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, § 9, p. 52 (*La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (désormais cité : *La crise...*), trad. fr. Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 60)).

¹⁸ Suivant la voie ontologique du moins, qui se sert de l'*ἐποχή* des sciences objectives pour accéder au concept préscientifique de monde, le monde-de-la-vie (E. Husserl, *Krisis*, § 35, *Hua VI*, p. 138 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 154)). L'*ἐποχή* des sciences objectives est embrassée par l'*ἐποχή* générale de la voie cartésienne en raison de son universalité illimitée, ou par l'*ἐποχή* psychologique qui, en suivant les états psychiques de ses sujets d'étude, ne présuppose aucunement les résultats des sciences objectives, et en fait donc au passage *ἐποχή*.

d'appartenance, et avec lequel il n'a rien de commun. La substitution n'est donc plus réalisée par substruction idéalisante, au moyen de rapports mathématiques qui viendraient prendre la place des phénomènes sensibles et prétendre en détenir la validité existentielle, mais par débordement latéral, au moyen de sauts catégoriels qui saisissent des objets à l'aide de conceptualités impropres et leur prêtent des propriétés indues, comme l'animisme érigeant les choses de la nature en entités vivantes. Les préjugés de ce groupe ont la forme de la *μετάβασις εις ἄλλο γένος*, qui consiste « dans le *mélange des domaines* (Gebietsvermengung) »¹⁹ relatifs aux différentes sciences. Dans certains cas, les équivoques de la *μετάβασις* restent bénignes²⁰. D'autres confusions de catégories, entre idéalité logique et factualité psychique (psychologisme logique), biologique (anthropologisme logique) ou culturelle (historicisme logique), ou entre phénomènes psychiques et phénomènes matériels (naturalisme, biologisme logique)²¹, sont plus préjudiciables. La réduction phénoménologique apporte alors son concours au travail eidétique et ontologique de délimitation des couches, en décapant les certitudes établies.

Le troisième groupe de préjugés consiste à « prendre pour argent comptant » le monde prédonné, à accorder sa foi naïve à l'apparaître des choses telles qu'elles se présentent. Ce préjugé peut être reconduit à l'oubli de soi de l'activité constitutive, dans la mesure où cet oubli n'est ni le fruit d'une idéalisation induite ni celui d'une méprise catégorielle. L'expérience naturelle est peut-être « naïve », mais elle n'est pas innocente : elle contient en elle toute une série de pré-validations, de prestations tacites de sens, sans lesquelles aucun monde et aucune chose ne se donnerait à voir, et ce même en deçà de l'application de la couche d'idéalisations. Ce maillage de pré-validations compose un monde prédonné qui apparaît comme constitué d'avance, et s'impose à nous dans toute sa massivité. La précedence du monde dans la prédonation à la réceptivité est alors hypostasiée en précedence absolue, et la subjectivité

¹⁹ E. Husserl, *Prolegomena zur reinen Logik* (éd. Elmar Holenstein), *Hua XVIII*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1975, § 2, p. 22 (*Prolégomènes à la logique pure*, trad. fr. Hubert Elie, Arion Kelkel, René Schérer, Paris, PUF, 1959, p. 4).

²⁰ On retrouve parsemées dans l'œuvre de Husserl des expressions telles que : « L'équivoque est ici tout à fait inoffensive » (E. Husserl, *Hua XIX*, *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (éd. Ursula Panzer), *Hua XIX*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1984, III. LU, § 14, p. 267 (*Recherches Logiques 2, Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, Recherches III, IV et V (désormais cité RL 2.2), trad. fr. Hubert Elie, Arion Kelkel, René Schérer, Paris, PUF, 1961, p. 46).

²¹ C'est le « contresens » dénoncé dans *La philosophie comme science rigoureuse* au sujet de la psychologie exacte, « un contresens qui ne vaut pas mieux que si l'on voulait s'interroger sur les propriétés et connexions causales, etc., des nombres » (E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)* (éds. Thomas Nenon, Hans Rainer Sepp), *Hua XXV*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1986, « *Die Philosophie als strenge Wissenschaft* », p. 29 (*La philosophie comme science rigoureuse*, trad. fr. M. de Launay, Paris, PUF, 1989. p. 44 (traduction modifiée)).

transcendantale dévaluée de son rôle constituant. Celle-ci, amoindrie par le dépouillement de son pouvoir constituant, devient un « enfant du monde », subjectivité psychologique née de lui plutôt que lui d'elle. Or, la confusion entre subjectivité transcendantale et subjectivité mondaine conduit à une impasse dans l'ordre de la connaissance : le psychologisme transcendantal (et non plus seulement logique) et toutes les variantes imaginables du *réalisme transcendantal*, qui consistent à confier le soin de la constitution du monde à une entité intramondaine, c'est-à-dire elle-même constituée, par quoi l'on se meut dans un cercle. La μετάβασις dont il est question ici n'est plus débordement latéral entre régions du monde comme dans le deuxième groupe, de préjugés, mais transgression transcendantale : la substitution s'opère entre la « région » de la conscience constituante et une région du monde constitué (généralement, le psychisme).

Afin de faire pièce aux trois groupes de préjugés qui se glissent dans la théorie de la connaissance et conduisent à des impasses, la réduction phénoménologique suspend l'adhésion aux validations d'être pré-effectuées, que celles-ci trouvent leur origine dans la simple réceptivité ou dans les degrés supérieurs de la pensée scientifique et de la tradition historique. Ayant désactivé la massivité de la prédonation en suspendant la validité existentielle des réalités du monde, le phénoménologue se retrouve face au simple noème déréalisé du monde, et par là face à un phénomène transcendantal, le « phénomène de monde ». L'analyse phénoménologique comprend alors un second versant, qui consiste en l'exploration de la subjectivité transcendantale ainsi découverte, en remontant aux opérations corrélatives de ces donations de sens. La réduction phénoménologique se réalise donc comme une reconduction du résultat « tout fait » au processus oublié de sa constitution intentionnelle. Ce retour à la constitution accomplit alors la compréhension en dernière instance du phénomène, l'éclaircissement ultime, que seul peut pourvoir la phénoménologie²².

La sphère transcendantale, ouverte pour la première fois par la réduction phénoménologique, est le lieu de la constitution du monde, lieu qui demeurait jusque-là dans l'anonymat et qui conquiert avec la réduction sa conscience de soi. L'analyse rencontre la corrélation intentionnelle *ego-cogitatio-cogitata*²³, et porte à la description les structures

²² « Intentionnalité, c'est le titre pour le seul éclaircissement, le seul rendre-compréhensible qui soit effectif et authentique. Reconduire aux origines intentionnelles et aux unités de formation de sens, cela résulte en une compréhensibilité qui, une fois atteinte (ce qui est toutefois un cas idéal), ne laisserait aucune autre question qui soit pourvue de sens » (E. Husserl, *Krisis*, § 49, *Hua* VI, p. 171 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 191 (traduction modifiée))).

²³ E. Husserl, *Krisis*, § 50, *Hua* VI, p. 174 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 195).

noétiques et leurs relations, comme elle le fait en parallèle avec les structures noématiques. Quant à la configuration du champ transcendantal, Husserl maintient une primauté au Je transcendantal²⁴. Nous n'avons pas affaire à un champ transcendantal d'abord impersonnel qui se différencierait ensuite en ses figures individuelles parmi lesquelles se trouverait l'*Ur-Ich*, pas plus qu'à un champ originellement différencié entre plusieurs subjectivités. La figure fondamentale du champ transcendantal est le Je transcendantal privilégié, qui ne s'adjoit d'autres co-sujets transcendantsaux que par la médiation de la constitution du monde et de la rencontre empathique²⁵.

L'analyse phénoménologique se déploie alors essentiellement comme une *analyse structurale*, en un double sens. D'une part, elle porte à la considération, non la factualité des événements de conscience dans leurs enchaînements contingents, mais les essences qui correspondent à ces événements et les relations d'essence qui s'établissent entre elles. Dans le cadre d'une phénoménologie statique, l'analyse structurale découpe des « tronçons » ou des « sections transversales » au sein du flux héraclitien de la conscience, et élève à la dignité eidétique les composantes rencontrées, pour mieux considérer les rapports d'essence impliqués. Dans le cadre d'une phénoménologie génétique, sur laquelle nous aurons à revenir, elle identifie les structures longitudinales de l'engendrement du flux et porte également à la considération eidétique leur structure motivationnelle. D'autre part, l'analyse structurale interprète les phénomènes dont elle a la charge dans le cadre de la corrélation intentionnelle, ce qui lui donne la forme d'une analyse à deux faces, distribuée selon le caractère duplice de la corrélation : *analyse réelle* des corrélats noétiques et hylétiques, *analyse intentionnelle* des corrélats noématiques²⁶. L'analyse structurale consiste alors à suivre les « implications intentionnelles » sur leur face réelle et sur leur face intentionnelle : les objets fondés « impliquent » en eux la référence aux objets fondateurs, et les actes supérieurs présupposent les intentions inférieures²⁷. A suivre les implications intentionnelles, le monde de l'expérience, tel qu'il est donné à la vie ordinaire ou à la vie scientifique, se révèle le produit d'une constitution multi-étagée, infiniment complexe, où s'enchaînent des séries de modifications de nature très différente, où les produits constitués supérieurs exercent en outre un effet de

²⁴ Par exemple, au § 50 de la *Krisis*.

²⁵ Voir plus loin, Chapitre V, section IV, 4/.

²⁶ E. Husserl, *Ideen I*, § 88, *Hua III/1*, p. 202-203 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 269-270).

²⁷ E. Husserl, *Erste Philosophie II*, 45. *Vorlesung*, *Hua VIII*, p. 123-124 (*Philosophie première II*, trad. fr. A. Kelkel, p. 173-174 sq).

réencodage sur les produits constitués inférieurs.

Dans cette première partie, nous nous proposons de réaliser l'analyse structurale, au sens qui vient d'être dit, de la réduction phénoménologique elle-même, selon le programme posé par Husserl, d'une « *phénoménologie de la réduction phénoménologique* »²⁸. L'objectif est d'exposer la structure complète de la réduction, qui combine dans un enchevêtrement composite complexe, différents types de vécus. D'entrée de jeu, cette entreprise peut sembler curieuse, voire paradoxale. Il s'agit en effet, par une question-en-retour dirigée vers l'effectuation scientifique elle-même, de soumettre les opérateurs phénoménologisants au champ dégagé par eux, de faire une analyse phénoménologique des outils de la phénoménologie. Mais d'où pourra-t-on conquérir la position depuis laquelle l'analyse doit être effectuée ? Si l'analyse de la vie naturelle supposait d'atteindre un niveau à partir duquel le phénoménologue se soit émancipé de la vie naturelle et rendu capable d'en rendre compte dans sa globalité, l'analyse du niveau supérieur doit elle-même se faire depuis un troisième niveau. De sorte que toute conquête d'un niveau supérieur engendre implicitement un niveau encore supérieur à partir duquel le premier sera analysable, et ce à l'infini. Or, cette itération du passage au niveau supérieur ne constitue pas une difficulté : le *progressus in infinitum* de l'analyse ne saurait se confondre avec un *regressus in infinitum*, soit l'impossibilité de trouver un point d'origine ultime dans la régression vers une origine.

Aussi, loin d'être une contradiction, cette élucidation réflexive est au contraire une nécessité. D'abord, l'application de l'analyse structurale à la méthode de la phénoménologie répond à l'exigence de justification ou de fondation rationnelle ultime des opérations : l'analytique de la réduction phénoménologique doit assurer la légitimité en dernière instance de la phénoménologie. Ensuite, l'élucidation des procédés méthodiques de la phénoménologie s'inscrit dans le prolongement de la nature réflexive de la phénoménologie, en reportant au niveau des effectuations du phénoménologue le type d'analyses qui avait déjà été menées sur les actes du théoricien des sciences de la nature, du psychologue, du mathématicien, etc. L'élucidation des opérateurs phénoménologiques à partir du champ ouvert par eux est d'ailleurs un mouvement que l'on retrouve dans les autres sciences dites réflexives (psychologie, histoire, logique²⁹) : les opérations du psychologue sont des actes psychiques, les analyses historiques

²⁸ E. Husserl, *Erste Philosophie* II, 52. *Vorlesung, Hua VIII*, p. 164 (*Philosophie première* II, trad. fr. A. Kelkel, p. 228).

²⁹ Ces trois sciences correspondent aux trois types de réflexivité mondaine identifiés par Fink (E. Fink,

sont situées historiquement, les raisonnements du logicien participent eux-mêmes de la pensée logique, et de même les procédés phénoménologiques auquel a recours le phénoménologue sont homogènes aux objets analysés, ce qui justifie que les outils employés se tiennent sous les normes qu'ils posent³⁰.

Au seuil de l'analyse, nous demandons : par où commencer l'analyse structurale de la réduction phénoménologique ? Comment s'y réalise le schéma *ego-cogitatio-cogitata* qui donne la structure de base de l'intentionnalité ? Par quel *ego* est opéré la réduction ? Est-elle opérée par un Je humain ou par un Je déjà transcendantal, et cette question a-t-elle-même un sens ? Comment différencier ces deux configurations du Je, qui sont le même sans être le même ? Faut-il déjà avoir un pied au-delà de la vie naturelle pour accomplir le renversement réductif ? Ensuite, dans quelles *cogitationes* la réduction phénoménologique se réalise-t-elle ? Est-elle à appréhender comme *un* acte, ou plutôt comme un ensemble d'actes, et dans ce cas, en quel sens ? Comment analyser ce qui se présente comme un complexe d'actes d'un type particulier ? Qu'est-ce qui confère son unité à tel complexe ? Enfin, si la réduction phénoménologique peut être appréhendée selon le modèle intentionnel, quel en est le *cogitatum* ?

Dans ce qui suit, nous allons présenter la structure intentionnelle de la réduction phénoménologique en deux temps. Dans le chapitre I, nous la traiterons comme une attitude. Que faut-il entendre par là ? Comment analyser intentionnellement une attitude ? Quelle est la particularité d'une attitude ? En quel sens présente-t-elle une complexité ? Dans le chapitre II, nous analyserons la réduction phénoménologique dans ce qui la particularise, c'est-à-dire dans ses actes. De quoi au juste la réduction est-elle l'attitude ? Quels sont les actes qui la spécifient, et comment s'articulent-ils entre eux ? A quoi se rapportent ces actes ?

VI. *Cartesianische Meditation*, *Hua Dok* II/1, p. 16-21 (*Sixième méditation cartésienne*, trad. fr. N. Depraz, p. 67-72). Husserl en évoque deux seulement dans les *Ideen* I : la logique et la psychologie, qui partagent avec la philosophie son caractère de « rétro-référence (*Rückbeziehung*) » (E. Husserl, *Ideen* I, § 65, *Hua* III/1, p. 137 (*Idées* I, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 196 : nous optons ici pour la trad. fr. P. Ricœur, p. 213). On pourrait aujourd'hui ajouter la linguistique et la sociologie.

³⁰ E. Husserl, *Ideen* I, § 65, *Hua* III/1, p. 139 (*Idées* I, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 197-198).

CHAPITRE I : LA REDUCTION PHENOMENOLOGIQUE

EN TANT QU'ATTITUDE

Dans ce premier chapitre, nous allons interroger le premier caractère de la réduction phénoménologique, qui concerne sa forme d'ensemble, abstraction faite de son contenu spécifique. En effet, la réduction phénoménologique n'est pas un acte unique, ni même simplement un acte qui serait réédité plusieurs fois. Elle prend une forme particulière d'extension temporelle, de persistance, qui lui vaut le nom d'*attitude*³¹. Comment rendre compte, dans une analyse intentionnelle et structurale, de quelque chose qui ne se donne pas comme un acte simple, comme une intentionnalité unique ? Comment faire l'analyse d'une attitude, si celle-ci ne se laisse pas interpréter comme un acte ou une courte séquence d'actes ? En particulier, si une attitude se maintient dans le temps, comment rendre compte de cette persistance, qui semble ne pas se résoudre dans les seuls actes qui l'incarnent ?

Si l'attitude connaît un moment d'instauration, d'entrée dans l'attitude, et éventuellement un moment où l'on quitte l'attitude, il est possible d'analyser ces deux moments comme des actes ponctuels. De quelle nature sont-ils ? Et entre les deux, s'il faut dire que quelque chose se préserve, en quel sens faut-il entendre ? Et comment caractériser cela même qui, de l'acte d'instauration, se préserve dans le temps phénoménologique ? Peut-on décrire l'attitude comme lotie en « arrière-plan » de l'expérience ? Mais cela signifie-t-il que l'attitude

³¹ « Il est obvie (*selbstverständlich*) – et on doit aussi y être attentif – que la présente *ἐποχή* « transcendantale » est visée comme une attitude habituelle pour laquelle nous nous décidons une fois pour toutes. Ce n'est donc en aucun cas un acte qui passe et demeure hasardeux dans sa répétition et isolé » (E. Husserl, *Krisis*, § 40, *Hua* VI, p. 153 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 171 (traduction modifiée))).

se tient dans l'indifférence vis-à-vis de ses contenus ? A moins qu'il ne faille dire qu'une attitude doit être remplie par des actes spécifiques, et peut-être des actes d'un type particulier ? Afin d'aborder toutes ces questions, nous procéderons en deux temps. Nous verrons d'abord comment s'instaure une attitude et comment elle persiste ; nous verrons ensuite *ce qui* en elle persiste.

L'analyse intentionnelle se trouve en tout cas confrontée par là à une forme qui déborde les types simples dont elle a le plus souvent la charge. Aussi, pour nous préparer à traiter de l'attitude transcendantale dans le cadre d'une analyse intentionnelle, nous recourrons à l'analyse d'autres attitudes. Car le problème de la structure de l'attitude se rencontre déjà de façon remarquable en deux endroits de l'œuvre husserlienne : quand Husserl traite de l'attitude naturelle en tant que telle, et quand il traite des différentes attitudes qui peuvent survenir sur son sol (théorique, pratique, axiologique, personnaliste, naturaliste...), qu'il appelle des « attitudes relatives ». Il apparaîtra toutefois nettement que l'attitude naturelle et les attitudes qui surviennent sur son fond ne partagent pas une constitution identique : c'est en un autre sens qu'elles sont des attitudes, et l'unité extrinsèque aux actes qui les caractérise en tant qu'attitudes n'est peut-être pas non plus de même nature. Les éclaircissements obtenus nous permettront une détermination plus fine de la réduction phénoménologique en tant qu'attitude transcendantale.

I. Instauration et persistance des attitudes

1/ Instauration et persistance d'une attitude relative

Remettant à plus tard l'analyse spécifique de l'attitude transcendantale, nous abordons tout d'abord la question de la nature de l'attitude à partir de l'exemple d'attitudes circonscrites, ayant potentiellement un début et une fin assignables dans la vie de conscience, à l'instar de l'attitude théorique ou de l'attitude pratique. Nous emploierons le terme générique d'« attitude relative »³² pour qualifier ces attitudes internes à l'attitude naturelle, et dépendantes d'elle. Une

³² Selon le mot de Husserl : « *relativen Einstellung* » (E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (désormais cité *Ideen II*) (éd. Marly Biemel), *Hua IV*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1991, § 49, p. 179 (*Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures. Livre second : Recherches phénoménologiques*

de ces attitudes relatives est l'attitude théorique qui se trouve au fondement des sciences de la nature, et c'est elle qui nous servira pour l'essentiel de guide. Les attitudes relatives font l'objet d'un traitement extensif dans *Ideen II*, qui s'ouvre par une réflexion sur la nature, au cours de laquelle sont distingués trois sortes d'attitudes : l'attitude théorique (*doxische-theoretische Einstellung*), à laquelle correspond le corrélat « nature », l'attitude pratique (*praktische Einstellung*) et l'attitude évaluatrice ou axiologique (*wertende Einstellung*)³³. Au cours de l'analyse, il est précisé que l'entreprise qui consisterait à définir une attitude par un acte en particulier, ou même par la prédominance d'un type d'acte, est vouée à l'échec :

Que signifie : attitude théorique ? Elle n'est pas simplement déterminée par les vécus de conscience que nous désignons comme des actes doxiques (objectivants) (...); car des vécus doxiques apparaissent aussi dans l'attitude évaluatrice et dans l'attitude pratique³⁴.

Le rapport entre l'attitude et les actes qui semblent l'incarner le mieux n'est pas d'exclusive, mais n'est pas même d'importance quantitative. Il est ainsi envisageable (pour donner un exemple qui appartient à l'attitude évaluatrice ou axiologique, et non à l'attitude théorique) que le critique d'art immergé dans l'attitude évaluatrice passe le plus clair de son temps engagé dans des actes doxiques ayant pour but d'établir certains traits de son objet, de le caractériser, de le décrire, et se contente d'un jugement de valeur rapidement formulé en fin de parcours. Suivant cet exemple, l'attitude évaluatrice ne saurait être définie par un seul acte se répétant ou se prolongeant pendant toute sa durée, mais ne saurait l'être davantage par le type d'actes qui y serait le plus fréquent. Ce qui amène au constat que l'attitude présente une structure qu'on pourrait qualifier de « trans-temporelle », s'exerçant, au moins partiellement, par-delà la qualité des actes, mais aussi par-delà la discontinuité d'actes se succédant. Ce dernier trait distingue l'attitude d'une perception prolongée, mais aussi d'un sentiment (*Gefühl*) qui naît au moment d'apprendre une nouvelle réjouissante et persiste en déteignant sur des actes d'un registre différent, à condition qu'ils surviennent dans la foulée³⁵. L'homogénéité et la contiguïté ne sont pas déterminantes de l'attitude. Dans ces conditions (persistance par-delà la discontinuité et la différence de qualité des actes), comment une attitude comme l'attitude

pour la constitution (désormais cité *Idées II*), trad. fr. Eliane Escoubas, Paris, PUF, 1982, p. 254).

³³ E. Husserl, *Ideen II*, § 2, *Hua IV*, p. 2 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 25 (traduction modifiée)).

³⁴ E. Husserl, *Ideen II*, § 2, *Hua IV*, p. 3 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 25 (traduction légèrement modifiée)).

³⁵ On peut penser à la cinquième Recherche : « Les sensations de plaisir et de douleur peuvent persister, alors que les caractères d'acte édifés sur elles ont disparu » (E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, V. *LU*, § 15, *Hua XIX*, p. 409 (*Recherches logiques 2.2*, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 199)).

théorique peut-elle être spécifiée ? Sa caractéristique se situe-t-elle au niveau des actes ou en amont d'eux ? Voici la réponse de Husserl :

Ce qui est caractéristique réside bien plutôt dans le mode sur lequel (*in der Weise, wie*) de tels vécus sont accomplis (*vollzogen*) dans la fonction de connaissance. Il ne se produit pas seulement en général qu'un regard du sujet les traverse en pénétrant jusqu'au (*durch sie hindurch auf (...) geht*) représenté, au perçu, au souvenu, au pensé, mais plutôt que le sujet vit en ces actes sur un mode phénoménologiquement remarquable (*ausgezeichneten Weise*)³⁶.

Ce développement situe la caractéristique de l'attitude théorique dans le *mode d'accomplissement* des actes plus que dans les actes eux-mêmes (nous y reviendrons). En d'autres termes, il semble que la nature des actes ne suffit pas ; ce n'est pas assez pas que des actes doxiques soient présents, encore faut-il que le Je se consacre à eux sur un mode spécifique, par une saisie remarquable. Ce décollement entre les actes dans leur caractère propre et le mode d'investissement égoïque en eux correspond assez bien à ce que nous comprenons d'ordinaire sous le nom d'attitude, quand nous considérons que des actes prennent des significations différentes selon les attitudes dans lesquelles ils s'insèrent : emballer un paquet n'a pas le même « mode d'accomplissement » selon qu'on prépare un cadeau pour un ami dans l'attitude « amicale » ou que l'on expédie un colis, mécaniquement et sans y penser, en contexte professionnel.

Mais il faut retourner la question. Si le type d'acte ne définit pas nécessairement l'attitude relative dans laquelle il entre, celle-ci est-elle pour autant parfaitement indifférente aux types d'actes qui y ont cours ? Une telle hypothèse est bien sûr absurde : comment imaginer une attitude théorique qui ne s'étendrait qu'à des actes affectifs ? De sorte qu'il nous faut établir le lien qui existe entre une attitude et les vécus qui lui correspondent, sous la forme d'une détermination des actes *par* l'attitude (à défaut d'une détermination de l'attitude par les actes). La première question à se poser est de savoir si l'attitude théorique traverse au même titre tous les actes qui surviennent en elle (sur le mode remarquable précédemment mentionné), ou si elle entretient pour ainsi dire des rapports particuliers avec certains d'entre eux. On pourrait arguer que tous les vécus se rapportent à l'objet, et doivent en ce sens participer de l'attitude théorique qui a trait à l'objet en question, et donc être tous accomplis « sur un mode remarquable ». Mais Husserl s'y oppose, au motif que si tous les vécus se rapportent à l'objet, ils ne sont pas tous constituants de l'objet. En effet, dire que les vécus se rapportent à l'objectivité,

³⁶ E. Husserl, *Ideen II*, § 2, *Hua IV*, p. 3 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 25-26 (traduction modifiée)).

ce n'est pas dire que le regard, propre à la visée spécifique, qui règne dans tous les actes théoriques, traverse de part en part, en quelque sorte, ces vécus ; bien plutôt il ne traverse que ceux qui sont donateurs de sens ou déterminants pour l'objet saisi théoriquement en tant que tel³⁷.

Arrivés à ce point, nous faisons face à un paradoxe. Une attitude paraît ne concerner qu'un seul type d'actes (le regard ne traverse qu'une certaine catégorie de vécus, par exemple doxothéoriques) mais elle paraît également n'être pas définie par le type des actes qui y ont cours (une attitude peut comporter en son sein des actes appartenant à un autre type, par exemple affectifs) ; autrement dit, l'attitude paraît à la fois indifférente et non-indifférente aux actes qui s'y déroulent. Si nous reprenons notre exemple du critique d'art, il faut dire que si les éléments factuels, portés par des actes doxiques, participent bien en un sens de l'activité évaluatrice, cette dernière entretient toutefois un rapport plus étroit avec les éléments affectifs qui viendront couronner l'analyse qu'avec ces vécus doxiques, qui n'interviennent – comme on le comprend – que de façon instrumentale. On peut également voir cela sur l'exemple de l'attitude théorique. Le chercheur en sciences de la nature adopte l'attitude théorique en écartant la couche constitutive des valeurs et des affects, pour se concentrer sur la seule couche matérielle. A ses yeux, la tablette d'argile n'a ni fonction utilitaire, ni valeur ethnographique ou esthétique, ni caractère sacré ; seule reste digne de l'intérêt théorique sa composition matérielle. Cette considération n'oblitére pas la capacité du chercheur à considérer par ailleurs pour elle-même la beauté ou la valeur de l'objet, n'altère pas même le sentiment d'admiration qu'il peut éprouver de façon « *ancillaire* ou marginale (dienende *oder* (...) *beiseite*) »³⁸, tandis que son attention est focalisée sur la composition matérielle de l'objet. En d'autres mots, le plaisir pris à la contemplation esthétique n'est pas altéré par l'attitude théorique³⁹. De façon encore plus prégnante, de nombreuses actions relevant de la sphère pratique seront nécessaires au scientifique pour parvenir à ses fins, même si ces actions ne participent en elles-mêmes et directement d'aucun accroissement de connaissance au sujet de la nature de l'objet considéré.

L'ambiguïté du concept d'attitude est à présent fort visible. En un premier sens, on peut dire que dans tous ces actes annexes, l'attitude théorique n'est ni abandonnée ni suspendue, puisqu'ils participent tous de la recherche du but, soit comme co-visées involontairement

³⁷ E. Husserl, *Ideen* II, § 4, *Hua* IV, p. 4 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 27).

³⁸ E. Husserl, *Ideen* II, § 5, *Hua* IV, p. 12 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 36).

³⁹ « (...) tandis que nous prenons une attitude théorique, le plaisir peut parfaitement « subsister (*vorhanden sein*) » » (E. Husserl, *Ideen* II, § 4, *Hua* IV, p. 8 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 31)).

suscitées par le travail théorique (c'est le cas des affects), soit comme étapes préliminaires imposées par la poursuite de la connaissance souhaitée (c'est le cas des actions pratiques). En un second sens pourtant, l'attitude théorique n'existe que dans les actes doxiques auxquels parvient le chercheur. Comment rendre compte de cette double direction d'analyse ? Formellement, l'ambiguïté que recouvre le concept d'attitude se révèle comme appartenant au mode d'*unité* de cette attitude : des vécus sont rassemblés dans l'unité d'une attitude conçue comme *extension*, mais l'attitude reçoit son unité comme *intention*. Comment penser structurellement cette double dimension de l'attitude ?

Nous voudrions proposer l'hypothèse suivante : une attitude relative peut être comprise à partir de la notion d'*habitus*, et peut se décrire plus précisément comme l'habitualisation d'un *intérêt* (nous verrons plus tard en quel sens). L'attitude peut être interprétée sous ces deux aspects (extensif et intensif) respectivement comme *habitus* et comme *intérêt*. Sous le nom d'habitualisation ou de constitution d'un *habitus*, il faut entendre le fait que se met en place une propriété acquise et durable de *l'ego*. Cette propriété, dans le cas des attitudes relatives que nous évoquions, se remarque à ceci qu'elle autorise à qualifier le sujet comme sujet théorique, pratique ou évaluateur⁴⁰. Une propriété habituelle du Je prend la forme d'un vécu qui « persiste » (*bleibt*)⁴¹. Ce vécu peut être de nature variée, et cette variété est au principe de la diversité des *habitus* qui interviennent dans différents contextes et à différents moments de la vie du Je : il peut s'agir d'une conviction (*Überzeugung*), d'une rancune (*Groll*) tenace, ou encore « d'une résolution, d'une aspiration, d'un engouement, d'un amour, d'une haine, etc. (*eines Entschlusses, eines Strebens, einer Begeisterung, einer Liebe, eines Hasses usw.*) »⁴². C'est en ce sens que nous voudrions défendre l'idée qu'une attitude relative est un *habitus* dans lequel un vécu d'*intérêt* est rendu persistant. Laissant provisoirement de côté la question de l'*intérêt*, que nous retrouverons dans la section suivante, nous commencerons par la notion d'*habitus*, afin de voir dans quelle mesure elle permet de rendre compte du phénomène des attitudes relatives.

La notion d'*habitus* intervient dans la phénoménologie husserlienne pour rendre compte de certains phénomènes de permanence ou de persistance à travers le temps, intermédiaires

⁴⁰ E. Husserl, *Ideen II*, § 2, *Hua IV*, p. 2 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 25).

⁴¹ E. Husserl, E. Husserl, *Ideen II*, § 29, *Hua IV*, p. 113-114 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 167).

⁴² E. Husserl, E. Husserl, *Ideen II*, § 29, *Hua IV*, p. 113-114 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 167 (traduction modifiée)).

entre l'unité globale du Je ou du flux et la synthèse d'identité de l'objet qui dure au travers du souvenir et de la perception. L'habitus est proche du souvenir en ce sens que les deux se rattachent à un vécu passé, mais il se différencie des phénomènes liés à la mémoire par la validité continuée de ce vécu passé dans le présent, quand bien même le vécu d'origine ne serait pas explicitement présent à la conscience. Une rancune ou une conviction passée, vécue sur le simple mode du souvenir, n'a pas la même valeur qu'une rancune ou une conviction toujours vivace, qui détermine le Je comme « rancunier » ou « convaincu », c'est-à-dire comme substrat d'une propriété durable qui le qualifie. La rancune habitué continuée de valoir, tandis que la rancune souvenue ne vaut plus. Nous devons insister sur ce point. L'habitus ne tient pas uniquement à la conservation d'expériences passées ou à la possibilité de leur réactivation (ce que fait déjà le souvenir), mais à la validité persévérante des effectuations passées. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle est choisi le terme d'habitus, qui renvoie à l'idée d'une propriété acquise et constamment présente :

Les différents vécus qui durent, appartenant à des intervalles de durée qui sont séparés à l'intérieur du temps phénoménologique, ont une relation les uns avec les autres et constituent quelque chose qui persiste en durant : la conviction, la rancune, qui prit sa source jadis à tel et tel moment et à partir de tels et tels motifs et qui, depuis, est une propriété persistante du Je (...) ⁴³

Nous retrouvons dans ces descriptions différentes caractéristiques qui échoient également à l'attitude. Premièrement, de la même façon qu'un habitus quelconque (un habitus de rancune par exemple), une attitude relative découpe dans le temps immanent une unité qui possède un début (sous la forme d'une instauration originaire) et est susceptible de connaître une fin (vraisemblablement sous la forme d'un biffage). Les attitudes relatives n'engagent ni le tout de la vie personnelle de la naissance à la mort, ni une courte séquence de vécus contigus de même nature, mais circonscrivent une unité intermédiaire entre ces deux niveaux, ce qui a aussi pour conséquence qu'au cours de la vie les attitudes peuvent se succéder. Deuxièmement, la notion d'habitus peut nous permettre de penser le fait que l'attitude est susceptible de recouvrir une discontinuité. Si le concept d'habitus entend rendre compte de la manière dont des actes passés maintiennent leur validité au travers du temps, sans pour autant être effectués de façon continue, alors l'attitude peut être dite habituelle : l'attitude théorique est unifiée par un style d'effectuation qui dure au travers du passage d'actes d'un certain type en des actes

⁴³ E. Husserl, *Ideen II*, § 29, *Hua IV*, 113-114 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 167 (traduction modifiée)).

d'un type différent, si bien qu'une attitude théorique peut en un certain sens recouvrir des actes pratiques, des actes doxiques, des actes évaluateurs.

La question principale regardant l'habitus concerne donc son mode de persistance dans le temps, mode qui n'est pas réductible à celui du souvenir⁴⁴. Comment un vécu initiateur peut-il être la source d'une validité continuée dans le temps, validité qui ne tient ni au simple caractère d'être réactivable par le souvenir, ni à la répétition dans le temps immanent d'actes semblables ? Si je me convaincs que la Terre tourne autour du Soleil, cette conviction peut bien n'être ni réactivée ni réitérée dans une conscience explicite, elle n'en reste pas moins une conviction valable pour moi, qui suis dorénavant déterminé comme convaincu. Il y a là une véritable énigme pour la phénoménologie : comment quelque chose peut-il durer dans le temps sans pourtant le remplir ?

Cette question n'est pourtant pas au centre du questionnement classique sur l'habitualité, qui s'intéresse plutôt à son mode d'instauration qu'à la modalité de sa persévérance, en s'attachant à choisir entre les quatre suggestions données par Ingarden dans ses « Remarques » aux *Méditations cartésiennes*⁴⁵. Ainsi, dans leur article classique sur l'habitualité, Bergmann et Hoffmann proposent – en la confrontant avec Funke et Hohenstein – une conception de l'habitualité, qu'ils abordent selon deux angles, et notamment au moyen d'une comparaison avec le souvenir. Dans la troisième partie de leur article, ils commencent par souligner qu'habitualité et souvenir se constituent tous deux à partir d'un vécu passé, et plus précisément comme sa réactualisation : « C'est d'abord la réactualisation qui constitue le souvenir et l'habitualité. Souvenirs et habitudes sont des réactualisations de *cogitations* passées »⁴⁶. Toutefois, notent-ils, la réactivation ne suffit pas à caractériser l'habitualité, « dans la mesure où cette dernière implique une persistance quant au contenu, une validité continuée qui n'est pas nécessaire dans le cas du souvenir »⁴⁷, et qui forme la « caractéristique constitutive

⁴⁴ De l'unité habituelle, on doit dire que « cette unité se déploie dans le temps, traverse le temps d'une manière qui lui est propre », irréductible au simple souvenir (E. Husserl, *Ideen II*, § 29, *Hua IV*, p. 115 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 169)).

⁴⁵ En résumé : 1/ les habitudes se constituent grâce au contenu des actes, 2/ c'est le simple accomplissement d'actes qui engendre les habitudes, 3/ les habitudes seraient engendrées « absolument », sans passer par un acte constitutif qui les porterait à la donnée, 4/ il n'existe pas de telle chose que les habitudes (voir Remarques de R. Ingarden, in E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, « *Kritische Bemerkungen von Professor Dr. Roman Ingarden, Krakau* », *Hua I*, p. 215-218 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 228-230)).

⁴⁶ W. Bergmann et G. Hoffmann, « *Habitualität als Potentialität: Zur Konkretisierung des Ich bei Husserl* », *Husserl Studies 1*, Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1984, p. 291 (traduction personnelle).

⁴⁷ W. Bergmann et G. Hoffmann, « *Habitualität als Potentialität* », p. 292 (traduction personnelle).

distinctive (*konstitutives Unterscheidungsmerkmal*) » de l'habitualité. En d'autres mots, il ne suffit pas de se rappeler d'un vécu passé, de le remobiliser sous la forme du souvenir ; encore faut-il être toujours d'accord avec la conviction exprimée alors. Ces acquis sont synthétisés en une phrase : « Les habitudes sont des cogitations réactualisées qui sont toujours en vigueur (*Habitualitäten sind fortgeltende reaktualisierte cogitationes*) »⁴⁸. La question que l'on peut se poser est : cela suffit-il à décrire l'habitualité ? S'agit-il simplement, dans l'habitualité, du constat rétrospectif que je suis toujours d'accord avec une opinion passée ? Mais avant d'y venir, ajoutons encore un point. Toujours d'après nos auteurs, la possibilité inverse de la validité continuée est la déchéance d'une conviction, qui se caractérise de la façon suivante : « entre mon Je souvenu et mon Je actuel apparaît une différence »⁴⁹. Cette formulation laisse entendre que la différence est simplement *constatée* entre Je souvenu et Je actuel, par quoi l'on se « rend compte », on « prend conscience » (rétrospectivement) que l'habitualité ne vaut plus, a été rompue. Par contraste, la structure de l'habitualité non rompue, toujours en vigueur, semble être la suivante : le constat, dans l'après-coup (*Nachträglichkeit*), de la validité continuée d'une opinion préalablement formulée, soit le fait que l'opinion ancienne et l'opinion présente sont superposables : en d'autres mots, une synthèse d'identité entre passé et présent.

La validité continuée est-elle simplement constatée dans l'après-coup par une synthèse identificatrice entre deux vécus ? Non, comme d'ailleurs le reconnaissent les auteurs. Il n'y a là que le constat d'un accord contingent avec son soi-même passé. L'accord entre une conviction passée et une conviction présente ne suffit pas à faire une habitualité, puisque la conviction passée a très bien pu être réfutée dans l'intervalle, avant d'être réadoptée. Les auteurs complètent alors leur approche, de leur propre aveu trop calquée sur le souvenir, en déployant l'idée d'une *Nachwirkung* de l'habitualité, soit un mouvement dans la direction protentionnelle et non plus seulement rétentionnelle comme dans le cas du souvenir. Ils écrivent : « Jusqu'ici le regard réfléchissant-expliquant du souvenir est allé à rebours vers le passé. (...) Dans ce qui suit, il y va de la thématization de l'effet-de-long-terme quant à l'horizon de futur des cogitations, quant à un effet-de-long-terme-en-avant (*Nach-vorne-wirkung*), quant aux protentions ». Après quoi, le texte donne : « Ce pré- ou post-effet (*Diese Vor- bzw. Nachwirkung*), je le construis pourtant *post hoc*, en ceci que d'abord je me replace (*mich* (...)

⁴⁸ W. Bergmann et G. Hoffmann, « *Habitualität als Potentialität* », p. 293.

⁴⁹ W. Bergmann et G. Hoffmann, « *Habitualität als Potentialität* », p. 293 (traduction personnelle) : « *Zwischen dem erinnerten Ich und dem aktuellen entsteht eine Differenz* ».

zurückversetze) à nouveau dans une cogitation conservée, pour ensuite suivre vers l'avant les cogitations (passées)-futures jusqu'au présent actuel »⁵⁰. On trouvera ici le dernier mot des auteurs sur la question. La prétention de l'habitus à durer au-delà du seul accomplissement d'acte dans le temps immanent est renvoyée à une synthèse d'identification effectuée dans le présent, qui ne constitue pourtant guère qu'une réactivation, et ne rend pas compte de la prétention à la validation continuée. C'est d'ailleurs contre cette lecture que Husserl écrit au sujet de « l'accomplissement ultérieur » (la réactivation) : « la vision renouvelée confirme une telle conviction qui a dans l'intervalle été continûment la mienne »⁵¹. La vision renouvelée *confirme* la conviction, mais c'est sur un autre mode que la conviction a duré dans l'intervalle, sans avoir besoin d'une confirmation qui ne peut fonctionner que comme une réinstauration (d'ailleurs superflue) de l'habitus : la notion d'habitualité exige une approche en passivité⁵². La question de la persistance de l'habitus n'ayant toujours pas trouvé de réponse, nous devons donc la reposer.

Quittant la littérature secondaire, intéressons-nous à présent aux élaborations de Husserl à ce sujet. La notion d'habitus apparaît assez tôt dans son travail, puisqu'on la constate déjà en 1910-1911⁵³, bien qu'elle n'y soit employée qu'incidemment. Présente de façon sporadique dans de nombreux textes et manuscrits jusque dans ses dernières années d'activité, elle fait l'objet d'un traitement plus approfondi à quatre reprises dans le corpus. On trouve d'abord la théorie de l'habitualité développée dans les *Ideen II*, aux § 29 et § 56, rédigés entre 1913 et 1915. Quelques années plus tard, on la trouve aux § 41 et 42 du cours de l'été 1925 sur la *Psychologie phénoménologique*. A la fin de la décennie, la conception husserlienne de

⁵⁰ W. Bergmann et G. Hoffmann, « *Habitualität als Potentialität* », p. 295 (traductions personnelles).

⁵¹ E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie* (éd. Walter Biemel), *Hua IX*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1968, § 41, p. 212 (*Psychologie phénoménologique*, trad. fr. Philippe Cabestan, Natalie Depraz, Antonino Mazzù, Paris, Vrin, 2001, p. 199).

⁵² « La sensibilité secondaire : la loi de conscience universelle de l'habituel. Tout habituel appartient à la passivité » (E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis* (éd. Margot Fleischer), *Hua XI*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966, « *Statische und genetische Methode* », *Hua XI*, p. 342 (*De la synthèse passive*, trad. fr. Bruce Bégout et Jean Kessler, Grenoble, Jérôme Millon, 1998, p. 328 (traduction modifiée)).

⁵³ On la retrouve par exemple dans la citation suivante, où l'on croise de nombreux thèmes qui seront discutés plus tard dans la phénoménologie génétique : « L'expérience, en tant qu'habitus personnel, est la sédimentation des actes, ayant précédé au cours de la vie, de prise de position faisant naturellement l'expérience (*Erfahrung als persönlicher Habitus ist der Niederschlag der im Ablauf des Lebens vorangegangenen Akte natürlicher erfahrender Stellungnahme*) » (E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge*, *Hua XXV*, p. 48 (*La philosophie comme science rigoureuse*, trad. fr. M. de Launay, p. 69 (traduction modifiée))). Nous corrigeons la traduction française, qui donne, incompréhensiblement : « (...) des actes accomplis au cours de la vie par la disposition naturelle à éprouver ce qui est vécu ».

l'habitualité est consignée aux § 32 et 33 des *Méditations cartésiennes*, rédigées en 1929. Enfin, Landgrebe reprend certains développements husserliens sur la question dans les § 25 et 26 d'*Expérience et jugement*, ouvrage publié de façon posthume en 1939. Les textes principaux qui traitent de l'habitualité, dont on voit qu'ils ont été rédigés à plusieurs années d'écart les uns des autres, apportent à la question de la persistance des réponses divergentes, où nous voyons une rupture au tournant des années 1920. Ainsi, dans les § 29 et 56 d'*Ideen II*, la persistance de l'habitus est pensée à partir de la rémanence des *motifs*, en vertu de laquelle le Je n'aura pas le choix d'adhérer ou de ne pas adhérer à sa position passée⁵⁴. Si les motifs demeurent, ils emporteront une détermination égoïque identique. Cette conception disparaît des textes suivants. Le § 41 de *Psychologie phénoménologique* déjà, donne à la théorie de l'habitualité un tour moins passif ou réceptif⁵⁵. L'habitus s'y instaure comme un « acquis durable (*bleibender Erwerb*) »⁵⁶ à la suite d'un acte (*Handlung, Tun*) du moi, et d'un acte exclusivement⁵⁷. De façon intéressante, la suite du texte ne présente pas la capacité de faire retour sur l'habitus comme la définition de sa permanence, mais comme rendu possible par elle. C'est *parce que* l'habitus se constitue comme durable qu'on peut y faire retour, et non en tant qu'on peut y faire retour qu'il est dit durable. Le § 32 des *Méditations cartésiennes* confirme dans la direction d'une conception active, et l'on pourrait dire performative, de l'habitus, en liant irrémédiablement celui-ci à une prise de position qui engage l'ego. D'ailleurs, de façon cohérente, là où les *Ideen*

⁵⁴ Indiquons d'ores et déjà quelques citations qui vont dans ce sens : « Les thèmes sont originairement posés, simplement ou bien d'après des motifs (...) ; sur la base des mêmes motifs, je ne peux pas, moi le Je qui prends position, me comporter autrement » (E. Husserl, *Ideen II*, § 29, *Hua IV*, p. 112 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 165 (traduction modifiée)). Et surtout plus loin : « toute « opinion (*Meinung*) » est une instauration qui demeure la possession d'un sujet aussi longtemps que ne surgissent pas en lui des motivations qui exigent une « altération » de la prise de position (...) » (*Ibid.*, 113/167 (traduction modifiée)).

⁵⁵ Le couple passivité/activité est à manier avec précaution, d'abord en raison de sa relativité. Mais ici, il faut faire particulièrement attention au fait que si l'instauration prend un tour plus ou moins « actif », ou, si l'on veut « spontané », il n'en reste pas moins que la persistance demeure à comprendre à partir de l'analyse de la passivité. – Remarquons au passage que le terme « spontané » est très ambigu (nous l'éviterons autant que possible) : parfois (c'est son sens kantien), il désigne l'activité intellectuelle supérieure par opposition à la réceptivité ; parfois, il désigne au contraire le caractère « naturel », irréfléchi de l'adhésion naïve, qui a lieu avec aisance et comme « sans y penser », c'est-à-dire plutôt la passivité – soit le contraire de sa première détermination. Ainsi, Lalande distingue spontané au sens de « Ce qui se produit par l'initiative propre de l'agent (...) » et au sens de « Opposé à réfléchi (...) » (A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, volume 2 (N-Z), Paris, PUF, 1997, p. 1024-1025). Nous l'entendons évidemment ici au premier sens.

⁵⁶ E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, § 41, *Hua IX*, p. 210 (*Psychologie phénoménologique*, Ph. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzù, p. 197).

⁵⁷ « Et c'est seulement en tant que résultant et ayant résulté de l'agir égoïque que [l'objet issu de l'activité] est là pour le moi. Et une fois là, il est désormais son acquis durable » (E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, § 41, *Hua IX*, p. 210 (*Psychologie phénoménologique*, Ph. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzù, p. 197 (traduction modifiée)).

Il listaient la conviction et la décision à côté d'autres vécus habituels, tels que la rancune ou l'enthousiasme, les *Méditations cartésiennes* se contentent de ranger tous les vécus habituels sous le titre de *décisions (Entscheidungen)*⁵⁸, ce qui souligne encore la dimension performative de l'habitualisation. A l'instar de la promesse, la décision passée engage pour l'avenir, détermine le Je quant à ses propriétés futures, et ce jusqu'à nouvel ordre (biffage de l'habitus). Deuxième différence remarquable, là où le texte des *Ideen II* laissait la nature de l'acte instaurateur d'habitualité dans l'indétermination, celui des *Méditations* répond partiellement par anticipation à la question d'Ingarden portant sur le sujet, en consignant qu'un habitus naît de « chacun des actes qui rayonnent à partir » du moi. Ou bien, plutôt que d'affirmer que les *Ideen II* laissaient la question dans l'indétermination, peut-être faut-il dire que cette question ne se posait pas, la responsabilité du « déclenchement » et de la préservation de l'habitus étant entièrement rapportée à la persistance de motifs.

On l'aura compris, deux conceptions se font face : une conception datant des années 1910, consignée dans les *Ideen II*, et une conception datant des années 1920, qu'on retrouve dans la *Psychologie phénoménologique* et dans les *Méditations* (la conception rapportée dans *Expérience et jugement* se rapproche de celle des *Ideen II*, mais la composition du texte à partir de manuscrits de périodes variées en rend difficile la datation⁵⁹). Nous parlerons dorénavant d'*habitus passif* pour désigner la conception qui vaut dans les *Ideen II* et *Expérience et jugement*, et nous parlerons d'*habitus actif* pour qualifier celle qui se fait jour dans la *Psychologie phénoménologique* et les *Méditations cartésiennes*. Toutefois, que cette double détermination et sa distribution chronologique ne laisse pas penser qu'il s'agirait de deux déterminations incompatibles de l'habitus. Si elles ne décrivent certes pas le même phénomène, la conception de l'habitus passif des *Ideen II* peut tout à fait cohabiter avec la conception de l'habitus actif des textes ultérieurs.

⁵⁸ Après avoir décrit le phénomène de l'instauration d'habitus dans le cas de la conviction, qu'on comprendra logiquement comme une décision doxique, Husserl ajoute : « il en va de même pour toute espèce de décision, d'ordre axiologique ou volontaire (*Wert- und Willensentscheidungen*) » (E. Husserl, *Cartesische Meditationen*, § 32, *Hua I*, p. 101 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 114)). Il est intéressant de noter qu'on retrouve ici les différents types de vécus qui ont été décrits au sujet de l'attitude, et auxquels correspondent trois types d'attitudes.

⁵⁹ Il y est question d'une transformation en habitus qui s'accomplit « pour ainsi dire sans qu'on n'y soit pour rien (*ohne unser Zutun*) », et l'objet instaurateur peut même être « totalement oublié » (E. Husserl, *Erfahrung und Urteil* (éd. Ludwig Landgrebe), Prague, Academia Verlagsbuchhandlung, 1939, § 25, p. 138-139 (*Expérience et jugement*, trad. fr. Denise Souche, Paris, PUF, 1970, p. 144-145 (traductions modifiées))). Or, la passivité et le caractère facultatif de la remémoration sont des traits de l'habitus au sens des *Ideen II*.

La première conception décrit l'habitus comme une propriété noétique de l'ego, dont la permanence se confond avec celle de ses motifs ; sa persistance n'a donc ni été décidée ni spécialement voulue, et en ce sens s'agit-il d'un habitus « passif » (sous forme complète, il conviendrait de parler d'un habitus *d'instauration passive*). Selon cette conception, l'habitus naît d'un vécu motivé, dont la validité est maintenue aussi longtemps que ses motifs se maintiennent. La persistance de l'acte, son habitualité, est donc médiate, dépendante des motifs : « Si je suis celui que je suis, alors ma prise de position ne peut pas faire autrement que de « persister » et moi que de persister en elle, je ne peux accomplir un changement que du fait que les motifs deviennent autres »⁶⁰. L'infidélité à soi n'est possible, selon cette première entente, que dans et par le changement des motifs qui me déterminent, ce qui laisse finalement aucune place à une compréhension de l'habitus comme spontanéité ou comme détermination libre de soi.

La seconde conception, selon toute apparence plus tardive, engage décisivement l'habitualité (le mot *y* est plus souvent employé en lieu et place d'habitus) du côté de l'activité, au sens strict de rayon intentionnel émanant du moi. L'activité, par son accomplissement même, engage le moi, de telle sorte que la dissolution de l'habitus requiert un biffage en bonne et due forme, et non un simple estompement progressif. Il en va ici de même que pour le mariage – exemple classique de la théorie de la performativité (nous préciserons plus loin ce que nous en retenons) – que ne peut défaire qu'un acte également performatif : la prononciation du divorce. C'est un bon critère de différenciation entre les deux conceptions de la persévérance de l'habitus que nous avons dégagées, que de se demander si l'habitus peut se maintenir alors même que les motivations qui ont présidé à sa naissance se sont évanouies. La conception tardive et active pose que l'habitus se maintient en cas d'évanouissement des motivations initiales⁶¹ (de même que le mariage dure même si l'amour a disparu), tandis que la conception plus ancienne admet au contraire sa dissolution (la disparition des motifs vaut disparition de l'habitus)⁶². Un

⁶⁰ E. Husserl, *Ideen II*, § 29, *Hua IV*, p. 112 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 165). Cette thèse est confirmée au § 56, convertie dans le vocabulaire de la tendance associative (*Ibid.*, § 56b, 222-224/307-309).

⁶¹ C'est ce que note Dermot Moran au sujet de la conception développée dans les *Méditations*, quand il écrit : « Ici, Husserl parle principalement de la façon dont une décision consciente (un acte de jugement librement réalisé, par exemple : « J'ai décidé de voter pour les Verts ») peut être sédimenté en une propriété habituelle se rattachant à un individu (Je deviens un électeur des Verts) de telle sorte que la décision d'origine ne peut jamais être oubliée » (D. Morant, « Edmund Husserl's Phenomenology of Habituality and Habitus », in *Journal of the British Society for Phenomenology*, 2011/42-1, p. 60 (traduction personnelle)).

⁶² « Toute opinion (...) demeure nécessairement dans la chaîne des remémorations, aussi longtemps qu'il n'y a pas de motifs qui la biffent » (E. Husserl, *Ideen II*, § 29, *Hua IV*, p. 113 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 167

deuxième critère distinctif entre ces deux conceptions de l'habitus réside dans la solidarité qu'il entretient, ou non, avec le souvenir de l'acte instaurateur. L'habitus se maintient-il quand le souvenir de l'acte instaurateur a sombré sans retour, n'est plus remémorable ? L'habitus au sens passif de la conception ancienne, celle des *Ideen II*, peut admettre une persévérance de l'habitus *en dépit de* l'immémorabilité de l'acte d'origine : pourvu que les motifs se soient maintenus, la capacité à se remémorer l'acte instaurateur est indifférente. A l'inverse, la conception de 1925 de l'habitus actif exige que l'acte instaurateur soit conservé en mémoire, puisque c'est lui qui engage le sujet. Enfin, et cela peut compter pour un troisième critère, on remarquera que l'habitus actif exige d'entrée de jeu une projection dans le temps futur. Ainsi, dans un texte très tardif (1936-1937), Husserl s'interroge sur la téléologie des métiers à partir de la distinction entre l'*acte* de volonté, qui suppose d'avoir le but présent à l'esprit, et l'*habitualisation* de cette même volonté par la décision, à l'issue de quoi il n'est plus nécessaire que le but soit présent à l'esprit en tout temps (l'acte de volonté au sens propre n'est pas accompli en permanence comme une « idée fixe »)⁶³. Il constate alors que tout habitus issu d'une décision se retrouve déployé par avance sur une temporalité qui s'étale devant le sujet⁶⁴. Tandis qu'un habitus passif peut n'être constaté que rétrospectivement, l'habitus actif possède d'emblée ce caractère de déploiement temporel anticipatif.

La première conception, passive, de l'habitus, celle que nous avons identifiée dans les *Ideen II*, faisait reposer la persistance de l'habitus sur la persistance des motifs. Les développements du § 56 vont préciser cette notion de « motifs » à partir de celles d'association, de tendance de « motivations non remarquées, « latentes (*verborgene*) » que l'on trouve dans l'habitude (*Gewohnheit*) »⁶⁵. En d'autres termes, la continuation passive de l'habitus réside dans une sensibilité tendancielle que j'ai à me laisser affecter par certains motifs. Dans ce cadre,

(traduction modifiée)).

⁶³ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie – Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass (1934 – 1937)* (éd. Reinhold, N. Smid), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1993, *Text 32c, Hua XXIX*, p. 367 sq. (*Sur l'histoire de la philosophie. Choix de textes*, trad. fr. L. Perreau, Paris, Vrin, 2014, p. 28 sq.).

⁶⁴ « (...) toute volonté (au sens de la décision durable), de par sa propre teneur de sens, de par sa « visée de volonté (*Willensmeinung*) », se rapporte à un temps que moi, celui qui à chaque fois veut, je possède déjà en actus « devant moi » en tant que tel, temps au commencement duquel se trouve mon actus en tant qu'acte qui inaugure et s'écoule (*einsetzende und verströmende*) » (E. Husserl, *Krisis – Texte aus dem Nachlass, Text 32c, Hua XXIX*, p. 370 (*Sur l'histoire de la philosophie*. trad. fr. L. Perreau, p. 33 (traduction modifiée))).

⁶⁵ E. Husserl, *Ideen II*, § 56c, *Hua IV*, p. 224 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 310).

la répétition des expériences joue un rôle⁶⁶, la sensibilité s'aiguise au fur et à mesure que l'attention et le temps en renforcent l'effet. C'est le même type de renforcement associatif que celui qui a cours quand une expérience répétée, par exemple professionnelle, rend une personne plus encline à repérer des détails qui lui auraient auparavant échappé. La loi de motivation de la sensibilisation peut être résumée ainsi : ayant eu plusieurs fois des expériences similaires, je suis plus enclin à anticiper le déroulement des expériences ultérieures dans le sens des expériences antérieures :

Si, dans un flux de conscience, une connexion (*Zusammenhang*) est apparue une fois, alors dans ce même flux existe la tendance suivante : une connexion apparaissant à nouveau, qui est semblable à un fragment de la connexion antérieure, se poursuit dans le sens de la ressemblance, tend à se compléter en une connexion d'ensemble qui est semblable à la connexion d'ensemble antérieure⁶⁷.

Le § 25 d'*Expérience et jugement* va plus loin dans l'idée de la sensibilisation associative en y adjoignant l'aspiration « à instituer volontairement (*willentlich*) une habitude »⁶⁸ (sans pour autant qu'il s'agisse d'un habitus actif au sens authentique, comme on va le voir !). Il est en effet possible de profiter de cette sensibilisation en s'exposant volontairement à certains contenus afin de « s'imprégner » de leurs différences, et de stimuler le renforcement du lien d'association, de façon à ce qu'à l'avenir les motivations passives qui président à l'habitus nous déterminent à nouveau dans le même sens. L'imprégnation (*Einprägen*) s'opère par la répétition de l'auscultation de l'objet : je dévisage longuement la personne (l'exemple est de Husserl) afin de m'imprégner de ses traits, ce qui me permettra de mieux la reconnaître lors d'une prochaine rencontre. On peut compléter les analyses de Husserl en proposant d'autres exemples, qui correspondent mieux à l'idée d'habitus. Si l'on souhaite renforcer la propension à agir dans telle direction particulière, par exemple « se motiver » à faire de l'exercice, on peut chercher à associer cette activité à des « récompenses » qui entretiendront la motivation, ou s'imposer des régularités qui s'imprimeront passivement avec le fil du temps. Pour autant, la remarque d'*Erfahrung und Urteil* ne décrit pas l'habitus actif au sens authentique, puisque le mécanisme de la persistance de l'habitus repose toujours et encore sur les motivations passives, même si ces motivations passives sont désormais canalisées dans

⁶⁶ E. Husserl, *Ding und Raum. Vorlesung 1907* (éd. Ulrich Claesges), *Hua* XVI, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, § 39, p. 138 (*Chose et espace, Leçons de 1907*, trad. fr. Jean-François Lavigne, Paris, PUF, 1989, p. 170), et *Ibid.*, p. 178-179/215-216.

⁶⁷ E. Husserl, *Ideen* II, § 56b, *Hua* IV, p. 223 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 308 (traduction modifiée)).

⁶⁸ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, § 25, p. 138 (*Expérience et jugement*, trad. fr. D. Souche, p. 145).

un sens déterminé. La répétition de l'explication à l'origine du renforcement associatif est volontaire et active, cela s'entend, mais l'instauration de l'habitus ne dépend pas directement d'une volonté instauratrice. Il s'agit seulement d'augmenter l'exposition à l'objet dans l'espoir de développer la tendance associative à être affecté par ce type d'objets. Plutôt que d'un engagement actif, il s'agit plutôt d'auto-conditionnement.

Dans le cas ordinaire de l'habitus passif, ou bien dans le cas qui vient d'être vu d'un habitus passif volontairement instauré par renforcement des liaisons associatives, l'instauration originaire coïncide avec la première fois où une motivation déterminée l'a emporté en « force » sur d'autres motivations, s'est matérialisée sous la forme d'un acte quelconque et a déterminé une nouvelle caractéristique du sujet. L'instauration de l'habitus, selon cette première conception, signifie la percée d'une motivation jusque-là minorée. La prépondérance de cette motivation par rapport à d'autres motivations inclinant dans d'autres directions n'est ensuite que présomptive, tributaire des accroissements et décroissements de force toujours susceptibles de se produire, et donc des poids différentiels des différentes motivations en concurrence. La conception de l'habitus passif est résumée d'une façon lapidaire au § 25 d'*Expérience et jugement* : « Ce devenir-habituel du résultat d'une saisie originairement intuitive s'accomplit selon une légalité générale de la vie de la conscience, sans notre participation (ohne unser Zutun) »⁶⁹, de façon en quelque sorte mécanique. Or, ce n'est pas du tout le cas de l'habitus actif. Dans l'habitus actif, toute analogie avec la causalité mécanique est proscrite : « Je suis motivé dans la décision, motivé à me décider, et s'il y a quelque analogie, qui n'est qu'une analogie, entre la motivation passive et la force ou la causalité mécaniques, alors ce n'est absolument pas le cas pour la motivation du moi »⁷⁰.

Nous avons parlé au sujet de la deuxième conception, tardive et active, de théorie « performative » de l'habitualité. Nous devons sur ce point donner quelques précisions. Nous n'avons pas en tête une conception austinienne stricte de la performativité : dans l'instauration d'un habitus il n'est nulle part question d'actes de langage, et pas davantage de gestes ou de comportements (tels que les accepterait une théorie étendue de la performativité⁷¹). Ce qui

⁶⁹ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, § 25, p. 138 (*Expérience et jugement*, trad. fr. D. Souche, p. 144 (traduction légèrement modifiée)).

⁷⁰ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, Beilage IV, Hua XI, p. 359 (*De la synthèse passive*, trad. fr. B. Bégout, J. Kessler, p. 343).

⁷¹ On peut penser en phénoménologie à la théorie de Reinach des « actes sociaux » (Voir A. Reinach, *Die apriorischen Grundlagen des Bürgerlichen Rechtes*, Munich, Philosophia Verlag, 1989, p. 158 sq. (*Les fondements*

caractérise notre seconde conception de l'habitualité, et qui légitime son rapprochement d'avec la performativité, c'est le fait que la détermination objective ne soit pas simplement *constatée* dans une description, comme c'est le cas de n'importe quelle transcendance, mais *décidée* dans un acte instaurateur. A cet égard, nous n'estimons pas devoir faire de différence entre la performativité au sens strict, qui pose une réalité en-dehors de soi (célébration d'un mariage, d'un baptême), et la performativité au sens élargi, par laquelle chacun se détermine lui-même, généralement devant autrui, sous les formes variées de l'obligation volontaire (serment, vœux, engagement, fidélité, loyauté, promesse). Dans le premier cas, celui de l'institution d'une réalité durable en-dehors de soi, l'acte performatif est médié tant par des actes verbaux (« Je vous déclare mari et femme », « Je baptise ce bateau le RRS Sir David Attenborough ») que par des actes non verbaux (la signature de l'acte de mariage, le bris de la bouteille de champagne sur la coque). Et dans le second cas, celui de l'auto-performativité, il en va de même : à l'origine de l'engagement volontaire, on peut trouver tant des actes énonciatifs (« Je te promets que je serai là », « Je jure que je serai loyal et porterai vraie allégeance à l'autorité constituée ») que des gestes sans composante verbale (signer une reconnaissance de dette, se serrer la main pour valider un accord, lever la main droite).

Comme cela a été dit, l'habitus au sens où Husserl l'entend ne relève pas de plein droit du registre de la performativité ou de la promesse auto-performative. C'est bien plutôt l'instauration de la persistance habituelle qui rend possible qu'il y ait quelque chose comme une performativité qui détermine ou engage. L'élément essentiel qui différencie l'habitus de l'acte performatif sous toutes ses formes, c'est que la performativité a essentiellement un sens social : elle suppose une *expression* (sous la forme d'un acte de langage, d'un geste, d'un comportement, d'un signe écrit), qui a elle-même pour fonction d'instaurer la détermination par une validation du public, des témoins, d'un juge ou d'un cosignataire, tandis que l'habitus husserlien se tient en deçà de toute validation sociale et communautaire. Aussi, pour qu'un de mes actes me détermine activement, n'est exigé ni profération, ni geste stéréotypé, ni « liturgie » d'aucune sorte, ces éléments n'ayant de valeur qu'expressive, c'est-à-dire sous condition d'un public et d'une validation intersubjective, voire d'une validation rituelle ancrée dans un système légal ou traditionnel. Toutefois, sans avoir cette valeur intersubjective, un engagement actif du Je peut en singer les formes : pour instaurer cet habitus actif, je prononce

devant le tribunal de ma conscience une phrase rituelle qui m'engage, etc. Cette pratique, outre ce qu'elle emprunte des formes sociales de l'habitus, sert aussi à faciliter la remémoration de l'événement instaurateur, puisque dans l'habitus actif cette remémorabilité est un élément déterminant. Rappelons en effet que l'implication du Je ne porte ses fruits que si la mémoire du comportement initial est préservée et demeure évocable dans le souvenir⁷², et que par ailleurs elle ne cesse pas avec l'oubli, mais uniquement avec le biffage volontaire, la « prise de position contre ».

La persistance de l'habitus actif ne s'explique donc ni par la validation sociale comme dans la performativité, ni par la persévérance des motivations passives comme dans l'habitus passif, mais par l'implication du moi. Le point décisif est le suivant : l'habitualité est une propriété qui s'attache au Je lui-même, et non un caractère qui affecte un vécu⁷³. Or, le Je ne passe pas dans le temps phénoménologique comme passe un simple vécu, moment différentiel qui sombre sans retour dans le flux héraclitéen. Le Je pur possède en effet une manière originale d'habiter le flux, sur laquelle nous n'avons pas besoin de nous étendre ici⁷⁴, et *c'est cette forme de persistance intermittente du moi pur qui sert d'accroche à la persistance de l'habitus*. Dans l'habitus actif, le Je pur sert de point d'attache minimal à la fixation de ses propriétés permanentes, au moyen desquelles il s'objective dans le temps phénoménologique comme « substrat des habitualités »⁷⁵. L'habitus actif se détache à présent clairement de l'habitus passif. Si du second on pouvait dire qu'il s'accomplit « sans notre participation », du premier on doit

⁷² Comme le dit ce manuscrit de 1932 : « Ce ne sont pas tous les actes antérieurs, remémorés maintenant, qui m'appartiennent à moi qui suis décidé, mais précisément seulement ceux dont je me souviens comme antérieurs, qui annoncent mon être-décidé (*Entschiedenheit*) à partir d'une décision (*Entscheidung*) antérieure » (E. Husserl, *Intersubjektivität* III, *Beilage* XX, *Hua* XV, p. 352 (*Sur l'intersubjectivité* I, trad. fr. N. Depraz, p. 191 (traduction modifiée)).

⁷³ « (...) nous voyons à présent plus clairement ceci : l'habitualité, qui appartient à l'essence générale de la subjectivité, est justement d'un autre genre dans la passivité et dans l'activité, ou mieux dans la réceptivité et dans la spontanéité. Dans la passivité, elle est la transition dans la rétention et par elle, dans chaque oubli apparemment mort, qui est ré-éveillable passivement sous le titre de reproduction, de souvenir. Cela concerne chacun des vécus. Dans l'activité égoïque, cela ne signifie pas la même chose. Car le Je n'est pas un vécu, seul le « cogito » est un vécu, et le Je apparaît seulement à même ce dernier et en tant qu'il est point de rayonnement, pôle-ego des vécus. (...) Mais si je répète à présent ma conviction, accomplie pour la première fois hier, alors ce n'est pas un simple souvenir, mais une actualisation de ma conviction de jugement. Comme vécu, le biffage peut intervenir sous la forme de l'illusion du souvenir. Mais comme conviction du Je, il y a un tout nouveau type de biffage. Il lui appartient qu'elle (la conviction) peut par-là être supprimée, que je peux me décider autrement selon de nouveaux motifs » (E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, *Beilage* IV, *Hua* XI, p. 360 (*De la synthèse passive*, trad. fr. B. Bégout, J. Kessler, p. 344)).

⁷⁴ Nous y revenons au Chapitre V, section I.

⁷⁵ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 32, *Hua* I, p. 100 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 113).

dire au contraire : « Mais il faut remarquer que le Je qui fonctionne comme centre (...) acquiert avec chacun des actes qui émanent de lui un nouveau sens objectif, une nouvelle propriété permanente »⁷⁶, l'habitualité précisément.

Avec le passage à l'habitus actif, c'est donc aussi une relecture de l'habitus à la lumière de l'intentionnalité qui a lieu. L'habitus actif, revu et corrigé par la corrélation noético-noématique, n'est plus le phénomène subjectif indéterminé que visait la doctrine de l'habitus passif. Il acquiert à présent un authentique sens constituant : la noèse habituelle réside dans l'acte d'instauration lui-même, qui est l'œuvre du Je pur, tandis que le titre de noème habituel revient à une propriété objective du sujet, lui-même objectivé comme « support » des habitudes. L'habitus devient donc, sur sa face noématique, une propriété du sujet⁷⁷. Ainsi Husserl était-il revenu en 1918 sur sa théorie de l'habitus en remarquant que le concept de dépôt, de persistance, lui était déjà acquis au moment des *Ideen* (1912-1913)⁷⁸. Mais il avait remarqué alors la nécessité de faire de la visée persistante (*bleibende Meinung*)⁷⁹ le pendant objectif de la prise de position. La date de 1918 se situe dans la période de transition entre les deux conceptions, passive et active, de l'habitus.

⁷⁶ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 32, *Hua* I, p. 100 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 113).

⁷⁷ « Dans le sujet isolé, les formations d'unités précèdent : contrairement aux actes individuels multiples de conviction qui se suivent les uns les autres, c'est de façon permanente que j'ai l'unité « ma conviction », même si je n'accomplis pas à ce sujet d'acte du contenu déterminé. Chaque nouvel acte de ce contenu est saisi comme un nouveau *cas* dans lequel ma conviction s'actualise, et chaque acte possible est ensuite, quand il est examiné (si je me mets à la place où je jugerais ainsi), connu dans un style identique, comme actualisation possible ou hypothétique. Et il en va de même pour mon « estimation », mon désir, ma volonté. « Disposition » n'est pas une expression utilisable pour cela, et pas non plus « habitus permanent », car ces mots expriment selon une autre direction les aperceptions corrélatives. Dans la mesure où j'ai une « conviction ferme », j'ai par là également une propriété du moi qui demeure, une hexis relativement stable, à partir de laquelle des actes de ce contenu continuent de jaillir toujours à nouveau sous les conditions appropriées. Mais cette conviction, je l'ai, je ne suis pas elle et je ne suis pas en elle comme je suis dans mes « propriétés » (E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil* : 1921-1928 (cité *Intersubjektivität* II) (éd. Iso Kern), *Hua* XIV, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, *Text* 10, § 3, p. 195 (*Sur l'intersubjectivité* II, trad. fr. Natalie Depraz, Paris, PUF, 2001, p. 288-289 (traduction personnelle))).

⁷⁸ « J'avais déjà élaboré à l'époque [des *Ideen*] la doctrine de l'habitualité et à l'occasion, j'avais déjà indiqué que chaque acte du Je, chaque Je-me-décide effectue un dépôt dans le Je, un Je-suis-désormais-dirigé ainsi, j'ai par là une propriété égoïque-habituelle » (E. Husserl, *Intersubjektivität* I, *Beilage* XLIX (1918), *Hua* XIII, p. 435 (traduction personnelle)).

⁷⁹ « Le Je personnel, avec ses propriétés personnelles, est associé à des unités habituelles telles que : les convictions, les connaissances, les décisions, et il en est instituant. Le Je prend position à l'égard de quelque chose et institue par là pour ainsi dire une attitude durable, une attitude jugeante, évaluante, pratique. Corrélat : la visée persistante (*Das personale Ich, und seine personalen Eigenschaften, ist durchaus bezogen auf solche habituellen Einheiten: Überzeugungen, Erkenntnisse, Entschlüsse, und es ist das stiftende. Das Ich nimmt Stellung zu etwas und stiftet dadurch sozusagen eine bleibende Einstellung, eine urteilende, wertende, praktische. Korrelat: die bleibende Meinung*) » (E. Husserl, *Intersubjektivität* I, *Text* 15 (1918), *Hua* XIII, p. 404 (traduction personnelle)).

Tout nouvel acte du Je prend place dans un système déterminé par les actes déjà effectués. Le nouvel acte au sens fort de l'implication du Je, une nouvelle décision donc, doit alors se confronter aux décisions précédemment prises, et dans ce « droit de suite » s'engage la « conséquence », la cohérence du Je tout entier. La concordance du Je d'avec lui-même donne lieu à un « je ne peux faire autrement » qui relève du *devoir*, et qui n'a plus rien à voir avec un « je ne peux faire autrement » adossé à des motivations passives persistantes⁸⁰. Corrélativement, la notion de concordance n'a plus le sens passif d'une reproduction mécanique des mêmes actions, mais prend un sens actif⁸¹, et le rétablissement de la concordance du Je avec lui-même devient le fondement de motivation de l'habitualisation de la décision⁸². Le principe de concordance se réalise dans les deux directions : projection par les motivations d'un futur taillé à l'image du passé (concordance du futur eu égard au présent), et biffage des habitudes passées dans le but d'éviter une double détermination contradictoire du moi (concordance du passé eu égard au présent). En cas de nouvelle habitude incompatible avec une détermination déjà établie, le moi entre en scission d'avec lui-même, ce qu'il faut alors corriger en biffant une des deux déterminations⁸³. Dans le sens du futur, la discordance du moi avec lui-même est due à la projection d'attentes impossibles ; mais le problème n'est pas tant qu'elles soient contradictoires logiquement, que l'incapacité du Je à vivre en elles simultanément. En effet, cette « contradiction » se réalise dans l'entr'empêchement à assumer intégralement une

⁸⁰ « Que signifie ici le « dois » et la négation ? Le « dois » ne signifie pas ici que cela se fait de soi-même, comme tout se fait de soi-même dans la sphère aperceptive [= passive]. Mais au contraire la décision qui accepte, qui affirme, et que j'accomplis selon un côté me conditionne à devoir accomplir « de manière conséquente » les rejets correspondants et le « devoir » signifie : dans cette motivation « je ne peux faire autrement » » (E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis, Beilage IV, Hua XI*, p. 359 (*De la synthèse passive*, trad. fr. B. Bégout, J. Kessler, p. 343)).

⁸¹ « La convenance (*Zueinanderpassen*) de décisions, ce que l'on nomme leur concordance (*Einstimmigkeit*), et de même le se-maintenir non contesté d'une conviction authentique pour soi, comme prise de position [nous retrouvons ici l'habitualité], est tout autre chose qu'une concordance dans l'aperception passive ; de même la suppression de convictions comme le refus, la prise de position contre, accomplies par le moi lui-même, tout comme le conflit mutuel de ces convictions, est tout autre chose que ce qui est dénommé par le même terme dans les intentions aperceptives » E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis, Beilage IV, Hua XI*, p. 358 (*De la synthèse passive*, trad. fr. B. Bégout, J. Kessler, p. 342 (traduction légèrement modifiée)).

⁸² « (...) l'assise de la motivation (*Die Motivationsgrundlage*) pour la décision comme position ferme dans la validité (*In-Geltung-Setzung*) par le moi (...) est donc le rétablissement de la concordance de la perception » (E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, § 14, *Hua XI*, p. 54 (*De la synthèse passive*, trad. fr. B. Bégout, J. Kessler, p. 137)).

⁸³ Avec le biffage, la « division (*Spaltung*) (...) est revenue à l'unité sans faille. Le moi est affecté par tout cela. Lui-même comme moi devient, et cela à sa manière, désuni d'avec lui-même, divisé et finalement uni » (E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, § 14, *Hua XI*, p. 54 (*De la synthèse passive*, trad. fr. B. Bégout, J. Kessler, p. 137 (traduction modifiée))).

conviction, qui résulte dans le mouvement de bascule de l'une à l'autre⁸⁴. Le principe de concordance avec soi est responsable de la persistance de l'habitus selon la deuxième conception, qui nous décrit un habitus déterminé par des actions passés, non par des motivations présentes à agir à nouveau ainsi.

Nous pouvons dès lors en revenir à l'attitude théorique. Nous cherchions à établir le mode extensif de persistance d'une attitude relative comme l'attitude théorique. L'analyse d'une attitude relative à partir du concept d'habitus nous a dévoilé de celle-ci une première ébauche. Nous pouvons comprendre l'attitude relative comme la persistance passive, entre instauration et biffage, d'un intérêt qui se maintient à partir d'un acte inaugural. Deux conceptions se sont présentées pour rendre compte de cette persistance. Entre ces deux conceptions, d'un habitus à instauration active et d'un habitus à instauration passive, laquelle faut-il retenir, laquelle semble le mieux décrire le phénomène de l'attitude relative comme l'attitude théorique ? C'est clairement la conception tardive ou active qui rend le mieux compte de la persistance de l'attitude théorique. Bien que l'ouvrage n'applique pas la même lecture à sa théorie de l'habitus, les premiers paragraphes d'*Ideen II*, qui traitent spécifiquement de l'attitude théorique, indiquent clairement le caractère actif et spontané de l'attitude, et affirment l'implication de l'*ego* : l'attitude théorique n'est pas simplement un être-affecté passif, mais bien le résultat d'une décision du moi, par laquelle le voir se détermine comme un « être-orienté avec un regard actif sur l'objectif, l'être-orienté par une *visée* spécifique », dans laquelle « le Je *remarque* en tant que Je (puis il pense, pose de façon active), et donc il est par là en même temps orienté comme *saisissant* »⁸⁵. En somme, une attitude relative, théorique ou évaluatrice par exemple, consiste en « la présence originaire (dans la saisie de soi, *selbsterfassende*) du Je auprès de l'objet lui-même »⁸⁶.

Le caractère actif de l'habitus qui forme le fond de l'attitude théorique est visible également dans les changements d'attitude. Comme nous le disions en commençant, les *Ideen II* insistent sur le fait que l'attitude théorique se maintient au travers d'actes évaluatifs qui n'y

⁸⁴ « Si la concordance de la perception est rétablie, (...) [le] moi ne peut plus pencher tantôt d'un côté, tantôt de l'autre ; car l'appréhension supprimée, avec ses tendances intentionnelles supprimées, en particulier ses attentes vivaces pré-orientées (*vorgerichtet*), mais biffées, ne peut être accomplie » (E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, § 14, *Hua XI*, p. 54-55 (*De la synthèse passive*, trad. fr. B. Bégout, J. Kessler, p. 137 (traduction modifiée))).

⁸⁵ « (...) *das Ich ist als Ich darauf gewahrend (dann denkend, tatig setzend), damit zugleich also erfassend gerichtet* » (E. Husserl, *Ideen II*, § 3, *Hua IV*, p. 3-4 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 26 (traduction modifiée))).

⁸⁶ E. Husserl, *Ideen II*, § 4, *Hua IV*, p. 9 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 32-33 (traduction modifiée)).

appartiennent pas spécifiquement, mais je dispose toujours de la possibilité de changer d'attitude, et de me laisser aller à l'admiration de la beauté. Ces changements d'attitude apparaissent là encore comme des décisions libres et volontaires du sujet : « *à l'essence de tout acte, appartient par principe des possibilités d'une différente orientation théorique du regard* »⁸⁷.

Mais la caractéristique principale de l'habitus actif reste qu'il persiste sans avoir besoin pour cela que persistent les motivations qui ont rendu possible son instauration, et qu'il se projette comme horizon attendu à partir d'une prise de position inaugurale. Le cas de l'attitude théorique est à cet égard particulièrement limpide, puisqu'elle relève d'une abstraction, de certaines couches de sens, qui nous conduit à nous représenter ce que par ailleurs nous savons bien être des fourchettes, des êtres humains, des animaux, des objets de culte, comme de simples agrégats de matière. Or, cette attitude est une « attitude artificielle (*künstliche Einstellung*) »⁸⁸, qui consiste précisément à écarter les motivations nombreuses que le savant a par ailleurs de considérer ses objets de préoccupation comme investis de couches de sens dépassant la matérialité : « même pour le zoologiste et le psychologue naturaliste », l'attitude théorique n'est pas toujours la norme, puisqu'« en tant que personne, il vit comme tout autre et il se « sait » constamment en tant que sujet de son monde environnant »⁸⁹. Les motivations qui m'inclinent à persévérer dans l'attitude théorique ne sont donc pas dues à la persistance de motifs passifs, qui au contraire pèsent en sens contraire, mais à la fidélité à une décision instauratrice qui m'oblige à l'inverse à repousser ces motifs insistants. Il est toutefois possible que, par « habitude (*Gewohnheit*) » le savant ait pris les « œillères habituelles (*habituelle Scheuklappen*) »⁹⁰, qui le conduisent, dans le cadre de son travail, à voir en quelque sorte automatiquement ses objets d'étude sous l'angle de la seule matérialité. Cela relève d'une sensibilisation passive due à la répétition (dont nous avons vu un exemple dans *Erfahrung und Urteil*), qui réforme les motivations passives du chercheur plus sujet de céder aux motivations présentes jusqu'à lui « faire voir » les phénomènes sous l'angle naturaliste (selon le modèle de l'habitus passif), mais cela ne définit pas l'attitude théorique, qui demeure un habitus actif.

⁸⁷ E. Husserl, *Ideen II*, § 6, *Hua IV*, p. 15 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 39).

⁸⁸ E. Husserl, *Ideen II*, § 49e, *Hua IV*, p. 183 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 258).

⁸⁹ E. Husserl, *Ideen II*, § 49e, *Hua IV*, p. 183 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 259).

⁹⁰ E. Husserl, *Ideen II*, § 49e, *Hua IV*, p. 183 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 259).

2/ Instauration et persistance de l'attitude naturelle

Notre examen des « attitudes relatives », à l'exemple de l'attitude théorique pure du savant naturaliste, nous a conduits à déterminer la possibilité de principe d'une analyse intentionnelle de ce qui ne se limite pas à un étagement déterminable de vécus, à savoir une « attitude ». Nous avons dû pour cela donner une première analyse du concept d'attitude, et nous l'avons fait au moyen du concept d'habitus, et en particulier d'habitus actif ou spontané, renvoyant la question de l'unité de l'attitude à une inspection ultérieure de la notion d'intérêt. Le concept d'attitude n'est toutefois pas employé uniquement pour rendre compte des « attitudes relatives », mais également de l'attitude générale sur le fond de laquelle celles-ci prennent place, à savoir l'attitude « naturelle », qui désigne notre façon d'être au monde dans la naïveté pré-phénoménologique⁹¹. Si l'attitude théorique était l'attitude délibérément adoptée par le chercheur en sciences de la nature, comment faut-il à présent comprendre l'attitude naturelle ? Suppose-t-elle également un assentiment actif et une instauration ? Correspond-elle aux caractères de l'habitus ? Et si ce n'est pas le cas, comment se rapporte-t-elle aux vécus qui s'y inscrivent ? Enfin, où l'attitude naturelle trouve-t-elle l'unité qui lui permet de faire l'objet d'une analyse intentionnelle ?

Tout d'abord, que désigne le concept d'attitude naturelle ? Ce terme embrasse l'expérience pré-réductive du monde dans sa globalité, où se mêlent expérience perceptive primordiale et intersubjective, expérience de l'autre homme et des différents niveaux de la socialité, expérience du monde des valeurs, des biens et de l'action⁹², mais aussi expérience issue de la spontanéité scientifique⁹³. Ce dernier point permet de distinguer l'attitude naturelle du concept ultérieur de *Lebenswelt*. Le monde-de-la-vie désigne une strate abstraite de l'attitude

⁹¹ Pour une analyse de la notion d'attitude appliquée à l'attitude naturelle, voir S. Luft, »*Phänomenologie der Phänomenologie*«, p. 39 sq. Luft commence par y exposer que le terme d'*Einstellung* provient du domaine de la photographie, où il désigne la position de la caméra relativement au sujet photographié, et a transité par la psychologie du XIXème siècle avant d'atteindre Husserl. Il y a, dans le terme allemand, et dans ces deux usages, une connotation active qu'on n'entend guère en français ; *sich einstellen*, c'est se mettre en position, adopter une posture.

⁹² E. Husserl, *Ideen I*, § 27, *Hua III/1*, p. 56-58 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 79-82).

⁹³ Conglomèrent dans le monde de l'attitude naturelle, les résultats de « de mes *spontanités* de conscience, qui changent de façon multiple : celle qui consiste à considérer à des fins de recherche (*forschenden Betrachtens*), celles qui consiste à expliquer et à porter-au-concept dans la description, à comparer et à distinguer, à colliger et à dénombrer, à proposer (*Voraussetzens*) et à conclure (*Folgerms*), en bref, les spontanités de l'activité théorisante dans ses formes et ses niveaux variés » (E. Husserl, *Ideen I*, § 28, *Hua III/1*, p. 58-59 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 82 (traduction modifiée)).

naturelle, obtenue régressivement au moyen du démantèlement des idéalizations et sédimentations scientifiques qui sont responsables de la substruction mathématique d'un monde « objectif »⁹⁴. L'attitude naturelle en revanche est le résultat d'une constitution multi-étagée qui a agrégé comme une boule de neige toutes les strates de sens, dont les idéalizations scientifiques qui ont pour certaines sédimenté en elle jusqu'à se confondre avec les validations perceptives obtenues dans le monde-de-la-vie. Ainsi, les représentations issues de la physique (notions de force, atome, considération du Soleil comme un astre) ou de la biologie (évolution des espèces, support génétique de l'hérédité, rôle du cerveau dans la vie psychique) ont infusé dans la vie ordinaire, et se sont tissées avec les expériences réalisées en propre. L'attitude naturelle est « naïve », non comme un état originaire d'innocence qui précéderait la contamination par le savoir, mais au contraire comme un état tardif de conviction, assise, ankylosée dans ses évidences obviées (*Selbstverständlichkeiten*), lourde d'un passif historiquement accumulé. Le monde-de-la-vie représente une forme plus primitive de l'attitude naturelle, mais il demeure sur le même sol, ce qui explique que l'ontologie du monde-de-la-vie puisse se faire sans quitter l'attitude naturelle⁹⁵, tandis qu'une considération de l'attitude naturelle en tant que telle ne peut avoir de sens que depuis un point de vue transcendantal.

La mention de la perspective ontologique appliquée au monde-de-la-vie nous permet de dégager une deuxième différence entre monde-de-la-vie et monde naturel : tandis que ce dernier est unitaire, les mondes-de-la-vie sont pluriels, associés à des cultures différentes⁹⁶, et c'est cette pluralité qui offre à la variation eidétique le matériau qui lui permet de s'exercer et d'atteindre l'eidos (cette fois-ci unitaire, transculturel) *du* monde-de-la-vie au singulier. Autrement dit, le monde-de-la-vie n'est singulier qu'en tant qu'essence, non en tant que fait. A l'inverse, le monde naturel, corrélat de l'attitude naturelle, est un agrégat bigarré et hétérogène

⁹⁴ Voir E. Husserl, *Krisis*, § 36, *Hua* VI, p. 143 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 159) et E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, § 10, p. 38 (*Expérience et jugement*, trad. fr. D. Souche, p. 47) : « Démantèlement des idéalizations voilant le monde-de-la-vie ».

⁹⁵ Le monde-de-la-vie « aurait tout à fait pu, sans aucun intérêt transcendantal, donc dans l'« attitude naturelle » (pour parler à la façon de la philosophie transcendantale : dans l'attitude naïve d'avant l'ἐποχή), devenir le thème d'une science propre – d'une ontologie du monde-de-la-vie purement comme monde d'expérience (...) » (E. Husserl, *Krisis*, § 51, *Hua* VI, p. 176 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 197 (traduction modifiée)).

⁹⁶ Par exemple : les hommes « constituent des mondes environnants culturels différents, en tant que mondes-de-la-vie concrets, dans lesquels les communautés, relativement ou absolument séparées, vivent, endurent et œuvrent » (E. Husserl, *Cartesiansche Meditationen*, § 58, *Hua* I, p. 160 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 183 (traduction modifiée))) ; « (...) les historiens doivent à chaque fois reconstruire les mondes-de-la-vie environnants, qui fluctuent, des peuples et des époques dont ils traitent » (E. Husserl, *Krisis*, § 39, *Hua* VI, p. 150 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 167 (traduction modifiée))).

de tous les mondes-de-la-vie particuliers (en plus des opérations scientifiques sédimentées que ces derniers excluent), qui forment une unité qui exclut par principe toute pluralité⁹⁷.

L'attitude naturelle, en tant qu'attitude, présente en comparaison des attitudes relatives une série de différences notables : elle n'est pas instaurée de façon active⁹⁸ dans un acte initiateur mémorable, elle ne semble correspondre à aucun projet précis ou intention assignable, elle ne présente pas la même directionnalité d'intérêt que l'attitude théorique mais embrasse au contraire tous les intérêts mondains dans leur diversité. Ses caractéristiques sont donc à l'opposé de celles qui décrivent les attitudes relatives, même si elle conserve le caractère de persistance trans-temporelle à travers la variété des vécus, qui fait le propre de l'attitude en tant qu'*habitus*⁹⁹. L'attitude naturelle s'apparente davantage à un *habitus* passif, au sens que nous avons déterminé précédemment, dépourvu d'acte instaurateur mémorable et persistant pour autant que se maintiennent les motivations passives qui valident continûment son contenu thétique. Mais l'attitude naturelle présente des caractères spécifiques qui méritent une analyse en propre.

Nous devons donc reprendre la question : comment s'initie l'attitude naturelle, et comment se constitue-t-elle dans son extension ? Que la persistance de l'attitude naturelle ne repose pas sur les effectuations actives et volontaires qui présidaient à l'instauration d'une attitude relative, c'est là l'origine de sa « naturalité », qu'il faut entendre comme la spontanéité de l'irréfléchi, la trivialité d'une évidence obvie (*Selbstverständlichkeit*). L'origine d'une telle « évidence », qui passe naïvement pour indiscutable, est à trouver dans des instaurations d'une sorte particulière, les instaurations originaires (*Urstiftungen*). Que désigne-t-on sous ce nom ?

Une instauration originaire (*Urstiftung*) se distingue d'une instauration ordinaire (*Stiftung*) telle que celle qui prévaut dans l'adoption de l'attitude théorique. Un *habitus* tel que celui de l'attitude théorique n'a en effet pour corrélat noématique qu'une propriété du Je, tandis que du côté du monde, l'attitude théorique n'est pas constituante, puisqu'elle ne réalise qu'une

⁹⁷ E. Husserl, *Krisis*, § 37, *Hua* VI, p. 146 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 162-163).

⁹⁸ « Mais l'« attitude naturelle », qui n'est instaurée par aucune décision de la volonté (*durch keunen Willensentschluss gestiftete*), précède et se tient à la base de toutes les attitudes » (E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion, Text 2, Hua* XXXIV, p. 49, n. 1 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J.-F. Pestureau, p. 71 (traduction modifiée)).

⁹⁹ Luft décrit l'attitude (en général) selon trois caractères formels : « 1. C'est une disposition passive, une sorte d'« arrière-fond », non l'*activité* de la visée elle-même, qui provient d'elle, 2. C'est un se comporter (*Verhalten*) à l'égard de quelque chose, 3. Ce n'est pas un comportement à l'égard de choses concrètes seulement, mais à l'égard d'un « champ », d'un horizon de choses (possibles) » (S. Luft, *Phänomenologie der Phänomenologie*, p. 40 (traduction personnelle)).

abstraction, au cours de laquelle certains objets du monde environnant sont sélectionnés pour entrer dans son thème, tandis que d'autres sont écartés. L'attitude théorique n'ajoute donc pas d'êtres à l'ordre du monde, elle fonctionne de façon soustractive. Elle s'appuie sur une prédonation déjà réalisée dans l'attitude naturelle, mais ne prédonne rien pour elle-même. Une instauration originaire en revanche a pour corrélat noématique un surcroît d'être dans le monde. L'instauration originaire est corrélée à l'apparition de nouveaux objets, voire de nouvelles structures générales dans le monde.

Le terme d'instauration originaire recouvre une plurivocité que débrouille un manuscrit du début des années 1920¹⁰⁰. 1/ D'après le manuscrit en question, on peut d'abord parler d'instauration originaire pour la première rencontre d'un objet singulier sur lequel on pourra ensuite revenir (tel arbre singulier). 2/ Ensuite, on parle aussi d'instauration originaire pour la première rencontre d'un certain type d'objet. Husserl donne alors l'exemple du palmier, mais aussi celui de la « chose » en général, et parle d'« instauration originaire selon son type (*Urstiftung nach ihrem Typus*) »¹⁰¹. 3/ Enfin, le nom d'instauration originaire (plus précisément « primordiale » ou « génétique ») convient dans le cas de l'origine des types fondamentaux de l'expérience dans la « passivité originaire » où se réalise la « préconstitution des connexions de sens (*Vorkonstitution von Sinneszusammenhängen*) »¹⁰² que devra ressaisir ensuite un acte. C'est la seconde définition de l'instauration originaire qui nous intéresse ici. Elle correspond à la *typisation* (*Typisierung*) : un acte dans lequel est donné un objet singulier joue le rôle d'acte initiateur lors de la première mise en place (*erstmalige*)¹⁰³ de l'aperception d'un type d'objets : le palmier en général ou la paire de ciseaux en général¹⁰⁴. Ces exemples correspondent à la *typisation spécifique*, c'est-à-dire à l'institution de types subordonnés. Mais sous le terme de typisation est embrassée également la première mise en place d'une

¹⁰⁰ Ce manuscrit fait toutefois abstraction des *Urstiftungen* nées des activités supérieures de la raison (celles dont le démantèlement conduit au monde-de-la-vie), sur lesquelles s'étendent en revanche les textes de *Hua VI*, et notamment *L'origine de la géométrie*. La possibilité de démanteler ces idéalizations sans quitter l'attitude naturelle montre leur caractère secondaire en ce qui regarde l'analyse de celle-ci.

¹⁰¹ E. Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass* (1916-1937) (éd. Rochus Sowa), *Hua XXXIX*, New York, Springer, 2008, *Text 1, Hua XXXIX*, p. 2-3 (traduction personnelle).

¹⁰² E. Husserl, *Die Lebenswelt, Text 1, Hua XXXIX*, p. 3 (traduction personnelle).

¹⁰³ « Mais tout acte, accompli « pour la première fois » est instauration originaire d'une unité qui se conserve, qui dure dans le temps immanent (au sens d'un identique qui dure) (*Aber jeder Akt, „erstmalig“ vollzogen, ist „Urstiftung“ einer bleibenden Eigenheit, in die immanente Zeit hinein dauernd (im Sinne eines dauernden Identischen)*) » (E. Husserl, *Ideen II, Beilage II, Hua IV*, p. 311 (traduction personnelle)).

¹⁰⁴ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 50, *Hua I*, p. 141 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 160).

aperception générale telle que celle du type général « chose matérielle »¹⁰⁵, et l'on peut parler à ce sujet de *typisation générale*.

Comme les essences qui leur correspondent dans le domaine de l'*a priori*, les types s'ordonnent en effet selon une hiérarchie de généralités qui va des types inférieurs, « ciseaux », « palmier », aux types génériques suprêmes, « chose matérielle », « objet investi d'esprit » (voire le type formel de l'« objet »¹⁰⁶). L'attitude naturelle est un habitus passif, ou un système d'habitus passifs corrélatifs de typisations de ces deux sortes. On devra donc différencier l'attitude naturelle dans ce qu'elle présente de nécessaire, à savoir les types généraux, et dans ce qu'elle présente de contingent, à savoir les types spécifiques. Ou plus précisément, parce que ces termes sont sujets à caution, le type, fût-il le plus général, ne gagne jamais le mode de la nécessité *a priori* qui est celui de l'essence, mais sa nécessité n'est qu'une nécessité *hypothétique*, une nécessité soumise à l'expérience du monde, une *nécessité empirique*. Les types généraux sont donc les types véritablement universels, ils ne possèdent aucune référence ni à la culture (ciseaux) ni à la géographie (palmier). Les types spécifiques en revanche sont ceux qui sont susceptibles de se former, ou non, dans le cours contingent de l'expérience. Outre cette contingence expérientielle, les types spécifiques peuvent recevoir une contingence historique (mais ce n'est pas nécessaire, comme le montre l'exemple du palmier) : si l'on peut admettre l'advenue historique de l'espèce ciseaux par création (*Schöpfung*), corrélat d'une activité volontaire de production de ciseaux, ou bien l'advenue historique de telle idéalité mathématique, on ne saurait insérer dans l'ordre du développement historique la prédonation d'une espèce de rang supérieure : il n'y a pas de naissance historique du la « chose ».

Les types généraux possèdent donc une dignité plus grande que les types spécifiques. Ils fournissent, dans l'anticipation de l'expérience, les coordonnées générales définitives de notre expérience du monde, en prescrivant par avance le découpage régional et en pré-indiquant les lois eidétiques qui gouvernent chacune de ces régions et les rapports des régions entre elles. Les types généraux exercent donc sur l'expérience un pouvoir normatif, même si cette contrainte n'atteint pas à l'aprioricité de l'essence. Les types spécifiques possèdent également une forme de normativité, quoique d'extension plus restreinte. Le concept de « prédonation »

¹⁰⁵ Voir également, sur l'instauration originaire de l'expérience de chose, E. Husserl, *Formale and transzendente Logik* (éd. Paul Janssen), *Hua* XVII, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974, *Beilage* II, p. 317 (*Logique formelle et logique transcendantale*, trad. fr. Suzanne Bachelard, Paris, PUF, 1957, p. 411).

¹⁰⁶ *Erfahrung und Urteil* différencie la typisation indéterminée (formelle) et déterminée (matérielle, régionale) (E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, p. 35 (*Expérience et jugement*, trad. fr. D. Souche, p. 44)).

spécifie la contrainte qui sied à l'attitude naturelle. Que l'attitude naturelle soit gouvernée par la prédonnée, cela revient à caractériser essentiellement l'expérience dans la naturalité comme *réceptive*.

L'instauration originaire des types est d'une importance cruciale pour l'expérience ultérieure, puisqu'elle rend possible l'identification « d'un coup d'œil » des objets rencontrés pour la première fois, identification qui a toujours le sens d'une subsumption sous le type (quand elle n'est pas identification au sens strict, à savoir nouvelle rencontre avec le même objet singulier) :

(...) Mais que nous nous représentions des choses et même que nous voyons des choses d'un seul coup d'œil – (...) – cela nous renvoie dans l'analyse génétique intentionnelle au fait que, dans une genèse instauratrice originaire antérieure, est advenu le *type* expérience de chose, et qu'ainsi la catégorie chose est déjà instaurée pour nous avec le sens qu'elle a eu la première fois. Mais cela vaut par essence, comme il appert, pour toute catégorie d'objets (...) ¹⁰⁷.

L'instauration originaire rend également possible la prédétermination aperceptive des objets à venir¹⁰⁸, ainsi que la détermination minimale des objets co-présents s'étendant jusque dans l'horizon obscur de l'indétermination. Ce qui signifie que l'attitude naturelle forme essentiellement, en tant qu'attitude, un système de présomption qui augure du type de ce qui fera encontre dans l'expérience. Il faut toutefois faire attention à distinguer la présomption qui relève des types (tout ce qui surviendra tombe sous la législation des types préétablis) de la présomption *qualifiée* qui relève des motivations d'expérience en flux (je m'attends à présent à voir tel ou tel aspect de la chose, telle ou telle chose). Cette distinction doit se comprendre comme différence entre l'attitude naturelle, comprise comme la grille des types fondamentaux d'objets mondains, et le *style* de l'expérience, compris comme cheminement personnel, parcours individuel au travers de l'expérience, avec ses horizons d'attente liés à l'expérience en cours¹⁰⁹ et aux expériences passées accumulées. Une « déception » dans l'attitude naturelle prendrait la signification de la violation d'un type fondamental, tandis qu'une déception dans le style personnel de l'expérience signifie simplement le non-remplissement d'une attente

¹⁰⁷ E. Husserl, *Formale und transzendente Logik, Beilage II, Hua XVII*, p. 317 (*Logique formelle et logique transcendantale*, trad. fr. S. Bachelard, p. 411 (traduction modifiée)).

¹⁰⁸ « En conséquence devient possible une conscience d'objets qui n'avaient encore jamais été présents à la conscience ou elle devient possible avec des déterminations avec lesquelles ces objets n'avaient pas été présents à la conscience (...) » (E. Husserl, *Formale und transzendente Logik, Beilage II, Hua XVII*, p. 317 (*Logique formelle et logique transcendantale*, trad. fr. S. Bachelard, p. 411 (traduction modifiée))).

¹⁰⁹ Le style est « personnel » (E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 32, *Hua I*, p. 101 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 115)).

singulière. Seul le style est donc interprétable en termes de concordance, de biffage, etc. Au cours du déroulement de l'expérience, l'attitude naturelle se maintient en conséquence inchangée, du moins dans ses types généraux, en dépit de tout ce qui peut survenir, et en dépit des attitudes relatives qui peuvent y être adoptées¹¹⁰.

Comment expliquer cette constance de l'attitude naturelle ? Nous avons montré dans les développements concernant les attitudes relatives que la persistance des habitus dépendait du caractère actif et spontané de l'acte initiateur, sous la forme d'une conception quasi-performative de son instauration. Puisque les types fondamentaux de l'attitude naturelle ne relèvent pas d'une instauration de même type que ceux des attitudes relatives, mais d'une instauration non-volontaire, passive et trouvant son siège dans la prédonation, on peut se demander quel est le mode de persistance de l'« habitus » naturel. La réponse est simple : les instaurations originaires de l'attitude naturelle sont ainsi faites qu'elles se reconfirment passivement tout au long de l'expérience, celle-ci n'étant jamais en mesure de les invalider. Chaque nouvelle chose rencontrée vérifie et renforce l'instauration initiale du type « chose », la renouvelle, réalise une réinstauration (*Nachstiftung*). Dans les termes de l'habitualité passive, les motifs demeurent. Certes, Husserl tente incidemment de penser l'impossibilité de la confirmation des instaurations originaires fondamentales quand il évoque la possibilité de l'anéantissement du monde, au § 49 des *Ideen I*. L'anéantissement n'y prend pas alors la forme d'une destruction classique, fût-ce sous une forme apocalyptique, mais d'une impossibilité de constituer des choses, non à cause de l'absence de sensation, mais en raison de l'impossibilité d'en faire la synthèse concordante. Si aucun objet ne vient à se former, les instaurations originaires ne peuvent plus se confirmer, du moins sur leur versant matériel : aucun composé inanimé ne vient plus incarner le type de la chose matérielle, aucun individu ne vient plus confirmer la région matérielle de la personne ; seules la « région formelle » de l'objet quelconque, et bien sûr la région « conscience » peuvent encore venir s'illustrer en employant pour cela le secours de la réflexion sur le flux de vécus, toujours active au sein de cette expérience démembrée. Mais même dans ce cas radical, l'absence de validation renouvelée de l'instauration originaires n'équivaut pas à son *invalidation*, soit au constat de la péremption des types généraux. C'est une tout autre expérience d'anéantissement du monde (tout aussi

¹¹⁰ « (...) je reste, après comme avant, dans l'attitude naturelle, *sans en être dérangé par les nouvelles attitudes* » (E. Husserl, *Ideen I*, § 28, *Hua III/1* p. 60 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 84).

fantastique que la première) qu'il faudrait invoquer pour voir les types fondamentaux être invalidés : une expérience dans laquelle les régions de l'être entreraient en empîement les unes sur les autres, enjambant les interdits eidétiques. Des traits spécifiques d'un objet typé reviendraient à un objet autrement typé, des objets se verraient affublés de propriétés que les légalités eidétiques rejettent en-dehors de leur domaine, toute constance et cohérence dans l'ordre eidétique serait rompue, sans que pour autant les choses cessent d'apparaître en unité. Le « monde » qu'imagine une telle expérience est un champ disloqué que ne tiendrait plus même la légalité eidétique : en somme, on pourrait y jouer au violon des fonctions elliptiques, y faire en sorte que 2 et 2 soient égaux à 5, ce qui n'est pas même réputé être en le pouvoir de Dieu. Il faut bien voir ici qu'il ne s'agit pas d'une simple transgression régionale, comme si des ensembles de choses réputées inanimées se mettaient soudainement à présenter, par leur aspect et leur comportement, les signes externes de la vie intérieure, cette transgression n'étant que la migration d'une région à une autre de tout une collection d'objets (migration que nous effectuons d'ailleurs dans l'autre sens, du statut de personne à celui de chose inanimée, au moment du trépas) ; il s'agit bien de l'acquisition par des objets de propriétés qui échappent à leur type. Mais un tel monde, par définition, n'est pas même représentable, il l'est tout aussi peu que le cercle carré, et se range sous la catégorie de l'absurdité matérielle ou contresens (*Widersinn*). Une impossibilité, prescrite par les objets eux-mêmes, limite le développement anarchique de la variabilité. Les instaurations originaires trouvent donc leur confirmation dans tout nouvel acte, puisque – relevant directement des légalités eidétiques, et non des enchaînements de motivations d'expérience qui déterminent le style d'expérience – la déception n'a pas de prise sur eux.

Nous avons donc observé que l'attitude naturelle consistait dans l'instauration des types, et en particulier des types généraux qui se rapportent aux grandes régions d'objets appartenant au monde, et dont la confirmation se fait passivement dans le cours de l'expérience. La diversité des expériences fondatrices des types régionaux – ceux de la chose matérielle, de la personne, de l'idéalité mathématique, de l'objet social... – empêcherait toutefois, si on s'en tenait là, de saisir l'attitude naturelle dans son unité, et donc dans son instauration et sa persistance attitudinales. Le corrélat de l'attitude naturelle se dissoudrait en autant d'« univers » qu'il y a de régions d'objets ou de types. Ce qui manque ici, c'est le point de convergence de toutes ces instaurations originaires, et le socle des types qu'elles instituent. Ce point de convergence et ce

sole, c'est bien sûr *le monde*, unité focale des types fondamentaux¹¹¹. Comment se réalise l'instauration originaire du monde ?

C'est surtout dans son rapport avec l'institution originaire des types fondamentaux que doit être élucidée l'institution originaire du monde. Quelle institution faut-il placer avant l'autre ? Et selon quel rapport de dépendance ? En d'autres termes, le monde précède-t-il les types fondamentaux (les régions), ou est-il issu de leur appréhension synthétique ? On peut en effet considérer deux concepts de monde : un concept du *monde indifférencié* et un concept du *monde différencié*. Le monde indifférencié serait le monde tel qu'il se tient, dépouillé de toute concrétude, en amont de la spécification régionale, prêt à recueillir les différents types fondamentaux de l'expérience ; le monde différencié serait le produit synthétique total de la diversité régionale déployée dans toute son amplitude. De là, découleraient deux possibilités d'ontologies du monde correspondant à ces deux concepts : la première présenterait le monde dans une quasi-formalité privée de déterminations, la seconde dans une luxuriante surabondance multi-régionale. Le concept de monde se constitue-t-il de façon quasi-formelle en amont des types fondamentaux, ou bien se forge-t-il à partir de ces types, comme leur unification synthétique ?

Il faut pouvoir en quelque sorte tenir les deux bouts, et unir ces deux déterminations du monde. Dans cette entreprise, c'est l'expérience qui doit nous servir de fil conducteur. Car Husserl affirme contre Kant (pour Kant, le monde n'est pas objet d'expérience possible) qu'il y a bien une *expérience du monde* : « En ce sens [au sens élargi du terme expérience, qui permet de parler d'une expérience d'un état de choses], on fait tout aussi bien l'expérience du monde que l'expérience d'une chose individuelle, d'un moment qualitatif ou d'un membre singulier d'une chose, d'un processus de mouvement, d'une progression causale, d'un enchaînement »¹¹². Mais naturellement, le monde ne se présente pas pour autant dans les mêmes modes d'apparition qu'un étant intramondain. Son apparaître est un apparaître *oblique* dans l'horizontalité qui sert de contexte et de fond à la donation de la chose singulière : en faisant l'expérience de la chose nous faisons, de façon « inséparable », celle du monde¹¹³. Aussi, doit-

¹¹¹ On rappellera le titre du § 47 des *Ideen I* : « Le monde naturel comme corrélat de conscience » (E. Husserl, *Ideen I*, § 47, *Hua III/1*, p. 99 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 143)).

¹¹² E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, § 11, *Hua IX*, p. 96 (*Psychologie phénoménologique*, trad. fr. Ph. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzù, p. 92 (traduction modifiée)).

¹¹³ E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, § 11, *Hua IX*, p. 95 (*Psychologie phénoménologique*, trad. fr. Ph. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzù, p. 91).

on dire que c'est la structure d'horizontalité de la perception qui permet de donner au monde son unité *ex ante* (cette unité quasi-formelle que nous évoquions plus haut)¹¹⁴. L'instauration originaire du monde n'est donc pas une instauration de type : le monde n'a pas la généralité du type, mais l'unicité ; en outre, le monde ne se constitue pas directement à partir de l'objet actuel, mais à partir de ses horizons et donc comme potentialité.

L'unité du monde se constitue ensuite comme synthèse des régions en une unité *ex post*, en remplissant en quelque sorte la vacuité du premier concept de monde par la spécification régionale. Cela signifie-t-il que la « matière » qui vient remplir cette quasi-forme, la régionalité qui vient habiter le vide, n'est qu'un ameublement contingent qui vient se loger dans un monde qui y demeure irrémédiablement étranger, partageant avec la formalité logique-pure une suprême indifférence aux contenus ? On peut imaginer ici une nouvelle expérience de pensée, par laquelle nous assisterions à un autre mode de dislocation ou d'anéantissement du monde, cette fois non en matière sensible inapte à cristalliser en choses, mais en régions incapables de s'accorder pour former l'unité d'un monde, ou donnant lieu à des mondes différents. C'est dans cette perspective que Husserl se demande si la coagulation des régions en un monde unique est une nécessité ou un fait contingent :

Nous rencontrons au moins le problème : en quoi une pluralité <de> réalités est-elle une totalité fermée qui co-exige de toute réalité qu'elle lui appartienne, et non que la majorité existe encore en-dehors de cette totalité (*worin eine Vielheit <von> Realitäten eine abgeschlossene Allheit ist, die jede zugehörige Realität von jeder aus mitfordert, und keine außer dieser Allheit noch seiende Mehrzahl*), et nous rencontrons en même temps le problème de savoir si toute réalité doit appartenir à une telle totalité : à un « universum », à un monde qui est le tout du monde. L'idée d'un tout du monde au sein de l'ontologie positive n'est-elle pas une simple exigence contingente ?¹¹⁵

Puisque la position « formelle » du monde indifférencié trouve son origine dans la couche de perception et son horizontalité, le raccordement des différentes structures typiques régionales à cette « forme » de monde, doit se faire par la médiation de la fondation de la couche sur la couche perceptive. La solidarité entre monde indifférencié et monde différencié

¹¹⁴ « Cependant, pour saisir le monde comme objet d'expérience, nous devons d'abord avoir saisi des réalités singulières du monde. D'une certaine manière, l'expérience singulière de l'expérience du monde, à savoir comme expérience qui saisit, qui remarque, a la prééminence. Nous devons détourner notre regard de la chose qui est pour ainsi dire objet d'expérience et nous tourner vers son arrière-plan, l'horizon, qui l'entoure de façon irrécusable à titre d'horizon de ce dont on peut faire l'expérience » (E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, § 11, *Hua IX*, p. 96 (*Psychologie phénoménologique*, Ph. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzù, p. 93 (traduction légèrement modifiée)).

¹¹⁵ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion, Text 1, Hua XXXIV*, p. 25 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F Pestureau, p. 50 (traduction modifiée)).

régionalement est donc médiée par la fondation des couches supérieures sur la couche perceptive. Comme le concept de monde vide est issu de l'horizontalité de la perception, et comme les couches de réalités qui viennent s'y amonceler entretiennent une rétro-référence à la perception, étant toutes fondées sur la chose de perception, alors les régions retrouvent leur rattachement au monde indifférencié :

Nous nous heurtons alors d'abord à la perception constante de monde, et généralement aux différentes formes de l'expérience de monde, qui se poursuit par l'avoir-conscience du monde, et à la rétro-référence de tous les modes de conscience non-expérientiels et non-intuitifs aux modes intuitifs, et ultimement aux modes expérientiels¹¹⁶.

Ces indications doivent suffire pour le moment. Nous cherchions à nous assurer de la modalité instituante de l'attitude naturelle, que nous avons identifiée sous la forme de l'instauration originaire du monde dans l'horizontalité perceptive et des instaurations originaires de types, notamment des types généraux, qui se rattachent au monde par la médiation de l'enracinement des couches régionales dans la couche perceptive. Nous aurons à reposer plus loin la question de l'aperception de monde quand nous nous demanderons si l'attitude naturelle trouve son unité, à la façon de l'attitude relative, dans l'unidirectionnalité d'un intérêt et que nous aurons à interroger la pertinence de l'idée d'un « intérêt pour le monde » comme facteur d'unification de l'attitude naturelle. Nous reviendrons sur la question de la formation du monde qui sert de socle aux différents concepts de monde, à savoir le monde qui émerge dans la prise en compte des horizons perceptifs.

Après avoir exploré le mode d'instauration de l'attitude naturelle, nous devons à présent étudier son mode de persistance habituelle. Car l'*Urstiftung* du monde n'initie pas davantage un acte ponctuel et sans retombées, que l'attitude théorique n'inaugurait un simple vécu doxique. Il faut donc pouvoir expliquer la manière dont, une fois instaurée, l'attitude naturelle (conçue comme corrélat noétique du monde) se maintient au travers de la diversité des actes qu'elle englobe. Pour un *habitus* passif comme l'attitude naturelle, ce n'est guère difficile, et nous en avons déjà exposé le principe au sujet des types fondamentaux. Comme tout *habitus* passif, l'attitude naturelle se maintient grâce au maintien de ses motivations passives. Et en effet, la présupposition du monde ne saurait trouver de contre-exemple factuel (en-dehors de

¹¹⁶ E. Husserl, *Die Lebenswelt, Beilage XLI, Hua XXXIX*, p. 493 (traduction personnelle) : « *Damit stoßen wir zunächst auf die ständige Weltwahrnehmung, allgemeiner auf die verschiedenen Formen der Welterfahrung, die durch das Bewussthaben von der Welt hindurchgeht, und auf die Rückbezogenheit aller nicht-erfahrenden Bewußtseinsweisen, der nicht-anschaulichen, auf anschauliche und letztlich auf die erfahrenden* »

l'attitude transcendantale, bien sûr, dont nous parlerons plus loin). On ne rencontre pas dans l'expérience d'« absence de monde », pas plus qu'il n'y a d'invalidation possible des types généraux. Aussi, la persistance de l'attitude naturelle se réalise-t-elle simplement, passivement, dans une « confirmation constante de soi [du monde] au travers des corrections (*ständiger Selbstbewahrung durch Korrekturen hindurch*) »¹¹⁷.

La mention des corrections, des déceptions, du biffage, bref de la possibilité de l'erreur, apporte cependant une précision intéressante, sur laquelle nous devons nous arrêter. On aurait pu penser que les modalisations de la certitude, qui vont du doute à l'infirmité ou négation (*Verneinung*), seraient prises comme un indice de la faillibilité de l'expérience du monde en tant que tel, et qu'on en tirerait argument pour nier l'absoluité de celui-ci. De même que les conflits perceptifs dans la donation de la chose peuvent nous amener à douter de son existence, voire à la nier complètement, peut-il en aller de même du monde ? C'est justement en ce sens que l'expérience du conflit perceptif est invoquée dans le passage des *Ideen I* qui mène à l'exposé de la possibilité de l'anéantissement du monde, pour être étendue à l'échelle du monde entier : « il est tout à fait pensable que ce ne soit pas uniquement dans le détail que l'expérience, en raison du conflit, se dissipe en apparence (*durch Widerstreit in Schein auflöst*) (...) »¹¹⁸. Il est possible en somme que le monde tout entier connaisse une modalisation, sous la forme d'une mise en doute. Mais une telle généralisation de la déception locale est-elle justifiée ?

Dans les textes des années 1920 et 1930, la position de Husserl a évolué. Loin d'être l'indice de la possible relativité du monde, les phénomènes de déception, biffage et correction prennent au contraire appui sur l'évidence incontestée du monde, évidence qu'ils impliquent, et, partant, qu'ils ne sauraient affaiblir. En somme, la modalisabilité de chaque expérience particulière ne motive plus la reconnaissance de la modalisabilité du monde tout entier, mais au contraire conduit à la reconnaissance de son immodalisabilité.

La possibilité générale du non-être (*Nichtseins*) de tout réel dont je (et n'importe qui) fais l'expérience n'a pas pour résultat la possibilité du non-être du monde expérientiel pour moi (pour nous), mais présuppose constamment l'être du monde – ou mieux : l'évidence universelle de la possibilité de modalisation (*Modalisierbarkeit*) de tout réel qui m'est donné en évidence expérientielle n'est pas équivalente à l'évidence de la possibilité de modalisation de l'être du monde (donc de la possibilité de modalisation d'un seul coup de toutes les réalités qui sont éprouvées et peuvent l'être)¹¹⁹.

¹¹⁷ E. Husserl, *Die Lebenswelt, Beilage XLI, Hua XXXIX*, p. 493 (traduction personnelle).

¹¹⁸ E. Husserl, *Ideen I*, § 49, *Hua III/1*, p.103 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 148 (traduction modifiée)).

¹¹⁹ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion, Beilage XXXIV, Hua XXXIV*, p. 428 (*De la réduction*

Il faut même aller plus loin, et affirmer que les modalisations négatives ne font pas que *reposer* sur l'évidence inébranlée de monde : elles sont encore des modes d'expérience *directe* du monde. Ainsi, le propos de Husserl prend des résonances bergsoniennes¹²⁰ quand il réduit toute modalisation, y compris le biffage et l'affirmation du « non-être », à des modes de l'expérience de monde :

La conscience de doute, la conscience de possibilité, de vraisemblance, de néantité (*Nichtigkeit*) sont aussi des modes de la référence au monde étant pour moi ; car en tant qu'apparence, le non-être (*Nichtsein*) ne signifie que ceci : ce qui est visé là, en tel ou tel lieu spatio-temporel, n'y est pas, ou bien il y est, mais non dans la conformation (*Beschaffenheit*) propre à cet être déterminé localement, etc. Si d'une façon générale, la question est de savoir ce qui, à cet endroit et à ce moment-là, se trouve en une quelconque place spatio-temporelle, la spatio-temporalité mondaine et le monde lui-même sont alors déjà présupposés, et comme étant réellement. Le non-être est un mode de l'être-mondain, un emplacement spatio-temporel non occupé est un mode de l'être-ainsi du monde dont la forme universelle avec ses emplacements n'est qu'en tant que conformation du monde. La même chose vaut pour les modalités de la possibilité, de la vraisemblance, de la dubitabilité¹²¹.

Nous avons montré que l'attitude naturelle s'initiait par une série d'instaurations originaires immémoriales de types généraux, et avec une instaurations originaires un peu particulière, celle du monde, dont nous avons évoqué les deux concepts : un monde indifférencié en amont de la régionalité, un monde différencié incluant synthétique la diversité régionale. Nous avons également vu que ces instaurations originaires se confirmaient passivement avec chaque nouvelle expérience – abstraction faite de cette possibilité ultime d'infirmité de l'attitude naturelle que réalise la réduction phénoménologique, dont il n'a pas encore été question.

Reste à nous interroger peut-être – avant d'éprouver l'applicabilité du concept d'attitude à l'attitude transcendantale –, sur l'univocité de ce concept, dans son double emploi d'attitude relative et d'attitude naturelle. Nous avons vu que l'attitude relative était d'ampleur circonscrite, d'instaurations volontaires, que son moment inaugural était par principe remarquable, que sa persistance s'expliquait comme l'effet de l'engagement actif. A l'inverse, l'attitude naturelle s'est révélée omni-englobante, d'instaurations passives, d'instaurations immémoriales, persistant

phénoménologique, trad. fr. J-F Pestureau, p. 353 (traduction modifiée)).

¹²⁰ Voir H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 2008, chapitre IV. Bergson y critique la « pseudo-idée » de néant, la réduisant à la déception due à l'absence d'une chose déterminée à la place où elle est attendue : « Le vide dont je parle n'est donc, au fond, que l'absence de tel objet déterminé, lequel était ici d'abord, se trouve maintenant ailleurs et, en tant qu'il n'est plus à son ancien lieu, laisse derrière lui, pour ainsi dire, le vide de lui-même ».

¹²¹ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, Text 10, Hua XXXIV, p. 93, note (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F Pestureau, p. 106, note (traduction légèrement modifiée)).

sous l'effet d'une confirmation à chaque fois renouvelée. Est-il, dans ces conditions, possible de former un concept univoque d'attitude qui ne sombre pas dans la platitude, mais soit au contraire spécifique ? On peut en douter. Il arrive d'ailleurs à Husserl de remettre en question le caractère d'attitude de la naturalité. Dans plusieurs manuscrits datés de 1926, Husserl s'interroge sur l'applicabilité à la vie naturelle de la notion d'attitude, qu'il comprend toujours comme une certaine modalité habituelle de l'orientation thématique. Le point de comparaison choisi est celui de l'attitude transcendantale. Au minimum, remarque-t-il « *parler d'« attitude » des deux côtés [dans l'attitude transcendantale et dans l'attitude naturelle] n'a pas exactement le même sens* »¹²². Husserl insiste alors sur deux différences. D'abord, il y a la distinction que nous avons jusque-là suivie, entre habitus actif et habitus passif. Mais ensuite, Husserl remarque que l'attitude naturelle ne rend pas le monde thématique comme l'attitude transcendantale rend thématique la subjectivité transcendantale. Comme cela se confirmera plus tard, le critère de thématité forme le second critère déterminant dans l'analyse d'une attitude.

3/ Instauration et persistance de l'attitude phénoménologique

Nous nous retrouvons avec deux concepts d'attitude qui ne semblent pas vouloir se laisser réduire à l'unité, sauf à courir le risque de la trivialité. Que faut-il dire de l'attitude transcendantale, au cours de laquelle le phénoménologue se hisse à la considération de la sphère transcendantale subjective ? Est-elle une attitude au même sens que l'une des deux attitudes précédentes ? Se rapproche-t-elle sur certains aspects d'une attitude relative comme l'attitude théorique, sur d'autres aspects de l'attitude naturelle ?

Comme les autres attitudes, l'attitude transcendantale se prolonge dans le temps phénoménologique sans pour autant faire l'objet d'une fixation attentionnelle. Elle correspond donc bien à un habitus, avec son mode de durée trans-temporel caractéristique. Plus précisément, l'attitude transcendantale s'apparente à un *habitus actif*, corrélat d'« une volonté vivante, issue d'un acte de volonté originairement instaurant et, en tant que volonté, restant vivante dans le jeu des actualisations et du laisser-somber, dans les modes du patent »¹²³. La

¹²² E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion, Text 9, Hua XXXIV*, p. 67 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F Pestureau, p. 85).

¹²³ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion, Text 5, Hua XXXIV*, p. 106 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 116 (traduction modifiée)).

poursuite de la réduction peut alors être comparée à celle de l'engagement d'une vie dans un métier, dans une vocation vitale (*Lebensberuf*)¹²⁴. On peut encore penser à d'autres exemples d'attitudes, qui correspondent à « *un genre d'attitude volitive, qui est exempt de cette relativité* »¹²⁵, faite d'interruptions et de perturbations, qui affecte le métier : attitude éthique universelle, attitude de recherche obsessionnelle de l'argent ou du pouvoir, etc., sur lesquelles nous reviendrons plus tard¹²⁶.

Dans ces conditions, initiée par un acte volontaire qui persiste, jusqu'où s'étend l'attitude transcendantale ? Est-elle susceptible de cesser ou est-elle censée se poursuivre toujours ? On se souvient à ce propos que Husserl reproche à la méthode de Descartes d'avoir été conçue comme un exercice provisoire destiné à s'assurer de fondements solides, mais voué à être levé aussitôt que ces fondements auront été conquis¹²⁷. A la différence du doute, dans le cas de la réduction phénoménologique, la cessation n'est pas posée à l'horizon comme l'aboutissement du processus initié. Car la cessation d'un processus phénoménologique peut prendre trois formes : la diversion, l'achèvement, l'abandon. Dans la diversion, le processus se termine par le simple détournement de l'attention, qui se reporte sur de nouveaux objets. Dans l'achèvement, le processus a été mené à son terme et ne saurait être poursuivi plus loin. Dans l'abandon, la volonté prend la décision d'interrompre le processus. D'une pensée vagabonde qui est interrompue par un vacarme venu de la rue, et qui, parce que le fil de la concentration a été rompu, s'écoule et se laisse engloutir dans le temps phénoménologique, on dit qu'elle a cessé par diversion. Mais c'est en un autre sens que l'on dit d'un désir qui s'est poursuivi jusqu'à son terme c'est-à-dire jusqu'à sa satisfaction complète qu'il cesse, car cette interruption n'est pas ici fortuite, mais appelée par la chose même. Enfin, c'est encore en un troisième sens que l'on dit qu'une conviction ou une rancune s'interrompt, quand on fait le choix délibéré, réfléchi et volontaire d'en adopter une nouvelle, ou de pardonner.

La cessation de l'attitude transcendantale ne peut avoir lieu que selon cette troisième

¹²⁴ Voir E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, Text 5, Hua XXXIV, p. 106 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 116).

¹²⁵ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, Text 2, Hua XXXIV, p. 42 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 66).

¹²⁶ Voir Chapitre II, section IV, 1/.

¹²⁷ « Par opposition à Descartes, nous nous consacrons plus profondément à la tâche qui consiste à *dégager le champ infini de l'expérience transcendantale*. L'évidence cartésienne, celle de la proposition « *ego cogito, ego sum* », demeure stérile (...) parce qu'il omet aussi de prendre en considération le fait que l'ego peut s'explicitier lui-même à l'infini, et de manière systématique, au moyen de l'expérience transcendantale (...) » (E. Husserl, *Cartesiansche Meditationen*, § 13, Hua I, p. 69-70 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 75)).

modalité, dans un acte de décision nouveau, qui vient effacer l'ancienne résolution en la remplaçant. Seul l'actif peut effacer l'actif. Husserl imagine un tel cas d'abandon ou d'abjuration de la réduction phénoménologique en se figurant un phénoménologue reniant sa résolution sur la foi de motivations théoriques ou morales. Le phénoménologue ne pourrait abandonner la réduction, écrit-il, « comme toute attitude scientifique de connaissance, qu'en la reconnaissant comme une sottise, (...) ou encore si, en tant que sujet éthique, il en venait par exemple à la conviction qu'une science en tant que telle (...) serait un péché devant Dieu »¹²⁸. Cela confirme bien que l'attitude transcendantale prend les formes d'un habitus actif, instauré par une décision de la volonté.

L'acte instaurateur de l'attitude phénoménologique porte le nom d'ἐποχή, et Husserl le présente comme un acte « libre », née d'une pleine volonté, tout à l'inverse d'une instauration passive ou involontaire. Or, si Husserl a affirmé le caractère volontaire et actif de l'exécution de l'ἐποχή, certains de ses épigones ont refusé de le suivre sur ce point. Heidegger le premier, a voulu faire remonter l'expérience de l'ἐποχή – ou ce qui en tient lieu chez lui – à un « néantissement » (angoisse, ennui) de nature affective, antéprédicative, involontaire et passive. Ainsi, dans l'angoisse, « la tonalité assaille (*die Stimmung überfällt*) », c'est une affectivité (*Befindlichkeit*) qui s'empare sans réflexion (*reflexionlosen*) du *Dasein*, ne fait l'objet d'aucun exercice méthodique volontaire, etc.¹²⁹.

Husserl revendique de façon répétée dans les *Ideen I* la capacité d'initiative de la « liberté » pour rendre compte de l'amorce de la procédure d'ἐποχή : « Cette conversion de valeur est l'affaire de notre entière liberté », « En relation à chaque thèse, nous pouvons, avec une pleine liberté, exercer cette ἐποχή originale », « toute thèse, ou tout jugement, peut être modifié dans une pleine liberté », « Quand je fais ainsi, comme j'en ai la pleine liberté, je ne nie donc pas ce « monde », (...) mais j'exerce l'ἐποχή « phénoménologique » »¹³⁰, etc. La revendication du rôle primordial de la liberté n'est d'ailleurs pas exclusive à la présentation de

¹²⁸ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion, Text 5, Hua XXXIV*, p. 106 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 116-117 (traduction modifiée)).

¹²⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1967, § 29, p. 136 (*Être et temps*, trad. fr. E. Martineau, Edition numérique hors-commerce, 1985, p. 122). Voir également le classique de J-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, p. 242-247, qui soutient à juste titre que l'équivalent fonctionnel de la réduction phénoménologique dans *Sein und Zeit* est l'angoisse, et à qui nous empruntons ces références.

¹³⁰ Respectivement, E. Husserl, *Ideen I, Hua III/1*, § 31, p. 63 et 64, et § 32, p. 65 et 65 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 89, 89, 90 et 91 (traductions modifiées)).

la réduction phénoménologique dans les *Ideen* I. Elle s'affirme au même titre dans les leçons de 1924 : « Et ceci est pour nous d'une importance particulière pour la compréhension de la méthode de la réduction phénoménologique : je peux aussi, *fort de ma liberté* (in meiner Freiheit), *me refuser* (mich versagen) à cette co-croyance naturelle de la réflexion »¹³¹, dont « seul *l'acte libre de suspension du jugement* (die freie Tat der Urteilsenthaltung) »¹³² peut m'émanciper. En 1931 encore, il est question du « changement d'attitude qui, avec la réduction phénoménologique, réside en ma liberté »¹³³. Toutes ces mentions de la liberté se rapportent au statut de l'acte initiateur de la réduction phénoménologique, l'ἐποχή transcendante, qui prend la valeur d'un acte au sens fort de l'habitus actif, d'une émanation du Je qui engage pour l'avenir.

Que signifie le concept de « liberté » employé dans ces citations ? Comment lui accorder un sens phénoménologique, et comment l'analyser intentionnellement ? Nous nous livrons à présent, dans le cadre de cette analyse consacrée à la structure d'habitus de l'attitude transcendante, à une première ébauche d'analyse du concept de liberté, sur lequel nous reviendrons au chapitre IV dans le contexte d'une interrogation touchant les motivations de la réduction phénoménologique. En première approximation, le concept de liberté semble devoir être ramené à celui de volonté, de *Willen*. Le cours de l'année 1914 consacré aux « questions fondamentales concernant l'éthique et la théorie de la valeur », décrit le vouloir comme la conjugaison de deux phénomènes consécutifs : d'une part, une tension subjective (*Willensanspannung*, tension de la volonté) en direction d'un but¹³⁴ ; d'autre part, une résolution de cette tension en un *fiat* créateur par lequel la volonté fait advenir le but poursuivi

¹³¹ E. Husserl, *Erste Philosophie* II, 40. *Vorlesung*, Hua VIII, p. 92 (*Philosophie première* II, trad. fr. A. Kelkel, p. 130 (traduction modifiée)).

¹³² E. Husserl, *Erste Philosophie* II, 42. *Vorlesung*, Hua VIII, p. 98 (*Philosophie première* II, trad. fr. A. Kelkel, p. 139). Voir également dans le même sens, ce texte préparatoire aux leçons : « Nous voulons à présent procéder ainsi : moi qui veux exercer la réduction phénoménologique, j'inhibe dorénavant toutes mes prises de positions précédentes, maintenant et pour tous les cas futurs, dans lesquels je veux être « phénoménologue ». J'instaure en moi en toute liberté un habitus pour une nouvelle forme de recherches théoriques (...) (*Wir wollen nun so verfahren: Ich, der ich phänomenologische Reduktion üben will, inhibiere jetzt alle meine bisherigen Stellungnahmen, für jetzt und für alle künftigen Fälle, in denen ich „Phänomenologe“ sein will. Ich stifte in Freiheit in mir einen Habitus für eine neue Art theoretischer Forschungen (...)*) » (E. Husserl, *Erste Philosophie* II, *Beilage* XIX, Hua VIII, p. 419 (traduction personnelle)).

¹³³ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, Text 22, Hua XXXIV, p. 315 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 281-282).

¹³⁴ Voir E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* (1908-1914) (éd. Ullrich Melle), Hua XXVIII, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988, § 14, p. 104 sq. (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, trad. fr. Philippe Ducat, Patrick Lang, Carlos Lobo, Paris, PUF, 2009, p. 188 sq.).

comme réalité¹³⁵. Aussi faut-il dire que pour Husserl, en 1913 (à la différence en particulier de Heidegger), la réduction est un acte *pratique* de méthode, qui se meut dans le domaine des effectuations supérieures de la raison, et se caractérise par le volontarisme d'une activité égoïque au sens fort. Structuralement, elle se range donc du côté des attitudes relatives, et s'oppose aux modalités passives d'instauration de l'attitude naturelle. La liberté qui préside à l'initiation de la réduction ne se distinguerait des attitudes relatives que par son intensité particulière : elle prend la forme d'une décision de vie (*Lebensentscheidung*). A vrai dire, une telle détermination est déjà présente chez l'artiste ou le savant, de sorte que l'adoption de l'attitude théorique en relève déjà. Mais, en outre, alors que chez le savant la décision peut être une confirmation plus ou moins passive d'aspirations déjà présentes, qui n'a pas besoin d'être effectuée de façon intégralement transparente et explicite, la décision inaugurale de la mise en œuvre réduction phénoménologique s'apparente à une résolution (*Entschluss*), un engagement qui est « autocréation originaire (*ursprüngliche Selbstschaffung*) » et s'accomplit dans une « décision pour ainsi dire solennelle (*eine sozusagen feierliche Entscheidung*) »¹³⁶. La détermination performative de la réduction phénoménologique apparaît ici nettement.

En dépit de ces développements, le terme de liberté employé dans les textes mobilisés manque d'une élucidation spécifique. Il peut en effet renvoyer à l'arbitraire du vécu libre et sans cause, du libre-arbitre s'exerçant par pur caprice, autant qu'à la détermination étroite de l'acte intellectuel se plaçant délibérément sous la tutelle d'une impérieuse motivation rationnelle. Il peut encore équivaloir sans plus au concept d'activité, au sens d'implication égoïque, que nous proposent les *Ideen I* (qui font opérer par là à la terminologie des *Recherches Logiques* une transformation que manifeste l'emploi privilégié du terme d'*Erlebnis* en lieu et place du terme d'*Akt*, et la promotion du terme d'acte pour qualifier des vécus d'un type particulier¹³⁷).

A quel concept précis de « liberté » avons-nous affaire quand il est question de la liberté de l'acte d'ἐποχή qui initie l'habitus de l'attitude transcendantale ? Tournons-nous à nouveau vers les leçons sur l'éthique de 1914. Nous y trouverons incidemment l'exposé de la première conception de la liberté proposée ci-dessus, résumée en deux dictons : « Faisons ce qui nous

¹³⁵ E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, Hua XXVIII, § 15, p. 107 (*Leçons sur l'éthique et la théorie des valeurs*, trad. fr. Ph. Ducat, P. Lang, C. Lobo, p. 191).

¹³⁶ E. Husserl, *Erste Philosophie* II, 30. *Vorlesung*, Hua VIII, p. 19 (*Philosophie première* II, trad. fr. A. Kelkel, p. 26).

¹³⁷ Voir E. Husserl, *Ideen I*, § 36, Hua III/1, p. 74 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 105).

plaît et montrons ainsi que nous sommes libres ! », et plus loin : « nous sommes libres d'agir comme nous le désirons »¹³⁸. Est-ce là le type de liberté qui préside à l'exécution de la réduction, une pure liberté d'indifférence sans attaches ? Aucunement. Il fallait reconnaître ici la voix de l'« anthropologisme sceptique » en matière de morale. Husserl insiste dans ces passages sur cette conception flottante, désarrimée, d'une liberté absolument dégagée de toute contrainte, en listant les impératifs auxquels se soustrait la morale sceptique, une morale libre à l'égard des réactions venues du monde environnant, libre à l'égard de la différence entre folie et raison, libre à l'égard des exigences de la biologie, et même sans égard pour le *conatus*, une liberté d'acquiescer à ce qui m'est dommageable et « d'agir contre [m]on autoconservation »¹³⁹. Nous nous attendons alors à ce que Husserl nous délivre une autre conception, éthique, de la liberté. Mais cette nouvelle conception est absente de l'éthique formelle que l'on retrouve dans ces leçons. Il faut aller voir dans les articles de la revue *Kaizo* pour retrouver des développements positifs au sujet de la liberté, dans la perspective d'une éthique matérielle cette fois. Husserl décrit les actes libres comme des actes personnels, qui engagent la personne humaine, et dont la caractéristique la plus notable est d'aller à rebours d'un faire passif pulsionnel, instinctif :

Prêtons encore attention à la particularité des *actes spécifiquement personnels*. L'homme a aussi la propriété essentielle, au lieu d'être livré de manière passive et non libre à ses pulsions (penchants, affects) et ainsi, en un sens très large, *d'être mû affectivement, d'« agir »* au contraire de soi-même, depuis son centre-moi, *d'une manière librement active* [et], dans une activité authentiquement « personnelle » ou « libre » (...). Ce qui veut dire qu'il a l'aptitude d'« entraver » dans leur effet son faire (*Tun*) passif (être consciemment poussé) et les présuppositions (penchants, opinions) qui le motivent passivement, de les mettre en question, d'effectuer des examens correspondants et, sur le seul fondement de la connaissance qui en résulte, de la situation existante, des possibilités réalisables en elle en général et de leurs valeurs relatives, de prendre une décision volontaire¹⁴⁰.

Nous avons déjà vu, au sujet des attitudes relatives, que l'habitus actif du scientifique de la nature s'instaurait et persistait en tenant à distance les motivations passives qui continuent de l'affecter dans la vie ordinaire. Pour lui, « voir » les choses comme des choses matérielles, c'est constamment repousser de la considération le mode d'apparition sous lequel elles se

¹³⁸ E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, § 3, *Hua XXVIII*, p. 16 (*Leçons sur l'éthique et la théorie des valeurs*, trad. fr. Ph. Ducat, P. Lang, C. Lobo, p. 88).

¹³⁹ E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, § 3, *Hua XXVIII*, p. 16 (*Leçons sur l'éthique et la théorie des valeurs*, trad. fr. Ph. Ducat, P. Lang, C. Lobo, p. 88).

¹⁴⁰ E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)* (éds. Thomas Nenon, Hans Rainer Sepp), *Hua XXVII*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1989, *Dritte Kaizo-Artikel*, p. 24 (*Cinq articles sur le renouveau*, trad. fr. Laurent Joumier, Paris, Vrin, 2005, p. 44).

donnent à lui comme utiles, belles, pratiques, etc. Ou plutôt, il y va ici d'une étape supérieure : on ne parle plus simplement de repousser ces suggestions passives du centre de l'attention, mais d'« entraver » leurs effets afin de se déterminer, le cas échéant contre elles. Cette faculté d'aller à contre-courant de la passivité primaire (tendances, instincts) s'étend à la passivité secondaire (les actes libres antérieurs sédimentés), puisque la possibilité est toujours garantie de faire retour sur les décisions déjà effectuées afin de les abolir dans et par un nouvel acte libre : « Cette liberté, précisément, l'homme peut aussi la faire régner eu égard à ses actes (*Akte*) libres, donc à un niveau supérieur, il peut à leur tour les inhiber (donc aussi ces prises de position libres), à leur tour les mettre en question, les examiner et en décider de manière critique (...) »¹⁴¹. Enfin, précise encore Husserl, la liberté couvre autant le singulier que le général, et même l'universel, la liberté pouvant s'engager vis-à-vis d'une situation singulière ou bien se décider par anticipation quant à toute situation du même type. Ce concept de liberté sied bien à l'ἐποχή, qui consiste précisément à : retoquer les aperceptions naïvement reçues, issues de la pulsionnalité ou de l'expérience, s'affranchir de ses propres actes antérieurs (notamment d'idéalisation), et s'appliquer d'avance à toute thèse susceptible de reconduire la validité du monde.

La réduction phénoménologique représenterait à cet égard le point culminant de l'usage de la liberté, puisque les tendances passives y sont toutes rendues inopérantes *en même temps*. Pourtant, on peut difficilement se satisfaire d'une telle présentation de la liberté. La liberté serait l'indépendance à l'égard de la passivité, y compris primaire ? Mais cela ne contredit-il pas l'idée même d'une passivité primaire au sein de laquelle se formeraient les proto-objectivités que la réceptivité perceptive porterait ensuite sur le devant de la scène dans son langage intentionnel ? Bruce Bégout nous met en garde contre cette lecture, trop mécanique, des rapports entre passivité et activité, qui ferait de l'activité la simple traduction de ce qui s'est déjà décidé dans la passivité :

(...) l'œuvre spontanée de l'ego ne se résout pas (...) à une simple thématization de ce qui est préconstitué implicitement. Dans l'évaluation, il ne s'agit pas du passage au stade réflexif, d'une prise de conscience attentive de la vie pré-théorique et pré-réfléchie. Encore une fois, la constitution active ne peut pas correspondre à un simple *Patent-machen*, à une *explicitation* de ce qui était là de manière latente. La constitution active repose surtout sur la « prise de position » active par rapport à ce qui se donne de manière passive. Cette prise de position qui révèle un « comportement » (*Verhalten*) volontaire du moi vis-à-vis du fonds motivationnel de la sphère passive revient à une estimation radicale du sens et de l'être du donné, estimation qui

¹⁴¹ E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge, Dritte Kaizo-Artikel, Hua XXVII*, p. 24 (*Sur le renouveau*, trad. fr. L. Joumier, p. 44).

aboutit soit à une confirmation de ce qui était par là motivé, soit à une infirmation¹⁴².

Il faut en effet considérer l'activité comme *Stellungnahme*, plutôt que comme simple enregistrement automatique. Mais, même à prendre en compte la remarque de Bégout, la marge d'autonomie de la validation active par rapport à la donation passive semble bien étroite. Elle menace de s'évanouir complètement si – laissant de côté l'ἐποχή et nous en tenant au premier degré de l'expérience, c'est-à-dire à la naïveté – nous nous demandons quel sens il peut bien y avoir à ne pas adhérer, et même à infirmer, ce qui se donne passivement, à commencer par ce qui s'offre au regard dans la perception externe¹⁴³. Cela a-t-il un sens de refuser par principe de reconnaître, sous les traits d'une dame faisant un signe de la main depuis l'escalier, précisément une dame qui fait un signe de la main ? Confronté à une personne qui prétendrait ne pas voir la dame en question alors que les connexions passives en attestent la présence avec évidence, ne faudrait-il pas dire avec Aristote, qu'« il n'est pas nécessaire de croire aussi ce qu'on dit »¹⁴⁴, c'est-à-dire que son scepticisme n'est que de parole ? En fait, ne faudrait-il pas dire que, d'un point de vue *rationnel*, il n'est permis au visiteur du *Panoptikum* de Berlin de commencer à voir une poupée de cire qu'avec « l'expérience d'une invalidation dans l'enchaînement d'expérience suivant »¹⁴⁵, c'est-à-dire quand les circonstances passives ont changé ? Loin d'être le produit d'une liberté s'exerçant sans égard pour le substrat, les modalisations de la certitude, sous la forme du douteux, du probable, du certain, de l'affirmé et du nié, etc., semblent bien ne pas pouvoir survenir de nulle part, ne pas pouvoir faire irruption sans avoir été pré-dessinées dans la passivité primaire ou la passivité secondaire. Ainsi, le douteux émerge-t-il nécessairement à partir du conflit des appréhensions¹⁴⁶, ce qui revient à dire que le doute ne peut survenir sans *dubitandi rationes*, et donc que la « libre activité » est incapable de le faire

¹⁴² B. Bégout, *Généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, Paris, Vrin, 2000, p. 363.

¹⁴³ A supposer que l'on accepte de compter la réceptivité, perceptive et antéprédicative, au rang des activités. « La réceptivité comme niveau le plus bas de l'activité égoïque », titre le § 17 de : E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, § 17, p. 79 (*Expérience et jugement*, trad. fr. D. Souche, p. 89 (traduction modifiée)). On se référera encore à la remarque suivante : « la « réceptivité » est, quant au sens, une expression qui *inclut l'un des niveaux les plus bas de l'activité* » (E. Husserl, *Ideen II*, § 54, *Hua IV*, p. 213 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 297 (traduction modifiée))).

¹⁴⁴ Aristote, *Métaphysique*, Γ3, 1005 b 25, trad. fr. Marie-Paule Duminil, A. Jaulin, Paris, GF-Flammarion, 2008, p. 153).

¹⁴⁵ E. Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung* (éd. Eduard Marbach), *Hua XXIII*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1980, *Beilage XXXVIII*, p. 425 (*Phantasia, conscience d'image, souvenir*, trad. fr. Raymond Kassis, Jean-François Pestureau, Grenoble, Jérôme Millon, 2002, p. 404).

¹⁴⁶ E. Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*, *Hua XXIII*, p. 277 (*Phantasia, conscience d'image, souvenir*, trad. fr. R. Kassis, J-F Pestureau, p. 86) : « Le doute présuppose un « conflit d'appréhensions interférant entre elles » (...) ».

advenir autrement qu'en paroles. La liberté n'a donc pas sa place dans l'activité prenant position quant à la réceptivité perceptive. Elle l'a d'autant moins que mes expériences antérieures me déterminent dans mes choix d'une manière tout aussi impérieuse que l'apparaître présent des choses. Pas davantage que dans le cas de la réceptivité perceptive, je n'échappe au poids des déterminations qui me viennent de mon passé¹⁴⁷.

La liberté doit-elle, dès lors, être localisée au niveau des productions catégoriales, dans les connexions catégoriales qui sont surimposées au monde de l'expérience ? Pas davantage. En fait, ce que nous venons d'observer dans le cas des objets de la perception externe vaut au même titre pour les objectivités d'ordre supérieur. L'activité productrice par laquelle adviennent les produits de la spontanéité catégoriale semble trouver elle aussi l'intégralité de sa ressource dans les possibilités passives du recouvrement et du non-recouvrement, de la ressemblance et du conflit. Qu'il s'agisse de jugements, de colligation ou d'essences, je suis en effet contraint de respecter les possibilités et les impossibilités que prescrit la sphère de la passivité. Ainsi, la contrainte exercée par la passivité sur l'activité se réalise dans le cas du jugement « Le livre est vert » au moyen du recouvrement entre l'intention visant l'objet « livre » et l'intention visant son moment abstrait « vert ». Quant aux essences, généralités empiriques comme *eidè* pures, elles sont tributaires du même mécanisme de recouvrement dans la passivité : l'idéation, de même que la prédication, est la saisie active de quelque chose de préconstitué dans la passivité (par le biais du recouvrement entre les variantes que je fais défiler lors de la variation eidétique), l'activité n'y étant pas plus création *ex nihilo* qu'ailleurs¹⁴⁸. La « spontanéité » catégoriale apparaît donc comme le résultat d'une contrainte de la passivité tout aussi écrasante que dans le cas de la sensibilité.

Dans ces conditions, battue en brèche aux différents niveaux de l'activité (de la

¹⁴⁷ « (...) une prise de position unique est prédessinée comme prise de position nécessaire au maintenant actuel dans ce contexte, au moi dans cette monade, et en tant que prise de position intuitivement nécessaire à ce moi lui-même » (E. Husserl, *Intersubjektivität II, Text 2, Hua XIV*, p. 24 (*Intersubjectivité II*, trad. fr. N. Depraz, p. 470)).

¹⁴⁸ Dans la variation eidétique, « (...) toutes les singularités arbitraires viennent au recouvrement par chevauchement (*überschiebender Deckung*) selon la succession (*Folge*) de leurs apparitions, et apparaissent de façon purement passive dans une unité synthétique, dans laquelle elles apparaissent toutes comme des transformations (*Abwandlungen*) l'une de l'autre, et ensuite, comme des suites arbitraires de singularités dans lesquelles la même généralité s'instancie (*vereinzelt*) en tant qu'eidos. Ce n'est que dans ce recouvrement se poursuivant (*fortlaufenden Deckung*) que vient à congruence une *mêmeté* (*Selbiges*), qui peut à présent être regardée (*herausgeschaut*) purement pour elle-même. Cela signifie qu'elle est, en tant que telle, *passivement préconstituée*, et l'apparition (*Erschauung*) de l'eidos consiste dans la *saisie intuitive* (*schauenden*) *active* de l'ainsi préconstitué – comme c'est bien sûr le cas de toute constitution d'objectivités d'entendement et particulièrement des objectivités générales » (E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, p. 414 (*Expérience et jugement*, trad. fr. D. Souche, p. 417 (traduction modifiée))).

réceptivité sensible à la production eidétique), l'affirmation d'une « liberté » non contrainte par la passivité ressemble à un fantôme métaphysique qui reculerait à mesure qu'on croit en approcher. Derechef, la liberté n'est-elle pas une hypothèse *ad hoc* introduite pour les seuls besoins de la conception de l'ἐποχή, et dont Husserl serait incapable de retrouver ailleurs la manifestation ? A vrai dire, à suivre Husserl, il n'est pas même sûr que la liberté ainsi conçue s'applique à l'ἐποχή, pour le compte de laquelle elle a pourtant été présupposée ! En effet, si le doute exige des *dubitandi rationes* ancrées dans la passivité¹⁴⁹, il serait étonnant que la neutralisation, autre modification modale et entrant dans la composition de l'ἐποχή, n'exige pas quelque chose d'équivalent qui la motive. Il faudrait donc, pour pouvoir suspendre la massivité de l'attitude naturelle, que je puisse me donner quelque chose comme des « *suspendendi rationes* », ou, pour parler comme Husserl, « me « phantasmer » en plus des contremotifs (*Gegenmotive*) »¹⁵⁰. Si l'on ne recourt pas à ces derniers, qu'illustre la perspective de l'anéantissement du monde décrite dans les *Ideen I*, comment l'activité pourrait-elle se détacher de la donnée incontestable du monde¹⁵¹ ? Car la possibilité du non-être du monde, pour n'être pas une impossibilité logique, fait partie des possibilités non motivées, « des possibilités vides, non pas dépourvues de sens, mais irrationnelles, dépourvues de fondement

¹⁴⁹ Dans un passage de son livre, Bégout constate à juste titre que Husserl présuppose une « harmonie préétablie » entre *doxa* passive et *doxa* active, la validation active venant systématiquement contresigner les conclusions de la donation passive, ce qui donne à l'allégation de « liberté » dans l'activité, une résonance un peu creuse. Il mentionne cependant en note le contre-exemple de la tromperie, du simulacre. Quand je reconnais avoir été induit en erreur par un trompe l'œil, c'est que je remets en cause au niveau de la *doxa* active, les évidences de la *doxa* passive, et ainsi les deux ordres se dissocient. Le conflit, écrit-il, « ne se fait jour que dans l'expérience de l'illusion et de la tromperie. C'est là précisément que les décisions du moi s'écartent de la certitude finalement naïve de la *doxa* passive et en viennent à remettre en cause ce que l'expérience originnaire donne faussement comme vrai. C'est donc dans l'événement passif de l'erreur que le moi conquiert sa liberté (ici prédicative, de jugement). En effet, dans l'illusion, c'est la motivation passive elle-même qui est suspectée et qui est pesée, mesurée, évaluée. Sa force affective de persuasion qui, dans la simple modalité doxique, avait un rôle fondamental est ici réduite à néant » (B. Bégout, *Généalogie de la logique*, p. 324, n. 1).

¹⁵⁰ E. Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung, Hua XXIII*, p. 360, n. (*Phantasia, conscience d'image, souvenir*, trad. fr. R. Kassis – J-F Pestureau, p. 352, note).

¹⁵¹ « Mais si nous prenons une perception originnairement non entravée, dans son enchaînement d'environnement (*Umgebungszusammenhang*) de part en part concordant avec elle, [si nous la prenons] exactement telle qu'elle est, abstraction faite des différences de clarté, alors nous ne pouvons pas, sans changer le matériau intuitif, transformer la « croyance » en simple « se-figurer-que (*Sich-denken*) ». La libre spontanéité peut opérer bien des choses sur la base de la passivité des intuitions ou des « représentations ». Une opération de ce type consiste, dans le cas de la mise en œuvre (*Durchsetzung*) et de l'entrave des représentations, à mettre-hors-circuit et à se transporter en pensée dans l'un des termes comme *quasi*-croyance. Mais justement, de telles modifications de croyance ne peuvent pas être fondées là où le matériau de représentation est une simple et unique concordance des intuitions » (E. Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung, Hua XXIII*, p. 404-405 (*Phantasia, conscience d'image, souvenir*, trad. fr. R. Kassis, J-F Pestureau, p. 388 (traduction modifiée))).

(*grundlosen*) »¹⁵². Mais on se meut là dans un cercle : il faut se phantasmer des contremotifs, puisque « rien ne prouve que le monde n'est pas, tout, au contraire, prouve qu'il est »¹⁵³. Mais où trouve-t-on la ressource qui permet à ces phantasmes de nous détacher de la donnée du monde, sinon dans l'élément de neutralisation que présuppose la fantaisie ? On explique donc la possibilité de la neutralisation dans l'ἐποχή par la possibilité de la neutralisation dans l'imagination ; aussi, ces contremotifs « phantasmés » présupposent-ils ce qu'ils devaient démontrer, à savoir la capacité de l'activité de modifier son substrat.

Reprenons pour terminer les toutes dernières pages de *Généalogie de la logique*. Après avoir indiqué que l'activité ne pouvait se contenter d'un simple adoubement de la passivité et l'avoir définie comme un pouvoir de valider ou d'invalider, Bégout reconnaît le problème dont nous parlons (« L'autorité légitimante du moi peut-elle aller jusqu'à *rejeter* comme nul et non avvenu ce qui passivement se donne comme étant ? »¹⁵⁴). Constatant la difficulté à penser dans la vie normale une invalidation de ce qui se donne passivement, il en vient à considérer que la spécificité de l'activité, par rapport à la passivité, réside dans le pur pouvoir de suspension critique¹⁵⁵. A quoi nous pouvons ajouter que ce pouvoir annonce l'ἐποχή¹⁵⁶. Finalement, la

¹⁵² E. Husserl, *Ding und Raum*, § 84, *Hua* XVI, p. 290-291 (*Chose et espace*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 341). Voir également R. Bernet, *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, Paris, PUF, 2004, p. 150, et l'analyse, s'inspirant de R. Bernet, d'A. Delvaux, « Le problème de la motivation de la réduction phénoménologique dans l'œuvre de Husserl », en particulier p. 11-15. Il faudrait d'ailleurs raffiner la notion de possibilité motivée, en distinguant 1/ la possibilité logique vide, 2/ la possibilité motivée *lato sensu*, qui dessine l'imaginable, l'envisageable, et 3/ la possibilité motivée *stricto sensu* qui fait advenir l'effectif (pour cette même distinction, voir B. Barsotti, *Motivation et intentionnalité*, p. 73).

¹⁵³ E. Husserl, *Erste Philosophie* II, *Hua* VIII, p. 54 (*Philosophie première* II, trad. fr. A. Kelkel, p. 75). On peut penser encore à cette phrase, issue d'un texte daté de 1926 : « Ainsi, dans le cours de mon expérience concordante, je ne suis pas libre (*steht es mich nicht frei*) de croire et de ne pas croire ou de mettre en doute ou de rester dans le doute. Dans ce cours de l'expérience, la certitude est nécessaire et donc indubitable » (E. Husserl, *Intersubjektivität* III, *Text* 2, *Hua* XV, p. 30 (*Autour des Méditations cartésiennes*, trad. fr. Natalie Depraz et Pol Vandeveld, Grenoble, Jérôme Millon, 1998, p. 47).

¹⁵⁴ B. Bégout, *Généalogie de la logique*, p. 366.

¹⁵⁵ « De fait, l'œuvre constituante du moi laisse bien souvent intactes les teneurs de sens objectales que lui offre en propre l'affection passive. Quand bien même il serait l'unique fondement de la validation du sens, le moi est toujours par ailleurs subordonné au « principe des principes » de la donation intuitive et se plie à ses exigences. En revanche, ce que la constitution active introduit dans le procès génétique de spécifiquement nouveau et d'incommensurable à la prédonation passive, c'est le fait que le moi peut suspendre à tout moment la validité de ce qui se donne à lui. Ainsi le moi a [un] pouvoir de contradiction sur tout ce que la genèse passive lui présente. Même [s'il] se range du côté de la constitution passive, accepte ce qu'elle lui a préconstitué de manière concordante en arrière-plan, il peut à tout moment questionner cette première forme de validité, interroger et mettre en doute la valeur de sens et d'être des prédonnées passives, voire refuser ce qui y semble incontestable » (B. Bégout, *Généalogie de la logique*, p. 366). Nous corrigeons entre crochets des fautes de frappe.

¹⁵⁶ Ce que n'est pas loin de conclure Bégout, quand il écrit : « (...) pour prendre position dans et par le jugement, la raison doit prendre ses distances par rapport aux prédonnées, doit les soupçonner et en contester la valeur. Partant la constitution active et rationnelle se situe justement dans cette rupture de la croyance qui seule peut

liberté serait coextensive à l'ἐποχή... Nous reviendrons sur cette question en nous réinterrogeant au chapitre IV sur la liberté, et en faisant cette fois intervenir explicitement la question de la motivation.

Nous avons montré les similitudes structurales entre attitude transcendantale et attitudes relatives. Faut-il en conclure à une égalité de forme ? Pas exactement. L'attitude transcendantale reçoit également un trait qui la rapproche de l'attitude naturelle. En effet, en plus d'être une *Stiftung* habituelisante active à la manière de l'entrée dans l'attitude théorique, l'ἐποχή prend également le sens d'une *Urstiftung*, ce qui la rapproche davantage de l'attitude naturelle :

Dans l'attitude naturelle, nous avons des prédonnées qui, en tant que valant, en tant qu'étant, ont éprouvé leur instauration originaire et qui, désormais, continuent de valoir – jusqu'à nouvel ordre. Dans l'attitude transcendantale, toutes les validités instaurées originairement sont mises entre parenthèses, et une nouvelle instauration originaire (*Urstiftung*) <est> à présent accomplie, <celle> de la validité exclusive de la pure subjectivité de conscience¹⁵⁷.

En quel sens parle-t-on à présent d'instauration *originaire*, d'*Ur-stiftung*, et non pas de simple *Stiftung* ? L'*Urstiftung*, comme on l'a vu avec l'attitude naturelle, ne se contente pas d'instaurer un habitus ordinaire dans le monde, d'initier une pratique subjective, éventuellement circonscrite temporellement, qui consiste en une stance à l'égard du donné ; elle fait advenir le monde lui-même dans l'anticipation de ses structures typiques. Or, l'ἐποχή inaugure à sa façon l'avènement d'une nouvelle sphère d'objets¹⁵⁸, d'un « *nouvel universum thématique* »¹⁵⁹, l'*universum* de la subjectivité transcendantale, et il faut aller jusqu'à penser cette nouvelle sphère comme « *un nouveau monde* », au sens précis de l'installation d'une nouvelle prédonation¹⁶⁰. Les structures de la subjectivité transcendantale deviennent, avec l'instauration

conduire à la reconnaissance thétique et apodictique » (B. Bégout, *Généalogie de la logique*, p. 367). A quoi Bégout fait-il référence en parlant d'apodicticité sinon à l'ἐποχή ?

¹⁵⁷ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion, Beilage II, Hua XXXIV*, p. 33 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F Pestureau, p. 57 (traduction légèrement modifiée)). Voir également, probablement dans un sens un peu différent, E. Husserl, *Erste Philosophie II*, 30. *Vorlesung, Hua VIII*, p. 19 (*Philosophie première II*, trad. fr. A. Kelkel, p. 26).

¹⁵⁸ « La réduction transcendantale est la création (*Schöpfung*) de la constitution d'une nouvelle sphère d'objet (*Gegenstandsphäre*), qui n'avait jamais été constituée objectivement (*gegenständlich*) » (E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion, Beilage II, Hua XXXIV*, p. 55, n (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F Pestureau, p. 76 (traduction modifiée)).

¹⁵⁹ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion, Text 14, Hua XXXIV*, p. 203 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F Pestureau, p. 192 (traduction modifiée)).

¹⁶⁰ L'ἐποχή « crée pour moi un nouveau champ universel d'intérêts, un nouvel *universum* d'être. (...) Donc, dans l'ἐποχή phénoménologique, se constitue un nouveau « monde » en tant que prédonné (...). Un nouveau monde qui n'est cependant pas à côté du monde naturel, qui n'est pas séparé de lui et qui ne le complète pas » (E. Husserl,

originaire de l'ἐποχή et le frayage du champ transcendantal, des structures anticipables, qui prédessinent les formes à venir de l'expérience transcendantale.

Pourquoi parler de « nouvel » *universum* ? La vie constituante était bien, en un sens, déjà là avant la réduction phénoménologique, elle n'est pas « créée » ou « produite » par l'ἐποχή comme les artefacts de la *praxis* technique sont créés ou produits, c'est-à-dire passent de l'inexistence à l'existence dans le temps objectif. Et en effet, la révélation de la sphère transcendantale conduit au constat rétrospectif que cette sphère d'être transcendantal a toujours déjà été opérante en sous-main¹⁶¹. Aussi, le décellement de la sphère transcendantale se rapproche-t-il du modèle mondain de la découverte (*Entdeckung*), c'est-à-dire du passage à l'explicite et au connu de ce qui était déjà disponible à l'état latent, à l'instar de la découverte d'une *terra incognita* ou d'une nouvelle espèce de papillon, par opposition à l'invention, passage à l'être de quelque chose qui jusque-là n'appartenait pas au domaine des réalités, à l'instar de l'invention de l'ampoule électrique ou du gramophone. Mais même la lecture de la subjectivité transcendantale au prisme du concept mondain de découverte demande de procéder avec précaution¹⁶². Cette remarque nous semble s'appliquer particulièrement au fait que l'accès à l'attitude transcendantale ne peut être gagné qu'après coup¹⁶³, et non dans une naïveté

Zur phänomenologischen Reduktion, Text 14, Hua XXXIV, p. 223 (De la réduction phénoménologique, trad. fr. J-F Pestureau, p. 209 (traduction modifiée)).

¹⁶¹ « Manifestement, on peut dire : moi qui suis dans l'attitude naturelle, je suis aussi et toujours le Je transcendantal, mais je ne le sais que par l'accomplissement de la réduction phénoménologique » (E. Husserl, *Cartesische Meditationen*, § 15, *Hua I*, p. 75 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 82 (traduction légèrement modifiée)) ; « La subjectivité constituant le monde devient thématique, mais elle était déjà constituante de façon pré-thématique. Comment quelque chose de subjectif, qui est pré-thématique, devient-il thématique et connaissable ? » (E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion, Text I, Hua XXXIV, p. 13 (De la réduction phénoménologique, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 41 (traduction modifiée)).*

¹⁶² Comme le remarque Fink : « La question est maintenant de savoir si par la méthode de la réduction phénoménologique la subjectivité transcendantale est découverte principalement dans le même sens : à savoir comme un étant qui était déjà *en soi* avant sa découverte. La modalité indiquée de la « découverte », la seule que nous connaissons, appartient manifestement à l'attitude naturelle. Elle doit donc au moins ne pas être présupposée de manière *non critique* » (E. Fink, VI. *Cartesische Meditation. Ergänzungsband, Hua Dok II/2, p. 215 (Autres rédactions des Méditations cartésiennes, trad. fr. Françoise Dastur et Anne Montavont, Grenoble, Jérôme Millon, 1998, p. 266)).*

¹⁶³ « (...) la méthode de l'ἐποχή et de la réduction phénoménologiques présuppose l'existence du monde, précisément comme il a valu et vaut à tout moment pour nous, et réfléchissant au sein de cette méthode, nous – moi, qui à chaque fois médite – sommes dans l'avoir-monde pleinement concret (*Die Methode der phänomenologischen Epoche und Reduktion setzt die Existenz der Welt, genau als was sie uns jeweils galt und gilt, voraus, und wir in dieser Methode reflectierend - jeweils ich, der sich Besinnende - sind in der voll concreten Welthabe*) » (E. Husserl, « *Brief an Baudin* », in *Briefwechsel, Hua Dok III-7, p. 16 (traduction personnelle)*) ; « (...) nous ne pouvons jamais parvenir à une considération transcendantale du monde autrement qu'à partir d'un monde de l'expérience naturelle, d'une donnée de conscience psychophysique (naturelle autant que conforme aux sciences de l'esprit) » (E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion, Text 1, Hua XXXIV, p. 8 (De la réduction phénoménologique, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 37 (traduction modifiée)).*

originelle (rien de tel ne vaut naturellement pour une découverte « mondaine »). La vie transcendante doit s'être perdue dans le monde pour pouvoir se trouver pour la première fois, dans l'attitude transcendante. Cette essentielle postériorité de l'attitude transcendante provient du fait qu'il s'agit d'une activité principe réflexive et qui, à ce titre, présuppose la direction naïve d'origine dont elle est la modification¹⁶⁴ ; en somme, pour saisir l'opérativité de la conscience constituante, il faut d'abord qu'elle opère, c'est-à-dire qu'elle constitue le monde.

Il faut conclure de tout cela que le concept d'attitude qui sied à l'attitude transcendante est à la croisée des deux notions d'attitudes préalablement dégagées. A l'instar de l'attitude théorique, elle peut être décrite comme une habitualité instaurée par un acte initial, auquel Husserl réserve parfois le terme d'*actus*¹⁶⁵. Cet *actus* initial instaure la décision résolue de produire des actes transcendants. Mais à l'instar de l'attitude naturelle, instauratrice du monde, cet acte instaurateur s'apparente aussi à l'instauration originelle d'un « *universum* » transcendantal qui n'avait encore jamais été rendu thématique auparavant. Tandis que l'attitude théorique « sélectionnait » et portait sous le regard de l'intérêt certains objets déjà présents dans le monde en s'abstenant d'en considérer d'autres ou en écartant certains de leurs moments, tandis en somme que l'attitude théorique procédait par réduction *abstractive* à partir d'un prédonné¹⁶⁶, l'attitude transcendante consiste en l'ouverture d'une nouvelle sphère d'objets¹⁶⁷.

¹⁶⁴ « La thématique phénoménologique est une thématique réflexive-transcendante, et, en tant que telle, elle a besoin au préalable de la thématique directe, celle qui est naïve » (E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, Text 22, Hua XXXIV, p. 321 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 286 (traduction légèrement modifiée)).

¹⁶⁵ « L'épochè, je le rappelle, n'est pas un *actus* d'une fois (*einmaliger Aktus*), mais une habitualité, instaurée par un *actus* sur le mode du « en général », d'être toujours à nouveau dans l'épochè et d'accomplir en elle des actes exclusivement transcendants » (E. Husserl, *Intersubjektivität* III, Text 5, Hua XV, p. 70, n. 2 (*Autour des Méditations cartésiennes*, trad. fr. N. Depraz, P. Vandeveld, p. 97 (traduction modifiée)).

¹⁶⁶ « Nous accomplissons [avec l'attitude théorique centrée sur la nature] une sorte de « réduction ». Toutes nos intentions affectives et toutes les aperceptions prenant leur source dans l'intentionnalité de l'affect, nous les mettons également entre parenthèses » (E. Husserl, *Ideen* II, § 11, Hua IV, p. 25 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 51 (traduction modifiée)).

¹⁶⁷ « Des phénomènes purs, transcendants, ne sont pas simplement à attester, il ne suffit pas d'une réorientation sur eux du regard, et tout au plus d'une abstraction ou idéation habituelle, comme c'est le cas pour les objets des sphères de connaissance naturelles » (E. Husserl, *Ideen* I, *Beilage* VI, Hua III/2, p. 530 (*Idées* I, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 476 (traduction modifiée)).

II. Unité des attitudes

1/ Unité d'une attitude relative : la notion d'intérêt

Nous avons présenté dans la section précédente les attitudes « relatives » à partir de la notion d'habitus, qui nous a permis de rendre compte du caractère temporellement distribué de l'attitude (de son « extension »). Il nous reste à nous pencher à présent sur ce qui fait l'unité de l'attitude (son « intention »), et qui est précisément ce qui est conservé dans l'habitualisation. Ce qui fait l'unité de l'attitude a la nature d'un vécu. Aussi devons-nous nous demander : quel est le vécu qui se maintient passivement et reste inchangé aussi longtemps que dure l'attitude, et forme comme l'unité focale de cette attitude ? Repartons pour cela du mode d'accomplissement. Nous avons dit précédemment que l'attitude théorique était l'habitus dans lequel des actes de type doxothéoriques ou objectivants sont présents sur un *mode d'accomplissement éminent*. Comment doit-on comprendre ce mode d'accomplissement et son éminence ? Comment convient-il d'en rendre compte ?

Le mode d'accomplissement est ce qui détermine le propre de l'attitude. Que le mode d'accomplissement soit spécifique d'une attitude, cela se montre textuellement pour l'attitude théorique, dont nous avons déjà parlé, et une seconde fois dans les *Ideen II* au moment de distinguer l'attitude personaliste de l'attitude naturaliste, donc là encore au moment de distinguer des attitudes – la différence entre modes d'accomplissement est cette fois qualifiée de différence entre « deux modes d'appréhension (*zwei Auffassungsweisen*) ». Dans le cas de l'attitude personaliste et de l'attitude naturaliste, une même expérience sensible, d'« *un seul et même ego* », fait l'objet de deux interprétations différentes, l'une comme corps physique, l'autre comme personne :

En décrivant fidèlement, nous devons bien plutôt reconnaître ici *deux* modes d'appréhension (...) en tant que modes d'appréhension différents par essence dont l'émergence propre exige encore un éclaircissement (...) Nous étudierons ultérieurement de manière détaillée les deux types d'attitude ou encore d'appréhension l'un par rapport à l'autre (...) ¹⁶⁸.

Les expériences peuvent être identiques quant à leur teneur, le mode d'accomplissement diffèrera selon l'attitude dans laquelle on se trouve. Passer d'une attitude à une autre, c'est donc

¹⁶⁸ E. Husserl, *Ideen II*, § 34, *Hua IV*, p. 142-143 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 203).

changer de mode d'accomplissement ou de mode d'appréhension, c'est-à-dire mettre l'accent sur certains objets spécifiques plutôt que sur d'autres. Au sein d'une même expérience, le naturaliste verra les aspects physiques, le psychologue « personnaliste » discernera les aspects spirituels ; la même chose vaut naturellement de l'opposition entre le savant dans l'attitude théorique et l'esthète dans l'attitude contemplative. En quoi tient ce mode d'accomplissement ou d'appréhension ?

C'est la notion d'*intérêt* qui permet de rendre compte du mode d'accomplissement spécifique d'une attitude relative. Dans une attitude comme l'attitude théorique, le vécu qui se maintient de façon habitué est un vécu d'intéressement, d'intérêt porté au doxothéorique. Celui-ci se fixe dans cette réduction ou « *sorte d'ἐποχή* » (les deux termes sont employés par Husserl¹⁶⁹) que nous évoquons plus haut, à savoir l'abstraction au théorique « pur », c'est-à-dire quand le sujet écarte de sa considération les prédicats évaluatifs et pratiques, ainsi que toutes les objectités fondées sur eux. Avec cette mise à l'écart, advient l'attitude théorique, comme purification d'un intérêt particulier dégagé d'autres intérêts. « Toute théorie pure, toute attitude purement scientifique prend sa source dans l'intérêt théorique pour une objectité et pour un genre d'objets susceptible d'une constitution originaire »¹⁷⁰. L'intérêt se caractérise donc par son intentionnalité : il peut se rapporter à un objet, ou bien, et c'est le cas ici, à un genre d'objets. Quelle est la structure intentionnelle de cet intérêt qui fonctionne comme pourvoyeur d'unité à l'attitude ?

L'intérêt qui a cours dans une attitude est un intérêt que Husserl appelle thématique et qu'il oppose à une forme ponctuelle de l'intérêt. L'intérêt ponctuel consiste simplement pour le Je à répondre à une sollicitation passive de l'objet, et s'exerce au cas par cas, tandis que l'intérêt thématique, qui n'est autre l'intérêt habitué, s'exerce de façon continue sur des objets différents, en fonction de motivations passives héritées de décisions passées (c'est de ce second type dont relève l'attitude). Le premier mode, le mode de l'intérêt ponctuel pour l'objet est décrit plus en détails dans *Erfahrung und Urteil*, qui insiste sur sa structure de prolongation au-delà de l'immédiat : « C'est non seulement un avoir-conscience qui se poursuit, mais l'aspiration durable (*Fortstreben*) à une conscience nouvelle, comme intérêt pris à l'enrichissement du « soi » de l'objet, advenant *eo ipso* avec la saisie prolongée. Ainsi, la

¹⁶⁹ E. Husserl, *Ideen II*, § 11, *Hua IV*, p. 27 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 53).

¹⁷⁰ E. Husserl, *Ideen II*, § 11, *Hua IV*, p. 26 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 52-53).

tendance à l'orientation-vers (*Zuwendung*) va-t-elle plus loin que la tendance au remplissement parfait »¹⁷¹. Selon cette première modalité de l'intérêt, la conscience vise au-delà du donné immédiat : il ne s'agit pas seulement de gagner une meilleure connaissance intuitive de la face que me donne l'objet, mais encore de gagner le tout de l'objet, ce qui suscite « un « faire » multiforme du Je (*einem mannigfachen « Tun » des Ich*) »¹⁷², qui embrasse tant des perceptions que des kinesthèses, des souvenirs, des imaginations, etc. Afin de connaître le tout de l'objet, il me faut tourner autour, me déplacer, faire tourner l'objet, me rappeler les caractéristiques que j'en connais. Nous voyons déjà ici, appliqué au cas de l'objet simple, comment de nombreux types d'actes (portant sur le même objet) peuvent être englobés dans un même tout, celui défini précisément par l'intérêt, en l'occurrence l'intérêt pour l'objet. C'est naturellement l'unité de la chose qui commande la liaison de ces appréhensions différentes. L'intérêt ponctuel ne peut donc suffire pour décrire l'unidirectionnalité de l'attitude théorique.

L'intérêt théorique qui intervient dans l'attitude n'est pas restreint à une chose unique, mais concerne tous les objets qui se rattachent à son intérêt thématique, la nature. L'intérêt thématique peut alors se poursuivre d'objet en objet. Comme l'écrit Dorion Cairns résumant une conversation avec Husserl :

(L'intérêt thématique opère comme un principe de sélection parmi les *Abgehobenheiten* [= saillances] passivement associées qui stimulent l'ego, appellent son attention, dès lors que l'ego a une fois prêté attention à l'une d'elles. L'ego ne fait pas d'« association libre », mais suit une ligne déterminée par son intérêt dominant, attentif (*attending*) seulement aux associations pertinentes à cet égard (*relevant to it*). C'est un principe supplémentaire – au-delà de l'association passive – d'affection)¹⁷³.

Selon cette description, l'individu qui est engagé dans une certaine attitude ne retient parmi les objets émergents¹⁷⁴ qui sollicitent son intérêt ponctuel, que ceux qui satisfont son intérêt durable. Le scientifique engagé dans la connaissance des choses matérielles dédaigne tout ce qui a trait à ses sentiments de plaisir ou de déplaisir à l'égard des objets observés ; de même, au lourd ou au grand, caractérisations qui appartiennent au monde-de-la-vie, doivent se

¹⁷¹ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, § 19, p. 87 (*Expérience et jugement*, trad. fr. D. Souche, p. 97 (traduction modifiée)).

¹⁷² E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, § 19, p. 88 (*Expérience et jugement*, trad. fr. D. Souche, p. 97).

¹⁷³ D. Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1976, p. 88 (D. Cairns, *Conversations avec Husserl et Fink*, trad. fr. Jean-Marc Mouillie, Grenoble, Jérôme Millon, 1997, « Conversation du 15 juin 1932 », p. 182 (traduction modifiée)).

¹⁷⁴ Ou plutôt les objets émergés (*Abgehobenheiten*), ou saillances, par comparaison d'avec les objets émergents (*Abhebungen*), ou détachements.

substituer des mesures objectives. Ajoutons que l'intérêt thématique, outre qu'il s'applique à plusieurs objets et non à un seul, s'étend habituellement par-delà les interruptions et déviations de l'intérêt ponctuel ; il est donc susceptible de démentir le donné actuel. En somme, c'est un intérêt « au sens large », tandis que l'intérêt ponctuel est à comprendre comme un « intérêt au sens étroit »¹⁷⁵ :

Le thème en ce sens prégnant, et l'objet de l'orientation du Je ne coïncident pas toujours. Je peux être thématiquement occupé de quelque chose, par exemple d'un travail scientifique, et être troublé dans ce travail par un bruit de la rue. Ce bruit s'impose à moi, et je m'oriente vers lui pour un instant. Cependant, mon thème antérieur n'est pas abandonné pour autant, il est seulement passé provisoirement à l'arrière-plan. Il demeure mon thème, et je me retourne vers lui aussitôt que la perturbation a cessé. En conséquence, on peut former un concept large d'intérêt, ou des actes d'intérêt¹⁷⁶.

Que l'intérêt thématique se poursuive 1/ d'objet en objet en respectant un certain style déterminé par son passé, et 2/ qu'il se poursuive passivement même si des intérêts ponctuels viennent le perturber, cela montre que l'intérêt thématique résulte d'une *double extension* de la caractérisation de l'intérêt ponctuel, qui lui-même se définissait déjà par une structure de dépassement (ne pas s'en tenir à l'immédiatement apparent, mais le dépasser vers la connaissance du tout de l'objet).

Comme on va le voir, un intérêt tel que l'intérêt thématique ne relève pas du genre des actes doxothéoriques, mais de la classe des actes de volition. L'intérêt théorique est donc structurellement du genre des actes que l'attitude théorique a précisément pour fonction d'abstraire. Cela ne pose-t-il pas une difficulté ? Ce problème est abordé de front par Husserl... qui le dissout immédiatement en apparences : « Le corrélat de la nature n'est donc pas un sujet absolument non désirant (*strebendes*), non voulant, non évaluant. C'est impensable. Ne sont abstraites, dans la connaissance de la nature, que toutes les valeurs autres que les *valeurs de savoir* (*Wissenswerten*) »¹⁷⁷. Et ceci ne pose pas de problème en effet, puisque les prédicats volitifs et affectifs en question ne prennent aucune part à la constitution des objets dont se préoccupe le sujet théorique. En d'autres termes, les valeurs de savoir permettent l'ouverture

¹⁷⁵ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, § 20, p. 91 (*Expérience et jugement*, trad. fr. D. Souche, p. 100).

¹⁷⁶ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, § 20, p. 92 (*Expérience et jugement*, trad. fr. D. Souche, p. 101).

¹⁷⁷ E. Husserl, *Ideen II*, § 11, *Hua IV*, p. 26 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 52) (traduction légèrement modifiée). Comme le précise la suite du texte, le scientifique qui pratique la psychologie naturaliste peut certes avoir affaire à des actes d'évaluation, émanant d'objets d'études. Mais l'attitude théorique pure (l'attitude naturaliste) oblige à les réduire à des objets théoriques, à des mesures quantifiables (le patient a un taux de telle hormone élevée) ou à des observations qualitatives « objectives » (le patient a telle réaction visible) par exemple.

du domaine théorique qui coïncide avec l'initiation de l'attitude théorique, mais ne jouent aucun rôle dans la constitution des objets qui s'y dévoilent. A l'intérieur du domaine théorique, ne sont acceptés que des actes doxothéoriques, c'est-à-dire ni modalisés (doute, supputation), ni fondés (*fundierte*) à titre de vécus affectifs-volitifs ou sur le soubassement de vécus affectifs-volitifs ; en-dehors du domaine théorique et le circonscrivant, sont acceptées des valeurs de savoir, qui correspondent à un intérêt théorique, une aspiration à formuler des actes doxothéoriques.

Le rapprochement de l'intérêt avec les actes de volition (vœux, désirs, etc.), est établi dans le cours de 1904-1905 : « L'intérêt m'apparaît comme un acte (un vécu) de cette classe dont j'ai traité sous le titre de vécus de visée (*meinenden Erlebnisse*), et il m'apparaît spécialement comme apparenté avec les actes du genre des attentes, vœux, volontés, etc. Dans cette classe, je ne compte pas le plaisir et le déplaisir sensible »¹⁷⁸. A côté des visées simples, qui se contentent d'appréhender perceptivement l'objet, l'intérêt ajoute à cette détermination intentionnelle une dimension supplémentaire, celle du vouloir. Pour Husserl, le vouloir, comme le sentiment, sont en effet fondés : il faut déjà avoir perçu l'objet pour pouvoir entreprendre une action ou éprouver un sentiment à son sujet. Selon un vocabulaire plus tardif, l'intérêt doit être rapporté à la sphère affective et volitive (*Gemüts- und Willenssphäre*¹⁷⁹), où se joue précisément le rapport à des valeurs et où deviennent intelligibles les phénomènes à l'instant mentionnés. Ainsi, dans les *Ideen I*, le *Gemüt* est considéré comme le domaine de l'évaluation et des valeurs (beau, bon, désirable, profitable, méprisable, ridicule...), et un *Gemütsakt* peut donc être qualifié d'acte d'assentiment (ou de rejet), d'approbation (ou de désapprobation), en somme d'« acte du for intérieur »¹⁸⁰. Édifié sur l'intentionnalité affective, le *Willen* est le domaine de l'aspiration, éventuellement non suivie de mise en œuvre, et de l'action. Dans le vocabulaire des *Ideen I*, l'intérêt doit alors être rangé parmi les actes de volition, qui sont édifiés sur la base d'actes affectifs¹⁸¹. Nous laisserons de côté l'analyse de l'acte volitif, puisque c'est

¹⁷⁸ E. Husserl, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass* (1893-1912) (éd. Thomas Vongehr, Regula Giuliani), *Hua XXXVIII*, New York, Springer, 2005, § 25, p. 104 (*Phénoménologie de l'attention*, trad. fr. Natalie Depraz, Paris, Vrin, 2009, p. 96 (traduction personnelle)). Le plaisir et le déplaisir n'y sont pas comptés parce qu'ils ne sont pas à l'époque considérés comme intentionnels : « le plaisir n'est pas un acte, (...) mais un état (*Lust ist kein Akt, (...) sondern ein Zustand*) » (*Ibid*, *Beilage II*, p. 179/96).

¹⁷⁹ E. Husserl, *Ideen I*, § 95, *Hua III/1*, p. 221 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 291).

¹⁸⁰ Cette dernière traduction est proposée par A. Mazzù, « La « motivation » chez Husserl. Questions et enjeux », in *Annales de phénoménologie* (M. Richir dir.), 2007/6, p. 18.

¹⁸¹ « La fondation des fonctions volitives (*Willensfunktionen*) dans les fonctions évaluatives (*Wertfunktionen*) (...) » (E. Husserl, *Einleitung in die Ethik*, « *Exkurs in der Vorlesung* », § 9, *Hua XXXVII*,

essentiellement le soubassement affectif de l'intérêt qui nous intéresse, en tant qu'il se dirige sur des valeurs, les valeurs de savoir dans le cas de l'intérêt théorique.

Quelle est la nature d'un acte affectif, comme celui qui sert de socle à l'intérêt théorique ? Dans l'œuvre de Husserl, plusieurs discussions, à différentes époques, tournent autour de la nature exacte des actes affectifs, dans lesquelles il s'interroge en particulier sur leur intentionnalité et sur la forme spécifique que prend cette structuration intentionnelle. Dans un premier temps, Husserl est surtout interpellé par la relative indépendance du sentiment (*Gefühl*) à l'égard de la présentation de son objet : la joie continue d'irradier le sujet quand bien même il ne viserait pas ou plus sous le regard de l'actualité de conscience, l'objet qui a suscité cette joie. Ce qui l'amène à considérer vers 1893 les sentiments comme des états (*Zustände*) du sujet, sans vis-à-vis intentionnel¹⁸². Puis, sa caractérisation de l'affect évolue, en deux séries de réflexions, d'abord dans les leçons des années 1897-1902, soit à la période des *Recherches logiques*, puis « les vieilles difficultés » reviennent « sous des habits neufs »¹⁸³ dans les cours des années 1908-1914, soit à l'époque des *Ideen I*. Commençons par ce qu'il y a de commun dans ces deux séries d'analyses : dans ces textes, le caractère intentionnel de l'affect n'est plus remis en question, pas plus que la fondation de l'affect dans un acte de représentation (perception, jugement), deux points déjà admis par Brentano. Aussi, les sensations de sentiment (*Gefühlsempfindungen*)¹⁸⁴ sont-elles rétrogradées au rang de matériau sensible sur lequel les actes affectifs sont édifiés, dans une analogie avec la structure intentionnelle de la perception étagée sur des contenus sensibles, et un réemploi étendu du schème appréhension-contenu d'appréhension. Toutefois, si l'intentionnalité des actes affectifs n'est plus mise en doute, la détermination de la nature de leur vis-à-vis intentionnel est une entreprise plus délicate. Trois options se présentent : ou bien l'affect porte directement sur l'objet qu'il récupère de l'acte de représentation sous-jacent et se dépose sur lui comme une couche superficielle ; ou bien l'affect porte sur un nouveau vis-à-vis intentionnel édifié sur l'objet de représentation, mais ce vis-à-

p. 293 (*Normativité et déconstruction*, trad. fr. M-H. Desmeules, J. Farges, Paris, Vrin, 2020, p. 113 (traduction modifiée)).

¹⁸² « Le sentiment m'apparaît comme un subir, comme un état, non comme un acte » (E. Husserl, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit, Beilage II, Hua XXXVIII*, p. 180 (*Phénoménologie de l'attention*, trad. fr. N. Depraz, p. 137 (traduction modifiée))).

¹⁸³ E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre, Hua XXVIII*, p. 334 (*Leçons sur l'éthique et la théorie des valeurs*, trad. fr. Ph. Ducat, P. Lang, C. Lobo, p. 424).

¹⁸⁴ E. Husserl, *Logische Untersuchungen, V. LU, § 15, Hua XIX*, p. 408 (*Recherches logiques 2.2*, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 198).

vis n'est pas un objet ; ou bien enfin, l'affect porte sur un nouveau vis-à-vis qui est un nouvel objet à part entière. Comment trancher entre ces options ?

A la période des *Recherches logiques*, c'est la première option qui est préférée, les affects étant traités comme des actes non-objectivants, dont l'objet n'est autre que l'objet fondateur assorti de nouvelles qualités, mais dont la matière n'a pas varié¹⁸⁵. En adoptant cette option, Husserl prend appui sur le fait que l'objet beau, intéressant, plaisant..., reste le même objet que l'objet perceptif. Dans le cas des sentiments, il n'y a pas de séparation similaire à celle que l'on observe dans cette autre forme de « fondation » qu'est la fondation catégoriale¹⁸⁶, où l'objet fondateur se distingue de l'objectivité catégoriale fondée, et où les matières intentionnelles diffèrent. Comme en outre les prédicats affectifs du bon et du beau sont subjectifs, c'est-à-dire dépendent du sujet considéré et du contexte d'appréhension, et ne rentrent pas parmi les prédicats objectifs, l'affect pourra être dit un acte non-objectivant, qui dépose sur l'objet une nuance d'appréciation subjective. On voit ici l'embarras de Husserl, qui place du côté objectif l'éclat rose (*einen rosigen Schimmer*)¹⁸⁷ – selon la représentation imagée qu'il propose de l'affect de joie qui irradie de la chose réjouissante –, sans pour autant le faire adhérer à l'objet, comme s'il s'agissait d'un caractère de l'objet qui se contentait de flotter autour de lui.

C'est cette position, qui peine à apporter une description fiable de la face objective du sentiment, qui va évoluer par la suite, et notamment après la reconnaissance ferme et définitive de la structure noético-noématique de l'intentionnalité et l'inclusion du noème dans la sphère transcendantale. La thèse qui se dégage dans le cours sur l'éthique de 1914, se rattache plutôt à la deuxième option proposée. Ces leçons soutiennent alors les trois points suivants : 1/ la valeur est le vis-à-vis intentionnel propre à l'acte affectif, 2/ la valeur n'est pas un objet, et l'objectivité de la valeur est à renvoyer à un acte objectivant ultérieur qui n'est que fondé sur l'acte affectif, 3/ l'objet de niveau inférieur, sur lequel est érigée la valeur, entre dans la composition de l'acte affectif à titre – précisément – d'objet fondateur, et non d'objet intentionnel spécifique¹⁸⁸. C'est

¹⁸⁵ A ce sujet, voir les § 15 et § 42-43 de la cinquième *Recherche logique*.

¹⁸⁶ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, V. LU, § 42-43, *Hua XIX*, p. 515-519 (*Recherches logiques 2.2, Recherche logique V*, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 309-314).

¹⁸⁷ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, V. LU, § 15b, *Hua XIX*, p. 408 (*Recherches logiques 2.2, Recherche logique V*, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 199).

¹⁸⁸ Sur la question du « paradoxe de l'objectivation des valeurs », voir M-A. Vaudreuil, « L'esthétique phénoménologique et la théorie de la valeur. Husserl, Geiger et le cercle de Munich », thèse dirigée par Jean-François Courtine et Denis Fiset, Université Paris IV Sorbonne et Université de Québec, 2013, p. 189 sq.

ce dont témoigne le texte suivant :

Cet entrelacement induit aisément en erreur, car il conduit à dire que les actes évaluatifs ne sont intentionnels qu'au sens où ils sont dirigés sur les objectités représentées. Mais nous aurons à exposer en détail que, au sens propre, seuls des actes objectivants sont dirigés sur de l'objectif, sur de l'étant ou du non-étant, tandis que des actes évaluatifs sont dirigés sur des valeurs, et plus précisément, sur des valeurs positives et négatives.¹⁸⁹

Mais dire que l'objet-sur-quoi (l'objet fondateur) de l'acte affectif n'est pas l'objet propre de l'affect ne signifie pas qu'il n'y apparaît d'aucune façon, comme s'il venait à être recouvert dans le processus. L'objet sur lequel porte l'affect ne disparaît pas plus de l'affect que l'objet sur lequel porte le jugement ne disparaît du jugement. Ce rapprochement n'est d'ailleurs pas si cavalier, si l'on rappelle que Husserl a pu penser la fondation affective en parallèle de la fondation catégoriale. Loin d'être délaissé, l'objet affectant est requis dans l'appréciation complète de l'intentionnalité affective : « L'objectité-valeur (*Wertobjektivität*) implique sa chose (*Sache*), elle introduit comme nouvelle couche objective la *qualité de valeur* (*die Wertheit*) »¹⁹⁰. Le noème complet inclut donc, outre la couche de l'évaluer, la couche sous-jacente de l'objet affectant : « il faut bien noter que le « sens » *complet* de l'évaluer enveloppe le quid (*das Was*) de cet évaluer avec la plénitude totale dans laquelle il est conscient dans le vécu de valeur considéré, et que l'objectivité de valeur entre guillemets n'est pas par elle-même sans autre question le noème complet »¹⁹¹. Après ce tour d'horizon de la structure intentionnelle des actes évaluateurs, revenons-en au cas spécifique de l'intérêt, et en particulier à l'intérêt thématique en vigueur dans l'intérêt théorique.

Comme il repose sur un acte affectif, l'intérêt théorique est lui aussi à double orientation : l'intentionnalité fondatrice vise les objets donnés de façon doxothéorique, l'intentionnalité fondée (l'intentionnalité affective au sens strict) vise les valeurs de savoir, ces valeurs n'étant pas elles-mêmes constituées comme des objets. En revanche, et cela ne variera pas, l'intérêt théorique n'est jamais considéré comme dirigé sur les *actes* doxothéoriques ; il est intérêt pour des choses, pas pour les actes dans lesquels ces choses apparaissent. Cette hypothèse est même rejetée explicitement dès le cours de 1905 : « C'est le remarqué qui

¹⁸⁹ E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, Hua XXVIII, p. 72 (*Leçons sur l'éthique et la théorie des valeurs*, trad. fr. Ph. Ducat, P. Lang, C. Lobo, p. 152).

¹⁹⁰ E. Husserl, *Ideen I*, § 95, Hua III/1, p. 221 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 292 (traduction modifiée)).

¹⁹¹ E. Husserl, *Ideen I*, § 95, Hua III/1, p. 221 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 293 (traduction modifiée)).

apparaît comme objet de l'intérêt, pas le remarquer »¹⁹².

L'attitude théorique est donc l'habitus dans lequel se maintient un intérêt thématique, par lequel certains objets, les objets de savoir, sont investis d'une certaine valeur, valorisés d'une manière éminente. Pourtant, nous n'avons pas encore atteint le centre névralgique de l'attitude, qui est situé précisément autour de cette notion de voir « éminent » par laquelle nous avons commencé. Comme nous l'avons déjà dit, il s'agit là du mode d'accomplissement (*Weise des Vollzugs, Vollzugsmodus*), les actes théoriques étant vécus sur un mode éminent ou remarquable (*ausgezeichnet*) au sein de l'attitude théorique. En effet, la caractéristique de l'attitude théorique « réside (...) dans le mode sur lequel de tels vécus sont accomplis dans la fonction de connaissance »¹⁹³. En quel sens parle-t-on dans l'attitude théorique d'un mode d'accomplissement spécifique de certains actes qui serait assuré par la présence d'un intérêt thématique dirigé sur certains objets ? Comment comprendre que, dans une attitude comme l'attitude théorique, les objets théoriques saillent en quelque sorte de façon insigne parmi d'autres objets qui ne sont pas remarqués pour eux-mêmes ?

Dans les leçons de 1904-1905, Husserl aborde ce mode éminent d'accomplissement comme un mode dont le caractère remarquable résulte d'une sorte de dialectique de contraction-relâchement. L'intérêt y est en effet caractérisé à partir de deux notions, celle de tension (*Spannung, Intention*) et celle de résolution de la tension, qui constitue le mode de remplissement propre de l'intérêt (*Lösung, Erfüllung*). Il y est d'ailleurs précisé que l'intérêt est « un acte étonnamment compliqué, qui fusionne dans son unité une multiplicité de tensions et de résolutions »¹⁹⁴. Tension et résolution appartiennent à la fois à l'ordre des sentiments, du *Gefühl*, Husserl parlant du fait d'être-tendu dans le sentiment (*gefühlsmäßige Gespanntsein*¹⁹⁵), et de la volonté, qui connaît elle aussi tension puis détente dans son exercice. Ces tensions et détentes apportent à l'intérêt son caractère particulier : l'intensité (*Intensität*)¹⁹⁶. L'intensité de

¹⁹² E. Husserl, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit*, § 26, *Hua* XXXVIII, p. 109 (*Phénoménologie de l'attention*, trad. fr. N. Depraz, p. 101 (traduction modifiée)) : « *Als Gegenstand des Interesses erscheint das Bemerkte, nicht das Bemerken* ». Et, plus loin : « L'intérêt théorique, pouvons-nous dire brièvement et de façon générale (*allgemein*), est un acte dirigé en général sur des objets de connaissance et par là se basant (*gründender*) en général sur des actes de connaissance » (*Ibid.*, p. 112/103 (traduction modifiée)).

¹⁹³ E. Husserl, *Ideen II*, § 3, *Hua* IV, p. 3 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 25).

¹⁹⁴ E. Husserl, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit*, § 25, *Hua* XXXVIII, p. 104 (*Phénoménologie de l'attention*, trad. fr. N. Depraz, p. 97 (traduction modifiée)).

¹⁹⁵ E. Husserl, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit*, § 25, *Hua* XXXVIII, p. 106 (*Phénoménologie de l'attention*, trad. fr. N. Depraz, p. 98 (traduction modifiée)).

¹⁹⁶ Voir E. Husserl, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit*, § 25, *Hua* XXXVIII, p. 104 et 106-107 (*Phénoménologie de l'attention*, trad. fr. N. Depraz, p. 96 et 99).

l'intérêt peut être variable¹⁹⁷. Il peut alors être explicitement distingué de l'*intentio* perceptive, avec laquelle Husserl reconnaît l'avoir jadis confondu¹⁹⁸, l'acte objectivant étant dépourvu de toute intensité¹⁹⁹. C'est donc l'intensité qui garantit que l'acte qui fait l'objet de l'intérêt soit vécu sur un mode remarquable, distingué des autres. Cette intensité n'est naturellement pas un effort physique, qui tiendrait dans une sensation kinesthésique à renvoyer à la chair. Le mode accomplissement spécial tient plutôt à la manière qu'a l'*ego* d'être présent dans ses actes. D'une façon générale, ce mode d'accomplissement n'a donc de sens que dans l'activité (égoïque), non dans la passivité (non-égoïque)²⁰⁰. Dans certains actes, le moi peut être en quelque sorte « particulièrement » présent, comme engagé ou impliqué. Mais l'explication en termes de tension et détente semble encore trop métaphorique. Comment reprendre l'analyse en écartant les métaphores charnelles ?

Expérience et jugement propose une relecture de la structure de l'intérêt qui suit une piste moins imagée. On y retrouve, d'abord au sujet de cet *analogon* de l'intérêt qu'est l'attention, le vocabulaire de la tension :

D'une manière générale, l'attention (*Aufmerksamkeit*) est un tendre du je vers l'objet intentionnel, vers une unité « apparaissant » continûment dans le changement du mode de donnée, [et ce tendre] appartient à la structure d'essence d'un acte spécifique du Je (d'un acte égoïque au sens prégnant du mot), et cela certes comme un tendre-accomplissant (*ein vollziehend-Tendieren*)²⁰¹.

¹⁹⁷ « Cet intérêt se réalise souvent, voire sans exception, et certes avec des intensités très diverses, sur la base d'une perception. (Peut-être la perception sans attention ou intérêt n'est-elle rien d'autre que la même perception de degré inférieur) » (E. Husserl, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit*, § 25, *Hua* XXXVIII, p. 103-104 (*Phénoménologie de l'attention*, trad. fr. N. Depraz, p. 96 (traduction modifiée))). Voir aussi : « Différences dans l'énergie (l'intensité) de l'intérêt (*Unterschiede der Energie (Intensität) des Interesses*) » (E. Husserl, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit*, *Beilage* II, *Hua* XXXVIII, p. 171 (*Phénoménologie de l'attention*, trad. fr. N. Depraz, p. 128)).

¹⁹⁸ Husserl reconnaît avoir pensé l'intentionnalité sur le modèle du désir jusqu'en 1894 (E. Husserl, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit*, § 25, *Hua* XXXVIII, p. 106, n. (*Phénoménologie de l'attention*, trad. fr. N. Depraz, p. 99)). Voir à ce sujet J. Benoist, *Les limites de l'intentionnalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*, « Pulsionalité et intentionnalité », Paris, Vrin, 2005. Nous reviendrons sur cette difficulté, qui transite toute l'œuvre de Husserl (voir plus loin, Chapitre III, section II, 3/).

¹⁹⁹ « La visée objectivante n'a aucune base dans le sentiment et aucune intensité qui s'édifie sur elle (...) Le viser dont il est question ne connaît aucun plus et aucun moins » (E. Husserl, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit*, § 28, *Hua* XXXVIII, p. 118 (*Phénoménologie de l'attention*, trad. fr. N. Depraz, p. 109 (traduction modifiée))).

²⁰⁰ « L'intentionnalité passive sans acte n'est pas un mode d'accomplissement (*Vollzugsmodus*), à la différence de l'intentionnalité active correspondante. Le concept authentique d'accomplissement n'est permis que pour les actes » (*Aktlos-passive Intentionalität kein Vollzugsmodus gegenüber der entsprechenden aktiven Intentionalität. Eigentlicher Begriff des Vollzugs nur für Akte zulässig*) (E. Husserl, *Husserliana: Edmund Husserl Materialien Band VIII*, (désormais *Hua Mat VIII*), *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934) Die C-Manuskripte* (éd. Dieter Lohmar), Dordrecht, Springer, 2006, *Text* 49, p. 202-203 (traduction personnelle)).

²⁰¹ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, § 18, p. 85 (*Expérience et jugement*, trad. fr. D. Souche, p. 95 (traduction

On voit ici la proximité de tous les questionnements, et le cercle se refermer sur quelques notions : intérêt, accomplissement, attention, tension. Le rapprochement entre intérêt et attention est déjà effectué dans le cours de 1905, qui décrit l'attention selon deux dimensions, une dimension de visée (*Meinung*) et une dimension d'intérêt (*Interesse*). Husserl y réfute le concept d'attention développé par Stumpf, qui faisait de celle-ci un « plaisir pris au remarquer (*Lust am Bemerken*) ». Au motif que l'on est déjà attentif dans la recherche à vide de l'objet, et pas seulement dans le plaisir pris au moment d'en prendre connaissance²⁰², Husserl propose ensuite sa propre conception, selon laquelle l'attention est un intérêt théorique pris aux objets de connaissance, et selon laquelle cet intérêt est un analogue du désir ou de la volition, caractérisé par l'attente²⁰³. La détermination de l'attention (*Aufmerksamkeit*) à partir de deux concepts, celui de *Meinung* (visée) et celui d'*Interesse*, permet d'insister sur deux aspects de l'attention qui ne parvenaient pas à se conjuguer : que l'attention soit *Meinung* explique que l'attention soit rapport à un objet, elle fournit la base dans laquelle se réalise le rapport intentionnel à l'objet, rapport qui ne saurait souffrir par lui-même d'aucun degré, et qu'elle soit *Interesse* rend compte de son être-dirigé tendu caractéristique de l'attention.

Revenons-en à *Expérience et jugement*. Husserl y reprend l'analyse de l'attention à partir de la notion d'accomplissement d'acte (*Aktivvollzug*). Mais on ne voit toujours pas comment on pourrait admettre un système à trois niveaux : passivité (non égoïque), activité (implication de l'*ego*) et activité attentionnelle (implication *remarquable* de l'*ego*), puisque la différence entre l'activité « normale » et l'activité attentionnelle ne s'est toujours pas fait jour. Si l'implication de l'*ego* ne constitue pas la rupture entre ces deux ordres, puisqu'elle fonde la rupture entre l'ordre passif et l'ordre actif, que faut-il admettre *de plus* pour que l'on puisse passer à l'ordre de l'attention, c'est-à-dire de l'activité éminente ? Husserl entre alors dans le détail de l'attention :

Le début a ainsi un horizon intentionnel, il renvoie au-delà de soi dans le mode du vide, ne devenant

modifiée)).

²⁰² C'est la première critique qu'il adresse à Stumpf dans la seconde *Beilage* de 1893 (E. Husserl, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit, Beilage II*, § 2, *Hua XXXVIII*, p. 160 (*Phénoménologie de l'attention*, trad. fr. N. Depraz, p. 117)).

²⁰³ Voir E. Husserl, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit, Hua XXXVIII*, § 25, p. 103-109 et ici, § 28, p. 114 (*Phénoménologie de l'attention*, trad. fr. N. Depraz, p. 96-101 et 106 (traduction modifiée)) : « Nous définissons donc également l'attention comme intérêt, mais nous définissons le concept d'intérêt par contraste d'avec les autres chercheurs par les facteurs phénoménologiques plus haut décrits, par les caractères d'actes qui, se basant (*sich gründend*) sur les actes objectivants et dans notre cas sur les perceptions, sont apparentés aux intentions de désir et aux remplissements de désir, aux intentions d'attente et aux remplissements d'attente ».

intuitif que par des réalisations ultérieures ; il renvoie implicitement à un processus synthétique continu (...) [La tendance] a, dans son cours, des modes de remplissement (*Erfüllungsmodi*) continûment modifiés, chacun étant affecté du caractère de remplissement intermédiaire renvoyant toujours, selon l'essence même de l'horizon, à de nouveaux remplissements.

C'est justement ce point de commencement où la visée est encore vide (ou relativement vide) que Husserl qualifie plus loin du nom d'*intérêt*. L'intérêt, c'est l'initiation de la tendance par l'instauration de l'orientation vers, cette tendance n'étant pas encore parvenue à satisfaction dans le remplissement des intentions d'attente.

Le début de l'acte de perception avec son orientation-vers est certes déjà une conscience de l'être-auprès de l'objet lui-même — le percevoir est bien une conscience de saisie de l'objet (*Objekt*) dans son présent pour ainsi dire vivant. Mais la tendance qui émane du Je n'est pas encore ici, avec l'instauration de l'orientation-vers, parvenue à son achèvement. Elle est, c'est vrai, tournée vers l'objet (*Objekt*), mais d'abord simplement à la façon dont on vise un but. Nous pouvons dire qu'avec elle se trouve éveillé un intérêt pour l'objet de perception comme étant. Nous sommes tournés continûment vers lui, vers son soi, nous réalisons la conscience continue de l'éprouver de cet objet²⁰⁴.

L'attention commence par un certain intérêt éveillé à vide pour l'objet, mais ne se réalise que dans la satisfaction de cet intérêt, c'est-à-dire dans le remplissement de ces attentes : « *La satisfaction de l'intérêt*, le remplissement des tendances dans l'avancement de la perception de phase en phase, d'un mode de donnée de l'objet à un autre, cela ne fait qu'un avec le remplissement des intentions d'attente »²⁰⁵. Ce qui donne sa « couleur » affective particulière à l'attention par rapport à l'activité (égoïque), c'est précisément ce fait que l'activité intervienne sur fond d'un intérêt préalablement éveillé, *et comme satisfaction de cet intérêt*. Accomplir un acte sur un mode éminent, c'est combler dans et par cette activité même des intentions d'attente déjà ouvertes. Le mode d'accomplissement remarquable, c'est le relâchement (*Lösung*) de la tension (*Spannung*) dont parlaient les leçons de 1905, le remplissement de l'intention d'attente dont parlent *Erfahrung und Urteil*. Il ne s'agit donc pas de plaisir, mais du remplissement spécifique de l'intérêt. Adopter une certaine attitude, c'est adopter certaines attentes intéressées, un certain état d'attention (*Aufmerksamkeit*), et pouvoir vivre alors la survenue de l'attendu sur le mode du remplissement, qui forme le mode d'accomplissement éminent dont il a été question.

En résumé, une attitude relative est la validation active continuée (habitualisation) d'un intérêt thématique, dans laquelle un certain type d'acte est performé sur un mode

²⁰⁴ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, § 19, p. 87 (*Expérience et jugement*, trad. fr. D. Souche, p. 96 (traduction modifiée)).

²⁰⁵ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, § 21, p. 93-94 (*Expérience et jugement*, trad. fr. D. Souche, p. 102 (traduction modifiée)).

d'accomplissement éminent/attentionnel, dont la teneur se résume à la satisfaction d'intentions d'attente éveillées dans le cadre de l'intérêt thématique. L'élément unifiant de l'attitude théorique est donc l'intérêt théorique conçu comme une certaine attente non remplie, mais qui va en se remplissant, à l'égard de certains objets, les objets doxothéoriques, qui sont alors éprouvés sur un mode d'accomplissement insigne. La notion d'intérêt s'applique-t-elle tout aussi bien dans les autres types d'attitudes que dans les attitudes relatives ? Nous allons voir que ce n'est pas si simple.

2/ Unité de l'attitude naturelle : un intérêt pour le monde ?

Posons à présent une question analogue à celle que nous avons posée au sujet des attitudes relatives, mais adressons-la à l'attitude naturelle. D'où cette attitude naturelle tient-elle son unité ? Quel est l'élément unificateur qui doit se maintenir en elle sous la forme d'un vécu habitué pour autant que l'attitude est adoptée et conservée ? Nous n'aborderons pas la question en tentant de transposer directement la réponse précédemment donnée au sujet de l'attitude théorique, unifiée par la présence d'un intérêt, et réinterrogerons en fin de parcours l'applicabilité de cette notion à l'attitude naturelle. Suivons plutôt le texte des *Ideen I*, qui introduit la notion d'attitude naturelle. L'unité de l'attitude naturelle y est reconduite, dans le chapitre Ier de la Deuxième section, à une « thèse (*Thesis*) », la thèse du monde. Ce qui nous porte à dire que la structure de l'attitude naturelle doit se définir comme la persistance habituelle de cette thèse du monde. Or, le concept de thèse (*Thesis*, rarement *These*) est défini au chapitre IV de la troisième section en un sens technique, comme un caractère des actes particuliers qui surviennent dans l'attitude naturelle. La thèse du monde est-elle une thèse en ce sens ? Et d'abord quel est le sens technique du terme de « thèse » ? Enfin, comment les thèses particulières qui surviennent dans l'attitude naturelle se rapportent-elles à la thèse qui unifie cette attitude naturelle ?

Tout d'abord, considérons le sens technique que le terme de *thèse* reçoit dans les distinctions terminologiques des § 113 à 117 des *Ideen I*. La notion de thèse y est prise dans un jeu de dichotomies assez embrouillé, qui vise à montrer l'extension de la modification de neutralité à tout acte. Husserl cherche à établir les distinctions entre les termes de *Setzung*, *Thesis* et *Doxa*, qui menacent de se confondre sous l'idée vague de « positionnalité ». La

Setzung, ou position véritable (*wirkliche Setzung*²⁰⁶), désigne alors la positionnalité en un sens élargi²⁰⁷ (de telle sorte que la position enveloppe à la fois l'actuel et l'inactuel²⁰⁸), dans son opposition massive à la neutralité, soit le rapport intentionnel considéré dans la plus grande généralité. Sous le nom de *Thesis* est visée la positionnalité sous la forme de l'actualité d'un *cogito*, qui s'oppose donc à l'inactualité²⁰⁹. Enfin, le concept de *Doxa* se réfère à la positionnalité sous la forme de la certitude (ou de l'une de ses modalités), opposée aux actes affectifs et volitifs, non-doxiques. La neutralisation, qui ne pouvait jusque-là s'appliquer que dans le cas du *cogito*, se voit par trois reprises élargie : elle s'étend de l'actualité à la potentialité, de l'*Urdoxa* aux autres modalités doxiques (conjecture, etc.), de la sphère doxique à la sphère non doxique (affects, volitions). Sa sphère d'application devient ainsi coextensive aux actes de conscience en général, qui se divisent alors en deux règnes symétriques : celui de la positionnalité (*Setzung, Positionalität*), et celui de la neutralité. Ce triple élargissement du champ d'application de la neutralisation se fait au fil de la « généralisation (*Verallgemeinerung*) »²¹⁰ de la notion de *Thesis* : la thèse, c'est d'abord la position véritable actuelle (*aktuelle, wirkliche Setzung*, que Husserl appelle l'*Urthese*), mais l'analyse montre la convertibilité de toute conscience inactuelle²¹¹, modalisée²¹², non-doxique²¹³, en une thèse du type de l'*Urthesis*, qui peut elle-même être ramenée à la modalité originaire de l'*Urdoxa*, en vertu d'une convertibilité de principe entre positionnalité thétique et certitude modale²¹⁴. Une conscience inactuelle reconduit à la thèse correspondante par simple passage à l'actualité, le modalisé reconduit à la thèse par démodalisation, le non-doxique par rétrogradation aux thèses fondatrices impliquées dans les actes non doxiques. Que faut-il conserver de tout ce développement, que nous avons tâché de restituer en dissipant la confusion dans laquelle s'égaré parfois le texte ? On doit en retenir que le concept de thèse appréhende,

²⁰⁶ E. Husserl, *Ideen I*, § 113, *Hua III/1*, p. 255 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 331).

²⁰⁷ « « Positionnalité (*Positionalität*) » ne signifie donc pas l'existence (*Vorhandensein*) ou bien l'accomplissement d'une position (*Position*) effective, cela exprime une certaine potentialité pour un accomplissement d'actes doxiques qui posent en acte (*aktuell setzender*) » (E. Husserl, *Ideen I*, § 114, *Hua III/1*, p. 261-262 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 340).

²⁰⁸ « Distinguons *position actuelle* et *position potentielle* » (E. Husserl, *Ideen I*, § 113, *Hua III/1*, p. 254 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 330)).

²⁰⁹ E. Husserl, *Ideen I*, § 114, *Hua III/1*, p. 258 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 336).

²¹⁰ E. Husserl, *Ideen I*, § 113 et § 117, *Hua III/1*, respectivement p. 257-258 et 269 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, respectivement p. 335 et 349).

²¹¹ E. Husserl, *Ideen I*, § 117, *Hua III/1*, p. 270 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 349-350).

²¹² E. Husserl, *Ideen I*, § 113, *Hua III/1*, p. 257-258 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 335).

²¹³ E. Husserl, *Ideen I*, § 114, *Hua III/1*, p. 260 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 338).

²¹⁴ E. Husserl, *Ideen I*, § 115, *Hua III/1*, p. 264 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 343).

au-delà des différences de positionnalité/neutralité, d'actualité/inactualité, doxicité/non doxicité, originarité/modalisation, une structure fondamentale de la conscience, qu'elle soit réalisée de fait ou simplement de droit. Si bien que l'on peut dire : « Toute conscience est, actuellement ou potentiellement, « thétique » »²¹⁵.

On peut alors se demander : la thèse du monde est-elle soluble dans ce concept généralisé de thèse ? Ou bien faut-il prendre au mot la « généralité » de la « thèse générale (*Generalthesis*) »²¹⁶, et considérer que la thèse du monde embrasse un faisceau de thèses diverses (auquel cas, on ne saurait lui imputer le concept de thèse au sens qui a été dit, même élargi, puisque celui-ci, à l'issue de son extension, demeure limité en extension à un acte unique) ? Ou bien encore faut-il considérer que la thèse du monde n'est pas du tout une thèse ? En somme, est-il légitime d'assimiler l'attitude naturelle à une thèse, c'est-à-dire de lui attribuer une propriété qui échoit d'ordinaire à un acte, ou ne s'agit-il que d'une expression métaphorique ou dérivée ?

On peut d'emblée écarter l'idée que l'attitude naturelle serait une thèse au sens étroit d'un *cogito* visant le monde comme tel dans une actualité continue. A supposer une conscience thétique qui se maintiendrait sans discontinuer aussi longtemps que dure l'attitude naturelle, on ferait du monde un simple objet, et par contrecoup on interpréterait les appréhensions des différents étants intramondains, non comme des thèses à part entière, mais comme autant d'appréhensions subordonnées, relevant de l'explication (*Explikation*) perceptive, qui balaie les moments de l'objet tout en le maintenant en prise en tant que tout²¹⁷. Les étants intramondains seraient alors saisis comme les « horizons internes » de l'objet-monde²¹⁸, hypothèse qui est naturellement absurde : quoiqu'il y ait bien *un* monde, le monde

²¹⁵ E. Husserl, *Ideen I*, § 117, *Hua III/1*, p. 270 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 349 (traduction modifiée)).

²¹⁶ E. Husserl, *Ideen I*, § 30, *Hua III/1*, p. 60 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 85). Dans un paragraphe intitulé « La généralité de la thèse générale (*Die Generalität der Generalthesis*) », K. Schuhmann la décrit ainsi : « L'être-effectif forme l'élément « éthéré » qui porte en soi tous les réaux. Dans la mesure où l'effectivité est applicable aux choses, mais ne coïncide avec aucune d'entre elles, elle est la caractéristique des choses en général » (K. Schuhmann, *Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie. Zum Weltproblem in der Philosophie Edmund Husserls*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1971, p. 27 (traduction personnelle)).

²¹⁷ *Explikation*, au sens que donne à ce terme le chapitre II d'*Erfahrung und Urteil* : « La saisie active de l'objet (*Gegenstandes*) passe en règle générale aussitôt à la considération (*Betrachtung*) ; le Je, dirigé sur la prise de connaissance, tend à entrer (*einzudringen*) dans l'objet, à la considérer non seulement de tous les côtés, mais encore dans toutes ses singularités, donc à l'*expliquer* » (E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, § 22, p. 113 (*Expérience et jugement*, trad. fr. D. Souche, p. 120-121 (traduction modifiée))).

²¹⁸ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, § 22, p. 114 (*Expérience et jugement*, trad. fr. D. Souche, p. 122 (traduction modifiée)).

ne se donne pas comme un objet individuel²¹⁹. Son unicité précède toute division entre l'un et le multiple, elle n'est pas l'individualité d'un objet pour qui la pluralité a un sens²²⁰. Ajoutons en outre que si dans l'ensemble de notre vie consciente le monde nous était présent à l'esprit dans un acte positionnel au sens fort, nous pourrions parler à son sujet d'une idée obsessionnelle, ou *idée fixe*. Mais il faut dire du monde ce que Husserl dit du moi : il « semble nécessairement être là constamment, [mais] cette constance (*Beständigkeit*) n'est manifestement pas celle d'un vécu persistant stupidement, d'une « idée fixe » »²²¹. L'attitude naturelle se laisse donc caractériser par un concept de « thèse du monde » qui ne saurait pourtant lui être attribué au sens immédiat d'une conscience positionnelle actuelle de monde. Au sens le plus strict et le plus direct, la thèse du monde n'est pas une simple thèse au sens originel du mot, qui désigne la visée actuelle dans un *cogito*.

Faut-il alors considérer que le monde est une thèse au sens élargi de l'inactualité, c'est-à-dire n'est qu'une thèse en puissance, une thèse potentielle, qui n'est effectuée que de façon exceptionnelle, mais qui demeure toujours actualisable dans l'arrière-fond ? Mais dans ce cas, cette thèse est-elle de nature perceptive et réceptive ? Et par ailleurs, la thèse du monde est-elle une conscience monothétique simple, une conscience polythétique sous forme d'une multiplicité indéfinie de thèses dirigées vers les différents objets du monde, ou encore une thèse synthétique de degré supérieur par nominalisation de la précédente ?

L'*opus magnum* de 1913 propose une certaine façon d'appréhender graduellement le monde, par ronds concentriques, à partir du point-zéro charnel, et selon le point de vue de la naïveté, c'est-à-dire dans l'orientation objectivante. On y découvre d'abord les choses spatiales présentes autour de moi dans l'expérience perceptive immédiate²²². Puis viennent les choses connues mais absentes²²³, qui forment l'environnement (*Umgebung*) familier, dont nous

²¹⁹ Husserl écrit : « Il existe toutefois une différence fondamentale dans le mode de la conscience de monde et celui de la conscience de chose, de la conscience d'objet (...) » (E. Husserl, *Krisis*, § 37, *Hua* VI, p. 146 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 162 (traduction modifiée))).

²²⁰ « (...) le monde n'est pas étant comme un étant, comme un objet, mais étant en une unicité pour laquelle le pluriel est privé de sens » (E. Husserl, *Krisis*, § 37, *Hua* VI, p. 146 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 162-163 (traduction modifiée))).

²²¹ E. Husserl, *Ideen I*, § 57, *Hua* III/1, p. 123 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 175 (traduction modifiée)).

²²² « Je suis conscient d'un monde (...). J'en suis conscient, cela veut dire avant tout que je le découvre (*findet...vor*) de façon immédiatement intuitive, j'en ai l'expérience. Par la vue, le toucher, l'ouïe, etc., selon les différents modes de la perception sensible, les choses corporelles sont *simplement là pour moi* (...) » (E. Husserl, *Ideen I*, § 27, *Hua* III/1, p. 56 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 79 (traduction modifiée))).

²²³ « Mais il n'est pas nécessaire que ces objets, et de même d'autres objets, se trouvent directement dans mon *champ de perception* (...). Pour moi des objets réels sont là (...) » (E. Husserl, *Ideen I*, § 27, *Hua* III/1, p. 56-57 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 80 (traduction modifiée))).

n'avons pas un savoir conceptuel, mais intuitif²²⁴. Enfin viennent les choses du monde obscur (*dunkel*), horizon brumeux (*nebelhaft*) s'étendant à l'infini dans l'espace et le temps, dont nous ne connaissons rien sinon la forme. Puis, la description se raffine en superposant à cette infrastructure naturelle concentrique d'autres êtres humains, des valeurs, la dimension pratique, les activités catégoriales supérieures, etc. Cette description s'achève sur une indication elliptique, qui évoque la question de la donation unitaire du monde, mais sans la problématiser : il faut encore compter, glisse Husserl, au rang de toutes les *cogitationes* visant à différents égards le monde, « les actes égoïques simples (*schlichten Ichakte*) dans lesquels le monde est pour moi conscient comme immédiatement disponible (*vorhandene*) dans une orientation (*Zuwendung*) spontanée et une saisie »²²⁵. La mention d'« actes égoïques » se rapporte à une saisie active et explicite du monde, mais l'adjectif *schlichten* semble indiquer qu'on a affaire à un acte monothétique, et non synthétique : est-ce à dire que le monde est directement perçu, et non le résultat d'un processus catégorial ? A moins qu'il ne s'agisse d'une nominalisation d'un acte polythétique supérieur ? La réponse de Husserl est de reconnaître un ancrage perceptif à la donation du monde, qui fonde le monde comme une réalité existante quoiqu'il n'ait pas l'apparaître d'un objet. Il nous dit-il, admettre une perception directe du monde comme tel, une perception qui serait « potentielle et non expressive »²²⁶ du monde, en la distinguant d'un jugement catégorial :

La thèse générale, en vertu de laquelle le monde-environnant réel n'est pas simplement constamment conscient en général sur le mode d'une appréhension (*auffassungsmäßig*) mais comme une « réalité existante », ne consiste pas, naturellement, en un acte à proprement parler, en un jugement articulé *sur* l'existence²²⁷.

En quoi consiste alors la thèse du monde, ramenée à sa forme réceptive ? Y a-t-il une donation propre et unitaire du monde dès le niveau de la réceptivité, ou bien la « thèse du monde » se dissout-elle dans la myriade des thèses portant sur des objets mondains se donnant, « à partir du monde naturel », affectés de l'indice « là », du caractère du « subsistant

²²⁴ Le savoir de l'environnement co-présent « n'a rien de la pensée conceptuelle et ce n'est qu'avec la conversion de l'attention vers ces objets que ce savoir se transforme, et encore de manière seulement partielle et le plus souvent très imparfaite, en une intuition claire » (E. Husserl, *Ideen* I, § 27, *Hua* III/1, p. 57 (*Idées* I, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 80 (traduction modifiée))).

²²⁵ E. Husserl, *Ideen* I, § 28, *Hua* III/1, p. 59 (*Idées* I, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 82 (traduction modifiée)).

²²⁶ E. Husserl, *Ideen* I, § 31, *Hua* III/1, p. 62 (*Idées* I, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 87 (traduction modifiée)).

²²⁷ E. Husserl, *Ideen* I, § 31, *Hua* III/1, p. 62 (*Idées* I, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 86-87 (traduction modifiée)).

(*vorhanden*) »²²⁸, comme le présente Husserl ? Ce qui se dégage des *Ideen I*, c'est l'idée d'une accessibilité du monde comme tel dès le niveau inférieur de la perception. Mais nous ne savons pas bien si cet accès se fait via une thèse unique qui vise le monde, ou via une multitude de thèses perceptives à ressaisir ensuite dans une collection.

A partir de 1926, Husserl se confronte à nouveau à la problématique du mode d'appréhension spécifique du monde en tant que tel. Les textes réunis dans *Hua XXXIV* abondent de citations qui confirment que la « thèse » du monde n'est pas une thèse au sens de l'acte thétique au sens étroit²²⁹, que le monde n'est pas ou pas exactement un « thème » pour l'attitude naturelle²³⁰, que cette dernière par conséquent n'est pas tout à fait une attitude (au sens en tout cas où nous avons décrit les attitudes relatives)²³¹. Cela confirme que la constitution ontologique du monde en tant que tel n'est pas équivalente à celle de l'étant mondain singulier²³² : le monde n'est pas un super-objet qui contiendrait les autres. Sa constitution est même relativement indépendante de celle des étants mondains ; en tout cas, elle n'est pas directement bâtie sur elle ou dépendante d'elle²³³ : le monde n'est pas le produit unitaire d'une

²²⁸ E. Husserl, *Ideen I*, § 31, *Hua III/1*, p. 62 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 87 (traduction modifiée)) : « Le perçu d'à chaque fois (*jeweils*), le présentifié clair ou obscur, bref tout conscient sur le mode de l'expérience à partir du monde naturel et avant toute pensée, porte, dans son unité globale (*Gesamtheit*) et selon toutes les ramifications articulées, le caractère « là », « présent » ; un caractère sur lequel se laisse fonder essentiellement un jugement d'existence expressif (prédicatif) en accord avec lui. Quand nous exprimons ce jugement, nous savons déjà qu'en lui nous avons simplement porté au thème et avons rendu prédicatif cela qui, non-thématique, non-pensé, non-prédiqué, gisait déjà en quelque sorte dans l'expérience (*Erfahren*) originaire, c'est-à-dire ce qui gisait dans l'expérimenté (*Erfahrenen*) comme caractère du « subsistant (*Vorhanden*) » ».

²²⁹ Husserl indique ainsi que la *thèse générale* « ne se nomme ainsi qu'en un sens impropre » (E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion* (1926-1935) (éd. Sebastian Luft), *Text 2, Hua XXXIV*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2002, p. 51 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. Jean-François Pestureau, Grenoble, Jérôme Millon, 2007, p. 72). En 1929, il écrit que « « Le » monde est un « thème » constant d'une thèse universelle et celle-ci n'est pourtant actuelle qu'exceptionnellement » (*Ibid.*, p. 150/151).

²³⁰ La première formulation : « *Le premier thème universel est le monde*, mais un thème universel en un sens impropre » (E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, *Text 2, Hua XXXIV*, p. 50 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 72)) se radicalise ensuite : « le monde n'est normalement pas un thème » (*Ibid.*, *Beilage II*, p. 38/62), « Dans le vivre ici même naturel, le monde n'est pas un thème, mais il est prédonné, et comme une unité universelle, quoique pas à partir de l'unité d'une synthèse active » (*Ibid.*, *Beilage V*, p. 67/86), « l'*universum* d'expérience est d'emblée un *universum* thématique, quoique seulement potentiel, virtuel » (*Ibid.*, p. 73/91), « le monde (...) n'est pas thématique » (*Ibid.*, *Text 14*, p. 217/204), etc.

²³¹ « Le monde comme *universum* n'est en général dans l'« attitude naturelle » pas un thème, ce n'est donc pas proprement (*eigentlich*) une attitude » (E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, *Text 1, Hua XXXIV*, p. 14, n. 1 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 41, note 125 (traduction légèrement modifiée)), « parler d'attitude des deux côtés n'a pas exactement le même sens » (*Ibid.*, *Beilage V*, p. 67/85).

²³² Voir K. Schuhmann, *Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie. Zum Weltproblem in der Philosophie Edmund Husserls*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1971, p. 27 sq.

²³³ « La constitution du monde est, dans toute la fluctuation (*Wandel*) des effectuations singulières, une effectuation intégralement unitaire de l'ego absolu, dans laquelle la validation du monde est toujours déjà validation du monde et non pas d'abord validation de réalités singulières dont la constitution particulière [permettrait à] celle du monde d'être co-édifiée (*zusammenggebaut*) d'une manière ou d'une autre » (appendice V de E. Husserl, in E. Fink, VI.

synthèse²³⁴ comme peut l'être la somme qui résulte de la colligation, mais le vis-à-vis d'une conscience spécifique, qui contourne, précède ou enveloppe la donation de l'étant mondain. En éclairant la nature de cette conscience spécifique de monde, nous aurons identifié ce qui fournit à l'attitude naturelle son unité.

Ces indications nous mettent sur la voie de la solution adoptée par Husserl, et dont nous avons tracé les contours plus tôt²³⁵. Le monde fait l'objet d'une expérience spécifique dans la réceptivité (et non d'une synthèse à partir des objets particuliers), et cette expérience s'édifie sur la base de la conscience d'*horizon*²³⁶ qui accompagne comme un halo la perception d'objets transcendants. Comment cela fonctionne-t-il ? La donation du monde présuppose toujours qu'une chose soit donnée au premier plan²³⁷. Cette chose est enchâssée dans un environnement spatial d'horizons externes, qui sont donnés de façon anticipative dans une conscience vide ou partiellement vide, cette conscience s'apparentant à une présentification d'attente (pro-souvenir)²³⁸. Que trouve-t-on parmi ces horizons ? Dans un appendice qui porte notamment sur les « relativités » du thème à ses « horizons »²³⁹, Husserl distingue l'aperceptif (le thématique), les présuppositions aperceptives de l'aperceptif (l'anciennement thématique sédimenté sur lequel repose le nouveau thématique), les présuppositions *non-aperceptives* de l'aperceptif (les présuppositions d'aperceptions qui ne sont jamais devenues thématiques), et l'intentionnalité qui ne dépend pas du tout de l'activité (les *data* sensibles non pris en vue thématiquement). C'est le troisième type de présuppositions qui ouvre la possibilité d'une phénoménalité du

Cartesiansche Meditation, Hua Dok II/1, p. 191 (*Sixième Méditation cartésienne*, trad. fr. N. Depraz, p. 232 (traduction modifiée)).

²³⁴ V. Kokoszka fournit à ce sujet des développements particulièrement intéressants et informés, en réponse à la question qu'elle formule ainsi : « l'horizon total du monde englobe-t-il les horizons particuliers ? L'horizon total ou dernier doit-il être considéré dans sa totalité comme le tout synthétique de parties, c'est-à-dire comme la synthèse changeante des horizons singuliers ou doit-il être conçu comme un tout « précédant » ses parties et essentiellement indépendant de leur variation ? » (V. Kokoszka, *Le devenir commun. Corrélation, habitabilité et typique chez Husserl*, Hildesheim, Zurich, New-York, Georg Olms Verlag, 2004, p. 96).

²³⁵ Voir Chapitre I, section I, 2/.

²³⁶ Husserl parle quelquefois de conscience d'horizon (*Horizontbewußtsein*) ou d'intentionnalité d'horizon (*Horizontintentionalität*) (par exemple E. Husserl, *Krisis*, § 69, *Hua VI*, p. 240 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 267)).

²³⁷ « Cet horizon n'est par ailleurs conscient que comme horizon pour des objets étants, et ne peut pas être actuel sans conscience spéciale d'objet. (...) » (E. Husserl, *Krisis*, § 37, *Hua VI*, p. 146 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 162-163 (traduction modifiée))).

²³⁸ E. Husserl, *Die Lebenswelt, Beilage V, Hua XXXIX*, p. 75. Le manuscrit s'intitule « Conscience d'horizon du monde et représentation thématique du monde (*Horizontbewusstsein von der Welt und thematische Weltvorstellung*) ».

²³⁹ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion, Beilage IV, Hua XXXIV*, p. 62-64 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 81-83)).

monde qui ne se déroule par saisie perceptive directe. En effet, le monde doit se constituer non seulement à partir de l'objet donné dans l'actualité ou des objets ayant été aperçus, mais encore grâce à cette horizontalité de l'inédit, du non encore aperçu, qui comporte la plus grande marge d'indétermination. Les horizons de la chose ne sont donc pas composés uniquement de ce qui a déjà été thématique (les « présuppositions aperceptives de l'aperceptif »), mais également de ce qui n'a encore jamais été thématique, et qui ne l'est que potentiellement. Toutefois, comme l'indique Husserl en note, cette analyse « n'est pas encore suffisante »²⁴⁰.

Dans cette conscience d'horizon, qui n'est pas une saisie active²⁴¹, le monde apparaît passivement comme une « prédonnée universelle passive »²⁴², ou une conscience d'arrière-plan. L'édification d'une conscience d'arrière-plan révèle le travail souterrain des synthèses associatives, qui forment un principe unificateur de la passivité :

le monde (...) est prédonné, et comme une unité universelle, quoique pas à partir de l'unité d'une synthèse active. Il est (...), comme Hume l'a découvert, une effectuation de l'association qui désigne une légalité universelle de la constitution passive. Ne peut devenir thème que ce qui est prédonné, et il le devient [le monde devient thème] par affectivité à partir de l'activité. Le prédonné passif affecte le moi et celui-ci répond par une disposition thématique par laquelle le prédonné peut devenir un thème²⁴³.

La conscience d'horizon prend alors la forme d'une « finitude ouverte » ou « infinité ouverte » (ces deux termes étant ici paradoxalement synonymes)²⁴⁴. En quel sens faut-il comprendre ces termes ? Husserl parle encore d'une « finitude qui ne comporte pas de dernière étape »²⁴⁵. Cette première expérience de monde se distingue manifestement d'une expérience d'infinité au sens strict, et Husserl tente dans son vocabulaire d'embrasser à la fois le caractère borné de ce monde horizontal, et son caractère fuyant, insaisissable dans une conscience

²⁴⁰ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion, Beilage IV, Hua XXXIV*, p. 64 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 82)).

²⁴¹ Husserl remarque qu'une prise de position (*Stellungnahme*) peut être active, ou peut ne pas l'être : « ce peut être aussi une *conscience d'arrière-fond*, une conscience qui n'a pas forme d'acte » (E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion, Text 8, Hua XXXIV*, p. 148 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 150)).

²⁴² *Expérience et jugement* dit encore : « Le monde en tant que monde étant est la prédonnée universelle passive de toute activité de jugement » (E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, § 7, p. 26 (*Expérience et jugement*, trad. fr. D. Souche, p. 35 (traduction modifiée))).

²⁴³ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion, Beilage V, Hua XXXIV*, p. 67 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 86)).

²⁴⁴ « (...) est tout uniment finitude ouverte et infinité ouverte (*offene Endlichkeit und offene Unendlichkeit in eins ist*) » (E. Husserl, *Die Lebenswelt, Beilage V, Hua XXXIX*, p. 75 (traduction personnelle)).

²⁴⁵ E. Husserl, *Die Lebenswelt, Beilage V, Hua XXXIX*, p. 75 (traduction personnelle) : « *in einer Endlichkeit, die nicht einen letzten Schritt hat* ».

adéquate. Dans un autre texte, Husserl dira encore au même sens : « On peut dire : le premier monde est « fini (*endlich*) » et n'a pas de *plus ultra*, ni d'ainsi-de-suite de l'itération. Mais il faut comprendre cette finitude (*Endlichkeit*) comme une ouverture non-dégagée (*unerschlossene Offenheit*) »²⁴⁶. Comment comprendre toutes ces expressions ? Elles signifient que dans l'expérience ordinaire, centrée autour de la chose thématique, le monde se déploie en un halo imprécis et indéfini (c'est le monde « brumeux » dont nous parlions plus tôt), auquel il n'est pas possible d'assigner de limites fixes.

R. Bernet fait toutefois remarquer le caractère limité, et peut-être même trompeur, de la caractérisation du monde comme horizon (ou comme horizon des horizons, selon l'expression consacrée). Pour devenir un monde à part entière, l'horizon a encore besoin d'être converti en un monde objectif, permanent et validé de façon intersubjective :

On hésite cependant à suivre Husserl quand il appelle cet horizon noématique « un monde » (...). L'horizon est davantage une potentialité de la vie constituante qu'un ordre des objets constitués. Plutôt qu'un cadre indéfiniment ouvert dans lequel s'inséreraient les choses pour prendre sens et venir à notre rencontre, l'horizon est la figure, la *Gestalt*, particulière et changeante que prennent les données présentes, futures et passées de mon expérience. Pour devenir un « monde », il manque à l'horizon non seulement l'objectivité et la permanence, mais aussi la possibilité d'une mise en commun²⁴⁷.

On peut alors se demander comment l'ouverture de l'horizon se laisse convertir en une thèse d'existence à part entière : la thèse du monde doit pouvoir passer de sa donation passive originelle et oblique à une conscience thématique particulière. Par cette conversion, le prédonné passif qui affectait fait l'objet d'une visée active spécifique, par laquelle émerge la *représentation thématique du monde*. Or, l'apparaître du monde pose immédiatement un problème : en tant qu'horizon passif et potentiel, le monde est tributaire d'un objet qui se donne au premier plan²⁴⁸, et la saisie de l'horizon de l'objet conduit à transformer cet horizon en nouvel objet, voisin du précédent, de sorte que l'on ne trouve, en guise de monde, que de nouveaux étants intramondains. On peut alors douter de la possibilité d'une saisie active du monde. D'ailleurs, dans une note apposée à un texte cité plus haut, Husserl est pris d'un doute ; il s'interroge sur la faisabilité de ce passage à l'activité, à la thématité, du monde :

²⁴⁶ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion, Beilage V, Hua XXXIV*, p. 69 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 87 (traduction modifiée ; le traducteur rend par erreur *Endlichkeit* par « infinité »)).

²⁴⁷ R. Bernet, « Le monde », in *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994, p. 99.

²⁴⁸ R. Guilead, « Le concept de monde selon Husserl », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1977/3, p. 346.

Là, gisent de profonds problèmes : en quel sens peut-on et doit-on parler d'une « aperception » du monde et d'une « expérience de monde » dans l'unité de son sens ? Comment l'affection peut-elle ici devenir possible, comment des infinités (*Unendlichkeiten*) deviennent-elles thématiques et affectives ? Les infinités doivent être découvertes, c'est-à-dire être effectivement constituées comme véritables aperceptions²⁴⁹.

Il est donc nécessaire de procéder à une saisie embrassante de l'infinité ouverte du monde. Cette saisie prend la forme d'un panorama ou d'une récapitulation holistique (*allheitliche Umschau, Überschau*). Comment se réalise la saisie embrassante d'une infinité ouverte ? Le monde, nous l'avons dit, n'est ni le produit d'une synthèse continue au sens de la perception, ni le produit d'une synthèse catégoriale finie au sens de la colligation. Il est le résultat d'une autre forme d'expérience : une *idéalisation*, qui le constitue en « Idée au sens kantien », c'est-à-dire le pose en idéalité régulatrice prescrivant à l'expérience sensible sa donation indéfinie²⁵⁰. C'est à cette condition que le monde peut être saisi dans son infinité qui déborde l'objectivité au premier plan, sans être réduit à un étant intramondain. En somme, la procédure d'idéalisation est nécessaire pour pouvoir saisir activement le concept de monde, qui, sans cela, se dissout dans les franges insaisissables de la conscience d'horizon et de l'itération du passage d'un horizon à l'horizon de l'horizon. Le passage à la limite permet alors d'embrasser l'itération factuelle en lui donnant une règle, condition pour que je puisse posséder l'idée d'un monde infini.

Le concept primordial de monde, qui unifie l'attitude naturelle, reçoit donc deux déterminations : une détermination passive comme unité associative de la prédonnée dans les horizons, et une détermination active comme idéalité de l'extension infinie dans l'espace et le temps. Mais l'aperception du monde, assortie de sa croyance thétique, n'est que virtuelle, elle n'a pas besoin (quoiqu'elle puisse l'être épisodiquement) d'être activement accomplie pour que se poursuive l'attitude naturelle.

Peut-on parler dans ces conditions d'un *intérêt pour le monde*, et se servir de ce terme

²⁴⁹ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion, Beilage V, Hua XXXIV*, p. 68, n. 1 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 86, n. 170 (traduction légèrement modifiée)).

²⁵⁰ On se rappelle que l'infinité appartenait à la toute première caractérisation du monde perçu dans les *Ideen I* : « J'ai conscience d'un monde qui s'étend sans fin (*endlos*) dans l'espace », etc. (E. Husserl, *Ideen I*, § 27, *Hua III/1*, p. 56 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 79)). Voir également, sur le monde comme *τέλος* et comme idée supérieure, fondée, située à l'infini, E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24), Erster Teil: Kritische Ideengeschichte* (éd. Rudolf Boehm), *Hua VII*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1956, « *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie* », p. 276 (*Philosophie première (1923/24), Première partie. Histoire critique des idées* (désormais cité *Philosophie première I*), trad. fr. Arion Kelkel, Paris, PUF, 1970, p. 352)). Sur ce thème, voir aussi ici même, Chapitre III, section II.

pour unifier la notion d'attitude en vigueur dans l'attitude naturelle avec celle que nous avons explorée dans le cas des attitudes relatives ? Il arrive à Husserl de décrire l'attitude naturelle en termes de *Weltinteresse*²⁵¹, mais c'est en un sens qui ne peut être qu'impropre. En toute rigueur, le monde est « champ d'intérêts universel » ou « horizon universel de mes intérêts actuels et potentiels »²⁵², mais n'est pas objet d'intérêt pour lui-même. Et pour cause : comme nous l'avons dit, « le monde (...) n'est pas thématique dans la vie mondaine ; n'est thématique précisément que cela sur quoi je porte le regard »²⁵³. Aussi peut-on dire : le monde est monde des intérêts (*Interessenwelt*), mais il n'y a pas d'intérêt pour le monde (*Weltinteresse*). Et en effet, « *Ce n'est que par altération de cette attitude de base que je peux me diriger sur le monde en général (l'universum), sur les singularités en tant que singularités de cet universum ou sur les couches abstraites universelles de cet univers* »²⁵⁴. Citons pour finir un texte très tardif de Husserl, qui confirme et embrasse les différents éléments que nous avons présentés : la donation effective des choses singulières, la co-donation du monde, la naissance d'un intérêt thématique pour le monde qui ne correspond pas à la vie ordinaire, etc.

<La> forme de monde dans la mondanité-de-vie (*Lebensweltlichkeit*) précède la manière dont ce monde-de-la-vie est continuellement là, tandis que seules sont continuellement thématiques des choses singulières, des relations singulières, etc., en fonction des intérêts dominants. La manière dont une récapitulation universelle, un intérêt pour le monde (*Weltinteresse*) s'éveillant comme intérêt pour le monde, rend thématique le monde, l'explique et saisit une forme persistante par la variation et l'identification, manière ensuite dont le monde caractérisé par cette forme vaut comme le monde *a priori* et donné de façon omnitemporelle et valant de façon inconditionnée, bien que le monde dans la vie ne sache véritablement rien du monde thématique et dans sa forme générale²⁵⁵.

En conclusion, comment pouvons-nous résumer la formule intentionnelle de l'attitude naturelle ? Nous dirons qu'elle est instauration originaire passive d'un *habitus* se maintenant

²⁵¹ Par exemple, E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion, Text 14, Hua XXXIV*, p. 220 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 206 (traduction modifiée)).

²⁵² E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion, Text 14, Hua XXXIV*, p. 218 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 205 (traduction modifiée)).

²⁵³ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion, Text 14, Hua XXXIV*, p. 217 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 204 (traduction modifiée)).

²⁵⁴ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion, Text 14, Hua XXXIV*, p. 206 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 195 (traduction modifiée)).

²⁵⁵ « *Der> Weltform in der Lebensweltlichkeit geht voran die Weise, wie diese Lebenswelt immerfort da ist, während immerfort nur einzelne Dinge, einzelne Relationen etc. thematisch sind, gemäß herrschenden Interessen. Die Weise, wie eine universale Überschau, ein erwachendes Weltinteresse als Weltinteresse die Welt thematisch macht, expliziert und eine bleibende Form durch Variation und Identifikation erfaßt, wie dann die durch diese Form charakterisierte Welt als die a priori und allzeitliche gegebene und unbedingt gültige gilt, obschon die Welt im Leben eigentlich von der thematischen Welt und ihrer allgemeinen Form nichts weiß* » (E. Husserl, *Krisis – Texte aus dem Nachlass, Text 30 (1937), Hua XXIX*, p. 346 (traduction personnelle)).

par confirmation passive continuelle, et que cet *habitus* consiste en la perpétuation de la thèse générale du monde, elle-même conçue comme conscience d'horizon dans la perception externe, et susceptible de se donner à une conscience active dans une idéalisation fondée dans la conscience d'horizon. En version courte, nous pouvons parler de l'attitude naturelle comme de *l'habitus passif de la thèse du monde*.

3/ Unité de l'attitude transcendantale : intéressement et désintéressement

Qu'en est-il à présent de l'unité de l'attitude transcendantale ? Si l'on se laisse guider par la comparaison avec les attitudes relatives, qui sont des attitudes librement adoptées, l'attitude transcendantale, qui prend elle aussi l'aspect d'un engagement volontaire, devrait trouver comme elles son point de cristallisation, son « vécu caractéristique », sous la forme d'un *intérêt* poursuivi avec résolution. Est-ce le cas ? La réduction phénoménologique et l'attitude transcendantale sont-elles unifiées par un intérêt ? Si l'attitude décrite comme l'attitude théorique est une attitude guidée par l'intérêt pour la connaissance, se peut-il que l'attitude transcendantale partage avec celle-ci le *même* intérêt cognitif ? Cela signifierait que l'attitude phénoménologique est une attitude qui découle de la pratique conséquente des sciences naturelles et ne les subvertit en rien. Or, Husserl est constant dans sa délimitation tranchée de l'attitude naturelle, y compris sous sa forme scientifique, et de l'attitude phénoménologique. L'idée que la science naturelle puisse être amenée à abandonner le concept naturel de monde, qui embrasse autant le monde préscientifique que le monde scientifique²⁵⁶, est une idée que Husserl, s'opposant à l'école d'Avenarius, qualifie de « foncièrement mauvaise (*grundverkehrt*) » et même de « contresens (*Widersinn*) au sens le plus précis (*schärfsten*) du terme »²⁵⁷. Contresens, parce que cette idée, bien formée syntaxiquement, ne peut pourtant pas faire l'objet d'une représentation en raison de la collusion en elle d'éléments impossibles ; ainsi, la science qui entreprend d'élaborer la connaissance sur le sol du monde, qui a pour intérêts des intérêts mondains, ne peut pas mener hors du monde : « Dans le monde, il ne peut

²⁵⁶ « Il faut également être attentif au fait que le concept naturel de monde n'est pas celui que les hommes se sont formé avant la science, mais le concept de monde qui forme (*ausmacht*) le sens de l'attitude naturelle avant et après la science » (E. Husserl, *Intersubjektivität I, Text 6, Hua XIII*, p. 137 (*Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr. J. English, p. 126 (traduction modifiée)).

²⁵⁷ E. Husserl, *Intersubjektivität I, Text 6, Hua XIII*, p. 137 (*Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr. J. English, p. 126).

pas y avoir quelque chose qui supprime (*aufhebt*) le sens qu'il y a à parler du monde, puisque cela le présuppose précisément en tant que sens (en tant qu'essence) »²⁵⁸. Or, si l'attitude transcendantale n'est pas entraînée par un intérêt théorique du type de celui de l'attitude des sciences de la nature, quel intérêt peut lui convenir ? Un intérêt doit déjà avoir été éveillé à la connaissance absolue, et l'intérêt en question coïnciderait avec la thématization des effectuations transcendantales, rassemblées sous le critère de l'absoluité de leur donation. Et c'est en effet sous cette forme que se présente l'attitude transcendantale : le phénoménologue se retrouve d'abord guidé par l'intérêt scientifique de la connaissance absolue : le critère qui guide ici la recherche n'est plus celui de la nature de l'objet, mais celui de la forme de l'évidence rencontrée. Alors, poursuivant le but explicitement présent à son esprit d'une détermination scientifique radicale, c'est-à-dire ne devant sa fondation (*Begründung*) à rien d'autre qu'elle-même, le philosophe empruntant la voie cartésienne découvre un domaine d'évidences absolues, propre à servir de sol pour l'élaboration d'une science philosophique correspondant à ses aspirations : « En dernière instance (*in letztem Grund*), la philosophie n'est assurément rien d'autre qu'intention visant à une connaissance absolue »²⁵⁹.

Or, si l'on peut accepter la naissance d'un nouvel intérêt avec la découverte de la sphère transcendantale, on ne peut pas dire que cet intérêt y ait la même fonction unificatrice que dans le cas de l'attitude théorique. L'attitude théorique prenait appui sur un sol déjà constitué, celui de la prédonation mondaine, et « sélectionnait » en quelque sorte dans les objectivations à disposition celles qui lui convenaient. Le savant possédait déjà, à l'intérieur de son monde environnant, les choses sur lesquelles il ferait porter son intérêt. Or, la réduction phénoménologique n'a plus cette ressource : dans le moment de sa recherche de l'apodicticité, elle ignore encore le contenu concret de son futur thème ! Et d'ailleurs, dans le « résultat restreint »²⁶⁰ et même le « vide apparent de contenu »²⁶¹ auquel conduit la voie cartésienne, il n'est pas sûr que, même après la réduction phénoménologique, le domaine transcendantal gagne immédiatement une détermination sur laquelle puisse porter un intérêt...

²⁵⁸ E. Husserl, *Intersubjektivität I*, Text 6, Hua XIII, p. 137 (*Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr. J. English, p. 125).

²⁵⁹ E. Husserl, *Intersubjektivität I*, Text 6, Hua XIII, p. 150 (*Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr. J. English, p. 147).

²⁶⁰ E. Husserl, *Erste Philosophie II*, 52. *Vorlesung*, Hua VIII, p. 164 (*Philosophie première II*, trad. fr. A. Kelkel, p. 227 (traduction modifiée)).

²⁶¹ E. Husserl, *Krisis*, § 43, Hua VI, p. 158 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 176).

Que la philosophie soit une recherche intéressée à la connaissance absolue, et par ailleurs, la phénoménologie recherche intéressée au domaine transcendantal, cela peut s'entendre, mais le chemin qui mène de la première à la seconde est tout sauf évident ! Si le domaine transcendantal n'appartient pas à la prédonnée mondaine, comment pourrait-il faire l'objet d'un intérêt continu qui, partant de la vie mondaine, puisse mener jusqu'à lui ? Quel intérêt pourrait conduire au renversement de la présupposition du mondain ? Dans la quête de la connaissance absolue, comment pourrais-je anticiper le domaine transcendantal, de manière à me diriger vers lui, si aucune raison ne me contraint à diriger mon regard vers lui et à adopter l'attitude transcendantale²⁶² ? Un intérêt né du monde pourrait bien n'avoir rien à nous apprendre sur le domaine transcendantal. On peut du moins dire que l'intérêt philosophique pour la connaissance absolue est un intérêt qui demeure vide, en attente de remplissement, et qui ne devient intérêt pour la sphère transcendantale qu'une fois celle-ci découverte, et non par avance. Si bien que l'on peut être tenté de remettre en cause le caractère même d'intéressement de l'activité phénoménologisante, remise en cause qui se renforce en particulier avec l'introduction de la voie psychologique telle qu'elle est présentée dans *Philosophie première II*, soit avec l'apparition du thème du « désintéressement ».

Avant de revenir en détail à la notion de désintéressement, précisons quelles relations entretiennent la voie cartésienne et la voie passant par la psychologie, et surtout la manière dont ces deux voies se sont progressivement séparées l'une de l'autre. La première voie qui s'ouvre vers la réduction est la voie qui sera appelée ultérieurement cartésienne, motivée par la volonté de donner à la science un commencement apodictique²⁶³. Cette voie aboutit dans *L'idée de la phénoménologie* en 1907 à la donation absolue du Je transcendantal dans son actualité ponctuelle, qui s'étend encore via la rétention et la protention à une actualité en durée²⁶⁴. Or,

²⁶² Comme l'écrit E. Fink : « A partir de l'immédiateté de la vie dans laquelle nous nous trouvons, dans laquelle nous demeurons en dépit de tout l'ébranlement (*Erschütterung*) de la motivation philosophique, aucune motivation continue qui nous contraigne théoriquement en nous élevant (*emporleitende*) ne mène à la posture (*Haltung*) de la réduction phénoménologique » (E. Fink, VI. *Cartesianische Meditation. Ergänzungsband, Hua Dok II/2*, p. 159 (*Autres rédactions des Méditations cartésiennes*, trad. fr. F. Dastur, A. Montavont, p. 200 (traduction modifiée)).

²⁶³ E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, II. *Vorlesung, Hua II*, p. 29-30 (*L'idée de la phénoménologie*, trad. fr. A. Lowit, p. 52).

²⁶⁴ Comme le précise une note ultérieure au crayon qui tire les leçons des réflexions de Husserl sur le temps depuis 1905 : la *cogitatio* « peut aussi être un simple être-encore-donné, comme dans la rétention : elle est pourtant toujours un être-donné absolu, en tant qu'absolument vue elle-même (*als absolutes Selbst-geschaut-sein*) (...) ». (E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie, Textkritische Anmerkungen, Hua II*, p. 91 (*L'idée de la phénoménologie*, trad. fr. A. Lowit, p. 130 (traduction modifiée)). Nous corrigeons la traduction de *Nochgegebensein* par « être-encore-présent » en : « être-encore-donné », et de même pour *Gegebensein*. Voir également, en 1909, l'extension de la donnée absolue à la rétention vivante (E. Husserl, *Zur Phänomenologie des*

Husserl ressent très vite le défaut de cette voie : elle ne donne aucun accès à l'ensemble de la sphère transcendantale, et interdit de basculer vers l'intersubjectivité transcendantale²⁶⁵. La solution émerge dans les travaux préparatoires au cours de 1910-1911 sur les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* et dans le cours lui-même. Husserl y découvre la « double réduction », c'est-à-dire la possibilité d'appliquer la réduction à la fois au vécu et à son objet, ce qui dans le cas des présentifications signifie : à la fois au vécu présentifiant et au vécu présentifié²⁶⁶. Par ce biais, le vécu présentifié, c'est-à-dire le vécu passé ou futur ou imaginaire, ou le vécu d'autrui, accède à la sphère phénoménologique. Or, la voie cartésienne classique interdit deux fois l'accès à ce vécu présentifié : d'abord en raison de la contrainte apodictique qui servait de motivation à la découverte de la sphère transcendantale, qui n'est pas satisfaite quand on se rapporte à un vécu passé ou futur ou à un vécu d'autrui ; ensuite en raison de l'insularisation du présent, conséquence du « saut » cartésien dans le présent actuel, qui rejette du côté de la transcendance tout implicat intentionnel. Aussi, l'extension de la sphère transcendantale se fera en remisant, au moins provisoirement, l'exigence d'apodicticité²⁶⁷, ce qui représente un développement fort mal venu si l'on considère que la motivation initiale de l'accès à la sphère phénoménologique en procédait précisément ; et d'autre part, l'extension de la sphère phénoménologique supposera que l'on effectue après coup un pas en arrière, qu'ayant découvert le champ transcendantal, on en revienne ensuite à la *réflexion naturelle* pour voir ce que l'on n'y avait pas vu alors, à savoir la possibilité de réductions internes aux vécus

inneren Zeitbewusstseins (éd. Rudolf Boehm) (désormais cité *Zeitbewusstsein*), *Hua X*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1969, *Text 51*, *Hua X*, p. 353 (*Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. Jean-François Pestureau, éditions Grenoble, Jérôme Millon, 2003, p. 226).

²⁶⁵ Comme il le rapporte en 1924, d'abord dans la première version du texte de la leçon 53 : « Pour moi-même, je le reconnais, la première connaissance de la réduction phénoménologique fut une connaissance limitée au sens où je l'ai décrite plus haut. Pendant des années je ne vis aucune possibilité de la configurer en réduction intersubjective » (E. Husserl, *Erste Philosophie II*, 53. *Vorlesung*, *Hua VIII*, p. 174 (*Philosophie première II*, trad. fr. A. Kelkel, p. 241 (traduction modifiée)) ; puis un appendice nous confirme la chronologie : « Telle était en tout cas ma première conception lors de l'introduction de la réduction phénoménologique de 1907. En elle se trouve une erreur de principe, quoique pas du tout facile à rendre transparente. Cette erreur est dépassée par l'« élargissement » de la réduction phénoménologique à l'intersubjectivité monadique dans les leçons de l'automne 1910 (*So war jedenfalls meine erste Auffassung in der Einführung der phänomenologischen Reduktion von 1907. In ihr liegt ein prinzipieller, obschon nicht ganz leicht durchsichtig zu machender Irrtum. Aufgehoben wird er durch die „Erweiterung“ der phänomenologischen Reduktion auf die monadische Intersubjektivität in den Vorlesungen Herbst 1910*) » (*Ibid.*, *Beilage XX*, p. 433 (traduction personnelle)).

²⁶⁶ Pour le souvenir, *Intersubjektivität I*, *Text 6*, § 29, *Hua XIII*, p. 167-168 (*Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr. J. English, p. 171-172) ; pour l'empathie, *Ibid.*, § 39, 188-189/207.

²⁶⁷ E. Husserl, *Intersubjektivität I*, *Text 6*, § 29, *Hua XIII*, p. 168-169 (*Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr. J. English, p. 173-174).

présentifiés²⁶⁸ (nous reviendrons sur l'introduction de la « double réduction » au chapitre suivant). Cette double rupture de la linéarité de la voie cartésienne prend plutôt des airs d'accommodement de fortune, et devra être remise sur le métier.

En lieu et place de ce cheminement heurté, les *Ideen I* tenteront en 1913, avec plus ou moins de succès, d'aménager la voie cartésienne selon les indications de 1910-1911²⁶⁹. D'abord, la motivation qui amorce la recherche des *Ideen I* ne repose plus dès le départ sur le projet de donner une assise apodictique à la science²⁷⁰ – ce qui facilitera l'extension ultérieure aux vécus présentifiés –, mais sur la volonté de dégager la conscience dans sa pureté. L'apodicticité (en fait, l'adéquation) n'est alors mobilisée que comme un simple *critère* de démarcation entre conscience et monde²⁷¹. Ensuite, la possibilité d'une double réflexion, qui étend ce que les *Problèmes fondamentaux* observaient de la double réduction, figure dans les *Ideen I* aux § 77-78. Husserl y indique la différence entre *droit absolu* dans le cas de la réflexion sur un présent actuel ou tout juste donné dans la rétention (il nomme cette réflexion perception immanente), et *droit relatif* dans le cas d'une réflexion sur un vécu présentifié. Ce qui signifie qu'il reconnaît un droit aux vécus qui excèdent la clôture de l'actualité²⁷². On remarquera que,

²⁶⁸ E. Husserl, *Intersubjektivität I*, Text 6, § 34, Hua XIII, p. 178 (*Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr. J. English, p. 189).

²⁶⁹ Si l'on ne peut éviter de reconnaître que la voie suivie par les *Ideen I* appartient à la « voie cartésienne », puisque Husserl l'affirme à plusieurs reprises (notamment, E. Husserl, *Krisis*, § 43, Hua VI, p. 157. (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 176)), il nous semble que dans sa présentation classique, Iso Kern fait trop peu de cas des aménagements que l'on y observe déjà. En particulier, quand il note : « Certes, la considération fondamentale (*Fundamentalbetrachtung*) [des *Ideen I*] ne débute pas avec l'exigence d'un commencement absolu ; mais sa structure est malgré tout typiquement cartésienne » (I. Kern, « *Die drei Wege zur transzendental-phenomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls* », *Tijdschrift voor Filosofie*, 1962/2, p. 308 (traduction personnelle)). On peut toutefois se demander dans quelle mesure une voie dont la motivation directrice a changé peut encore être dite « la même »... Cette tendance à gommer les nouveautés des *Ideen I* est encore plus accentuée chez Natalie Depraz (N. Depraz, *Transcendance et incarnation*, Paris, Vrin, 1995, p. 208). Nous récusons également que la voie cartésienne « demeure au fond au stade de la réduction « psychologiste » », comme l'affirme N. Depraz (*Ibid.*, p. 210). En sens contraire, sur la relativisation du caractère cartésien de la voie suivie par les *Ideen I*, on lira J. Farges, « Réduction et cartésianisme », in A. Grandjean, L. Perreau, *Husserl. La science des phénomènes*, Paris, CNRS Editions, 2012.

²⁷⁰ Analysant le parcours (*Gang*) qu'il entend suivre dans les *Ideen I*, Husserl remarque explicitement qu'il ne souhaite pas partir de la théorie de la connaissance, mais au contraire demeurer « dans l'état d'innocence (*Unschuld*) » (voir E. Husserl, *Ideen I*, *Beilage 4*, Hua III/2, p. 527 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 472)).

²⁷¹ L'introduction des *Ideen I* pose pour enjeu principal la conquête d'une perspective phénoménologique située au-delà de la naturalité, mais sans lier cette recherche à celle de la connaissance absolue. Elle fixe ensuite comme objectif au premier livre le dégagement de la conscience dans sa pureté, toujours sans référence à la connaissance ultime. Enfin, elle assigne au troisième livre, non écrit, la tâche de faire le pont entre la phénoménologie et une philosophie fondée sur l'Idée de connaissance absolue, projet qui apparaît donc tardif et non séminal dans l'économie des *Ideen*.

²⁷² « Dans la plus parfaite clarté et avec la conscience d'une valeur inconditionnée, nous voyons donc, en toute évidence, que serait un contresens de penser que des vécus ne seraient sûrs, du point de vue de la connaissance que l'on en peut avoir, qu'autant qu'ils sont donnés dans la conscience réfléchissante de la perception immanente

puisque la réduction phénoménologique a été accomplie, le souvenir ne fait plus l'objet d'une double réduction, mais d'une simple double réflexion depuis l'intérieur du champ phénoménologique. En dépit de ces nouveautés, l'abandon dans les *Ideen I* de la structure classiquement cartésienne apparaît comme un nouveau compromis de fortune, d'autant plus que l'accès à l'intersubjectivité n'y est pas rendu plus évident qu'en 1907.

C'est pourquoi vers 1924, avec la deuxième partie du cours *Philosophie première*, Husserl tranchera pour le caractère inconciliable de ce qu'il avait tenté d'unir en 1910-1911 et en 1913. Déjà en 1922, les conférences de Londres indiquaient : « Il y a diverses voies vers la phénoménologie »²⁷³. L'heure n'est plus à tenter d'aménager la voie cartésienne pour faire droit à la possibilité d'explorer les implicats intentionnels dans la levée de l'exigence d'apodicticité, mais à l'émergence d'une nouvelle voie, dûment délimitée. Par contrecoup, la voie cartésienne retrouve sa pureté de 1907, et récupère en particulier son attachement à une motivation dirigée vers le commencement absolu²⁷⁴. A cette voie s'oppose à présent une voie alternative, la voie psychologique, forgée à partir des éléments additionnels que les *Problèmes fondamentaux* avaient tenté de présenter comme des aménagements à ce qui était alors la seule et unique voie. Nous aurons l'occasion d'y faire retour dans le prochain chapitre.

Pour revenir à notre problème immédiat, la nouvelle voie ainsi dégagée, la voie psychologique, fait apparaître la thématique du *désintéressement*. Comme l'attitude transcendantale exhibait des traits que l'on avait identifiés dans le cas des attitudes relatives, on était en droit d'attendre à ce qu'elle se révèle également être l'habitualisation d'un intérêt. Or, suivant la voie psychologique en particulier, Husserl semble récuser la notion d'intérêt comme acte unificateur de l'attitude transcendantale, au profit de la détermination du phénoménologue en « spectateur désintéressé („*uninteressierter*“ *Zuschauer*) »²⁷⁵ ou encore « non-impliqué (*unbeteiligter*) ». Cela va même plus loin puisque Husserl semble aller jusqu'à

ou même qu'ils ne seraient assurés que dans le maintenant actuel en cours. Et nous voyons qu'il serait absurde de mettre en doute l'avoir-été de ce que, dans l'orientation rétrospective du regard on trouve comme « encore » conscient (la rétention immédiate) » (E. Husserl, *Ideen I*, § 78, *Hua III/1*, p. 169 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 232).

²⁷³ E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie*, « *Londoner Vorträge* », *Hua XXXV*, p. 313 (« Conférences de Londres » trad. fr. A. Mazzù, *Annales de phénoménologie*, 2003/2, p. 163).

²⁷⁴ La première section s'intitule « Méditations préliminaires sur le commencement apodictique de la philosophie » (E. Husserl, *Erste Philosophie II*, *Hua VIII*, p. 3 (*Philosophie première II*, trad. fr. A. Kelkel, p. 1).

²⁷⁵ E. Husserl, *Intersubjektivität I*, *Text 6*, *Hua XIII*, p. 207 (*Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr. J. English, p. 239) : « Dans l'attitude phénoménologique, je suis le spectateur « désintéressé » ». Cet appendice est daté de 1924 ou plus tard par l'éditeur. Ou encore, en 1926 : E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, *Text 1*, *Hua XXXIV*, p. 11 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 39).

présenter le désintéressement comme l'élément déclencheur de l'attitude phénoménologique :

L'être-désintéressé (*Uninteressiertheit*) (...) par lequel je deviens le « spectateur non impliqué », puis l'observateur théorique et éventuellement l'explorateur de moi-même (tel que je suis en moi-même et purement tel que je suis et dans mes actes purs) (...) ²⁷⁶.

Quelle est la signification de la présentation qu'adopte la voie psychologie du spectateur comme désintéressé ? Dans les textes antérieurs, correspondant à la voie cartésienne, le phénoménologue, qui n'était pas encore appelé spectateur, n'était pas non plus qualifié de « désintéressé » ni de « non impliqué » ²⁷⁷. Le seul caractère qu'il recevait à cet égard, c'était celui de l'abstention de croyance. Le phénoménologue de la voie cartésienne, c'est celui qui n'adhère pas à ce qu'il voit, mais repousse cette adhésion naïve sans pour autant céder au doute, car pour lui, croyance et incroyance sont neutralisées. Or, l'intérêt et la participation, implication ou engagement (*Beteiligung*), qui caractérisent le spectateur autour de 1924, ne sont pas des modalités de la croyance. Ils entrent dans la catégorie des vécus affectifs ou d'évaluation et pratique ou de volition. On pourrait penser alors que la réduction passant par la voie psychologique est plus large que celle que l'on doit à la voie cartésienne ; mais les *Ideen* I nous avaient appris que les vécus d'évaluation et les vécus de volition impliquaient des positions de croyance ²⁷⁸, et que la neutralisation de ces dernières conduisait à la neutralisation de tous les vécus, y compris ceux qui n'étaient pas de forme doxique. L'amplitude de la réduction est donc inchangée. Il n'y a pas de « radicalisation » ou d'« approfondissement » de la réduction.

Nous sommes toutefois allés un peu vite en parlant sans plus de « désintéressement » du spectateur. Dans l'entreprise de redéploiement de la réduction phénoménologique autour de la

²⁷⁶ E. Husserl, *Erste Philosophie* II, 42. *Vorlesung*, *Hua* VIII, p. 98 (*Philosophie première* II, trad. fr. A. Kelkel, p. 138 (traduction légèrement modifiée)).

²⁷⁷ La notion de spectateur désintéressé ou non-impliqué semble faire son apparition peu avant le cours de 1924, sans doute en 1921 avec la reprise de la « double réduction » des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, dans : E. Husserl, *Phantasie, Bildewusstsein, Erinnerung, Text 20*, *Hua* XXIII, p. 573 (*Phantasia, conscience d'image, souvenir*, trad. fr. R. Kassis, J-F. Pestureau, p. 537), puis dans les leçons d'introduction à la philosophie de 1922-1923 (E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23* (éd. Berndt Goossens), *Hua* XXXV, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2002, § 16, p. 77 sq. Comme ce terme est aussi employé dans un contexte éthique, en particulier dans les cours d'introduction à l'éthique de 1920-1924, on peut formuler l'hypothèse d'une importation depuis la problématique éthique (voir E. Husserl, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924* (éd. Henning Peucker), *Hua* XXXVII, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2004, § 39, p. 191 sq.).

²⁷⁸ « (...) tout caractère thétique d'acte en général (toute « intention » d'acte, par exemple l'intention de plaisir, l'intention évaluante et volitive, le caractère spécifique de la position de plaisir, de volonté) porte en lui, en son essence, un caractère, se recouvrant avec lui d'une certaine manière, du genre de la thèse doxique ». (E. Husserl, *Ideen* I, § 115, *Hua* III/1, p. 264 (*Idées* I, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 343 (traduction modifiée))) ; voir également le § 117).

« voie psychologique », quand Husserl insiste sur le désintéressement et de la désimplification du spectateur, il n'exclut pas tout intérêt ni toute action. En effet, si le spectateur se déleste de ses intérêts ordinaires et remise ses actions quotidiennes, il a en revanche acquis un intérêt nouveau, exclusivement dévolu à la connaissance transcendantale, et se consacre à l'activité de connaissance et d'exploration du champ transcendantal²⁷⁹. L'attitude phénoménologique est donc elle aussi arrimée à un intérêt²⁸⁰. Mais la question que nous posons plus haut se repose : comment l'intérêt pour la connaissance absolue peut-il se convertir en un intérêt pour le champ transcendantal ? Cette question implique la suivante : comment l'intérêt pour la connaissance absolue peut-il briser le règne de l'être et faire apparaître le phénomène comme tel ? Il faut donc interroger la relation entre le règne des intérêts mondains et le règne de l'intérêt transcendantal, et nous demandant quelle relation l'intérêt pour le transcendantal entretient avec les intérêts mondains dont il consacre la cessation, ou du moins la secondarisation.

Remarquons avant toute chose que la secondarisation des intérêts mondains, qui ne cessent pas mais passent à l'arrière-plan, est à entendre en un sens différent de l'abandon d'un intérêt mondain au profit d'un autre intérêt mondain dans le cours de la vie. Certes, comme dans le cas de l'abandon d'un intérêt mondain, il peut y avoir passage à l'arrière-plan et retour à l'avant-plan de l'intérêt transcendantal et d'intérêts mondains qui concourent pour avoir la primauté au sein d'un temps phénoménologique trop étroit pour les accueillir tous les deux. En ce sens, un thème abandonné – ou provisoirement mis de côté au profit d'un autre²⁸¹ – bascule

²⁷⁹ Par exemple : « Moi en tant que moi réfléchissant, je ne suis pas désintéressé à tout point de vue. J'accomplis malgré tout un acte, j'active (*betätige*) un intérêt cognitif (...). Précisément du fait que je m'abstiens de tout accomplissement d'une co-participation à un intérêt relatif à l'être perçu, à l'être de la maison, donc qu'à cet égard je ne manifeste aucune espèce de co-croyance, rien n'est là pour moi sinon le subjectif pur, et mon intérêt théorique s'active dans la considération et la détermination de ce subjectif pur lui-même et de ses teneurs purement immanentes » (E. Husserl, *Erste Philosophie* II, 41. *Vorlesung, Hua VIII*, p. 97 (*Philosophie première* II, trad. fr. A. Kelkel, p. 138 (traduction modifiée))). Ou encore : l'attitude du spectateur désintéressé « va de pair avec l'unique intérêt subsistant alors : voir et décrire de manière adéquate » (E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 15, *Hua I*, p. 73 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 80)).

²⁸⁰ D'une façon un peu différente, Patočka écrit : « Le spectateur qui se penche sur la manière dont s'accomplit l'approche de la vie à elle-même et aux choses n'est donc pas un spectateur *tout à fait* désintéressé, mais bien qui *lutte contre* la fragmentation de l'intérêt à son être en des intérêts particuliers, un spectateur intéressé au désintéressement, à la vérité » (J. Patočka, « Méditation sur *Le monde naturel comme problème philosophique* », in *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. fr. E. Abrams, Dordrecht, Kluwer, 1988, p. 55-56 (cité par O. Stanciu, « La motivation de l'épochè. Patočka, critique du jeune Fink », in *Philosophie*, 2018/138, p. 78).

²⁸¹ Voir à ce sujet l'ébauche de typologie des modes d'aspiration (*Strebensmodi*) dressée par Husserl : atténuation, relâchement, entrave, changement thématique par distraction, modalisation dans la déception, aspiration délibérée sur la base du choix, etc. (E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion, Beilage III, Hua XXXIV*, p. 39 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 63)).

dans le passé rétentionnel. Mais ce n'est pas là l'essentiel du rapport entre intérêts mondains et intérêt pour le transcendantal. Si ces deux types d'intérêts sont bien en compétition pour être au centre de l'attention, ils ne fonctionnent pas sur le même plan. Une scission du Je a en effet eu lieu, qui a séparé le Je réfléchissant animé par l'intérêt transcendantal et le Je réfléchi qui continue de vivre ses intérêts mondains²⁸². Comment comprendre alors, du côté du Je réfléchissant, le rapport entre la naissance d'un intérêt transcendantal et la relativisation des intérêts mondains ou le désintéressement ? Est-ce la recherche de l'intérêt transcendantal qui a brisé chez le Je réfléchissant l'immédiateté de l'adhésion aux intérêts mondains, ou bien au contraire l'abandon des intérêts mondains qui a suscité la création d'un intérêt transcendantal nouveau ? Ces deux options ont été envisagées par Husserl. Nous allons les analyser sous les titres de précedence de l'orientation transcendantale et de précedence de l'abstention des intérêts mondains.

La précedence de l'orientation transcendantale. Que l'orientation sur le domaine transcendantal soit propre à briser la naturalité et à rompre la force de captation des intérêts mondains, cela signifierait que l'orientation transcendantale est déjà donnée dans la naturalité, en d'autres termes – et pour reprendre ceux d'un débat entre Husserl et Fink dans les marges des textes du second du début des années 30 – qu'il y ait une forme de « prédonation » du transcendantal²⁸³. Le domaine transcendantal ouvert par la réduction phénoménologique était-il anticipé dans la vie naturelle sous forme de prédonation ? Comme le veulent les coordonnées classiques du problème antique de la connaissance, l'orientation thématique et théorique exige et présuppose que l'objet soit déjà anticipé d'une certaine façon pour que l'on puisse se tourner

²⁸² « (...) si nous appelons *intéressé* au monde le Je qui fait naturellement des expériences dans *le monde*, et qui ne cesse d'y vivre, l'attitude phénoménologiquement modifiée et constamment maintenue comme telle, consiste alors à effectuer une scission du Je par laquelle, au-dessus du Je naïvement intéressé, s'établit le je phénoménologique en tant que *spectateur désintéressé*. Que ceci ait lieu est alors accessible au moyen d'une nouvelle réflexion qui, en tant que transcendantale, exige encore une fois précisément d'adopter cette stance (*Haltung*) de spectateur *désintéressé* – ce qui va de pair avec l'unique intérêt subsistant alors : voir et décrire de manière adéquate » (E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 18, *Hua I*, p. 73 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 79-80 (traduction légèrement modifiée))).

²⁸³ Ainsi Husserl se demande-t-il en marge des écrits de Fink : « En quel sens l'anonyme est-il connu ? » (E. Fink, *Hua Dok II/2*, p. 64 (*Autres rédactions des Méditations cartésiennes*, trad. fr. F. Dastur et A. Montavont, p. 90). Cairns témoigne de ces débats entre Husserl et Fink : « Fink : « Mais dans le cas de l'idéation exercée sur la conscience transcendantale, [Husserl] considère l'activité comme strictement créative de l'*eidós*. Ceci me semble relever de sa théorie plus générale, selon laquelle il n'y a pas de *Vorgegebenheit* (prédonation) de la conscience transcendantale. Ce dont je doute » » (D. Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, p. 96 (*Conversations avec Husserl et Fink*, trad. fr. J-M. Mouillie, p. 191 (traduction modifiée))).

vers lui²⁸⁴, ce qui donne corps à l'hypothèse de la prédonation. Mais en admettant une prédonation du transcendantal, on l'écraserait sur le mondain et on en ferait disparaître la spécificité. Le transcendantal ne serait plus l'autre du monde, mais une dimension cachée du mondain²⁸⁵. L'ἐποχή prendrait alors la forme, mondaine, d'une « découverte », comme l'explorateur découvre une île qui n'apparaissait pas sur les cartes.

Une conciliation de ces deux orientations est pourtant possible. Il faut d'abord admettre une double détermination d'apparence antagoniste et même contradictoire, en reconnaissant avec Husserl que « la nouvelle « prédonnée » transcendantale », lors de sa première occurrence, est « sans style d'essence anticipable »²⁸⁶ : elle fonctionne en même temps comme quelque chose qui était « déjà là », et sur quoi se porte à présent le regard (et en ce sens comme une prédonation), et pourtant comme quelque chose d'inconnu et dont la structure ne peut pas être anticipée (et en ce sens n'y a-t-il pas de prédonation). A quoi tient cette étrange détermination ? A ceci que la « prédonation » du transcendantal n'a pas de sens dans le monde de la naïveté, mais seulement à partir de l'accomplissement de l'ἐποχή : c'est le « problème général de la prédonnée du transcendantal sur la base de la réduction de la prédonnée (d'un genre tout à fait autre) du mondain »²⁸⁷. Il n'y a donc pas de prédonation du transcendantal dans l'attitude naturelle²⁸⁸, l'« apparition » du domaine transcendantal ne survenant que sur la base d'une réduction préalable du mondain à son phénomène²⁸⁹. Toutefois, une fois rompue la naturalité,

²⁸⁴ Husserl écrit en marge de l'*opus magnum* de Fink : « L'expérience phénoménologique aussi présuppose pour celui qui fait l'expérience transcendantale que ce dont il est fait expérience (*das Erfahren*) lui soit prédonné comme là (*als da*). Ce n'est que sur ce qui lui est prédonné, qu'il ne peut porter le regard, en le recevant. Ce n'est qu'en tant qu'il le reçoit qu'il peut l'expliciter dans ses quoddités (*Washeiten*), ses qualités, relations, etc. » (E. Fink, VI. *Cartesianische Meditation, Hua Dok II/1*, p. 57, n. 160 (*Sixième Méditation cartésienne*, trad. fr. N. Depraz, p. 105-106 (traduction légèrement modifiée)).

²⁸⁵ L'*universum* du domaine transcendantal « n'est pas à nouveau un monde, n'est pas simplement un monde transcendantal prédonné dans un sens semblable au monde au sens naturel. Cela va de soi, la sphère transcendantale n'est pas non plus inconnue et cachée en un sens terminologique naturel dans lequel certes tout ce qui est inconnu doit avoir sa forme de prédonnée, sa connaissance caractéristique. Ce n'est pas en un sens naturel que le monde transcendantal est là en soi, simplement caché » (Remarque marginale de Husserl, in E. Fink, VI. *Cartesianische Meditation, Hua Dok II/1*, p. 41, n. 107 (*Sixième Méditation cartésienne*, trad. fr. N. Depraz, p. 91 (traduction modifiée)).

²⁸⁶ Appendice de la main de Husserl, à E. Fink, VI. *Cartesianische Meditation, Hua Dok II/1*, p. 215 (*Sixième Méditation cartésienne*, trad. fr. N. Depraz, p. 261).

²⁸⁷ Note de Husserl (E. Fink, VI. *Cartesianische Meditation, Hua Dok II/1*, p. 81, n. 236 (*Sixième Méditation cartésienne*, trad. fr. N. Depraz, p. 128)).

²⁸⁸ Suivant les mots de Fink : « La subjectivité transcendantale n'est ni *donnée*, ni *prédonnée* dans l'attitude naturelle, elle n'est là en aucun sens » (E. Fink, VI. *Cartesianische Meditation, Hua Dok II/1*, p. 42 (*Sixième Méditation cartésienne*, trad. fr. N. Depraz, p. 91)).

²⁸⁹ Alors que Fink écrit qu'il n'y a pas de prédonnée de la subjectivité transcendantale, Husserl précise en note de façon particulièrement serrée : « Prédonnée en tant que prédonnée de l'étant. Mais la « conversion (*Umwendung*) », d'où le transcendantal tire une sorte de prédonnée » (Remarque marginale de E. Husserl, in

cette « apparition », cette « phénoménalisation » du domaine transcendantal prend la forme d'une prédonation ; la sphère transcendantale se révèle comme ayant toujours été là. Faute de cette appréhension dans la réceptivité, le domaine transcendantal deviendrait en effet un simple artefact de la méthode, c'est-à-dire un « produit »²⁹⁰. Il faut donc dire de l'expérience transcendantale qu'elle est une forme ambiguë de réceptivité : une réceptivité (une manière d'appréhender un prédonné) qui suppose une activité, celle de l'ἐποχή, pour faire apparaître ce prédonné comme tel. Mais, là encore, nouvelle restriction : puisque la prédonation du transcendantal n'est pas de même nature que la prédonation du naturel, il ne saurait être question de la concevoir comme une anticipation stylistique, à la façon dont l'expérience naturelle anticipe formellement les objets qu'elle s'apprête à rencontrer, sur la base des motivations passives dues aux instaurations originaires, souvenirs, co-présentifications et associations. Aussi, la vie transcendantale se présente-t-elle tout d'abord comme dépourvue de toute propriété pré-con nue²⁹¹. Nous devons donc séparer deux éléments de la réduction : d'abord, l'abstention des intérêts mondains, qui ouvre le domaine transcendantal ; ensuite, l'intérêt naissant pour la prédonnée transcendantale ainsi révélée, pour le moment à vide.

La précé dence de l'abstention des intérêts mondains. Notre deuxième hypothèse – qui s'est confirmée avec l'éviction de la première – revient à placer en premier l'abstention réflexive des intérêts mondains. Ce n'est pas la prédonation intéressée du domaine transcendantal qui conduit à l'abandon des intérêts mondains, mais au contraire le déclin des intérêts mondains qui amènent pour la première fois sous le regard le domaine transcendantal, pour lequel un intérêt propre pourra alors s'éveiller. Cela revient à placer en premier l'ἐποχή comme ébranlement de la naïveté, remise en jeu de l'évidence de la prédonation, et condition d'apparaître de la vie transcendantale comme telle.

En vivant ainsi – et c'est vivre dans l'attitude naturelle –, tout nouvel intérêt est un intérêt mondain habituel ; « l'étant est un acquis d'intérêts qui relève du monde (*weltzugehöriger Interessenerwerb*) et une unification de la vie s'éveillant et progressant ainsi », cela veut dire que le monde est un

E. Fink, VI. *Cartesianische Meditation*, *Hua Dok* II/1, p. 92 (*Sixième Méditation cartésienne*, trad. fr. N. Depraz, p. 92).

²⁹⁰ Comme s'interroge Fink : « Les objets thématiques de l'expérience phénoménologisante ne sont-ils *produits de manière constitutive* que dans cette expérience ? » (E. Fink, VI. *Cartesianische Meditation*, *Hua Dok* II/1, p. 57 (*Sixième Méditation cartésienne*, trad. fr. N. Depraz, p. 105)).

²⁹¹ La note suivante, de Husserl, reprend en les complétant des développements dus à Fink : « Ces « *irruptions dans la dimension transcendantale* » ne prédonnent pas la subjectivité transcendantale comme dimension *formée et familière dans la plus grande généralité*, en tant que « monde », elles n'*intuitionnent* pas, pour ainsi dire a priori, les structures universelles de la vie transcendantale (...) » (E. Fink, VI. *Cartesianische Meditation*, *Hua Dok* II/1, p. 42, n. 110 (*Sixième Méditation cartésienne*, trad. fr. N. Depraz, p. 92)).

universum de l'étant en tant quel tel comme de ce qui entre en un intérêt possible. Seule la réduction phénoménologique brise (*durchbricht*) cet horizon thématique éveillé en la plus ferme habitualité. Elle crée un champ d'intérêts d'un genre nouveau directement par le fait d'exercer l'épochè et, en celle-ci, la réflexion transcendantale universelle (*Sie erschafft ein neuartiges Interessenfeld gerade dadurch, dass sie Epoche übt und in ihr universale transzendente Reflexion*)²⁹².

Il n'est donc pas possible de saisir l'unité de l'attitude transcendantale à partir de la notion d'intérêt : d'une part, parce qu'elle est désintéressement à l'égard du mondain (et donc que la notion d'intérêt que l'on y emploie ne peut plus tout à fait s'employer au même sens que lorsque l'on parle des intérêts mondains, notamment pratiques), d'autre part et surtout, parce que le libre intérêt pour le domaine transcendantal lui-même naît sur fond d'une réduction déjà advenue, d'une rupture avec la naturalité déjà consommée. En somme, l'attitude transcendantale ne peut pas éprouver un intérêt pour le domaine transcendantal, puisque celui-ci n'est pas encore ouvert, en quoi elle diffère de l'attitude théorique qui se contentait de sélectionner dans la prédonnée les actes théoriques qui allaient faire l'objet de son intérêt²⁹³. Enfin, l'ouverture du champ de la subjectivité transcendantale fonctionnant comme instauration originaire d'une nouvelle sphère d'être, d'un nouvel « *universum* », elle ne relève pas simplement de l'intérêt ou du désintérêt que l'on est susceptible de porter sur cette sphère nouvelle, mais réalise une « instauration originaire »²⁹⁴. C'est pourquoi l'attitude transcendantale se poursuit en quelque sorte même quand elle ne fait pas l'objet d'un intérêt spécifique, exactement à la manière de l'attitude naturelle : elle devient le nouvel arrière-fond automatiquement reconduit de la vie de conscience. Aussi peut-on éventuellement parler de « thèse » du domaine transcendantal²⁹⁵, au même titre que l'on parlait de thèse du monde.

En résumé, de quoi l'attitude transcendantale est-elle l'attitude ? Si l'on veut conserver

²⁹² E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, Text 22, *Hua* XXXIV, p. 325 (*De la réduction phénoménologique*, traduction J-F Pestureau, p. 288 (traduction légèrement modifiée)).

²⁹³ « Et à nouveau la réduction phénoménologique ne signifie pas une restriction du jugement à un fragment (*Stück*) cohérent de l'être effectif global. Dans toutes les sciences particulières de l'effectivité, l'intérêt théorique se restreint à des domaines particuliers au sein du tout de l'effectivité, les autres demeurent hors de la considération (...). En ce sens, la mécanique « fait abstraction » des événements optiques, et la physique en général et au sens le plus large du psychologique » (E. Husserl, *Ideen* I, § 51, *Hua* III/1, p. 108 (*Idées* I, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 156 (traduction légèrement modifiée))).

²⁹⁴ « L'épochè phénoménologique est la possibilisation (*die Ermöglichung*) de la thématization transcendantale d'un nouveau genre du subjectif pur, par laquelle celui-ci devient un objet d'expérience. La réduction transcendantale est la création de la constitution d'une nouvelle sphère objectale qui n'avait jamais été constituée de façon objectale (...) » (E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, Text 2, *Hua* XXXIV, p. 55 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 76 (traduction modifiée))).

²⁹⁵ Husserl écrit à ce propos : « *A la thèse du monde, qui est une thèse « contingente », s'oppose par conséquent la thèse de mon Je et de ma vie égoïque purs, qui est une thèse « nécessaire », tout à fait indubitable* » (E. Husserl, *Ideen* I, § 46, *Hua* III/1, p. 98 (*Idées* I, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 140 (traduction modifiée))).

ouverte au maximum la détermination de la réduction phénoménologique, on pourra dire qu'elle est *habitualisation d'un désintéressement à l'égard du monde*. Si l'on veut marquer le renversement d'avec l'attitude naturelle et insister sur sa destination, on dira qu'elle est *habitualisation de la thèse du domaine transcendantal*. Comme le chapitre suivant ressaisit la réduction phénoménologique dans l'intégralité de son mouvement, et pas simplement dans son point d'arrivée, nous repartirons plutôt de la première détermination.

CHAPITRE II : LA REDUCTION PHENOMENOLOGIQUE EN TANT QU'ACTES

Le chapitre précédent nous a permis de présenter la réduction phénoménologique en tant qu'attitude transcendantale. Comme toute attitude, l'attitude transcendantale comporte une composante extensive et une composante intensive. Sa composante extensive consiste en une validité étendue dans le temps phénoménologique, en dépit d'une intermittence qui, précisément, nous a posé question. Nous avons montré que cette attitude prenait la forme d'un habitus actif, c'est-à-dire dont l'instauration est volontaire, libre même, et initie pour le phénoménologue un engagement actif. Nous avons montré également que l'attitude transcendantale possédait son unité dans une certaine forme de désintéressement ou de détachement à l'égard des intérêts mondains.

Nous allons à présent pousser plus avant l'analyse de la structure de la réduction phénoménologique, en présentant les éléments qui entrent en combinaison dans ce désintéressement. Ce désintéressement, habitué dans l'attitude transcendantale, comporte en effet trois composantes. Ces éléments : *neutralisation* ; *réflexion* ; *idéation* ; représentent chacun une forme de détachement à l'égard du donné mondain, qui se combinent dans l'*ἐποχή* et la réduction phénoménologique.

Nous étudierons chacun de ces « actes » séparément, dans leur forme isolée d'abord, puis dans la manière dont ils entrent dans la réduction phénoménologique. Enfin, nous verrons comment ils se combinent les uns aux autres pour donner lieu à la *structure intentionnelle d'ensemble de la réduction phénoménologique*. Dans ces deux entreprises, nous serons confrontés à des formes alternatives de réductions : réduction critique, réduction psychologique, réduction eidétique, réduction éthique et réduction esthétique, qui nous serviront aux différentes étapes de contrepoints pour illustrer les spécificités de la réduction phénoménologique.

I. Le rôle de la neutralisation dans la réduction phénoménologique

1/ De la modification qualitative à la neutralisation

La modification de neutralité est le premier élément qui entre dans la composition de la réduction phénoménologique. Au § 109 des *Ideen I*, Husserl dit la parenthèse neutralisante « proche parente de celle dont nous avons tant parlé préalablement et qui est si importante pour la préparation de la voie vers la phénoménologie »²⁹⁶, se référant par ces mots à l'ἐποχή comme suspension du jugement²⁹⁷. Commençons par retracer l'histoire de l'idée de neutralisation dans la pensée de Husserl.

Quand il développe dans ses premiers textes l'idée de neutralisation, présentée sous le nom de modification qualitative, Husserl n'a pas à l'esprit le concept d'ἐποχή. Dans les *Recherches logiques*, la modification qualitative n'intervient pas dans un contexte de discussion méthodologique, et encore moins dans le contexte d'une discussion de l'ἐποχή, ni la chose ni le concept n'ayant été inventé à l'époque de l'enseignement à Halle. A quoi sert alors ce concept ? Il vise à fournir une nouvelle entente à l'expression Brentanienne de représentation (*Vorstellung*) dans le principe qui s'énonce : « tout acte ou bien est une représentation ou bien a besoin d'une représentation qui lui serve de fondement », principe qui est discuté dans les chapitres III à VI de la Vème Recherche. Dans le second membre de phrase (« a besoin d'une représentation qui lui serve de fondement »), Husserl montre que « représentation » signifie nécessairement « matière intentionnelle », soit un moment abstrait du vécu, et non un acte complet. Dans le premier membre de phrase (« est une représentation »), la *Vorstellung* désigne au contraire un acte complet (une perception, un souhait, par exemple). L'erreur de Brentano

²⁹⁶ E. Husserl, *Ideen I*, § 109, *Hua III/1*, p. 248 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 324 (traduction modifiée)).

²⁹⁷ On sait que Husserl a indiqué sur son exemplaire en marge de cet exemplaire la mention « *Nein* » (E. Husserl, *Ideen I. Ergänzungsband, Ergänzende Texte, Hua III/2*, p. 510 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 324)). Voir à ce sujet les commentaires de Liangkang Ni (L. Ni, *Seinsglaube in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Dordrecht, Kluwer, 1999, p. 206-214), qui détaille les arguments en faveur et en défaveur de l'apparement, jusqu'à conclure que la modification de neutralité correspond à ce qui sera ressaisi plus tard sous le titre de réduction phénoménologique-psychologique (*Ibid.*, p. 211). Toutefois, nous ne partageons pas cet avis, parce que nous n'en acceptons pas le point de départ qui est de considérer la modification de neutralité, non comme une possibilité générale de la conscience, mais comme une certaine attitude volontaire particulière. La remarque husserlienne s'explique selon nous par un changement dans la conception husserlienne de l'ἐποχή, qui s'éclaire surtout à partir de 1926, et que nous analyserons dans la seconde partie de cette section.

est d'ignorer qu'ici *Vorstellung* λέγεται πολλαχῶς, et de faire comme si la représentation fondatrice pouvait elle-même être un acte complet, qui préexisterait à toute surimposition d'un caractère de *belief*. Ainsi, quand les Brentaniens énoncent qu'il faut bien se représenter quelque chose dans une « simple représentation » pour pouvoir dans un second temps accorder à celle-ci une modalité de certitude, ils ont tort de croire que l'élément de « simple représentation » est lui-même un acte complet qui pourrait précéder l'acte positionnel, et non une composante abstraite de l'acte. La critique de Husserl n'est certes pas de nier la possibilité de « simples représentations » (*bloße Vorstellungen*), définies ici comme des actes ne disposant pas du caractère de *belief*, mais simplement de refuser que ces « simples représentations » puissent servir de fondement aux actes positionnels. Bien au contraire, loin d'être des actes fondateurs pour les actes du *belief*, les actes de « simple représentation » sont des modifications qualitatives, des modalisations de ceux-ci. Ce ne sont pas les actes de croyance qui *ajoutent* quelque chose aux actes de « simple représentation », mais les actes de simple représentation qui présupposent les actes de croyance et en *retranchent* ensuite toute position thétique (limitée à la seule certitude dans les *Recherches logiques*). La modification qualitative intervient dans ce contexte précis de réinterprétation de la phrase de Brentano. La différenciation entre les deux concepts de représentation nous a laissé, d'une part, une représentation comme matière intentionnelle dépourvu de tout caractère de *belief* (et donc « *bloße* »), et d'autre part, une représentation comme acte complet pourvu de *belief*. Il nous manque donc la possibilité de la « simple représentation », possédant à la fois le caractère de l'un (être un acte complet) et le caractère de l'autre (être dépourvu du caractère de *belief*). Cette absence est comblée, grâce au concept de modification qualitative, au moyen de laquelle sont « produits » des vécus neutralisés, c'est-à-dire des actes modifiés quant à leur qualité pour être dépourvus du caractère de *belief*. Le point essentiel conquis par Husserl dans les *Recherches logiques* – et que ne remettent pas en cause les *Ideen I* – est d'avoir fait de la neutralité un caractère acquis à l'issue d'une modification, et non un caractère originaire, précédant toute modification.

Les développements relatifs à la question de la modification qualitative occupent ensuite une bonne partie du chapitre V de la Vème Recherche. Y est d'abord posée la convertibilité, toujours idéalement garantie, entre actes positionnels et actes non positionnels : « à chaque acte nominal positionnel, correspond un acte non positionnel, une telle « simple représentation » de la même matière, et réciproquement ; cette correspondance devant naturellement être comprise

au sens d'une possibilité idéale »²⁹⁸. Cette possibilité est étendue immédiatement après aux jugements ou actes propositionnels (convertibilité des actes propositionnels thétiques en actes propositionnels non thétiques).

Pour éclairer ensuite la nature de la modification en jeu, Husserl procède, comme souvent, par comparaison. Au § 39, la modification qualitative est différenciée de l'objectivation représentative : « la modification qualitative d'un acte est, en quelque sorte, une « opération » tout autre que la production d'une représentation qui s'y rapporte »²⁹⁹. Pourquoi cette comparaison ? L'objectivation représentative et la modification qualitative ont en commun de produire de « simples représentations », mais ce n'est pas du tout au même sens ! L'objectivation représentative consiste en la production d'une représentation de l'acte de départ, et ceci indéfiniment. Bref, elle n'est autre que la réflexion : je vise un objet, puis je saisis ma visée de l'objet, etc. Mais chacune de ces « représentations » enchâssées peut être ou bien positionnelle (je vois que je vois) ou bien non positionnelle (je m'imagine que je vois). Dans la modification d'objectivation représentative, la matière intentionnelle des actes est altérée (le sens change, et son objet avec lui). En revanche, la modification qualitative est « conforme (*konformer*) », c'est-à-dire qu'elle laisse intouché ce qui relève de la matière : un énoncé qualitativement modifié reste le même énoncé, un nom reste le même nom, etc. La comparaison avec l'objectivation représentative conduit donc à différencier de manière nette les deux modifications, qui n'ont aucun rapport structurel. Elle permet aussi à Husserl de déterminer de nouvelles caractéristiques de la modification qualitative, obtenues par contraste : 1/ elle est non-réitérable (on ne peut pas neutraliser une neutralisation, tout juste revenir à la positionnalité de départ), 2/ elle ne s'applique qu'aux actes et non aux objets (la modification ne neutralise pas l'objet, mais la croyance en l'objet), 3/ les représentations qualitativement modifiées peuvent être nominales ou propositionnelles (la modification qualitative peut donc s'exercer autant sur les actes simples ou nominalisés que sur les actes à plusieurs rayons), enfin, comme il a déjà été dit, 4/ elle affecte les qualités et non les matières. Aucune confusion possible donc.

La modification qualitative doit ensuite être confrontée à une autre modification, avec

²⁹⁸ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, V. LU, § 38, Hua XIX, p. 499 (*Recherches logiques 2.2*, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 292).

²⁹⁹ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, V. LU, § 39, Hua XIX, p. 506 (*Recherches logiques 2.2*, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 300).

laquelle la ressemblance est bien plus grande, au point que l'assimilation semble tout d'abord permise : la modification imaginative (§ 40). Husserl présente alors des objections à cette identification : si l'on est guidé par le sens commun du mot « imagination (*Einbildung*) », la sphère des actes non-positionnels (c'est-à-dire qualitativement modifiés) et la sphère des actes imaginatifs se recouvrent en partie, mais sans toutefois s'assimiler totalement l'une à l'autre. En effet, on peut être tentés de pratiquer l'assimilation quand on considère le cas évident des actes imaginatifs non-positionnels (quand je me figure par l'imagination un centaure), mais cette tentation s'évanouira si l'on se souvient que des actes imaginatifs peuvent également être positionnels (quand j'observe un tableau qui représente des figures que je sais par ailleurs exister³⁰⁰), et que des actes non-positionnels peuvent être non-imaginatifs (c'est le cas des phénomènes stéréoscopiques, à l'instar d'une pyramide rouge et rugueuse³⁰¹, où les volumes tridimensionnels que je perçois sans avoir à les imaginer se révèlent des illusions d'optique³⁰²). En dépit de ces différences, la modification qualitative et la modification imaginative partagent un caractère : ce sont toutes deux des modifications conformes, qui n'affectent pas la matière intentionnelle de l'acte : dans le passage de la positionnalité à la non-positionnalité comme dans le passage du perçu à l'imaginé, on continue de « voir la même chose ». Mais les ressemblances s'arrêtent là, parce qu'elles ne fonctionnent pas de la même manière : la modification qualitative altère la *qualité* de l'acte (positionnalité / non-positionnalité), tandis que la modification imaginative altère la *forme d'appréhension* (intuitivité / signitivité, etc.)³⁰³. Ces analyses ne vont toutefois pas sans difficultés. On écarte difficilement le sentiment que la notion de forme d'appréhension est un peu *ad hoc*, et inclut des déterminations (intuitivité, signitivité, caractère imaginaire...) qui semblaient ne pas trouver leur place sous d'autres rubriques ; par ailleurs, les distinctions ultérieurement reconnues à l'intérieur du titre général d'imagination (en conscience de portrait et fantaisie) amèneront à relancer la question de leurs rapports à la modification qualitative.

³⁰⁰ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, V. LU, § 40, Hua XIX, p. 511 (*Recherches logiques* 2.2, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 305). En 1901, c'est-à-dire avant les cours de 1904-1905, Husserl ne distingue pas encore terminologiquement fantaisie et conscience de portrait, et traite donc indifféremment des deux (comme en témoignent les exemples choisis) sous le titre commun d'*Einbildung*.

³⁰¹ E. Husserl, *Ideen* II, § 15, Hua IV, p. 36 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 66).

³⁰² E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, V. LU, § 40, Hua XIX, p. 512 (*Recherches logiques* 2.2, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 306).

³⁰³ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, VI. LU, § 27, Hua XIX, p. 624 (*Recherches Logiques* 3, *Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance*, (désormais cité RL 3), trad. fr. Hubert Elie, Arion Kelkel, René Schérer, Paris, PUF, 1963, p. 119).

En résumé, dans les *Recherches logiques*, la modification qualitative se laisse appréhender comme le passage d'un acte objectivant positionnel à un acte objectivant non-positionnel, par altération de la qualité de positionnalité de l'acte initial, sans que la matière intentionnelle en soit affectée. Mais la nature de la modification reste difficile à cerner : la modification fait-elle advenir une nouvelle qualité ? Cette nouvelle qualité, s'il y a lieu, consiste-t-elle à poser l'inexistence de l'objet, à refuser de poser son existence ?³⁰⁴ Husserl se rendra progressivement compte des limites de ses investigations³⁰⁵ qui, si elles permettent de déterminer l'étendue de la classe des actes objectivants et de la division qui la traverse tout entière, manquent en partie la « nature propre » de la modification qualitative.

Quelques années plus tard déjà, dans le cadre de la partie consacrée à l'attention de son cours de 1904-1905, Husserl revient brièvement sur ce qu'il avait développé dans les *Recherches logiques* au sujet de la modification qualitative, pour le repréciser. L'exemple alors mobilisé, la contemplation d'un spectacle de prestidigitateur, où nous oscillons entre croyance et incroyance (*zwischen Glauben und Unglauben schwankend*³⁰⁶), nous rappelle celui de l'illusion stéréoscopique, où l'incroyance (la non-positionnalité) se faisait sur fond d'expérience perceptive, et non imaginative. Et Husserl de se demander si la contemplation perceptive peut s'accompagner d'un retrait de la posture existentielle :

Et une simple contemplation (*Betrachtung*) ne devrait-elle pas être possible, qui exclut toute attitude (*Verhalten*) pour ainsi dire existentielle ? Il y a là une attitude du laisser-être-là-ce-qui-est-posé (*Dahingestelltsein-Lassens*), nous nous abstenons de toute décision. Car cela même est un habitus existentiel. Nous pouvons dire qu'il s'agit du « négatif (*Negativum*) » de la décision, mais ce n'est pas une simple privation (*Privation*) [Sur ce mot, une note : « Laisser-être-là-ce-

³⁰⁴ Les caractères de la modification qualitative demeurent très ambigus : « Les premiers [les actes positionnels] sont, dans une certaine mesure, des visées d'existence. (...) Les autres actes [les actes non-positionnels] laissent en suspens l'existence de leur objet ; l'objet considéré objectivement peut exister, mais, en eux-mêmes, il n'est pas visé selon le mode existentiel, ou bien il n'a pas valeur d'objet réel, il est bien plutôt « simplement représenté » » (E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, V. LU, § 38, Hua XIX, p. 499 (*Recherches logiques* 2.2, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 292)). Si l'objet n'est pas visé selon le mode existentiel, alors l'acte est indifférent à son existence comme à son inexistence ; si en revanche l'objet « n'a pas valeur d'objet réel », mais est « simplement représenté », alors son existence est niée (cas du centaure et de l'illusion d'optique).

³⁰⁵ Que l'on voie la seconde édition des *Recherches*, où Husserl renvoie en note aux *Ideen* I, en ajoutant : « La connaissance plus approfondie de la nature propre (*Eigenart*) de la « modification qualitative » (« modification de neutralité ») exigeait un développement de la théorie de la « qualité d'acte », qui laisse sans doute intact le contenu essentiel de l'analyse effectuée dans le présent chapitre, mais entraîne une réinterprétation partielle des résultats acquis » (E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, V. LU, § 31, Hua XIX, p. 473 (*Recherches logiques* 2.2, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 265)). Voir également E. Husserl, *Ideen* I, § 133, Hua III/1, p. 305, n. 1 (*Idées* I, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 392)).

³⁰⁶ E. Husserl, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit*, Text 1, § 19, Hua XXXVIII, p. 83 (*Phénoménologie de l'attention*, trad. fr. N. Depraz, p. 79).

qui-est-posé – dans les *Recherches logiques*, cela signifie une privation, non une négation »]³⁰⁷.

Difficile d'interpréter cette phrase : Husserl se reproche d'avoir adopté une conception « privative » de la modification qualitative dans les *Recherches logiques*, là où il aurait fallu lui préférer une lecture « négative », mais que met-il derrière ces termes ? Peut-être faut-il voir dans cette remarque l'expression d'un regret quant à la confusion entretenue dans les *Recherches logiques* entre position d'inexistence et absence de position d'existence, cette confusion découlant elle-même d'une lecture simplement « privative », par inversion de la positionnalité ?

C'est en tout cas cette confusion qui sera dépassée dans les *Ideen I*, avec l'abandon de la notion de qualité d'acte et l'apparition du concept de « modification de neutralité » (après une certaine hésitation avec « inaxiose » et « inactualité »). Husserl déploie cette fois les différents modes de la croyance (certitude, doute, supputation, etc.), dressant toute une palette de « qualités d'actes », là où les *Recherches logiques* s'étaient contentées de la certitude et de son opposé. Au moment d'achever cette liste, il ajoute toutefois une modalité spéciale, spéciale précisément parce qu'elle n'est pas une modalité au sens où le sont les autres, puisqu'elle n'est pas elle-même une variante de la certitude : il s'agit de la « neutralité », qu'il présente d'abord en opposition franche à la négation, comprise ici comme *position* d'inexistence.

Il s'agit maintenant d'une modification qui en un certain sens abolit (*aufhebt*) complètement toute modalité doxique à laquelle elle s'applique et la dévitalise complètement (*völlig entkräftet*), — mais en un tout autre sens que la négation (*Negation*) ; celle-ci comme nous l'avons vu a une action (*Leistung*) positive dans le nié (*Negat*) : elle y introduit un non-être qui est lui-même à son tour un être. Elle ne raye (*durchstreicht*) pas, elle « n'opère (*leistet*) » pas, elle est pour la conscience tout le contraire d'une opération (*Leistens*) : elle en est la *neutralisation*³⁰⁸.

Rompant avec l'imprécision des *Recherches logiques*, Husserl affirme à présent que la neutralisation n'est pas un acte de négation, qu'elle n'est pas non plus un acte d'invalidation, mais une *abstention d'acte*, une retenue, une suspension de l'action. La modification imaginative – qui avait été séparée de la modification qualitative dans les *Recherches logiques* – se révèle³⁰⁹ alors être un acte composé qui *inclut* la neutralisation : l'imagination, ici la

³⁰⁷ E. Husserl, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit*, Text 1, § 19, Hua XXXVIII, p. 84 (*Phénoménologie de l'attention*, trad. fr. N. Depraz, p. 79).

³⁰⁸ E. Husserl, *Ideen I*, § 109, Hua III/1, p. 247-248 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 323 (traduction modifiée)).

³⁰⁹ Au moins dès 1909 (E. Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*, Text 10, Hua XXIII, p. 276 sq. (*Phantasia, conscience d'image, souvenir*, trad. fr. R. Kassis et J-F. Pestureau, p. 285 sq.)).

conscience d'image (*Bildbewusstsein*) opérant par la médiation d'une représentation picturale physique, consiste à se retenir de céder à la tendance à croire en ce qui apparaît perceptivement : le chevalier qui apparaît sur la gravure de Dürer pourrait passer pour un individu vivant dans la pièce, mais en raison du contraste avec l'environnement et mes attentes (son apparition en noir et blanc, sa petite taille...) ³¹⁰, je ne peux céder à cette tendance existentielle, et son être m'apparaît suspendu entre existence et inexistence ³¹¹. L'imagination est donc un cas particulier, par composition intentionnelle, d'une neutralisation dont l'universalité dans la sphère de la conscience est alors affirmée ³¹². L'universalité de la modification neutralisante lui vient de ce qu'elle est abstention d'acte, affaiblissement, qui ne laisse comme résidu qu'une « ombre (*Schatten*) » ou un « reflet (*Spiegelung*) » d'acte ³¹³. La neutralisation est une interruption de l'adhésion à ce qui se donne avec une prétention d'être : il n'y a donc pas de nouvel acte au sens d'une nouvelle positionnalité, pas non plus d'acte de refus, mais un amoindrissement de l'acte, une abstention, une retenue.

Le problème et l'indécision des *Recherches logiques* sont ici tranchés. Tant qu'elle était déterminée comme refus, négation, la modification qualitative charriait encore une positionnalité implicite : la positionnalité paradoxale d'une inexistence. Cette positionnalité implicite revenait la hanter, doublée de près (comme on y reviendra) par la positionnalité d'existence qui accompagne toujours toute dénégation d'existence (« si ce n'est pas cela, c'est donc autre chose »). Mais dans les *Ideen I*, la modification de neutralité n'est plus comprise comme un acte à part entière, mais comme une sorte d'affaîssement interne de l'acte positionnel, comme un tarissement de la force de détermination qui habite l'acte. La neutralisation n'est pas un plein de conscience qui affirme ou nie, mais un vide qui suspend, un laisser-aller qui se retire de sa propre force. C'est à cette condition exclusivement que la

³¹⁰ E. Husserl, *Ideen I*, § 111 *Hua* III/1, p. 252 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 328). Pour un exposé plus détaillé, voir E. Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*, § 14, *Hua* XXIII, p. 29 (*Phantasia, conscience d'image, souvenir*, trad. fr. R. Kassis et J-F. Pestureau, p. 71).

³¹¹ La distinction entre *Bildobjekt* et *Bildsujet* permet de considérer que la conscience d'image comporte une neutralisation (concernant le premier) et une position (concernant le second). Nous reviendrons sur la structure des présentifications dans la section suivante.

³¹² Elle est appelée une « modification générale (allgemeine) de conscience » (E. Husserl, *Ideen I*, § 109, *Hua* III/1, p. 247 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 323)).

³¹³ E. Husserl, *Ideen I*, § 114, *Hua* III/1, p. 259 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 337). Cette conception nouvelle de la modification de neutralisation lui permet de retrouver les caractères de la modification qualitative de 1901 : elle s'applique aux actes et non aux objets (puisque'elle affecte la certitude qui est du côté de l'acte), elle n'est pas réitérable (l'affaîssement du pouvoir d'adhésion rencontre une limite dans la désaffectation complète, au-delà de laquelle il ne peut plus être conduit), c'est une modification conforme (elle laisse le sens et l'objet inchangés), elle concerne autant les propositions et jugements que les objets simples.

« neutralité » est possible.

2/ La modification de neutralité dans la formule de l'ἐποχή phénoménologique

Demandons-nous à présent comment la modification de neutralité s'intègre à la réduction phénoménologique. La réduction phénoménologique en tant qu'ἐποχή transcendantale, prend la forme d'une « suspension du jugement » ou de la croyance³¹⁴. La modification de neutralité assure, au sein de la réduction, la fonction de se détacher vis-à-vis de l'*existentiel*. Dans le cadre du complexe intentionnel de l'ἐποχή, la modification de neutralité est ce qui est censé opérer précisément ce pouvoir suspensif. Mais comment s'y trouve-t-elle modalisée ? Quels entrelacements intentionnels lui permettent de donner forme à l'ἐποχή ? En d'autres termes, quelle est la structure ou la formule intentionnelle de l'ἐποχή ? En partant de la modification de neutralité considérée comme simple possibilité de conscience, nous allons nous élever en deux étapes à l'ἐποχή. La première étape nous conduit à explorer l'attitude critique, cette démarche « apparentée à l'attitude phénoménologique »³¹⁵, et à isoler la structure de redoublement qui appartient à l'attitude critique comme à l'ἐποχή phénoménologique. La seconde étape nous conduira, à partir de l'attitude critique, à deux dilatations cruciales de celle-ci, qui sont caractéristiques de l'ἐποχή phénoménologique.

Qu'est-ce que l'*attitude critique*, ce mode d'appréhension qui appartient aux possibilités les plus ordinaires de la vie naturelle, et peut nous servir de base à l'étude de l'ἐποχή phénoménologique ? L'attitude critique représente cet état de flottement dans lequel nous entrons lorsqu'il nous faut suspendre l'adhésion naïve au donné. Nous adoptons l'attitude critique, et procédons dans ce cadre à une neutralisation, parce que nous souhaitons nous livrer à l'examen d'un objet. La suspension critique de la croyance naïve peut survenir en réponse à plusieurs types de situations. Quand l'adhésion est déjà actée, la suspension intervient en réaction à une remise en question, qui peut venir de l'extérieur, si quelqu'un nous exprime son doute à l'égard de nos convictions, ou bien relever d'une remise en question que nous suscitions

³¹⁴ « Jugement » dans la version publiée, « croyance » dans les notes marginales dans l'exemplaire personnel de Husserl (E. Husserl, *Ideen I*, § 31, *Hua III/1*, p. 64 et *Hua III/2*, « *Randbemerkungen* », p. 485 (*Idées I*, trad. fr. J.-F. Lavigne, p. 89)).

³¹⁵ E. Husserl, *Intersubjektivität I*, *Text 6*, § 17, *Hua XIII*, p. 152 (*Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr. J. Lavigne, p. 149).

de notre propre chef³¹⁶. Quand l'adhésion n'est pas encore installée, la suspension prend une valeur préventive : ainsi quand nous entendons pour la première fois une suggestion novatrice et n'avons pas encore décidé si nous y apportons ou non notre concours³¹⁷. Dans le cas majoritaire d'une conviction à suspendre, nous nous livrons pendant la phase suspensive à l'examen du jugement formulé, révisons les éléments qui nous ont conduits à avancer la thèse positionnelle, en convoquons éventuellement de nouveaux, puis finissons par reconfirmer notre jugement passé, ou par passer à un jugement de valence contraire. Au terme de l'attitude critique, le jugement initial se trouve donc modalisé par l'affirmation ou la négation (*Bejahung* et *Verneinung*), c'est-à-dire la confirmation ou l'infirmité, la suspension du jugement ayant vocation à trouver un terme avec la satisfaction de la remise en question qui l'avait rendue nécessaire, ce qui signe le retour au régime ordinaire de l'adhésion.

L'attitude critique, comme sa version phénoménologique, l'ἐποχή, est donc d'abord une attitude essentiellement volontaire, qui adopte une orientation méthodique. Or, prise isolément, la modification de neutralité pouvait n'être pas volontaire³¹⁸. À titre de simple possibilité universelle de conscience, elle n'était en tout cas pas liée à une motivation propre, et restait indifférente aux régimes de motivation dans lesquels elle était susceptible d'entrer une fois prise en combinaison : tantôt neutralisation réflexe, tantôt neutralisation voulue, tantôt neutralisation méthodique³¹⁹, les différentes combinaisons intentionnelles de la modification de neutralité

³¹⁶ « Du reste, nous nous comportons d'une manière entièrement analogue quand quelqu'un met en doute (*bezweifelt*) un de nos jugements, ou quand nous sentons nous-mêmes le besoin d'une réflexion critique et voulons en tout cas le soumettre après coup à examen (*nachprüfen*) « sans préjugé » » (E. Husserl, *Intersubjektivität I*, *Text 6*, § 17, *Hua XIII*, p. 152 (*Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr. J. English, p. 148)).

³¹⁷ « (...) nous devons faire valoir comme exemples justificatifs pour les *simples représentations* : (...) les cas dans lesquels nous accueillons en la comprenant une expression, par exemple une proposition énonciative, sans nous décider à la croyance ou à l'incroyance » (E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, V. LU, § 23, *Hua XIX*, p. 291 (*Recherches logiques 2.2*, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 235 (traduction modifiée))).

³¹⁸ « (...) nous excluons tout caractère de volonté (*Willentliche*) de ce laisser-être-posé-là » (E. Husserl, *Ideen I*, § 109, *Hua III/1*, p. 248 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 324 (traduction modifiée))). Voir également M. Brainard, *Belief and its Neutralization*, p. 159. M. Brainard se demande même s'il est possible pour une modification de neutralité hors combinaison d'être activement voulue – et ne tranche pas la question : « La question reste ouverte de savoir si la neutralité engendrée par la modification universelle de neutralité peut être voulue – c'est-à-dire de savoir si l'on peut volontairement réaliser cette modification (*It remains open whether the neutrality generated by the universal neutrality modification can be willed – that is, if one can willfully perform this modification*) » (M. Brainard, *Belief and its Neutralization. Husserl's System of Phenomenology in Ideas I*, Albany, State University of New York Press, 2002, p. 291, note 89 (traduction personnelle)).

³¹⁹ « Je dirais donc : la neutralité peut être motivée de différentes façons, elle peut entrer en jeu comme « idée subite (*Einfall*) », comme « conscience d'objet-image » dans une dépicition (*Abbildung*), comme libre jeu de reproductions qui s'imposent et dès lors se dévaluent quant à la positionnalité, mais aussi comme abstention volontaire de toute position » (E. Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*, *Text 20*, *Hua XXIII*, p. 577 (*Phantasia, conscience d'image, souvenir*, trad. fr. R. Kassis, J-F. Pestureau, p. 539 (traduction modifiée))).

pouvant d'ailleurs être ordonnées selon ce critère du volontaire et de l'involontaire³²⁰. En entrant en combinaison dans l'attitude critique comme dans l'ἐποχή, la modification de neutralité se voit donc adjoindre un premier caractère, celui de l'accomplissement volontaire³²¹, dont nous avons déjà longuement parlé.

Dans l'exercice de l'attitude critique, comment s'exerce ce vouloir ? Disons d'abord qu'il s'applique à la connaissance de l'objet. Nous adoptons par exemple l'attitude critique quand nous faisons face à un article de presse dont nous ignorons la véracité, et qu'au lieu d'adhérer spontanément à ce qui y est présenté comme factuel, nous faisons le choix volontaire de suspendre cette adhésion, et de nous interroger sur la provenance de l'article, la fiabilité de l'organe de presse, la source, les confirmations et démentis, etc. Dans ce cas, le vouloir s'applique plus précisément aux éléments présentés par l'article ; nous cherchons à déterminer si ces éléments sont réellement factuels. Dans la première attitude, directe, nous étions spontanément enclins à souscrire à la factualité de ces éléments, c'est-à-dire à leur accorder croyance et positionnalité, et une attitude volontaire a été nécessaire pour entraver ce processus d'adhésion. L'attitude critique présente donc un redoublement interne : dans un premier temps, je suis passivement incliné à adhérer, et dans un second temps, j'entrave volontairement cette inclination. On peut alors dire qu'avec l'attitude critique, la « force » motivationnelle qui me poussait à donner mon aval à ce qui se donnait pour factuel, cette force est à présent dévitalisée, anesthésiée, comme si l'attitude critique avait dépouillé le simple phénomène à interroger de toute « prétention » à être.

Il semble que nous nous trouvions alors dans un cas semblable à celui que nous avons discuté dans la section précédente, de l'illusion. Il faut distinguer ici plus précisément le cas de l'illusion qui persiste (trompe l'œil, tour de magie), et le cas de l'illusion qui se dissipe (la dame des escaliers qui se révèle en approchant mannequin de cire, la tour ronde qui se révèle carrée).

³²⁰ Ainsi, Liangkang Ni observe que l'ἐποχή n'est qu'une combinaison possible parmi six types de non-positionnalité (*Nicht-setzung*) qui mettent en jeu la neutralisation (l'auteur n'inclut pas l'attitude critique dans son classement). Ces six types se divisent eux-mêmes en deux groupes selon le caractère volontaire ou non de leur exercice. Dans le groupe des modifications non-volontaires, l'auteur range la perception non-positionnelle, la conscience de portrait et la fantaisie, et dans le groupe des modifications volontaires, la non-positionnalité de l'individu dans l'idéation (analyse eidétique), la réduction psychologique-phénoménologique et la réduction transcendantale (L. Ni, *Seinsglaube in der Phänomenologie Edmund Husserls*, p. 194).

³²¹ « La réflexion n'est originairement telle que dans la *volonté*. Le sujet, en ceci qu'il se détermine comme sujet philosophique, prend une décision de la volonté dirigée sur sa vie de connaissance future complète » (E. Husserl, *Erste Philosophie* II, 28. *Vorlesung, Hua VIII*, p. 6-7 (*Philosophie première* II, trad. fr. A. Kelkel, p. 8 (traduction modifiée))).

Dans le cas de la dissipation de l'illusion, l'adhésion naïve à ce qui se présente illusoirement est suivie d'un moment de révélation, au cours duquel la position thétique associée à ce qui apparaît est abandonnée, et cet abandon semble effectivement prendre la forme d'un biffage, d'où pourra parallèlement surgir une autre conscience positionnelle (l'affirmation de l'existence d'un mannequin de cire). Or, on constate que la croyance primitive et l'incroyance subséquente ont lieu à l'intérieur de la même expérience sensible, elles se succèdent simplement dans le temps, et une compréhension de la seconde comme simple soustraction de la première paraît naturellement s'imposer. Par rapport à la dissipation d'une illusion, l'attitude critique introduirait deux différences : d'abord la dimension volontaire, auto-produite, d'un accomplissement méthodiquement engagé dans le but de parvenir à la clarté sur la situation effective. Ensuite, l'attitude critique ne passerait pas de l'adhésion initiale à une répudiation pure et simple, comme dans la dissipation d'une illusion ou, pour citer un équivalent méthodique, dans le doute cartésien où il convient de « réputer presque pour faux tout ce qui n'était que vraisemblable »³²², mais à une simple dévitalisation de la croyance, à un épuisement de la capacité à adhérer. L'analyse de la neutralisation dans les *Ideen I*, qui s'expose en termes d'effacement ou d'abstention d'acte, fournit de ce point de vue la conceptualité idoine pour une telle description.

Mais cette lecture, fidèle aux enseignements des *Ideen I*, peut-elle être soutenue jusqu'au bout ? Nous avons déjà vu apparaître ce problème au sujet de l'ἐποχή³²³. Doit-on admettre que l'attitude critique et l'ἐποχή consistent simplement et directement à cesser d'adhérer à la prétention à être de ce qui se présente ? On peut objecter que si tel était le cas, si l'abstention critique s'exerçait sur le même terrain que celui où s'exerce l'adhésion précritique, alors elle devrait dépendre comme elle des conflits perceptifs qui modalisent la croyance. Mais pour mériter son nom (sans quoi elle ne pourrait être distinguée de la simple modalisation), l'abstention critique doit conserver sa souveraineté sur le donné perceptif. Par principe, elle ne peut pas dépendre de lui, et doit au contraire pouvoir suspendre l'adhésion naïve même quand aucun conflit perceptif ne se profile, même quand la concordance perceptive plaide en faveur de l'adhésion. Dans le cas de l'ἐποχή phénoménologique, exiger qu'elle s'exerce au même

³²² R. Descartes, I, AT VI, p. 8, *Discours de la méthode* (éd. Laurence Renault), Paris, GF-Flammarion, 2000, p. 38.

³²³ Nous nous étions interrogé sur le sens de la suspension à l'œuvre dans l'ἐποχή, qui ne pouvait pas supposer des raisons de suspendre comme une modalisation ordinaire, mais devait être « libre ». Voir Chapitre I, section II, 3/.

niveau que l'adhésion primitive reviendrait à une dislocation de l'expérience perceptive dans un chaos où les phénomènes ne parviendraient pas à conglomérer en étants. Or, cette modalisation de l'expérience demeure une expérience de pensée, non une expérience effective. Dans ces conditions, comment admettre qu'une telle dislocation « descende » dans l'expérience naturelle sans y avoir été conviée par les conflits perceptifs qui faisaient apparaître l'illusion stéréoscopique comme un artifice, convaincant peut-être, mais factice malgré tout ? Ne doit-on pas dire que si l'expérience perceptive avait la nature de l'artifice stéréoscopique, alors la réalité nous apparaîtrait comme chimérique, et que la fausseté manifeste de cette dernière proposition nous contraint à écarter toute idée d'une ἐποχή découlant de conflits perceptifs ? Une suppression *effective* de la croyance au monde équivaldrait de toute manière à la chaotisation du monde phénoménal, et n'aurait d'autre signification que celle d'être fou (*Verrückten*) comme Husserl finit par l'admettre³²⁴ à rebours de la valorisation heuristique de l'expérience de pensée de l'anéantissement du monde dans les *Ideen I*. D'où l'on doit conclure que l'effacement méthodique de la croyance ne peut pas avoir lieu au même niveau que la croyance elle-même. Si l'ἐποχή ne peut pas être une neutralisation directe du donné perceptif, quelle forme faut-il lui donner ?

Il est nécessaire d'ajouter entre la modification de neutralité simple et l'ἐποχή une configuration supplémentaire, et c'est cet aspect qui n'apparaît pas explicitement dans les *Ideen I*, même si le décalage de niveau entre abstention et expérience directe était un point déjà acquis en amont des *Ideen I*, comme en témoigne le cours de 1906-1907 : « Mais à la place de la suspension effective, ce qui suit suffit : je peux bien croire mais, au sein des considérations critiques, au sein de toute la théorie de la connaissance, il n'est fait usage d'aucune croyance en une transcendance »³²⁵. Une remarque rétrospective de 1926 de Husserl revient sur cette difficulté. Cette remarque, sous forme de confession, reconnaît explicitement l'erreur passée, qui correspond aux développements de l'époque des *Ideen I* :

Mon époque consiste donc (...) en ce que je m'interdis (*in einem Mir-Versagen*) d'accomplir théoriquement des expériences quant au monde qui m'est prédonné et qui continue de valoir. Elle ne consiste pas (comme j'avais par le passé habitude de le dire) en ce que je pose effectivement hors validité, hors action l'être-pour-moi du monde en général, mais en ce que je

³²⁴ E. Husserl, *Erste Philosophie II*, 34. *Vorlesung*, *Hua VIII*, p. 55 (*Philosophie première II*, trad. fr. A. Kelkel, p. 76).

³²⁵ E. Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* (éd. Ullrich Melle), *Hua XXIV*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1984, § 35d, *Hua XXIV*, § 35d, p. 213 (*Introduction à la logique et la théorie de la connaissance*, trad. fr. L. Joumier, Paris, Vrin, 1998, p. 256).

ne laisse pas venir à l'activité théorique (ni éventuellement à une autre activité à fonder de façon neuve) l'expérience pré-théorique universelle (...), je ne laisse pas ce royaume des validités naturelles adopter la forme de l'élaboration théorique³²⁶.

Une distinction de plus doit donc être introduite entre la modification de neutralité survenant dans la dissipation de l'illusion perceptive et l'abstention critique ou réductive : la première est une abstention d'acte « simple », s'appliquant en quelque sorte de façon immédiate, une façon de rester sur le seuil de l'agir sans le franchir, tandis que l'ἐποχή suppose un étagement, une dénivèlement entre abstention et croyance : le Je continue d'adhérer à son expérience au niveau fondateur, mais, depuis la position de spectateur qui s'érige sur cette base, il s'abstient de consentir dans l'ordre de la théorie à cette adhésion naïve. Ce n'est donc pas un simple « ne pas croire », mais un « ne pas croire en ce en quoi l'on croit déjà ». D'où peut provenir un tel étagement ?

Dans le cours *Philosophie première*, Husserl assigne à la réflexion le soin d'opérer ce dédoublement : le Je réfléchissant a tout loisir de prendre des positions différentes du Je réfléchi³²⁷, et même de s'abstenir de prendre part à la croyance du Je réfléchi³²⁸. Nous reviendrons dans la section suivante sur le caractère réflexif de la réduction phénoménologique, mais nous pouvons d'ores et déjà suivre les distinctions faites par Husserl dans le cours de 1924. Dans la perception directe, je regarde la maison. Dans la réflexion naturelle, je reporte le regard sur le « Je regarde (la maison) » qui, dans la perception directe, demeurerait dans l'oubli de lui-même (*Selbstverlorenheit*). Si la réflexion naturelle est une perception immanente, c'est-à-dire si la perception continue d'avoir lieu cependant que le regard de la réflexion porte sur elle, alors le Je est dédoublé : un Je réfléchi et un Je réfléchissant³²⁹. Mais ce dédoublement

³²⁶ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion, Text 4, Hua XXXIV*, p. 88 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 102-103 (traduction légèrement modifiée)). Cette critique rétrospective explique d'après nous la remarque apposée par Husserl sur son exemplaire des *Ideen I* (« *Nein* » en marge de la mention de l'apparement entre modification de neutralité et ἐποχή), remarque que nous évoquons en commençant cette section.

³²⁷ « *En tant que Je de réflexion je m'élève au-dessus de l'actus du « Je perçois » (...)* En outre, nous reconnaitrons également qu'il n'est pas nécessaire que ces Je qui se séparent s'accordent toujours l'un avec l'autre dans leurs prises de position » (E. Husserl, *Erste Philosophie II*, 40. *Vorlesung, Hua VIII*, p. 88 et 90 (*Philosophie première II*, trad. fr. A. Kelkel, p. 125 et 128 (traduction modifiée)).

³²⁸ E. Husserl, *Erste Philosophie II*, 40. *Vorlesung, Hua VIII*, p. 92 (*Philosophie première II*, trad. fr. A. Kelkel, p. 130).

³²⁹ « Si la perception, dans notre exemple la perception de la maison, suit son cours après que je me sois déjà établi comme Je réfléchissant, alors je n'ai pas pour cette perception se poursuivant un écart temporel entre le Je qui est dirigé sur la maison et, d'autre part, le Je de la réflexion qui est dirigé sur ce Je et son être-dirigé-percevant-sur-la-maison, comme c'était le cas pour la période du remarquer-par-après qui saisissait de façon rétrospective le percevoir oubliés de soi. Mais j'ai en coexistence dans le présent vivant le Je dédoublé et l'actus dédoublé »

(*Zwiespältigkeit*) prend une forme singulière, celle du clivage ou de la scission du moi (*Ichspaltung*) : les deux Je sont sujets en fonction au sein du présent vivant, et se maintiennent en parallèle comme tels, deux « moi » scindés sans toutefois être séparés, de même que les deux morceaux d'un tronc fendu peuvent rester attachés l'un à l'autre et ne doivent pas nécessairement être disjoints³³⁰.

Si en revanche, la réflexion naturelle au présent se fait à distance temporelle de l'acte réfléchi, soit que ce dernier se trouve dans sa sphère rétentionnelle proche, soit qu'il se trouve dans le passé, soit dans l'avenir, le rapport entre le Je réfléchissant au présent et le Je réfléchi éloigné est médiatisé par une présentification, rétention, souvenir ou attente. Le souvenir me donne la maison passée, et un retour réflexif sur la perception impliquée dans le souvenir me donne cette perception passée. Le Je réfléchissant est sujet actif dans le présent vivant, mais le Je souvenu n'est plus sujet actuellement en fonction, il est seulement visé, par l'intermédiaire d'une objectivation, comme ayant été sujet. Contrairement à la perception immanente d'un acte de perception externe en cours, les deux Je sont bien séparés, et non pas simplement « clivés », c'est-à-dire rattachés par la base, suivant l'image du tronc. La duplicité ou dédoublement (*Zwiespältigkeit*, *Verdoppelung*) ne prend donc pas dans ce cas la forme du clivage (*Spaltung*)³³¹. L'analyse du dédoublement réflexif se transpose ensuite sans difficulté aux réflexions sur de nouvelles présentifications positionnelles : attente « colorée » intuitivement, dépeinture (*Abbildung*) c'est-à-dire conscience de portrait, conscience d'indice, ou sur d'autres actes positionnels comme des actes catégoriaux, à l'instar de l'acte de juger³³².

La réflexion sert ici à garantir la distance entre le Je réfléchissant et le Je réfléchi, de façon à ce que la neutralisation, critique ou réductive, ne soit pas immanente à l'expérience. Dans la réflexion, le Je réfléchissant peut prendre position à l'égard du Je réfléchi, que celui-ci lui soit donné dans un acte médiateur ou bien dans une présentation directe. La croyance initiale peut alors recevoir plusieurs traitements : elle peut faire l'objet d'une confirmation réflexive

(E. Husserl, *Erste Philosophie* II, 41. *Vorlesung*, *Hua* VIII, p. 89 (*Philosophie première* II, trad. fr. A. Kelkel, p. 126 (traduction modifiée)).

³³⁰ Selon l'image choisie par Husserl dans : E. Husserl, *Erste Philosophie* II, 40. *Vorlesung*, *Hua* VIII, p. 90 (*Philosophie première* II, trad. fr. A. Kelkel, p. 128).

³³¹ « (...) le phénomène général de la duplicité qui va éventuellement main dans la main avec une scission du moi » (E. Husserl, *Erste Philosophie* II, 41. *Vorlesung*, *Hua* VIII, p. 92 (*Philosophie première* II, trad. fr. A. Kelkel, p. 131)).

³³² Pour tous ces exemples, voir : E. Husserl, *Erste Philosophie* II, 41. *Vorlesung*, *Hua* VIII, p. 94 (*Philosophie première* II, trad. fr. A. Kelkel, p. 133).

(« j'ai bien assisté à l'incendie »³³³), ou être modalisée sous la forme du doute (je doute de ce que j'ai vu³³⁴), de la supposition, de la suspension de toute position, etc. On peut alors marquer plus clairement la différence entre l'attitude critique ou réductive et la dissipation de l'illusion. Dans les cas de dissipation d'illusion, l'objet se révèle faussaire au sein même de la perception : la femme s'avère être un mannequin de cire quand sa fixité de sa posture ou la texture de la cire trahissent sa véritable nature. Les deux consciences de croyance et d'incroyance sont alors nécessairement successives. Dans l'attitude critique ou réductive, la perception peut en revanche continuer d'être concordante, sans pour autant que le moi réfléchissant y donne foi. Le cas du trompe l'œil ou du tour de magie sont à cet égard plus conformes : l'illusion ne se dissipe pas, mais persiste, et cependant je peux librement m'abstenir de donner mon assentiment réflexif à ce qui se donne au niveau de la perception. Et même là, l'attitude critique n'apparaît pas purement, puisque la situation particulière du spectacle de prestidigitation ou le caractère incongru du trompe l'œil motivent la mise en doute. L'attitude critique se révèle dans sa pureté quand il n'existe pas de motif particulier de mise en doute inhérents à l'expérience elle-même (c'est le cas du lecteur de journaux qui interroge la source).

La nature réflexive de l'abstention critique ou réductive ayant été éclaircie, il nous faut à présent marquer la différence entre ces deux attitudes. Cette différence concerne l'extension du champ d'application de ces deux attitudes. L'*ἐποχή* représente une forme *délibérément exagérée* d'attitude critique, qui passe toutes les limites qui ont cours dans l'attitude critique pour remettre en question la croyance générale à l'être. Car l'attitude critique ordinaire rencontre quatre limitations qui, quelle que soit l'extension que l'on confère à l'attitude critique, loin de répudier la croyance générale, conduisent au contraire à la réaffirmer, fût-ce de façon implicite. En premier lieu, l'attitude critique réaffirme la croyance à l'être en se reconnaissant d'emblée comme limitée dans le temps : l'abstention critique a vocation à s'interrompre une fois la satisfaction de son attente obtenue³³⁵. – L'attitude critique affirme une seconde fois la

³³³ E. Husserl, *Erste Philosophie II*, 41. *Vorlesung*, Hua VIII, p. 94 (*Philosophie première II*, trad. fr. A. Kelkel, p. 133).

³³⁴ E. Husserl, *Erste Philosophie II*, 41. *Vorlesung*, Hua VIII, p. 95 (*Philosophie première II*, trad. fr. A. Kelkel, p. 135).

³³⁵ « Or les abstentions de positions ont toujours dans la vie naturelle une signification servant à l'obtention de positions. Ainsi dans la connaissance : c'est un faire halte, un se « recueillir » auquel toute prise d'attitude, toute croyance, toute position de la direction en question, est « retirée » ; mais seulement afin de pouvoir accomplir de nouvelles positions, et éventuellement de meilleures » (E. Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*, Text 20, Hua XXIII, p. 577 (*Phantasia, conscience d'image, souvenir*, trad. fr. R. Kassis, J-F. Pestureau, p. 539).

croyance en l'être en détachant un élément singulier à neutraliser (ou plusieurs), mais en maintenant simultanément comme arrière-fond un monde dont le statut existentiel n'est pas affecté par l'abstention critique. L'abstention critique reconnaît d'emblée son caractère provisoire et localisé, et s'abstient de neutraliser l'ensemble des horizons externes de l'objet. Par la limitation de son extension à la fois spatiale et temporelle, elle perpétue la détermination existentielle de l'horizon du monde³³⁶. – Elle affirme une troisième fois la croyance en l'être en mettant en équivalence négation d'être et position alternative d'être, c'est-à-dire en affirmant une surdétermination existentielle de la vacance : quand la critique détermine que l'objet que je croyais être n'existe pas, elle prolonge l'attitude naturelle en admettant de façon ininterrogée qu'un autre objet existe *à sa place*. Il n'y a donc nulle part d'espace pour de l'indétermination existentielle, de sorte que le monde est appréhendé comme un plein d'être sans défaillance³³⁷. – L'attitude critique réaffirme une dernière fois la croyance générale en l'être en se donnant pour but la détermination du statut existentiel de l'objet, la suspension critique ne valant que dans l'objectif assumé de déterminer ce qu'il en est de l'objet considéré. Loin de la congédier, l'attitude critique met donc au terme de son opération la valeur existentielle, l'intérêt à l'être qui la guide en tant que but³³⁸. Ces quatre limitations de l'attitude critique ordinaire dessinent donc en creux les quatre extensions que l'ἐποχή devra endosser : l'attitude de l'ἐποχή devra s'assurer d'être effectuée dans une validité indéfiniment poursuivie, s'exercer sur tout acte, s'abstenir de supposer un existant là où en est nié un autre, ne pas prendre pour but une détermination existentielle.

Le dépassement de l'attitude critique ordinaire s'effectue de deux façons. La première extension que reçoit l'ἐποχή lui confère une *validité illimitée dans le temps*. Si la modification de neutralité dans le cadre de l'abstention critique ne dure au mieux que le temps de considération de l'objet neutralisé, en un moment de recul qui doit céder la place à une

³³⁶ « Par ces réductions singulières où la mise hors circuit du monde est relative et ne se fait jamais qu'*au coup par coup* (fallweise), on n'accède pas encore à la pureté transcendantale au sens strict » (E. Husserl, *Erste Philosophie* II, *Hua* VIII, *Beilage* II, p. 313 (*Philosophie première* II, trad. fr. A. Kelkel, p. 267 (traduction légèrement modifiée))).

³³⁷ « Même la certitude négative conduit l'intention plus loin, ou plutôt elle la porte se convertir en une intention contraire ; si l'intentionné n'existe pas, alors une intention fait effort et se dirige vers ce qui existe *à la place*, donc vers une certitude positive » E. Husserl, *Erste Philosophie* II, 41. *Vorlesung*, *Hua* VIII, p. 95 (*Philosophie première* II, trad. fr. A. Kelkel, p. 135 (traduction modifiée)).

³³⁸ « (...) je suis justement dans chaque acte *celui qui vise à atteindre un but*, (...) et en ce sens je suis, en tant que sujet de l'acte, *intéressé à l'être* » (E. Husserl, *Erste Philosophie* II, 41. *Vorlesung*, *Hua* VIII, p. 96 (*Philosophie première*, trad. fr. A. Kelkel, p. 136)).

confirmation ou une infirmation de la thèse interrogée, l'ἐποχή en revanche ne connaît pas de rétablissement du régime de la thèse générale. D'où provient cette illimitation temporelle ? C'est naturellement la structure de l'habitus actif telle que nous l'avons décrite précédemment qui confère à l'ἐποχή cette illimitation, et qui la porte sur ce plan au-delà des limitations de l'attitude critique. Avec la décision qu'il prend en commençant et qui l'engage pour la vie, le phénoménologue se résout à la suspension définitive de sa croyance réfléchissante en l'être³³⁹.

Cette illimitation temporelle dans la résolution indéfinie suffit-elle pour autant à fournir à l'ἐποχή son extension, et à la distinguer de l'attitude critique ? Est-elle la seule infinité à prendre en compte ? Non, car l'illimitation temporelle de l'abstention ne permet de contourner que deux des quatre limitations de l'attitude critique : elle contourne l'évidence son auto-limitation temporelle (première limite) et la posture intéressée à l'être qui mettait en branle l'attitude critique et lui donnait une finalité existentielle (quatrième limite). En revanche, elle est sans effet sur les deux autres limites, qui concernent les validations d'arrière-plan. Aussi, l'ἐποχή doit-elle voir son illimitation temporelle « verticale » par une universalisation « horizontale » de son amplitude.

Il faut alors se demander – en un sens qui n'est plus celui de la persistance d'un habitus – : « Jusqu'où une ἐποχή s'étend-elle, et de quoi est-ce que je m'abstiens ? »³⁴⁰. La modification de neutralité est une possibilité universelle de la conscience, susceptible *en droit* de s'appliquer à tout acte thétiq ue pris isolément, tandis que l'ἐποχή est un complexe particulier, qui s'applique *en acte* à l'*universum* qui tombe sous son empire. Comme on le voit, le mot « universel » n'a pas le même sens dans le premier cas (où il désigne l'applicabilité de principe à chacun) et dans le second cas (où il désigne l'application en acte à tous). Ceci ayant été précisé, au-delà de cette différence entre possibilité vide et accomplissement motivé, le domaine d'application de l'ἐποχή recouvre-t-il intégralement celui de la neutralisation, au sens où l'extension en acte de la première se superposerait à l'extension en puissance de la seconde ? La modification de neutralité, comme cela a été rendu clair précédemment, est susceptible de s'appliquer à la sphère des vécus positionnels dans son intégralité. Est-ce le cas de l'ἐποχή, ou celle-ci reçoit-elle une extension spécifique ?

³³⁹ E. Husserl, *Erste Philosophie* II, 29. *Vorlesung*, Hua VIII, p. 11 (*Philosophie première* II, trad. fr. A. Kelkel, p. 15).

³⁴⁰ E. Husserl, *Zur Phänomenologischen Reduktion*, Text 1, § 3, Hua XXXIV, p. 11 (*Sur la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 39).

Si nous disons que l'ἐποχή est neutralisation absolument générale de toute positionnalité, ne sommes-nous pas conduits à une contradiction : comment l'ἐποχή pourrait-elle être à la fois acte volontaire et cessation de *tout* acte, si la volonté suppose une adhésion et l'abstention, l'interruption de toute adhésion ? Répondre à cette objection exige de définir une sphère de positionnalité et de croyance qui demeure intouchée par la neutralisation épochale, et donc une *limitation* de l'abstention³⁴¹ : l'ἐποχή ne s'abstient pas de tout acte, étant elle-même un acte ou une série d'actes. Plutôt qu'évacuation par principe de toute positionnalité, elle devient établissement d'un cadre à l'intérieur duquel la positionnalité doit être neutralisée, mais qui garde une extériorité intacte dans laquelle se conserveront toutes les positions qui relèvent du projet phénoménologique lui-même (adhésion à l'ambition de connaissance en dernière instance, recollection des acquis théoriques de la discipline...). C'est ainsi, par cette compartimentation, que le vouloir de l'abstention se maintient en parallèle de l'abstention du vouloir, comme vouloir d'une abstention *déterminée*. En somme, il faut admettre une limitation de cette amplitude, l'ἐποχή octroyant à la modification de neutralité un champ d'application déterminé. Comment fixer cette limitation ?

Pour détailler l'amplitude et la limitation de l'ἐποχή, la voie progressive dite « psychologique », telle qu'elle est exposée dans le cours *Philosophie première* et dont nous avons déjà parlé, nous est d'un grand secours. Celle-ci nous fait commencer l'opération de neutralisation sur des actes singuliers isolés. Ces neutralisations isolées peuvent être poursuivies de façon cumulative au gré du changement attentionnel. Mais la question demeure celle du passage à la limite : à partir de quel moment ces neutralisations isolées passent-elles à la neutralisation générale ? La bascule se fait-elle de façon sommative, par adjonction d'actes singuliers, y compris sous la forme indéfinie de l'engagement à n'admettre aucun acte positionnel ? Ou bien cette adjonction sommative ne suffit-elle pas à opérer le renversement ?

Il faut rappeler que, sous l'aspect de l'amplitude, une suspension locale telle que celle

³⁴¹ « (...) c'est avec de bonnes raisons que nous *limitons* l'universalité de cette ἐποχή. Car si elle était aussi englobante (*umfassende*) qu'en général elle peut l'être, comme toute thèse ou tout jugement peut être modifié avec une pleine liberté, et comme toute objectivité susceptible de jugement peut être mise entre parenthèses, il ne resterait plus de domaine (*Gebiet*) pour des jugements non modifiés, encore moins pour une science. Or, notre intention se porte directement à la découverte d'un nouveau domaine (*Domäne*) scientifique, qui puisse être atteint *par la méthode même de mise entre parenthèses*, mais une fois celle-ci soumise à une limitation déterminée. Désignons d'un mot cette limitation. *Ce que nous mettons hors de jeu, c'est la thèse générale qui tient à l'essence de l'attitude naturelle* » (E. Husserl, *Ideen I*, § 32, *Hua III/1*, p. 65 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 90-91 (traduction modifiée)).

de l'attitude critique reconduit l'être du monde de deux façons : par la co-validation passive des arrière-plans non actuellement visés, et par la compensation ontologique de la vacance, qui consiste à admettre implicitement à la place de tout élément neutralisé un autre élément positionnel. L'amplitude de l'ἐποχή doit donc embrasser toutes ces co-validations, et les saisir *toutes en même temps* (et non pas simplement dans la progressivité, fût-elle temporellement illimitée). C'est ce que Husserl expose dans un projet de lettre, jamais envoyée mais originellement destinée à Helmut Kuhn, auteur en 1933 d'une recension des *Méditations cartésiennes*. Husserl indique à son correspondant qu'il commet un malentendu (*Missverständnis*) au sujet de la réduction phénoménologique. Selon Husserl, Kuhn fait une erreur concernant le périmètre de l'ἐποχή. D'après Husserl, Kuhn commet l'erreur de limiter l'ἐποχή à une abstention concernant « les seules *positions d'être thématiques-objectives* », qui s'étendent jusqu'en une « ἐποχή relativement à la totalité des objets de l'expérience du monde »³⁴². Husserl distingue alors deux types d'ἐποχή : une « ἐποχή naturelle (*natürliche Epoche*) » et une « ἐποχή phénoménologique ». La première se tient dans l'abstention à l'égard de toutes les thèses se rapportant au monde, mais continue de faire valoir en sous-main l'être du monde. La seconde, ἐποχή radicale, permet d'évacuer « d'un coup (*in einem Schlage*) »³⁴³ le monde considéré comme un tout.

L'ἐποχή n'est donc pas simplement un engagement temporellement illimité à ne pas souscrire à toute nouvelle thèse particulière se présentant, mais suppose d'avoir préalablement embrassé dans toute son amplitude la « thèse du monde » pour la neutraliser d'un coup. C'est en ce sens que dans l'ouvrage *Belief and its Neutralization*, Marcus Brainard oppose la neutralisation, modification absolument universelle, susceptible d'altérer n'importe quelle croyance *en l'être* (*Seinsglaube*), quel que soit son type, à l'ἐποχή, application limitée de la neutralisation, où n'est neutralisée *qu'une seule thèse* : la thèse dite générale ou *croyance au monde* (*Weltglaube*)³⁴⁴.

³⁴² « Cette [conception] est fautive quand l'époche est comprise comme une abstention de croyance des seules *positions d'être thématiques-objectives*, donc comme une ἐποχή relativement à la totalité des objets de l'expérience du monde : alors, la réduction phénoménologique devient une simple modification des rapports d'expérience *intramondains* ; elle ne « transcende » pas véritablement la prédonnée du monde » (*Diese ist falsch, wenn die Epoche verstanden wird als eine Glaubensenthaltung der thematisch-gegenständlichen Seinssetzungen allein, also als eine Epoche hinsichtlich der Allheit der Objekte der Welterfahrung: denn damit wird die phänomenologische Reduktion zu einer blossen Modifikation des intra-munden Erfahrungsbezuges; sie „transcendiert“ nicht wirklich die Vorgegebenheit der Welt*) » (E. Husserl, *Briefwechsel, Hua Dok III-6*, p. 243-244 (traduction personnelle)).

³⁴³ E. Husserl, *Briefwechsel, Hua Dok III-6*, p. 245 (traduction personnelle).

³⁴⁴ « L'ἐποχή ne met entre parenthèses qu'une thèse, celle qui bloquait l'entrée dans la sphère phénoménologique,

L'ἐποχή se limite-t-elle au congédiement d'une thèse unique, celle de la croyance au monde ? Ce serait omettre la prise en compte, par le chapitre IV de la deuxième section des *Ideen I*, de la pluralité des « réductions phénoménologiques ». Au § 49, l'ἐποχή avait pris la forme restreinte d'une ἐποχή des réalités naturelles ou choses matérielles, c'est-à-dire d'une ἐποχή qui neutralise tout ce « qui s'expose et s'atteste à la conscience par des apparitions », jusqu'à suspendre l'être du monde des choses (*Dingwelt*)³⁴⁵. Mais cette ἐποχή de la nature se redouble d'une neutralisation de l'être des personnes (§ 53-54), et aussi d'une neutralisation théologique (§ 58). On pourrait penser que ces neutralisations de second ordre sont guidées par l'idée préconçue du monde, qu'elles sont les effets indirects de la neutralisation de la matériellité sur laquelle sont fondés leurs objets. Mais ce n'est pas le cas. La neutralisation des personnes ne dépend pas, ou du moins pas exclusivement, de celle de la corporéité matérielle, puisque Husserl envisage, au moins à titre de possibilité, que puisse se maintenir un être personnel pourvu de propriétés personnelles alors même que toute chose matérielle a été dissoute dans l'expérience d'anéantissement³⁴⁶. Quant à l'opérateur divin, son éviction ne fait pas non plus suite à celle du monde : non seulement elle correspond à un autre mode de donation de transcendance que celui de la chose matérielle, mais encore elle semble ne pas s'évanouir avec l'anéantissement du monde³⁴⁷. L'éviction de la thèse du monde est donc, en tout état de cause insuffisante. Plutôt que de thèse générale du monde, il faudrait donc parler d'une thèse générale de transcendance.

Mais ensuite et surtout, que la modification de neutralité s'applique à une thèse générale,

à savoir la thèse générale. En excluant la croyance en l'existence du monde (*Weltglaube*), non seulement apparaît une toute nouvelle sphère d'être, mais encore une nouvelle sphère de croyance. Après tout, tout comme le monde n'est pas la seule sphère d'être, la croyance au monde n'est pas le seul type de croyance (*the epoché brackets but one thesis, one that had for its part blocked entry into the phenomenological sphere, namely the general thesis. By excluding the belief in the existence of the world (Weltglaube), not only does a whole new sphere of Being come into view, but also a new sphere of belief. After all, just as the world is not the only sphere of Being, likewise the belief in the world is not the only kind of belief*) » (M. Brainard, *Belief and its Neutralization*, p. 160 (traduction personnelle)).

³⁴⁵ E. Husserl, *Ideen I*, § 49, *Hua III/1*, p. 104 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 150).

³⁴⁶ « S'il restait encore quelque chose qui permette de saisir les vécus comme des « états » d'un Je personnel, dans le changement desquels s'annonceraient des propriétés personnelles identiques, alors nous pourrions encore dissoudre ces appréhensions, défaire les formes intentionnelles qui les constituent, et les réduire aux vécus purs » (E. Husserl, *Ideen I*, § 54, *Hua III/1*, p. 118-119 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 169 (traduction légèrement modifiée))).

³⁴⁷ « (...) le principe théologique qu'il faut (...) supposer *ne peut pas*, pour des raisons d'essence, être admis comme une transcendance selon le sens du monde » (E. Husserl, *Ideen I*, § 51, *Hua III/1*, p. 124 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 157 (traduction légèrement modifiée))) ; « Après l'abandon du monde naturel, nous nous heurtons encore à une autre transcendance (...) » (E. Husserl, *Ibid.*, § 58, 124/177 (traduction modifiée)).

telle que celle du monde, cela présuppose que le monde ait été embrassé en une unité dans un acte propre, une appréhension explicite. C'est ce que signifie le caractère d'instantanéité et d'unicité (*in einem Schlage*³⁴⁸) de la suspension réalisée par l'ἐποχή, caractère sur lequel Husserl insiste même quand il en donne une *présentation* graduelle. La formulation du § 33 des *Ideen I* pouvait sembler ambiguë, puisqu'on ne savait pas si le découpage (*Zerlegung*) de la réduction en une multiplicité de réductions obéissait à une exigence des choses mêmes ou à un souci de présentation³⁴⁹. La réponse figure dans le cours sur la *Philosophie première* : l'ἐποχή ne saurait être effectuée progressivement, par étapes, mais doit l'être tout d'un coup. Pour que la neutralisation puisse se faire « d'un coup », il faut préalablement disposer d'un acte de récapitulation ou de super-vision (*Überschau*)³⁵⁰ de l'ensemble de ma vie et de mon monde d'expérience, d'abord dans le présent, puis étendu par l'intermédiaire des présentifications du souvenir et de l'attente à mon passé et mon avenir, à quoi il faut encore ajouter – même si Husserl n'en parle pas dans ces passages, une extension à l'intersubjectivité par l'intermédiaire de la présentification de l'empathie³⁵¹. Nous retrouvons donc les éléments que nous avons identifiés à propos du passage à l'explicite de la thèse du monde dans l'attitude naturelle. Il est possible, précise Husserl, d'embrasser l'ensemble de cette vie, grâce à une « conscience de lointain (*Fernbewusstsein*) – quoique vide – une conscience d'horizon »³⁵² – là encore, nous retrouvons les mêmes thématiques, ressaisies dans le contexte d'une perspective de neutralisation. Or, « je peux transformer la conscience vide de l'horizon unitaire en une

³⁴⁸ L'expression apparaît en d'autres endroits, par exemple : « pour cela je dois soumettre le monde objectif en un coup et tout entier à l'ἐποχή » (E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion, Text 3, Hua XXXIV*, p. 79 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 96 (traduction légèrement modifiée))). Voir également *Ibid.*, *Beilage VIII*, 147/149).

³⁴⁹ « A notre terminologie, doit être ajouté ce qui suit. Des motifs fondateurs (*gründende*) importants dans la problématique de la théorie de la connaissance légitiment, si nous désignons également la conscience « pure » – dont il sera beaucoup question – comme *conscience transcendante*, que nous parlions également de l'opération par laquelle celle-ci est gagnée comme de l'ἐποχή *transcendante*. Méthodiquement (*Methodisch*), cette opération sera découpée (*zerlegen*) en plusieurs étapes (*Schritte*) de « mise hors-jeu (*Ausschaltung*) », de « mise entre parenthèses (*Einklammerung*) », et ainsi notre méthode adoptera le caractère d'une réduction par-étapes (*schrittweisen*). C'est pourquoi nous parlerons, et même préférentiellement, de *réductions phénoménologiques* (ou bien, unitairement à l'égard de son unité globale, de la réduction phénoménologique) et donc, sous le point de vue de la théorie de la connaissance, également de réductions transcendantes » (E. Husserl, *Ideen I*, § 33, *Hua III/1*, p. 68-69 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 97 (traduction modifiée))).

³⁵⁰ E. Husserl, *Erste Philosophie II*, 51. *Vorlesung*, *Hua VIII*, p. 158 (*Philosophie première II*, trad. fr. A. Kelkel, p. 220).

³⁵¹ Il en sera question dans l'appendice XXIII de *Hua VIII*.

³⁵² E. Husserl, *Erste Philosophie II*, 41. *Vorlesung*, *Hua VIII*, p. 161 (*Philosophie première II*, trad. fr. A. Kelkel, p. 223).

conscience globale qui saisit»³⁵³. Puis, ayant «jeté de loin mon regard rétrospectif (*rückschauenden Fernblick*) sur ma vie globale (...), j'inhibe en un coup (*in einem Schlage*), ce qui est rendu possible par l'unité d'acte de cette conscience universelle, chacune de toutes les validités eu égard au monde qui est conscient de façon globale dans le lointain d'horizon (...)»³⁵⁴. Nous avons vu dans le chapitre précédent que l'acte de saisie du monde comme totalité était une idéalisation, qui pose le monde – ou ici son corrélat, la vie d'expérience – comme une «*Idee-limes* qui se tient dans le lointain éternel (*eine in ewiger Ferne liegende Limes-Idee*)»³⁵⁵.

Ainsi avons-nous montré comment fonctionnait l'ἐποχή. Pour dépasser l'attitude critique, elle doit doublement s'universaliser : en adoptant la forme d'un habitus actif, elle se poursuit dans l'illimitation temporelle ; en embrassant le monde et les autres transcendances dans une récapitulation idéalisante, elle parvient à les congédier d'un seul coup, ce qui lui permet d'évacuer toutes les validations implicites d'être que comportait encore l'attitude critique. Nous parvenons donc à une formule intentionnelle de l'ἐποχή qui se décline ainsi : *l'ἐποχή est l'exercice volontaire illimité dans le temps de l'application de la modification de neutralité à la réflexion portant sur la récapitulation idéalisante de la thèse générale de transcendance.*

II. Le rôle de la réflexion dans la réduction phénoménologique

1/ Analyse structurale de l'acte de réflexion

Au cours de l'examen de la neutralisation, nous avons déjà rencontré la réflexion. Nous avons vu que la dissociation entre la croyance originaire au monde et le refus d'apporter crédit à cette croyance trouvait son origine dans la réflexion. Le rôle éminent de la réflexion dans la méthode phénoménologique est acté par une phrase des *Ideen I* : «la méthode

³⁵³ E. Husserl, *Erste Philosophie* II, 41. *Vorlesung*, Hua VIII, p. 161 (*Philosophie première* II, trad. fr. A. Kelkel, p. 223).

³⁵⁴ E. Husserl, *Erste Philosophie* II, 41. *Vorlesung*, Hua VIII, p. 162 (*Philosophie première* II, trad. fr. A. Kelkel, p. 224-225 (traduction modifiée)).

³⁵⁵ E. Husserl, *Erste Philosophie* II, 41. *Vorlesung*, Hua VIII, p. 162 (*Philosophie première* II, trad. fr. A. Kelkel, p. 225 (traduction modifiée)).

phénoménologique se meut intégralement dans des actes de réflexion »³⁵⁶, confirmée par des publications ou manuscrits ultérieurs³⁵⁷. Il importe donc de décrire avec précision la structure de l'acte de réflexion et de rendre raison de son rôle dans la réduction phénoménologique. Pour le moment, nous nous en tenons à un concept générique de réflexion, sans distinguer encore réflexion naturelle et réflexion transcendantale.

La notion de réflexion est une notion ambiguë, qu'il est facile de confondre avec d'autres modifications de conscience, comme la présentification, en particulier le souvenir, ou encore la rétention, voire avec les modes éminents de l'attention. La conception husserlienne de la réflexion émerge peu à peu, et se construit en partie contre celle de Brentano. Selon ce dernier, la réflexion, ou plutôt la « perception interne », est une conscience oblique qui accompagne la visée d'un objet quelconque. Dans cette conscience oblique, l'acte qui prend en vue l'objet est donné à la conscience au moment même où cet acte a lieu. Cette solution peut évoquer celle qu'adoptera Sartre, qui écrira : « Il y a un « cogito » pré-réflexif qui est la condition du « cogito » cartésien. Toute conscience positionnelle d'objet est nécessairement conscience non positionnelle de soi »³⁵⁸. Mais Brentano fait de la conscience secondaire une conscience d'objet, parlant à son sujet d'« objet secondaire ». Il écrit dans sa *Psychologie* :

Tout acte psychique est conscient ; une conscience de lui est donnée en lui-même. Tout acte psychique, aussi simple soit-il, a par conséquent un double objet, un objet primaire et un objet secondaire. L'acte le plus simple, dans lequel nous entendons, a par exemple pour objet primaire le son, mais pour objet secondaire lui-même, le phénomène psychique dans lequel le son est entendu³⁵⁹.

La conception brentanienne de la perception interne, telle qu'elle est exposée dans ce passage, englobe trois déterminations de la réflexion. 1/ Tout d'abord, elle se dirige sur les phénomènes psychiques ici interprétés comme actes (c'est une réflexion d'acte). 2/ Ensuite, la

³⁵⁶ E. Husserl, *Ideen I*, § 77, *Hua* III/1, p. 162 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 223-224). Et précédemment, *Ibid.*, § 50, 107/154-155.

³⁵⁷ Par exemple, E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 15, *Hua* I, p. 72 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 78), ou en 1926, E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, *Text* 4, *Hua* XXXIV, p. 91 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 105), ou encore : « La thématique phénoménologique est une thématique réflexive transcendantale et, en tant que telle, elle a besoin au préalable de la thématique directe, de la thématique naïve » (*Ibid.*, 321/286 (traduction modifiée)).

³⁵⁸ J-P. Sartre, « Conscience de soi et connaissance de soi », in *La transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques* (éd. V. de Coorebyter), Paris, Vrin, 2003, p. 136.

³⁵⁹ F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, vol. I, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1973 (1924), p. 218 (traduction personnelle). Ce passage est évoqué par D. Seron, « La critique de la perception interne de Brentano à Heidegger », *Etudes phénoménologiques*, 2003/37-38, qui restitue très bien le débat entre Brentano et Husserl sur la nature de la perception interne.

perception interne est subordonnée à une intention globale, c'est-à-dire qu'elle prend place à l'intérieur d'une visée préalable (c'est une conscience secondaire). 3/ Enfin, elle s'accomplit simultanément à l'acte psychique dans lequel est donné l'objet primaire, c'est-à-dire au présent (c'est une perception immanente). Avant de voir comment la conception husserlienne de la réflexion s'émancipe progressivement des déterminations que lui avait reconnues Brentano, il faut encore préciser que, de la perception interne (*innere Wahrnehmung*) au sens qui vient d'être dit, Brentano distingue l'observation interne (*innere Beobachtung*), en précisant que la perception interne, par son caractère oblique précisément, ne peut jamais se faire observation interne³⁶⁰. Il est impossible, nous dit Brentano, de se tourner attentivement vers les objets de la perception interne pour les observer, comme on le ferait avec un objet de la perception externe. Ainsi, la colère, par exemple, est un objet de perception interne oblique, mais elle s'évanouit lorsque le regard attentif de l'observation interne se tourne vers elle, de sorte qu'elle demeure insaisissable. Cette remarque, toutefois, ne vaut pas que des affects : il faut y voir une loi générale des phénomènes psychiques³⁶¹. Comment Husserl conçoit-il la réflexion ?

1/ La perception interne est interprétée par Brentano comme dirigée sur des phénomènes psychiques, et à ce titre comme adéquate. Cette conception est remise en question par Husserl dans l'appendice aux *Recherches logiques*. Husserl s'y emploie à « séparer ce qui est indubitablement important dans les motifs de pensée de Brentano de ce qui est erroné (*Irrigen*) dans leur exposition (*Ausgestaltung*) »³⁶². La distinction brentanienne des phénomènes psychiques et des phénomènes physiques doit en particulier être remise sur le tapis : en toute rigueur, devraient être rangés parmi les phénomènes psychiques des perceptions d'états psychiques, notamment localisés dans le corps, qui ne correspondent pourtant pas au critère distinctif de cette catégorie chez Brentano, à savoir l'évidence adéquate³⁶³ ; à l'inverse, Brentano range sous les phénomènes physiques pêle-mêle la sensation vécue et la chose perçue, alors que la sensation vécue possède l'indubitabilité qui appartient aux phénomènes

³⁶⁰ F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, p. 40-41.

³⁶¹ « C'est une loi psychologique de validité générale qu'il n'est jamais en notre pouvoir de tourner notre *attention* vers l'objet de la perception interne » (F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, p. 42 (traduction personnelle)).

³⁶² E. Husserl, *Logische Untersuchungen, Beilage, Hua XIX*, p. 760 (*Recherches logiques 3*, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 278).

³⁶³ E. Husserl, *Logische Untersuchungen, Beilage, Hua XIX*, p. 761 (*Recherches logiques 3*, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 279-280).

psychiques³⁶⁴. Cette reconfiguration de la différence saisie par Brentano conduit donc Husserl à abandonner la notion de perception interne, pour lui préférer celle de perception immanente. La perception immanente peut porter sur l'acte, mais à condition d'avoir préalablement purifié celui-ci de toute auto-aperception mondanisante, notamment psychologique³⁶⁵, mais elle peut aussi porter sur une sensation, ce qui suppose de réintégrer la sensation dans le domaine de l'immanence réelle. Dans les termes des *Ideen I*, la réflexion peut être réflexion noétique, mais aussi réflexion hylétique. La détermination de la perception interne comme réflexion d'acte exclusivement s'éloigne toujours davantage, si bien que la réflexion est redéfinie dans les *Ideen I* comme une possibilité universelle de la conscience, qui prend la forme d'un mouvement consistant pour le Je à se détourner de l'objet qui est pris en vue dans l'attitude directe, et à se retourner vers tout processus subjectif au moyen duquel cet objet se donne à voir. Ces processus « subjectifs » correspondent à toutes les composantes du vécu donateur de l'objet autres que celle qui, précisément, est visée comme objectale. Ainsi, à la réflexion qui porte sur l'élément d'appréhension de l'acte (*réflexion noétique*) et à la réflexion qui porte sur les contenus sensoriels appréhendés (*réflexion hylétique*), s'ajoute la réflexion sur les unités noématiques constituées comme sens objectal (*réflexion noématique*)³⁶⁶, mais aussi la réflexion sur le Je pur qui opère l'acte (*réflexion égoïque*)³⁶⁷.

2/ Nous avons indiqué comme deuxième caractère de la perception interne selon Brentano, le fait qu'elle était toujours l'accompagnatrice d'une conscience principale dirigée sur un objet externe. C'est dire que la réflexion appartient aux marges ou à la périphérie de cette conscience principale, qu'elle n'a pas valeur d'acte à part entière. En ce sens, la réflexion n'est pas seulement dépendante d'un acte fondateur dont elle parviendrait à s'extraire et qu'elle mettrait à distance, elle est même interne à cet acte, et correspond à une intention partielle au sein de l'intention globale visant l'objet. On peut en effet être tenté de rapprocher les phénomènes de changements attentionnels des phénomènes de la réflexion. De même que l'attention se porte sur les différents aspects de la chose sans que l'intention globale ne soit abandonnée, la réflexion n'est-elle pas essentiellement caractérisée par ce mouvement de

³⁶⁴ E. Husserl, *Logische Untersuchungen, Beilage, Hua XIX*, p. 767 (*Recherches logiques 3*, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 285).

³⁶⁵ E. Husserl, *Logische Untersuchungen, V. LU*, § 5, *Hua XIX*, p. 365-366 (*Recherches logiques 2.2*, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 154-155).

³⁶⁶ E. Husserl, *Ideen I*, § 150, *Hua III/1*, p. 349 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 444).

³⁶⁷ E. Husserl, *Ideen II*, § 57, *Hua IV*, p. 249 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 340 (traduction modifiée)).

conversion attentionnelle et de voir éminent, qui se déroule à l'intérieur d'un même acte qui se poursuit³⁶⁸ ? Ou bien la réflexion doit-elle conçue comme une nouvelle conscience posant un nouvel objet ? Husserl abandonne définitivement cet aspect de la conception brentanienne en rangeant la réflexion parmi les modifications à part entière : elle n'est pas une intention subordonnée portant sur un objet secondaire, mais un acte à part entière, qui se rapporte à un nouvel objet, le vécu réfléchi. La réflexion se distingue à présent du vécu non modifié, elle forme un acte nouveau, porteur d'une intention nouvelle³⁶⁹. Mais cela revient à assimiler la réflexion à l'observation interne, que Brentano jugeait impossible en raison de la modification que l'observation induisait sur l'observé. Or, Husserl ne nie aucunement que l'irréfléchi subit une modification qui le change en vécu réfléchi, c'est-à-dire objectivé. Toutefois, dans le moment où elle objective le vécu, la réflexion s'accompagne de la conscience que ce vécu a préexisté à l'état irréfléchi, Husserl n'accordant jamais à la réflexion le pouvoir de « créer » de part en part le vécu³⁷⁰. Le vécu irréfléchi est donc visé dans la réflexion, comme à sa pointe, quoique ne pouvant jamais être saisi dans son état natif d'irréflexion.

3/ Pour finir, Brentano réduisait la réflexion à la seule conscience présente immédiate, en distinguant une perception interne accompagnatrice de la conscience d'objet mais incapable de pratiquer une inspection de l'acte, et une introspection nécessairement récapitulative, fondée dans le souvenir, et donc échappant à l'immédiateté et à l'adéquation de la perception interne³⁷¹. Ce point de départ conduit Husserl à considérer la réflexion comme s'appliquant prioritairement

³⁶⁸ « Si nous entendons par « conversion » (*Zuwendung*) spontanée la spontanéité de la direction-vers et de la prise de position, il y a dans la réflexion un mouvement de détournement (*Abwendung*), pour autant que la conversion (*Zuwendung*) vaut pour quelque chose de nouveau, et le terme (*die Rede*) de détournement se justifie dans la mesure où tout ce type de *vitalité* (*Lebendigkeit*) du détournement possède le caractère d'un rayonnement (*Ausstrahlens*) à partir du point-source de la vie, à partir du « moi pur », du porteur de toute vitalité (E. Husserl, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit*, Text 4, Hua XXXVIII, p. 390 (*Phénoménologie de l'attention*, trad. fr. N. Depraz, p. 221 (traduction modifiée))).

³⁶⁹ « En effet, apparaît par là à la place du vécu originel, un vécu essentiellement autre ; dans cette mesure, il faut dire que la réflexion altère le vécu originel. Mais cela vaut de toute réflexion, y compris la réflexion naturelle. Elle altère de manière tout à fait essentielle le vécu préalablement naïf ; il perd le mode originel du *direct* – précisément par cela qu'elle fait un objet de ce qui auparavant était un vécu, mais n'était pas objectal » (E. Husserl, *Cartesienische Meditationen*, § 15, Hua I, p. 72 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 78-79 (traduction modifiée))) ; « Quand j'accomplis la réflexion naturelle, il est obvie (*selbstverständlich*) que je ne vois pas la même vie au monde, les mêmes perceptions qu'avant. Les actes de réflexion ne sont pas de simples additifs (*Zusätze*), ils ne sont pas quelque chose comme des voiles qui envelopperaient les actes simples tels qu'ils étaient avant » (E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, Text 1, Hua XXXIV, p. 9-10 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 38 (traduction modifiée))).

³⁷⁰ C. Serban, « Conscience impressionnelle et conscience réflexive : Husserl, Fink et les critiques phénoménologiques », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2012/4-137, p. 479.

³⁷¹ Voir D. Seron, « Critique de la perception interne de Brentano à Heidegger », p. 6 sq.

à une conscience au présent. Mais en toute rigueur elle ne s'y réduit pas. Cette conscience au présent, Husserl l'appelle logiquement une perception, en l'espèce la perception immanente, puisqu'elle est la présentation d'un contenu « en chair et en os »³⁷², par opposition à la simple présentification. Aussi, Husserl distingue-t-il terminologiquement la perception immanente, adéquate, et l'introspection sur la donnée subjective fournie par l'intermédiaire du souvenir³⁷³.

Comme déjà précisé, Husserl adopte résolument dans les *Ideen I* la perspective structurale, en faisant de la réflexion une modification universelle de la conscience. La notion est alors redéfinie à partir de son geste fondamental de détournement et de retournement, depuis la visée directe de l'objet vers celle des contenus réels de la conscience³⁷⁴, et non plus à partir du critère distinctif de l'adéquation. L'application de la possibilité principielle de la réflexion à des actes différents permet alors de décliner les types de réflexion. La perception immanente désigne alors spécifiquement l'application de la réflexion à un vécu toujours rétentionnellement en prise, qui peut être un vécu de perception externe, mais qui peut aussi être un vécu de tout autre type. Ensuite, la réflexion peut s'appliquer à d'autres vécus, qui ne sont plus ou pas encore entrés dans le présent vivant, ou qui n'ont pas vocation à l'être : ainsi de la conscience passée, de la conscience future, de la conscience imaginée, de la conscience d'autrui. Ces consciences ne sont accessibles qu'au moyen de présentifications, par le souvenir, l'attente, la fantaisie et l'empathie. Et il est tout à fait possible, par la médiation de la présentification, d'exercer une réflexion « dans » le souvenir, qui porte alors sur la conscience passée ; une réflexion « dans » l'attente, qui porte alors sur la conscience future³⁷⁵ ; « dans » la fantaisie, sur la conscience

³⁷² C'est l'objet du supplément IX des *Leçons sur le temps* publiées en 1928 (E. Husserl, *Zeitbewusstsein, Beilage IX, Hua X*, p. 118 (*Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. Henri Dussort, Paris, PUF, 1964 (désormais cité *Leçons sur le temps*), p. 158). Voir également C. Serban, « Conscience impressionnelle et conscience réflexive », p. 478.

³⁷³ « Mais parce que j'ai [cette phase] en prise (*im Griff*), je peux conduire le regard sur elle, en un nouvel acte que nous nommons une réflexion (perception immanente) ou un ressouvenir – selon que le vivre écoulé se poursuit dans de nouvelles données originaires, donc est une impression, ou bien que, clos comme un tout, il « sombre déjà dans le passé » » (E. Husserl, *Zeitbewusstsein, Beilage IX, Hua X*, p. 118 (*Leçons sur le temps*, trad. fr. H. Dussort, p. 159 (traduction modifiée))).

³⁷⁴ « Donc, par exemple, la perception immanente est en fait une réflexion dans la mesure où elle présuppose un changement du regard depuis quelque chose de conscient par ailleurs vers la conscience de celui-ci » (E. Husserl, *Ideen I*, § 78, *Hua III/1*, p. 166 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 228 (traduction modifiée))).

³⁷⁵ E. Husserl, *Ideen I*, § 77, *Hua III/1*, p. 163 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 225 (traduction modifiée)) : « Par conséquent même dans le cas du pro-souvenir (*Vorerinnerung*) nous pouvons réfléchir et prendre conscience de vécus propres sur lesquels nous ne nous étions pas arrêtés (*nicht eingestellt*) ». Voir également : E. Husserl, *Erste Philosophie II*, 39. *Vorlesung*, *Hua VIII*, p. 86 (*Philosophie première II*, trad. fr. A. Kelkel, p. 122).

imaginée ; « dans » l'empathie, sur la conscience d'autrui³⁷⁶, etc. Ces réflexions prennent également la forme d'un détournement et d'un retournement, qui correspond à l'essence de toute réflexion. Ainsi, dans son orientation originelle, la présentification ne se rapporte pas à la perception d'origine en tant que vécu, mais bien à l'objet initialement perçu : ainsi, dans le souvenir, je ne me vois pas moi tel que je percevais, mais je suis mis directement face à l'objet de la perception passée³⁷⁷. Pour atteindre la conscience passée, il faut encore pivoter réflexivement le regard, depuis l'objet vers la conscience à laquelle il se donne. En bref, pour une présentification, il faut distinguer la réflexion « sur » la présentification, en tant qu'elle figure actuellement dans le présent vivant, et la réflexion « dans » la présentification, qui porte sur la conscience présentifiée dans cette dernière.

Cette distinction remonte aux travaux préparatoires³⁷⁸ au cours sur les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* de 1910-1911, et au cours lui-même, où Husserl l'introduit sous la forme d'une « double réduction (*doppelte Reduktion*) » déjà évoquée³⁷⁹, qui s'applique en droit à toute intentionnalité : une réduction du vécu et une réduction de l'objet intentionnel³⁸⁰. Dans le cas d'une présentification comme le souvenir, la première réduction porte sur le souvenir en tant que vécu se rapportant à un passé, la seconde porte dans le souvenir sur la perception passée impliquée par ce souvenir³⁸¹, cette seconde réduction, jusque-là omise, étant appelée aussi « réduction interne »³⁸². Or, à la différence du vécu de souvenir donné comme actualité à la réflexion, la perception passée n'est visée que par-delà la modification de souvenir, et ne peut donc être soustraite au doute : que cette scène d'enfance me revienne

³⁷⁶ « En d'autres termes, toute *cogitatio* peut devenir objet de ce que l'on appelle « perception interne » (...). Il en va de même, dans des modes modifiés correspondants, pour des actes effectifs au sens d'impressions d'acte, et de même d'actes dont nous avons conscience « dans » l'imagination, « dans » le souvenir, ou bien « dans » l'empathie (...) » (E. Husserl, *Ideen I*, § 38, *Hua III/1*, p. 77-78 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 111 (traduction modifiée)).

³⁷⁷ E. Husserl, *Zeitbewusstsein*, § 27, *Hua X*, p. 58 (*Leçons sur le temps*, trad. fr. H. Dussort, p. 77).

³⁷⁸ E. Husserl, *Intersubjektivität I*, *Text 5*, *Hua XIII*, en particulier p. 85-86 (*Sur l'intersubjectivité II*, trad. fr. N. Depraz, p. 24-25).

³⁷⁹ Voir Chapitre I, section II, 3/.

³⁸⁰ C'est bien ainsi qu'elle est d'abord présentée : « (...) toute expérience admet une réduction phénoménologique double, une fois celle qui la porte elle-même [l'expérience] à l'intuitionner immanent pur, et l'autre fois celle qui est exercée à même le contenu et l'objet intentionnel » (E. Husserl, *Intersubjektivität I*, *Text 6*, § 34, *Hua XIII*, p. 178 (*Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr. J. English, p. 189 (traduction modifiée)). Nous corrigeons la traduction erronée.

³⁸¹ E. Husserl, *Intersubjektivität I*, *Text 6*, § 29, *Hua XIII*, p. 167-168 (*Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr. J. English, p. 171-172), et surtout *Ibid.*, § 35, 182/194.

³⁸² E. Husserl, *Intersubjektivität I*, *Text 6*, § 35, *Hua XIII*, p. 182 (*Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr. J. English, p. 194).

assortie de l'indice passé est indéniable, mais l'ai-je réellement perçue, ne l'ai-je pas plutôt simplement imaginée ? C'est pourquoi Husserl admet la nécessité de remiser l'exigence d'apodicticité, et de remettre à plus tard une « réduction apodictique » ou une « critique apodictique » du champ transcendantal que la réduction interne lui aura permis de dégager dans toute son extension. La double réduction est renvoyée dans les *Ideen I* à la structure de double réflexion, qui sera elle-même interprétée dans *Philosophie première II* à partir de la notion d'implication intentionnelle. C'est par les implications intentionnelles que la réflexion peut s'étendre, et éventuellement prendre la forme de la réduction phénoménologique³⁸³.

2/ La réflexion dans la formule de la réduction phénoménologique

La réflexion telle que nous l'avons discutée connaît deux formes : une réflexion naturelle et une réflexion transcendantale, soit la réflexion telle qu'elle entre dans la composition de la réduction phénoménologique. La réflexion naturelle joue en revanche un rôle de premier plan dans la réduction dite psychologique, qui nous servira donc de contrepoint ici. Le psychologue adopte une attitude réflexive tournée vers les « états de conscience » qui résident dans l'âme humaine, et c'est de manière analogue que le phénoménologue adopte une attitude réflexive orientée vers les vécus qui appartiennent à la subjectivité transcendantale. Dans ces conditions, il importe de saisir précisément la différence entre réflexion naturelle et psychologique, d'une part, réflexion transcendantale de l'autre, et de jeter la lumière sur les rapports entre psychologie et phénoménologie transcendantale. Nous commencerons donc par montrer comment la psychologie et la phénoménologie mettent en œuvre l'usage de la réflexion.

Pour analyser la psychologie, nous faisons pour le moment abstraction de la relation complexe de cette science avec la phénoménologie. L'idée directrice de la psychologie (que nous ne distinguons pas pour le moment en psychophysique, psychologie de l'âme pure et psychologie de l'esprit) consiste en un intérêt porté aux âmes humaines et aux états psychiques localisés dans le monde. L'accès à ces états psychiques est d'abord garanti par la réflexion

³⁸³ « La réduction phénoménologique sur un souvenir ou une attente exige donc que je transpose cette réduction dans le passé de souvenir ou dans le futur attendu. En d'autres termes, la réduction phénoménologique exige que moi, qui prends naïvement place dans le passé, j'exerce la saisie réflexive sur le Je passé et ses actes passés et en général tous les actes que le Je est conscient d'avoir faits en tant que Je souvenu passé (...) » (E. Husserl, *Erste Philosophie II*, 47. Vorlesung, *Hua VIII*, p. 132 (*Philosophie première II*, trad. fr. A. Kelkel, p. 185 (traduction modifiée)).

naturelle. En se détournant des objets observés dans la vue directe, le psychologue fait porter le regard de l'attention sur ses états psychiques propres, qui lui présentent ces objets, et il appréhende ces états psychiques comme relevant d'une âme, la sienne, soit une entité mondaine liée à un corps et localisée par son intermédiaire. La double réflexion dont nous avons vu le mode de fonctionnement permet ensuite au psychologue de faire porter le regard réflexif sur ses propres vécus tels que les lui donne le souvenir, puis, de façon décisive, sur les vécus d'autres hommes, ses sujets d'étude, que lui fournit l'empathie³⁸⁴.

Voyons plus en détail comment s'élargit le pré carré du psychologue. Dans le retour réflexif sur ses propres vécus, le psychologue découvre ses propres perceptions externes, qu'il cherche à analyser pour elles-mêmes, indépendamment de savoir si un objet leur correspond effectivement. Il explore ensuite ses perceptions de soi, réflexions naturelles par lesquelles chacun d'entre nous se représente lui-même sous une certaine identité, « comme père de famille, citoyen, fonctionnaire, « bon européen » »³⁸⁵ : c'est le domaine des auto-aperceptions, qui jouent une grande importance dans la psychologie. Les auto-aperceptions sont elles-mêmes des expériences qui s'appuient sur la possibilité réflexive : dans la vie naturelle, tout homme s'appréhende lui-même sous diverses strates d'identités, qui peuvent bénéficier d'une validation externe, ou relever au contraire d'une auto-illusion (dysmorphie corporelle, phénomènes de la répression ou du déni...), susceptible d'être traitée en psychologie comme une pathologie. L'exploration des auto-aperceptions d'un sujet humain suppose donc pour le psychologue une réflexion de degré supérieur, une réflexion de réflexion. Nous découvrons donc là une différence interne à la réflexion naturelle : la différence entre une *réflexion spontanée*, « instinctive », « sauvage », et une *réflexion méthodique*, volontaire et finalisée.

Le psychologue découvre ensuite en lui-même le chemin vers l'altérité, d'abord l'altérité « intérieure » modalisée temporellement sous la forme des présentifications de souvenir, dans lesquelles il découvre son moi passé ou futur. Puis, en continuant de déplier les implications intentionnelles, il s'ouvre un chemin vers l'altérité transcendante. La psychologie n'élabore pas – comment le pourrait-elle ? – un accès direct aux vécus d'autrui, elle part de cet entrelacement intentionnel qu'est l'intersubjectivité³⁸⁶. Aussi, la voie de la psychologie doit s'orienter sur « les

³⁸⁴ Comme le remarque N. Depraz, *Transcendance et incarnation*, p. 206 sq., cette nouvelle entente de la psychologie, mais surtout le passage à la voie psychologique vers la réduction a été rendu possible par la reconnaissance du caractère double de la réduction.

³⁸⁵ E. Husserl, *Krisis*, § 59, *Hua VI*, p. 214 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 237).

³⁸⁶ « Le psychologue (...) a aussi toujours déjà, si peu que d'abord il y prête attention, un horizon universel

manières dont les âmes sont prédonnées dans le monde-de-la-vie »³⁸⁷, de même que la voie ontologique s'oriente sur la façon dont les choses matérielles y sont données. Le psychologue prenant son départ dans l'analyse réflexive de ses vécus, y trouve impliqués les vécus d'autrui à titre de vécus présentifiés par empathie. Il peut alors s'interroger sur la manière dont tel comportement d'autrui s'explique comme une réaction à des stimulations physiques et corporelles, ou bien comme l'assomption de directions déjà empruntées dans son histoire personnelle, ou enfin comme la conséquence de motivations survenant dans son environnement spirituel et l'affectant en vertu de ses propres prédispositions³⁸⁸.

Ce faisant, le psychologue n'accorde pas foi aux validations que portent les états psychiques de ses sujets d'étude³⁸⁹, et réalise donc une *ἐποχή*. En fin de compte, le psychologue accomplit l'*ἐποχή* universelle, « d'un coup », de toutes les validations, y compris les siennes propres³⁹⁰. C'est en se prenant lui-même pour objet d'études, dans le cadre d'une psychologie de l'intériorité qui est un déploiement nécessaire de la psychologie en raison de l'inaccessibilité en original aux états de conscience d'autrui, que le basculement va s'opérer³⁹¹.

Progressant de cette façon, le psychologue conséquent tisse le réseau des relations intrasubjectives et intersubjectives. Les différents vécus s'entretiennent dans une toile toujours plus complexe, où les états psychiques sont appréhendés à des degrés croissants d'entr'expression : mon vécu affectif est une réaction à la manière dont j'estime qu'autrui s'est comporté, quand il a lui-même réagi à mes agissements, etc. Cette structure réticulaire serrée est telle qu'en fin de compte, on peut dire que « pour les âmes dans leur essentialité propre, il n'y a absolument aucune séparation de l'être-l'un-en-dehors-de-l'autre (*es für die Seelen in ihrer Eigenwesentlichkeit überhaupt keine Trennung des Außereinander gibt*) »³⁹². La

intersubjectif » (E. Husserl, *Krisis*, § 70, *Hua* VI, p. 246 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 273)).

³⁸⁷ E. Husserl, *Krisis*, § 60, *Hua* VI, p. 215 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 239 (traduction modifiée)).

³⁸⁸ Ce dernier cas suivant l'exemple de la « reconstruction historique de la personnalité de Bismarck et des motifs qui l'ont conduit à prendre une certaine décision » (E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, § 2, *Hua* IX, p. 19 (*Psychologie phénoménologique*, Ph. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzù, p. 25 (traduction modifiée))).

³⁸⁹ « Dans la perspective d'une psychologie pure, le psychologue ne doit jamais lui-même laisser co-valoir les validations (...) des personnes qui forment son thème » (E. Husserl, *Krisis*, § 69, *Hua* VI, p. 240 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 267 (traduction modifiée))).

³⁹⁰ E. Husserl, *Krisis*, § 69, *Hua* VI, p. 242 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 269 (traduction modifiée))).

³⁹¹ « Cela exige précisément que la réduction psychologique soit conduite à terme partout dans la vie psychique ; et quand c'est la mienne propre, quand c'est l'âme du psychologue qui est en question, alors je dois accomplir une réduction universelle, une mise hors-jeu universelle du monde » (E. Husserl, *Erste Philosophie* II, *Beilage* XXIII, *Hua* VIII, p. 446 (*Philosophie première* II, trad. fr. A. Kelkel, p. 281 (traduction modifiée))).

³⁹² E. Husserl, *Krisis*, § 71, *Hua* VI, p. 259 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 287 (traduction modifiée)). Dans les termes du retour critique de 1925 sur la voie psychologique, Husserl notait « l'entrelacement implicite de toute

réduction psychologique est au bout du compte « réduction à l'unique système de communauté, qui soit purement d'âme, liant toutes les âmes en une seule communauté psychologique et par là personnelle »³⁹³. L'intérêt de la voie psychologique repose en ceci qu'elle découvre simultanément mes vécus et ceux d'autrui comme co-impliqués, tissés les uns dans les autres. Alors que la voie cartésienne faisait directement place nette par l'ἐποχή en sectionnant en quelque sorte les étagements intentionnels dès l'abord, la voie psychologique avance progressivement, déroulant les uns après les autres les implicats intentionnels. La psychologie intentionnelle ne s'arrête donc pas à l'âme isolée, rattachée par des liens causaux au monde physique par l'intermédiaire de son corps.

Mais à mesure que la psychologie étend le champ de son ἐποχή des états psychiques présents du psychologue à l'ensemble de la communauté, la confusion avec la phénoménologie n'est-elle pas à craindre ? Car la phénoménologie reprend l'usage de la réflexion qui était celui de la psychologie, avec les différentes dimensions qui viennent d'être déployées. Comment ces deux sciences se distinguent-elles alors ? L'entreprise de distinction de la phénoménologie et de la psychologie est malaisée tant les rapports entre ces deux sciences sont embrouillés : la psychologie est tantôt considérée comme un repoussoir pour une phénoménologie qui doit s'assurer de sa propre indépendance, tantôt comme un double encombrant dont la phénoménologie peine à se distinguer, tantôt comme une voie d'accès menant à la phénoménologie et se fondant en elle. Comment expliquer la structure feuilletée de ce « jumelage de l'identité et de la différence (*Verschwisterung der Verschiedenheit und Identität*) entre, d'une part, Je, vie égoïque et effectuer psychologiques et, d'autre part, Je, vie égoïque et effectuer transcendants »³⁹⁴ ? Cette complexité s'explique pour partie par l'évolution de la caractérisation de la psychologie au fil de la détermination croissante de la phénoménologie. A mesure que la nature de la phénoménologie se précise par l'adjonction de nouveaux caractères, la psychologie s'en trouve réformée, endossant progressivement les caractéristiques qui avaient d'abord été reconnues comme celles de la phénoménologie transcendantale et avaient servi à distinguer l'une de l'autre. Revenons sur l'histoire de ces rapports en quatre étapes historiques,

intentionnalité dans une vie, et même dans la vie intersubjective, ce qui produit l'unité d'une vie d'âme et l'unité d'une vie de la communauté » (E. Husserl, *Erste Philosophie* II, *Beilage* II, *Hua* VIII, p. 318-319 (*Philosophie première* II, trad. fr. A. Kelkel, p. 276 (traduction modifiée)).

³⁹³ E. Husserl, *Erste Philosophie* II, *Beilage* XXII, *Hua* VIII, p. 446 (*Philosophie première* II, trad. fr. A. Kelkel, p. 282 (traduction modifiée)).

³⁹⁴ E. Husserl, *Krisis*, § 58, *Hua* VI, p. 209 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 232 (traduction modifiée)).

qui se laissent grossièrement découper par décennies.

1/ La première étape correspond aux années 1900. Dans la première version des *Recherches logiques*, Husserl place son travail, à la suite de Brentano, sous le signe de la psychologie descriptive, qu'il distingue d'un certain concept de psychologie, la psychologie explicative (*erklärende*) ou causale, écartée en bloc dans la perspective de fondation de la logique³⁹⁵. Mais dans les années qui suivent la publication des *Recherches logiques*, et en particulier autour de 1903 et de la recension d'Elsenhans, Husserl est amené à distinguer la psychologie, en général, descriptive autant qu'explicative, d'un autre massif, à qui il réserve désormais le nom de phénoménologie³⁹⁶. La phénoménologie est alors traitée comme une critique non-psychologique de la connaissance. Cette séparation initiale, qui ne va pas sans mal, reviendra en quelque sorte hanter les développements ultérieurs de la phénoménologie, où l'ancienne psychologie, certes réformée, apparaîtra toujours plus proche de la nouvelle science, la suivant comme son ombre.

2/ La deuxième étape correspond aux années 1910. La réédition des *Recherches logiques* en 1913, vient entériner la différence reconnue entre psychologie et phénoménologie, mais également leur parallélisme. Le premier critère de distinction entre ces deux sciences s'y établit autour de l'intuition des essences³⁹⁷, à quoi fait écho, à la même époque, la définition de la psychologie comme science empirique dans l'introduction des *Ideen I*, qui implique qu'elle

³⁹⁵ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, « Einleitung », § 6, *Hua XIX*, p. 24, n. 1 (*Recherches logiques* 2.1, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 263 (traduction modifiée)) : « La phénoménologie est psychologie descriptive. (...) Puisqu'il est d'une importance d'une sorte tout à fait singulière pour la théorie de la connaissance de séparer la recherche purement descriptive des vécus de connaissance, insouciant à l'égard de tous les intérêts théorico-psychologiques, de la recherche authentiquement psychologique qui a pour but l'explication (*Erklärung*) et la genèse empiriques, nous faisons bien de parler, plutôt que de psychologie descriptive, de phénoménologie » (version A).

³⁹⁶ Dans la recension d'Elsenhans (1903), Husserl parle de la psychologie comme d'une « science empirique (science de la nature) des faits spirituels » qui présuppose « une objectivité prédonnée » et la distingue de la phénoménologie, qu'il présente comme une « critique de la connaissance purement immanente qui s'abstient de toute supposition dépassant le contenu du donné » (E. Husserl, *Aufsätze und Rezensionen*, *Hua XXII*, p. 206 (*Articles sur la logique*, trad. fr. Jacques English, Paris, PUF, 1975, p. 280-281)). Sur l'évolution des positions de Husserl notamment entre les *Recherches logiques* et la réduction phénoménologique, voir J-F. Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, Paris, PUF, 2005, p. 183 sq. et B. Bouckaert, *L'idée de l'autre. La question de l'idéalité et de l'altérité chez Husserl*, Dordrecht, Kluwer, 2003, p. 79 sq.

³⁹⁷ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, « Einleitung », § 6, *Hua XIX*, p. 23 (*Recherches logiques* 2.1, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 19 (traduction modifiée)) : « (...) la phénoménologie n'est justement pas psychologie descriptive, la description « pure » qui la caractérise – c'est-à-dire l'intuition d'essence accomplie sur la base d'intuitions singulières d'exemples de vécus (qui peuvent aussi être *feints dans la libre fantaisie*) et la fixation descriptive des essences intuitionnées dans des concepts purs – n'est pas une description empirique (au sens des sciences de la nature), bien plutôt exclut-elle l'accomplissement naturel de toutes les aperceptions et positions empiriques (naturalistes) » (version B).

soit à la fois science de *faits* et science de *réalités*³⁹⁸, en contraste avec la phénoménologie, science d'*essences* et d'*irréalités*. Le deuxième critère de distinction entre psychologie et phénoménologie est donc l'exercice de l'*ἐποχή*, la psychologie étant une science positive ayant affaire à des réalités mondaines, tandis que la phénoménologie porte sur des vécus déréalisés. La psychologie tombe alors sous l'interdit de la réduction phénoménologique. En creux, il faut également voir que cette double distinction implique que la psychologie et la phénoménologie ne se distinguent pas par leur contenu eidétique, ce qui sera au centre des réflexions lors de la décennie 1920.

En dépit de cette double distinction entre psychologie et phénoménologie par la réduction eidétique et la réduction phénoménologique, les *Ideen I* reconnaissent déjà un droit à la psychologie eidétique³⁹⁹, en décalage avec le concept de psychologie factuelle présentée dans l'introduction du même ouvrage. La différence entre psychologie et phénoménologie se laisse donc reconduire à un critère unique. Si un pan de la psychologie, la psychologie empirique, et en particulier expérimentale, est écarté pour son caractère factuel, la psychologie eidétique ne se distingue plus de la phénoménologie que par l'accomplissement de l'*ἐποχή*. Faute de réduction appliquée à l'objet appréhendé dans l'acte psychique comme à l'acte psychique lui-même, la psychologie se détermine comme une simple science matérielle dédiée à la région du psychique.

Mais avoir situé la psychologie du côté des sciences du monde ne suffit pas à la caractériser. Le véritable enjeu dans les années 10 n'est pas la confusion de la psychologie avec la phénoménologie, mais avec les sciences naturalistes. Et, après une première amorce dans l'article de 1911 sur la *Philosophie comme science rigoureuse*, c'est dans le combat antinaturaliste que Husserl s'engage, en particulier lors de la rédaction des *Ideen II*, dont tout l'objet est de fonder la différence entre une approche naturaliste et une approche personnaliste des phénomènes psychiques. Ainsi, si Husserl insiste sur le statut régional de la psychologie, c'est moins pour la démarquer de la phénoménologie que pour la différencier d'une autre science régionale, la science de la nature. Si le psychisme peut être appréhendé avec une

³⁹⁸ « La *psychologie* est une science empirique. Cela implique (...) deux choses : 1. C'est une science *de faits* (von Tatsache), de *matters of facts* au sens de D. Hume. 2. C'est une science *de réalités* (von Realitäten) » (E. Husserl, *Ideen I*, « *Einleitung* », *Hua III/1*, p. 6 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 13)).

³⁹⁹ Mentionnée au § 76 (E. Husserl, *Ideen I*, § 76, *Hua III/1*, p. 160 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 222)). La psychologie eidétique sera également justifiée dans ses droits au § 8 des *Ideen III* (E. Husserl, *Ideen III*, § 8, *Hua V*, p. 40 (*Idées III*, trad. fr. D. Tiffeneau, p. 49)).

certaine légitimité par la méthode naturaliste, cette approche se révèle dérivative et incapable de rendre compte de manière exhaustive de son objet, de sorte qu'elle doit céder le pas à une méthode plus appropriée.

Comme on le voit, le problème de l'identité de contenu entre psychologie et phénoménologie, qui occupera Husserl dans la décennie suivante, n'apparaît que sporadiquement dans la série des *Ideen*, œuvre maîtresse des années 1910, quand est mentionnée la traductibilité intégrale des constats phénoménologiques dans la psychologie eidétique. La raison de cette convertibilité complète tient à l'*identité* entre la teneur eidétique des vécus transcendants et la teneur eidétique des vécus psychiques qui leur correspondent, ces derniers étant le résultat de « l'aperception réalisante », c'est-à-dire mondanisante, des premiers, aperception au cours de laquelle la teneur eidétique de ces vécus reste intacte, ce que résume en une formule lapidaire le § 8 des *Ideen* III : « Car il est évident que l'essence propre de chaque vécu (en tant qu'Idée et non en tant que *factum*) n'est pas altérée par l'aperception réalisante et ne peut pas être altérée »⁴⁰⁰.

2/ Dans les années 20, la querelle antinaturaliste passe au second plan, au profit de réflexions programmatiques concernant la psychologie nouvelle. Les élaborations de la décennie précédente amènent en effet Husserl à formuler l'idée d'une « psychologie phénoménologique » corrigée des imperfections dues à la méthode naturaliste, récoltant en outre les résultats de la phénoménologie transcendantale et susceptible de servir de fondement à l'élaboration des autres sciences de l'esprit (sociologie, anthropologie culturelle, histoire⁴⁰¹) sans immixtion de considérations tirées des sciences de la nature. Le hiatus est à présent tranché

⁴⁰⁰ E. Husserl, *Ideen* III, § 8, *Hua* V, p. 39 (*Idées* III, trad. fr. D. Tiffeneau, p. 48 (traduction modifiée)). Voir également, entre autres, l'article pour l'*Encyclopedia Britannica* de 1927, qui parle de simple « changement de signe » entre phénoménologie et psychologie (E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, « *Der Encyclopaedia Britannica Artikel* », *Hua* IX, p. 247-248 (*Notes sur Heidegger*, trad. fr. J-L Fidel, p. 85-86)). La convenance entre psychologie et phénoménologie n'est pas que générale, mais de détail : « La phénoménologie purement psychologique se recouvre en fait d'une certaine manière, comme on le voit maintenant aisément, avec la phénoménologie transcendantale, proposition pour proposition » (*Ibid.*, 250/87-88 (traduction modifiée)). Voir les commentaires de J-F. Lavigne, *Accéder au transcendantal ?*, p. 156-163.

⁴⁰¹ Psychologie, sociologie et anthropologie culturelle sont les trois principales sciences de l'esprit auxquelles se réfère Husserl : « Cette psychologie individuelle doit alors être le fondement (*Grundlage*) pour une sociologie, et de même pour une science de la spiritualité chosifiée (*versachlichten Geistigkeit*) (la culture chosale, *der Sach-Kultur*), puisqu'elle renvoie en son sens propre à l'homme en tant que personne, donc à la vie des âmes » (E. Husserl, *Krisis*, § 66, *Hua* VI, p. 232 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 257 (traduction modifiée)). Cette science de la spiritualité chosifiée, c'est-à-dire en particulier des artefacts culturels, est l'anthropologie culturelle. On peut également citer l'histoire, à laquelle il est fait référence dans l'analyse compréhensive des motivations de Bismarck (E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, § 2, *Hua* IX, p. 19 (*Psychologie phénoménologique*, Ph. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzù, p. 25)).

entre une psychologie héritée d'inspiration naturaliste, dont la répudiation est déjà ancienne chez Husserl, et une psychologie libérée du carcan naturaliste. Il faut même distinguer ici deux psychologies non-naturalistes, sur lesquelles nous aurons à revenir⁴⁰² : une psychologie spiritualiste et une psychologie appelée parfois « pure », ou « psychologie phénoménologique ». C'est de cette dernière dont il est question dans ce qui suit.

Cette psychologie pure, ou encore psychologie de l'âme pure, prend pour l'objet l'âme elle-même, sans la surdéterminer en l'embrassant dans son réseau de relations avec le corporel et le naturel, ni dans son réseau de relations avec le motivationnel et le spirituel. Elle reçoit dans les années 20 de nombreux qualificatifs : descriptive, eidétique, pure, apriorique, intuitive, intentionnelle, phénoménologique même, qui la placent au plus proche de la phénoménologie transcendantale. Si la psychologie adopte de nombreux caractères qui revenaient jusque-là exclusivement à la phénoménologie transcendantale, c'est parce que Husserl s'emploie à réformer la psychologie de son temps pour en faire une « psychologie phénoménologique », qui coïncide avec ses propres découvertes dans le domaine de la phénoménologie transcendantale. La psychologie dont il parle dans les années 1920 est donc une psychologie à venir, tandis que la psychologie dont il parlait dans les années 1910 était surtout la psychologie héritée. Cette différence ne doit pas être négligée.

Dans les années 1920, comme déjà dans les années 10, la différence entre psychologie et phénoménologie demeure. Elle est située dans l'opération de réduction phénoménologique-transcendantale et le bris de l'aperception mondanisante⁴⁰³, qui reste caractéristique de la phénoménologie transcendantale. Toutefois, dans ces années 1920, se met en place une nouvelle problématique, celle des rapports entre psychologie et phénoménologie. Comment se distinguent-elles ? Comment l'une se convertit-elle dans l'autre ? Comment rendre compte du recouvrement entre phénomènes transcendants et phénomènes psychologiques ? Car la proximité entre la psychologie et la phénoménologie conduit à formuler l'hypothèse d'un chemin menant de la première à la seconde : ce sera l'émergence de la voie vers la réduction en passant par la psychologie. Cette seconde question n'est d'ailleurs manifestement pas sans

⁴⁰² Voir Chapitre V, section IV.

⁴⁰³ « Si nous passons en revue (*Überblicken wir*) les caractères fondamentaux de la nouvelle psychologie, c'est avec les mots-clés suivants : apriorité, eidétique, intuition ou description pure, intentionnalité et, pour le mentionner également, persistance dans l'attitude naturelle dogmatique, au lieu de l'attitude spécifiquement philosophique, c'est-à-dire transcendantale » (E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, § 4, Hua IX, p. 46 (*Psychologie phénoménologique*, trad. fr. Ph. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzù, p. 47 (traduction modifiée))).

rapport avec celle de la distinction entre les deux sciences, puisqu'elle offre occasion de localiser précisément la transition de la psychologie à la phénoménologie, et donc de situer le lieu de la rupture entre les deux sciences. L'ensemble de questions qui vient d'être décrit est discuté essentiellement dans la seconde série de leçons consacrées à la *Philosophie première* du semestre d'hiver 1923-1924, dans les notes annexes à *Hua VIII* que l'éditeur date de 1924-1925, dans les leçons du semestre d'été 1925 consacrées à la *Psychologie phénoménologique* (*Hua IX*) et dans l'article pour l'*Encyclopedia Britannica* de 1927. Observons comment elles se déclinent.

Mais on voit d'emblée que ces questions sont un peu artificielles, et ce pour deux raisons. Tout d'abord, la problématique de la distinction/confusion entre psychologie et phénoménologie, qui devient centrale dans les années 1920, ne peut émerger que du moment qu'a été conduite une *réforme* de la psychologie, qui extirpe celle-ci du naturalisme et l'amène au plus proche de la phénoménologie. C'est parce que la psychologie a été réformée à l'aune de la psychologie, que la question de leur indistinction tendancielle se pose. La question de la confusion entre psychologie et phénoménologie présuppose cette transformation de la psychologie.

En outre, la question de la transition entre psychologie et phénoménologie transcendantale, ou question de la « voie passant par la psychologie », est également piégée. Il faut bien lire comment est introduite à chaque fois l'idée d'une voie psychologique de la réduction. Dans le cours sur la *Philosophie première*, la voie psychologique est formulée comme une simple hypothèse : une autre voie n'est-elle pas possible qui mènerait au résultat déjà atteint par la réduction cartésienne⁴⁰⁴ ? De même, dans le cours sur la *Psychologie phénoménologique*, la possibilité d'accéder à la philosophie transcendantale à partir de la psychologie est une simple supposition, une conjecture vraisemblable (« peut-être »)⁴⁰⁵. En

⁴⁰⁴ « Plutôt que de commencer par cette critique fastidieuse de l'expérience de monde et de porter à l'évidence la possibilité de la non-existence du monde, ne suffit-il pas de mettre directement en jeu l'ἐποχή que réalise le spectateur désintéressé de soi-même à l'égard des actes individuels ? Cela ne suffit-il pas, éventuellement en ajoutant que j'accrois la mise entre parenthèses sur tous mes actes en une fois, au moyen de quoi je devrais gagner ma subjectivité pure ? » (E. Husserl, *Erste Philosophie* II, 46. *Vorlesung*, *Hua VIII*, p. 127 (*Philosophie première* II, trad. fr. A. Kelkel, p. 177 (traduction modifiée)).

⁴⁰⁵ « Peut-être (*Vielleicht*) notre psychologie offre-t-elle à présent un point de départ naturel aprioriquement possible pour l'ascension (*Aufstieg*) vers une phénoménologie et une philosophie transcendantales en général. Dans cette mesure, une telle psychologie de l'intériorité serait d'un intérêt philosophique particulier, en tant qu'elle serait un niveau préalable, préparatoire et motivant, de la philosophie (*als eine erziehliche, motivierende Vorstufe der Philosophie*) (quoiqu'elle ne soit en aucun cas sa discipline fondamentale) » (E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, § 4, *Hua IX*, p. 47-48 (*Psychologie phénoménologique*, trad. fr. Ph. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzù,

somme, c'est le constat de la ressemblance entre la phénoménologie transcendantale telle qu'elle fut découverte suivant la voie cartésienne, et la psychologie telle qu'elle a été réformée pour ressembler à la précédente, qui plaide en faveur de l'existence d'une voie psychologique, sans que cette hypothèse ait encore vraiment été explorée. La formulation de la *Krisis* sera encore plus claire : le constat de la ressemblance entre les deux sciences nous amène à la conclusion vraisemblable, *prévisible*, qu'une voie *doit pouvoir conduire* (*müsse führen lassen*) à une philosophie transcendantale⁴⁰⁶. Là encore, la possibilité d'un chemin alternatif vers la phénoménologie s'annonce comme une simple hypothèse. Or, et c'est le point important, une telle hypothèse ne peut avoir été formulée que depuis une perspective capable de constater l'apparentement de la psychologie et de la philosophie transcendantale, c'est-à-dire depuis une perspective où le premier chemin vers le domaine transcendantal avait déjà été ouvert. Y a-t-il alors véritablement une « voie » qui mène de la psychologie à la phénoménologie ? On est en droit de relativiser ce propos, et de considérer qu'une telle perspective ne peut apparaître que rétroactivement, et donc n'avoir de sens que « pédagogique »⁴⁰⁷.

L'émergence d'une voie vers la réduction partant de la psychologie fait en tout cas apparaître une continuité entre psychologie et phénoménologie, avec un passage progressif de la première à la seconde, ce que confirme l'article de l'*Encyclopedia Britannica* en 1927 qui évoque une « propédeutique (*Propädeutik*) » à la considération transcendantale⁴⁰⁸. Dans ces années 1920, la psychologie n'est ni séparée radicalement de la phénoménologie, ni identifiée à elle. Elle constitue une manière de s'avancer vers elle, mais qui se révèle incapable de l'atteindre, du moins sans qu'un accès préalable à la sphère transcendantale ait été fourni. En tout cas, elle en demeure distincte. Mais à quoi tient exactement cette distinction ? La psychologie se voit elle aussi accorder un moment réductif, avec l'introduction d'une

p. 48-49 (traduction modifiée)).

⁴⁰⁶ « Nous comprenons donc qu'en fait un jumelage intime, insuppressible, entre psychologie et philosophie transcendantale, est une donnée. Mais à présent, partant de là, il est à prévoir (*vorauszusehen*) qu'une voie doit pouvoir conduire, au-delà d'une psychologie conduite concrètement, jusqu'à une philosophie transcendantale (*daß ein Weg zu einer Transzendentalphilosophie über eine konkret ausgeführte Psychologie sich müsse führen lassen*) » (E. Husserl, *Krisis*, § 58, *Hua* VI, p. 210 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 233 (traduction modifiée))).

⁴⁰⁷ C'est ce que reconnaît à demi-mot Husserl : « Cette considération [concernant la convertibilité transcendantale de la psychologie], si aisée pour nous quoiqu'exigeant encore une fondation plus profonde, ne pouvait pas être accessible avant la réduction transcendantale ; mais le jumelage entre psychologie et philosophie transcendantale n'a-t-il pas toujours été fortement ressenti de façon non éclaircie ? » (E. Husserl, *Krisis*, § 58, *Hua* VI, p. 211 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 234 (traduction modifiée))).

⁴⁰⁸ E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, « *Der Encyclopedia Britannica Artikel* », *Hua* IX, p. 295 (*Psychologie phénoménologique*, trad. fr. Ph. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzù, p. 239).

« réduction psychologique », ce qui complexifie la question des rapports avec la phénoménologie. S'oppose selon la nouvelle conception une psychologie dont les réductions seraient singulières (concentrées sur un seul vécu) et une phénoménologie qui pratiquerait la réduction universelle (suspension en une seule fois de tous les jugements impliqués dans l'horizon)⁴⁰⁹. La réduction psychologique est alors vue comme une *ἐποχή* singulière des visées d'un individu (le sujet observé par le psychologue, ou le psychologue lui-même), qui s'élargit ensuite par anticipation aux visées ultérieures du même sujet, aux visées impliquées dans ses visées actuelles, aux visées passées, et finalement à toutes les visées entrelacées de l'intersubjectivité. La différence entre réduction psychologique et réduction phénoménologique-transcendantale semble donc quantitative, à défaut d'être qualitative.

Pourtant, cette description de la réduction psychologique est intenable, comme le remarque rapidement Husserl. Les notes critiques apposées en 1925, au moment de relire le texte de son cours sur la *Philosophie première*, témoignent de l'effritement de l'interprétation d'une différence entre réduction psychologique et réduction phénoménologique selon un critère d'extension, locale ou universelle, de la réduction.

Ce devait être la réduction du psychologue. Mais c'est erroné. Pour le psychologue, une réduction universelle est par avance exigée et elle implique toutes les réductions singulières (...). Contre cette explication, ne faut-il pas objecter que si moi, en ma qualité de psychologue, je veux mettre en exergue aussi bien tout enchaînement purement psychique, que celui qui est mien, cet enchaînement qui forme mon être purement psychique dans sa globalité – et c'est bien l'âme pure en général que je veux – *je dois accomplir une réduction phénoménologique universelle*⁴¹⁰.

Par ces mots, Husserl congédie toute ambition de placer entre psychologie et phénoménologie la différence qui va du singulier à l'universel. Aussi, on peut dire que la réforme de la psychologie a été poussée si loin qu'il ne semble plus possible de la distinguer de la phénoménologie transcendantale. Comment penser en effet le rapport entre les deux réductions qui sont à présent qualifiées de réductions « phénoménologiques » : la réduction phénoménologico-psychologique et la réduction phénoménologico-transcendantale, si les caractères distinctifs de la seconde (intuitive, descriptive, eidétique, réductive, universelle, « phénoménologique ») ont été adoptés pour la première, et si la première semble mener tout

⁴⁰⁹ Voir les citations rassemblées par J-F. Lavigne à ce propos (J-F. Lavigne, *Accéder au transcendantal ?*, p. 168, dont note).

⁴¹⁰ E. Husserl, *Erste Philosophie II, Beilage II, Hua VIII*, p. 317 (*Philosophie première II*, trad. fr. A. Kelkel, p. 273).

droit à l'accomplissement de la seconde ? Husserl n'en tire pas tout de suite les enseignements. Ce sera l'objet des réflexions de la décennie suivante.

4/ Dans les années 30, la *Krisis* reprend l'essentiel de la présentation progressive de la réduction qui apparaissait dans le cours sur la *Philosophie première*, mais deux phases y sont ajoutées, dans les derniers paragraphes de la *Krisis*. Selon l'avant-dernière de ces phases, l'approfondissement des exigences propres de la psychologie, conduit *de lui-même*, au renversement dans la phénoménologie transcendantale, comme cela avait été anticipé en 1925. La voie de la psychologie ne se contente pas de mener au seuil du renversement transcendantal, elle contraint à l'effectuer, et ce de telle sorte qu'il ne reste plus d'espace pour une psychologie qui se maintienne en deçà de la réduction transcendantale.

Ainsi voyons-nous avec surprise, me semble-t-il, que par le pur épanouissement (*Auswirkung*) de l'Idée d'une psychologie descriptive qui veut laisser s'exprimer l'essentiel propre (*das Eigenwesentliche*) des âmes, s'accomplit nécessairement le revirement (*Umschlag*) de l'époché et de la réduction phénoménologico-psychologiques en épochè et réduction *transcendantales*⁴¹¹.

Mais si la psychologie, entreprise avec rigueur et esprit de conséquence, ne peut mener qu'à l'effectuation de la réduction, alors elle semble condamnée à se fondre dans la phénoménologie transcendantale, et à disparaître pour elle-même... Et effectivement, on lit plus loin qu'il n'existe pas de psychologie positive pré-réductive, qu'il « existe seulement une psychologie transcendantale, qui est identique à la philosophie transcendantale »⁴¹² (la surprise peut être grande en effet, à lire l'expression de « psychologie transcendantale », qui semble reconduire tout droit au « réalisme transcendantal » cartésien !). Les suspicions nées dans les années 20 au sujet de la trop grande ressemblance de la psychologie et de la phénoménologie, ainsi que de leurs objets, se confirment, tandis que la première se convertit, au fil conducteur de la voie vers la réduction, en la seconde. Husserl semble ici enterrer le projet psychologique, ou plutôt le dépasser, le supprimer autant que le conserver, dans le programme phénoménologique. Ces jugements lapidaires doivent pourtant immédiatement être circonscrits.

Il faut tout d'abord reconnaître un certain droit de la psychologie pré-réductive en ceci que, d'elle-même elle ne peut pas exercer le renversement transcendantal *sans qu'un premier*

⁴¹¹ E. Husserl, *Krisis*, § 71, *Hua* VI, p. 259 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 287 (traduction légèrement modifiée)).

⁴¹² E. Husserl, *Krisis*, § 72, *Hua* VI, p. 261 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 289 (traduction modifiée)).

aperçu sur la sphère transcendantale ait été donné, c'est-à-dire sans le secours de la « voie cartésienne ». C'est le sens de nos indications sur la nécessaire postériorité de la voie psychologique, qui ne peut qu'être postulée à l'aide d'un « peut-être », d'une position hypothétique (« une voie doit pouvoir conduire à... »). En ce sens, antérieurement à la réduction, la psychologie conservait une certaine légitimité faute de pouvoir former une prétention transcendantale, même si cette légitimité est aujourd'hui révoquée⁴¹³.

Ensuite, et cette fois-ci d'un point de vue *ultérieur* à l'exercice de la réduction, s'il reste vrai que l'immersion dans la psychologie, suivant le fil conducteur de « l'Idée de psychologie descriptive », mène nécessairement à l'*ἐποχή* transcendantale, cela ne doit pas signifier pour autant qu'une psychologie mondaine soit condamnée à n'être qu'une phénoménologie transcendantale avortée ou inaboutie, et à ne recevoir son sens que de l'achèvement toujours en souffrance de sa démarche. Husserl met alors la dernière touche à son exploration des rapports entre psychologie et phénoménologie. Si la psychologie doit être possible comme science mondaine et si celle-ci conduit d'elle-même à l'*ἐποχή* qui s'émancipe du sol mondain, la psychologie ne peut être que la science de l'âme qui naît du *retour au monde après l'ἐποχή*. Impossible avant l'*ἐποχή*, insignifiante en elle, la psychologie ne peut plus trouver sa place qu'après elle. Et c'est bien ce qu'annonce le § 72 : « je retourne donc à nouveau (*ich kehre also wieder zurück*) à l'attitude naturelle, avec une vocation changée (*unter Berufwechsel*) : entreprendre en tant que psychologue mon travail sur le sol du monde »⁴¹⁴. En effet, quoique j'aie franchi le seuil de la réduction phénoménologique, je ne me suis pas départi de ce qui m'orientait jusque-là vers la vie des âmes humaines dans le monde⁴¹⁵, et le retour que j'effectue vers le sol de l'attitude naturelle est guidé par la même Idée de psychologie descriptive. De retour sur le sol du monde, qui cette fois lui apparaît *sur fond de constitution transcendantale*, le psychologue saisit l'âme comme objectivation mondaine de la subjectivité transcendantale qui est sienne, comme le résultat de l'aperception de soi-même sous la forme de la subjectivité

⁴¹³ « En tant que psychologue il peut – mais ce serait là un renoncement à la scientificité ultime – demeurer naïvement dogmatique, il n'a pas besoin, ce qui tombe sous le sens pour lui, de voir la conversion transcendantale de la réduction psychologique » (E. Husserl, *Erste Philosophie* II, *Beilage* XVIII, *Hua* VIII, p. 449 (*Philosophie première* II, trad. fr. A. Kelkel, p. 287 (traduction modifiée))).

⁴¹⁴ E. Husserl, *Krisis*, § 72, *Hua* VI, p. 263 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 291 (traduction légèrement modifiée)). Voir également E. Husserl, *Erste Philosophie* II, *Beilage* XXIII, *Hua* VIII, p. 449 (*Philosophie première* II, trad. fr. A. Kelkel, p. 286-287).

⁴¹⁵ « Je n'ai pas non plus cessé d'avoir cet intérêt mondain particulier qui a pour titre : science universelle des hommes eu égard à leur être psychique, à leur être psychique individuel et social » (E. Husserl, *Krisis*, § 72, *Hua* VI, p. 263 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 291 (traduction légèrement modifiée))).

psychologique et mondaine, à ceci près qu'il n'ignore plus désormais la provenance de cet auto-apparaître mondain⁴¹⁶.

En résumé, les années 1900 ont permis à Husserl de distinguer la phénoménologie de la psychologie. Les années 10 lui ont servi à dégager le concept d'une psychologie pure de sa gangue naturaliste, contre laquelle porte alors l'essentiel de ses attaques. Dans les années 20, la psychologie pure ainsi dégagée doit être confrontée à la phénoménologie transcendantale : le point de rupture est identifié dans l'universalité de la réduction phénoménologique, comparée à la réduction psychologique, mais cet angle lui-même semble ne pas résister à l'analyse. Dans les années 30, suivant des intuitions déjà présentes dans les retours critiques de 1925, la phénoménologie se rend compte de sa coïncidence totale avec la psychologie, à condition que celle-ci soit menée de façon absolument conséquente. La voie psychologique ne conduit plus simplement au seuil de la phénoménologie, elle conduit à la conversion de la science psychologique en science transcendantale, celle-ci se comprenant alors comme la discipline phénoménologique des auto-aperceptions de la subjectivité transcendantale incarnée dans le monde. C'est pourquoi la voie de la psychologie s'annonce sous deux modalités. Dans les textes plus anciens, la psychologie est une simple « propédeutique », qui permet de conduire au seuil de la phénoménologie transcendantale et d'anticiper sur son « style » de travail. Dans les derniers textes, la psychologie ne se contente pas de conduire *au seuil* de la phénoménologie, elle débouche nécessairement *en son cœur*, au point de se « dissoudre » ou de se « fondre » en elle.

III. Le rôle de l'idéation dans la réduction phénoménologique

Pour compléter la formule intentionnelle de la réduction phénoménologique, il nous faut encore établir sa relation avec l'idéation ou saisie de l'essence, qui, développée comme méthode, donne lieu à la méthode eidétique. L'acte d'idéation est un acte catégorial qui consiste en la saisie d'une essence (*Wesen*) ou d'une généralité pure (*reine Allgemeinheit*), et plus précisément d'une espèce (*Spezies*) ou eidos (*Eidos*). Pour être tout à fait précis, l'idéation

⁴¹⁶ Voir à ce propos : E. Husserl, *Erste Philosophie II, Beilage XXIII, Hua VIII*, p. 450 (*Philosophie première II*, trad. fr. A. Kelkel, p. 289). Une fois convenablement dégagés les différents concepts de psychologie, non plus quant à leur méthode mais quant à leur objet (Chapitre V, section IV, 1/ et 2/), nous reviendrons sur la nature de l'entreprise psychologique (Chapitre VI, section III, 3/).

n'entre pas véritablement dans la formule intentionnelle de la réduction phénoménologique, comme Husserl le dit à plusieurs reprises dans les *Ideen I*⁴¹⁷. Il faut pourtant rappeler à ce propos que, sans l'analyse eidétique, la réduction phénoménologique demeurerait inutilisable et vaine⁴¹⁸, et qu'à ce titre, la réduction eidétique est indispensable à l'attitude de la phénoménologie transcendantale⁴¹⁹. Demandons-nous tout d'abord comment fonctionne l'idéation d'un eidos.

1/ Analyse structurale de l'acte d'idéation

L'idéation consiste dans la saisie de généralités pures ou eidè. Ces généralités se distinguent d'une autre forme de généralités, les types, dont nous avons déjà parlé⁴²⁰. Comment marquer la différence entre eidos et type ? Les types sont des généralités qui présentent le plus souvent trois caractères : ils sont *vagues* (par opposition à exacts), *passifs* (par opposition à actifs, c'est-à-dire érigés dans une attitude consciente, volontaire, voire scientifique) et *contingents* (par opposition à la nécessité *a priori*). Quel est le critère déterminant qui particularise le type ? Et par contre-coup, quel caractère distingue l'eidos ?

Vagues, les types sont des généralités corrélées à des concepts qui présentent une ressemblance de famille ou une parenté⁴²¹, non pas toutefois au sens wittgensteinien d'un recouvrement partiel à la façon des tuiles qui se chevauchent deux à deux, mais au sens d'une ressemblance simplement phénoménale, superficielle, comme deux membres d'une même famille présentent des traits communs. Le type subsume sous lui des objets d'expérience qui possèdent entre eux des caractères qui sont assimilés par synthèse associative, c'est-à-dire par les mécanismes passifs de la ressemblance, du contraste et de la contiguïté. Toutefois, le

⁴¹⁷ « (...) les mises hors circuit spécifiquement phénoménologiques que nous avons exposées [sont] indépendantes de la mise hors circuit eidétique de l'existence individuelle » (E. Husserl, *Ideen I*, § 62, *Hua III/1*, p. 134 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 189)).

⁴¹⁸ « (...) tout tentative d'élever naïvement une science phénoménologique de fait, *avant* la conduction de la doctrine phénoménologique d'essence, serait un non-sens (*nonsens*) » (E. Husserl, *Ideen I*, § 62, *Hua III/1*, p. 134 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 189 (traduction modifiée))).

⁴¹⁹ « Nous nous élevons donc à l'idée méthodologique selon laquelle, outre la réduction phénoménologique, l'intuition eidétique est la forme fondamentale de toutes les méthodes transcendantales particulières (toutes deux déterminent de part en part le sens légitime d'une phénoménologie transcendantale) » (E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 34, *Hua I*, p. 106 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 120)).

⁴²⁰ Voir Chapitre I, section I, 2/.

⁴²¹ Voir B. Bégout, « Un air de famille : la théorie husserlienne des types », *Recherches husserliennes*, 2002/17, p. 78.

caractère vague n'est pas un caractère discriminant pour les types, à la fois parce que l'eidos est également vague, et se distingue en cela de l'Idée ou essence exacte, et parce que l'on doit admettre une division parallèle entre types vagues et types exacts, comme le fait valoir Becker : selon les exemples de ce dernier, la molécule H₂O, l'orbite d'une planète sont des types exacts⁴²². Il s'agit de types parce qu'ils incluent une référence à notre monde de fait, et non à la possibilité pure, et ils sont exacts parce qu'idéalisés et mathématisés.

Passifs⁴²³, les types se constituent dans la vie préscientifique, et jouent un rôle structurant dans la manière dont nous nous représentons le monde dans la vie ordinaire. Mais ce caractère passif et pré-scientifique n'est pas non plus déterminant : les types peuvent eux-mêmes être saisis activement sans pour autant devenir des essences⁴²⁴. De plus, l'introduction par Husserl d'une différence passant à l'intérieur des types relativise le caractère préscientifique des types. La différence mentionnée passe en effet entre types scientifiques ou types essentiels (*wesentliche Typen*), à l'instar de la classe zoologique des mammifères, et types non scientifiques ou types extérieurs à l'essence (*außerwesentliche Typen*)⁴²⁵, comme la classe vague des poissons au sens de la vie ordinaire, qui inclut la baleine (*Wahlfisch*)⁴²⁶. Le type extérieur à l'essence, en somme, confond l'homologique et l'analogique : il partage les choses d'après « des distinctions quelconques qui sautent aux yeux » et manque la « coappartenance intime qui existe de fait » entre elles⁴²⁷. La reconnaissance déjà mentionnée de types exacts issus de l'entendement scientifique confirmerait une troisième fois, s'il était besoin, que le type ne saurait se définir par sa « quotidienneté » non-scientifique. Le véritable trait déterminant des types réside donc dans leur troisième caractère.

Contingents, les types sont dépendants des déroulements effectifs de l'expérience, et peuvent ainsi toujours être contredits par de nouveaux déroulements⁴²⁸. Plus précisément, les

⁴²² O. Becker, *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen*, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1923/6, p. 401.

⁴²³ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, § 83, p. 398 (*Expérience et jugement*, trad. fr. D. Souche, p. 401).

⁴²⁴ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, § 81b, p. 391 (*Expérience et jugement*, trad. fr. D. Souche, p. 395).

⁴²⁵ Nous suivons la traduction de « *außerwesentlich* » suggérée par J-F. Lavigne dans sa traduction des *Ideen I* (E. Husserl, *Idées I*, § 83, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 251). La traduction par « inessentiel » ne nous paraît pas adaptée.

⁴²⁶ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, § 83b, p. 402 (*Expérience et jugement*, trad. fr. D. Souche, p. 405).

⁴²⁷ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, § 83b, p. 402 (*Expérience et jugement*, trad. fr. D. Souche, p. 405 (traduction modifiée)).

⁴²⁸ F. A. Uehlein insiste sur le caractère incertain du type non purifié, susceptible d'être contredit par de futures expériences (F. A. Uehlein, « *Eidos and Eidetic Variation in Husserl's Phenomenology* », in *Phenomenology, Language and Schizophrenia* (éd. M. Spitzer, F. A. Uehlein, M.A. Schwartz, C. Mundt.), New York, Springer, 1992, p. 90-91).

types ne sont pas simplement des généralités empiriques finies au sens de la recollection de l'effectif, mais leur extension infinie inclut une certaine dimension de la possibilité, la *possibilité réelle*⁴²⁹, qui s'apparente à la compossibilité chez Leibniz. Les types sont une généralité fondée dans les objets effectifs, mais aussi dans les objets possibles, *sous condition de la compossibilité de ces possibles avec le monde réel tel qu'il existe*⁴³⁰. C'est cette dernière clause, ultime bastion de la contingence du type, que fait sauter l'eidos. A l'inverse des types, les eidè sont en effet des généralités totalement pures, qui embrassent également dans leur extension un ensemble infini de possibles, mais en vertu d'une possibilité pure qui n'exige pas la réalisabilité dans ce monde de fait⁴³¹. D'une nécessité qui ne se gagne pas dans l'expérience effective parce se situant en amont d'elle, l'eidos est également à l'abri de toute correction par la progression du déroulement de l'expérience : sa nécessité est purement *a priori*⁴³². Le type dépend en revanche de la possibilité réelle, c'est-à-dire d'une possibilité motivée par l'expérience antérieure. La notion de possibilité réelle (*reale Möglichkeit*) a d'ailleurs été introduite pour penser la possibilité motivée dans l'expérience sensible immédiate, et c'est à son sujet que Husserl dit qu'elle est un « devrait » qui n'est pas un « doit » absolu (*Dieses „müßte“ ist kein absolutes „muß“*), c'est-à-dire une probabilité fondée dans des motivations d'expérience et non une certitude⁴³³.

Les eidè sont donc des généralités qui, relativement aux individus qui appartiennent à leur extension, s'affranchissent de toute condition de réalisabilité dans notre monde de fait. Il leur suffit que ces individus aient un sens dans l'ordre de la possibilité pure, détachée de toute contrainte de compossibilité. Dans les *Ideen I*, Husserl distingue, au sein des purs eidè, la singularité eidétique et les essences de rang supérieur, ce qui demande là encore un éclaircissement : les singularités eidétiques sont-elles encore des généralités, ou bien faut-il les considérer comme des singularités individuelles ? Il nous semble que la singularité eidétique

⁴²⁹ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, § 82, p. 395-398 (*Expérience et jugement*, trad. fr. D. Souche, p. 398-401). Également, *Ibid.*, § 86, 409/412.

⁴³⁰ Puisque chaque moment charrie la totalité des sédiments de son passé, la compossibilité se détermine comme la possibilité *au futur* (et l'impossibilité comme l'impossibilité au futur), par opposition à la possibilité pure de l'eidos qui est une possibilité non modalisée temporellement.

⁴³¹ La variation eidétique engendre « les malformations de choses les plus incroyables, la monstruosité chosale la plus débridée (*tollsten dinglichen Spuk*), se moquant de toute physique et de toute chimie » (E. Husserl, *Ideen III*, § 7, *Hua V*, p. 30 (*Idées III*, trad. fr. D. Tiffeneau, p. 37 (traduction modifiée))).

⁴³² E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, § 86, p. 410 (*Expérience et jugement*, trad. fr. D. Souche, p. 413).

⁴³³ E. Husserl, *Ding und Raum*, § 84, *Hua XVI*, p. 292 (*Chose et espace*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 343). Voir à ce sujet les commentaires de C. Serban, *Phénoménologie de la possibilité : Husserl et Heidegger*, Paris, PUF, 2016, p. 70-77.

ne doit pas être comprise comme la simple teneur eidétique de l'individu que l'abstraction aurait dépouillé de son τόδε τι, car une telle abstraction conduirait au noème, qu'il faut pourtant distinguer de l'essence⁴³⁴. Noème et singularité eidétique ont certes le même contenu, mais la singularité eidétique est appréhendée comme pouvant donner lieu à une multiplicité d'incarnations, tandis que le noème est considéré en tant que teneur eidétique appropriée à tel objet en particulier. En somme, la singularité eidétique n'est pas un individu idéal (ce qu'est en revanche le noème), mais bien une espèce spécialissime, c'est-à-dire *déjà une généralité*, qui renvoie à des individus possibles mais ne joue plus le rôle de genre à l'égard d'autres essences qui lui seraient subordonnées⁴³⁵. Dans les termes techniques du § 13 des *Ideen I*, la singularité eidétique *subsume* des individus possibles (*Subsumption*) mais ne *subordonne* aucune essence de rang inférieur (*Subordination*)⁴³⁶. Les généralités eidétiques de rang supérieur en revanche se subordonnent des essences, qui subsument elles-mêmes des individus. La singularité eidétique se rapporte en somme à la mêmété (*Gleichheit*) entre deux exemplaires de même teneur eidétique ne se distinguant que *solo numero* (deux meubles, du même fabricant, du même modèle, de même couleur, ayant les mêmes spécifications, et ne différant que par leur individuation spatiotemporelle).

L'obtention de généralités pures suppose l'emploi d'un procédé particulier, appelée « méthode de vision des essences (*Methode der Wesensschauung*) »⁴³⁷, qui, en s'efforçant d'embrasser le possible dans toute son extension, fixe les limites extérieures des généralités envisagées. La méthode de vision des essences parcourt toute l'œuvre de Husserl, avec toutefois des différences. Elle prend d'abord, dans les *Recherches logiques*, la forme de l'« abstraction idéatrice »⁴³⁸, et est décrite de la manière suivante : 1/ une abstraction est réalisée sur la base

⁴³⁴ « On ne doit pas confondre noème (corrélat) et essence » (E. Husserl, *Ideen III*, § 16, *Hua V*, p. 85 (*Idées III*, trad. fr. D. Tiffeneau, p. 101 (traduction modifiée))).

⁴³⁵ Husserl parle des singularités eidétiques comme des « différences spécifiques les plus basses », qui « ne possèdent plus sous elles des particularités en relation auxquelles elles seraient elles-mêmes des espèces (*Arten*) » (E. Husserl, *Ideen I*, § 12, *Hua III/1*, p. 30 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 45)). Mais le texte décisif est au § 75 : « Alors, le phénoménologiquement singulier (la singularité eidétique) est cette fantaisie-ci de chose, dans toute la plénitude de sa concrétion, précisément telle qu'elle s'écoule dans le flux de vécu (...). La phénoménologie ne *délaisse que l'individuation*, tandis qu'elle élève la teneur d'essence tout entière, dans la plénitude de sa concrétion, à la conscience eidétique, et la prend comme une essence identique-idéale, qui pourrait, comme toute essence, non seulement s'individualiser hic et nunc, mais s'individualiser dans d'innombrables exemplaires » (E. Husserl, *Ideen I*, § 75, *Hua III/1*, p. 156-157 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 217 (traduction légèrement modifiée))).

⁴³⁶ E. Husserl, *Ideen I*, § 13, *Hua III/1*, p. 32 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 48).

⁴³⁷ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, § 87, p. 410 (*Expérience et jugement*, trad. fr. D. Souche, p. 413).

⁴³⁸ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, VI. LU, § 52, *Hua XIX*, p. 690 (*Recherches logiques 3*, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 196).

d'un individu, c'est-à-dire qu'un moment de cet individu est isolé ; 2/ cette opération est répétée sur plusieurs intuitions individuelles (*mehrerer individueller Anschauungen*), et 3/ un acte englobant (*übergreifender*) d'identification synthétise les actes singuliers d'abstraction, et fait par là émerger la conscience du général⁴³⁹. Le nom complet de l'abstraction idéatrice serait donc : *synthèse identifiante d'actes d'abstraction visant le même abstrait sur des individus différents*. Si la conscience du général est la synthèse des actes d'abstraction, la généralité corrélative correspond à l'être-identique d'un moment abstrait dans des instances répétées. Il est ensuite possible de dire, sur la base de l'émergence de ce général, que chaque individu porteur du prédicat en question est une instanciation du général : dans le vocabulaire de Husserl, ce sont des *objets singuliers indéfinis d'une espèce A* ; tel chien est « un chien », c'est-à-dire un membre de l'espèce « chien ».

Le procédé tel qu'il vient d'être décrit permet-il de dégager une essence pure ? Ce n'est pas si clair. Le procédé consistant à multiplier les abstractions fondatrices et l'identification qui survient sur la base des *abstracta* isolés, permettent sans doute de poser une espèce qui s'émancipe des individus et en même temps les rassemble tous dans une même généralité. Mais si cette généralité est produite sur la base des individus perceptivement rencontrés, elle ne se hisse pas à la pureté, et à vrai dire, pas même au niveau de la simple généralité empirique, du type. Certes, Husserl note alors que le recours à l'imagination est possible, mais il n'est permis qu'en raison de l'indifférence d'une généralité « insensible (*unempfindlich*) » à la provenance des *abstracta* : « La conscience de généralité s'édifie sur la base de la perception aussi bien que de l'imagination conforme »⁴⁴⁰.

La méthode est remise sur le métier dans les années 1920, et connue depuis sous le titre de *variation eidétique*, et l'imagination (qui depuis s'est précisée sous la forme de la fantaisie) y joue un rôle plus important, qui va assurer la pureté de l'eidos dégagé. Comment cette méthode de vision des essences fonctionne-t-elle pour embrasser l'ensemble du possible lié à une généralité ? Voyons quelles sont les quatre phases qui la composent⁴⁴¹.

⁴³⁹ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, VI. LU, § 52, *Hua XIX*, p. 691 (*Recherches logiques 3*, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 196).

⁴⁴⁰ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, VI. LU, § 52, *Hua XIX*, p. 691 (*Recherches logiques 3*, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 197).

⁴⁴¹ Nous suivons le cours *Psychologie phénoménologique*, où Husserl identifie quatre phases : multiplicité des variantes, liaison unitaire de ces variantes dans le maintien en prise, identification passive du congruent par recouvrement, saisie active de l'eidos (E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, § 9, *Hua IX*, p. 76 (*Psychologie phénoménologique*, trad. fr. Ph. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzù, p. 78)).

1/ La première phase consiste en une *exemplification suivie d'un engendrement arbitraire de variantes*. Il s'agit d'abord de choisir un individu réel, fictif ou idéal, comme modèle (*Vorbild*) ou exemple (*Exempel*). Il est également possible de choisir, plutôt qu'un individu concret, un de ses moments abstraits (comme le « rouge » d'une boule). Cet individu sert de point de départ à une variation qui devra franchir les limites de l'altération individuelle, et s'affranchir ainsi de la localisation spatio-temporelle éventuelle et de la teneur singulière de l'individu de départ. La nouvelle variante est à chaque fois un dérivé de l'individu de départ, qui préserve une relation de ressemblance avec lui⁴⁴². La variation reste donc toujours sous la dépendance de l'individu choisi au départ, qui dans son fonds eidétique se rattache à un genre ontologique spécifique, à l'intérieur duquel la variation restera confinée.

La variation qui s'ensuit prend un caractère arbitraire, qui tient lieu d'infinisisation du processus, c'est-à-dire s'assure que les variantes engendrées couvrent l'ensemble du possible, à défaut de pouvoir le mobiliser directement. Le caractère arbitraire du défilement des variantes est garanti par l'intervention de l'imagination (*Phantasie*). L'imagination arrache la variation aux horizons perceptifs⁴⁴³, et décontextualise ainsi chaque individu en rompant les chaînes motivationnelles qui lient un présent de perception à ses prédécesseurs et successeurs. Elle permet alors de sauter d'un individu à un autre en suivant le seul fil de la ressemblance, sans se préoccuper de la continuité prescrite par les horizons, ouvrant dans toute son amplitude le champ de variation. La fantaisie opère dans la variation selon deux modalités différentes. Les variantes sont soit engendrées dans l'imagination par l'association qui opère de façon passive, soit produites par une activité libre et souveraine, qui convoque de façon volontaire les variantes⁴⁴⁴. Dans le premier cas, les variantes suivent les tendances de l'association, qui repose elle-même sur des similitudes faibles entre un élément éveillant et un élément éveillé. Un

⁴⁴² « Il faut donc à chaque fois obtenir des images semblables (*ähnliche*) à titre de copies (*Nachbilder*), à titre d'images de l'imagination qui ressemblent toutes concrètement à l'image originale. Alors perdue à travers la multiplicité de ces formations ultérieures une unité, à savoir celle de l'essence qui fonde la ressemblance » (E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, § 9a, Hua IX, p. 72 (*Psychologie phénoménologique*, Ph. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzù, p. 72 (traduction légèrement modifiée))).

⁴⁴³ F. A. Uehlein, « *Eidos and Eidetic Variation in Husserl's Phenomenology* », p. 93.

⁴⁴⁴ « Il y a d'abord le passage de l'exemple de départ, qui donne la ligne à suivre (*Leitung*) et que nous avons nommé un modèle (*Vorbild*), à des images dérivées (*Nachbildern*) toujours neuves, que nous pourrions devoir à la faveur sans but (*der ziellosen Gunst*) de l'association et aux caprices (*Einfällen*) de la fantaisie passive, et ces images ne sont consacrées qu'arbitrairement (*willkürlich*) comme exemples, ou bien nous les avons obtenues par une pure activité propre de simulation (*Umfingierens*) du type de la fantaisie, à partir de notre modèle d'origine » (E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, p. 413-414 (*Expérience et jugement*, trad. fr. D. Souche, p. 417 (traduction modifiée))).

certain arbitraire est donc garanti. Mais les associations, qui reposent sur la sédimentation et donc en dernière instance sur l'histoire perceptive individuelle, restent prises dans le périmètre délimité par cette histoire individuelle et par les habitudes de pensée qu'elle induit. L'imagination libre et active prend alors le relais. Des variantes complètement fictives peuvent être invoquées, à la façon du centaure, qui arrachent la variation eidétique à l'expérience effective de monde, et la transportent proprement dans les mondes de fantaisie. Une combinaison de ces deux types d'imagination (passive et active) est donc à préférer. Ajoutons à cela que l'imagination active peut chercher sa ressource au contact des productions de l'art, de l'histoire, etc., qui forment un réservoir abondant de créations originales surpassant notre imagination personnelle, favorisent par leur caractère suggestif la clarté dans l'imagination, et exercent notre créativité en la poussant à dépasser ses limites⁴⁴⁵.

2/ La deuxième phase consiste dans le *maintien en prise du continuum des variantes*. La variation conduit à l'engendrement d'individus qui sont autant de variantes de l'exemplaire de départ. Ces individus doivent être gardés en prise, c'est-à-dire qu'ils demeurent à l'intérieur d'un *continuum* de variation dont ils ne s'isolent pas. De la même manière qu'il est possible de détailler les éléments d'une collection tout en gardant en arrière-fond la collection, le regard saisit les individus engendrés sur fond du *continuum* de variation. La situation peut plus précisément être comparée à celle de la mélodie, et au travail souterrain de la rétention qui en rend possible l'audition. Dans une mélodie, un seul point sonore est donné dans l'actualité, mais sont co-saisis à la fois chacun des points tout juste passés, mais également l'ensemble de la mélodie elle-même. De la même façon, les différents points du *continuum* peuvent être amenés à l'unité. Mais la continuité du *continuum* variatif n'est pas seulement formellement garantie par la rétention ; elle s'appuie en outre objectivement sur le caractère de ressemblance qui unit une à une les variantes.

3/ La troisième phase consiste dans l'*émergence passive de l'élément invariant*. Grâce au maintien en prise, il est possible d'appréhender le *continuum* comme tel. Dans cette appréhension d'ensemble, les individus exemplaires passent au second plan avec leurs différences, et se dégagent passivement l'élément qui demeure fixe au travers de la variation. Comme lorsque l'on regarde en transparence des images superposées les unes aux autres, et que les éléments variables se brouillent et s'abolissent, tandis que les éléments fixes sont

⁴⁴⁵ E. Husserl, *Ideen I*, § 70, *Hua III/1*, p. 148 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 207-208).

préservés et ressortent, l'élément fixe, l'invariant de la variation, se dégage passivement du recouvrement entre les variantes. L'invariant dépend donc essentiellement de l'amplitude de la variation : une variation plus large aura un invariant plus restreint, et inversement. L'amplitude est fixée dès le départ par une vision anticipative à vide, qui permet de circonscrire le champ correspondant à l'eidos recherché : selon qu'on recherche l'eidos de table ou un eidos de généralité supérieure comme celui de chose, l'amplitude de la variation, c'est-à-dire l'extension du champ des possibles que nous pouvons ajouter au continuum des variantes, doit être élargie ou rétrécie. La vision anticipative est fournie comme une pré-indication par le type empirique impur, donné de façon vague⁴⁴⁶.

4/ La quatrième et dernière phase consiste dans la *saisie active de l'eidos*. L'invariant dégagé par recouvrement des variantes maintenues en prise doit encore être saisi pour lui-même. Une conversion de l'attention, qui jusque-là se portait sur le *continuum* de variations, est donc encore nécessaire pour s'emparer du résultat obtenu, et en faire un objet à part entière dans un nouveau *cogito*. Ce nouveau *cogito* prend la forme d'une vision de l'essence, c'est-à-dire d'une saisie en original et en propre. L'essence n'est en effet pas de nature symbolique : elle n'est pas un concept, quoiqu'un concept verbal doive lui être attaché. La possibilité d'une saisie perceptive de l'essence signifie que celle-ci est susceptible de se donner en personne, que ce soit de manière adéquate ou non⁴⁴⁷. La donnée en personne de l'essence correspond précisément à la saisie de l'invariant obtenu par la mise en congruence des variantes formées par l'imagination. On peut alors dire qu'au terme de ce processus l'eidos a été « produit », qu'il est issu du processus actif et méthodique de la variation eidétique, même si son correspondant simplement typisé a pu le précéder dans la vie naturelle, et diriger le regard par avance.

On peut remarquer pour terminer que l'idéation use de deux procédés pour s'arracher à l'ordre factuel, qui demeurerait en validité dans la formation naturelle des types empiriques. Tout

⁴⁴⁶ B. Bégout cite à ce sujet Husserl (nous retraduisons) : « *La possibilité de formation d'objectivités générales, de « concepts », s'étend par suite aussi loin qu'il y a des synthèses associatives d'égalité* » (E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, § 82, p. 396 (*Expérience et jugement*, trad. fr. D. Souche, p. 399 (traduction modifiée)), cité par B. Bégout, « Un air de famille : la théorie husserlienne des types », p. 60). C'est la solution que l'on peut apporter au problème posé par D. de Santis, qui se demande comment fournir un *terminus ad quem* à la visée d'eidos, et cite à ce propos une question posée à Husserl par un de ses élèves selon Fink, avant de conclure que, si l'eidos est anticipé, alors la variation elle-même est superflue (D. de Santis, « *On husserlian eidetic variation and its duplicity: "contingency-variation" or "similarity-variation"?* », *Alter* 2011/19, p. 81).

⁴⁴⁷ « (...) on ne doit jamais négliger (*übersehen*) le fait que l'intuition d'essence ne signifie en aucun cas sans plus intuition adéquate » (E. Husserl, *Ideen III*, § 16, *Hua V*, p. 86 (*Idées III*, trad. fr. D. Tiffeneau, p. 103 (traduction modifiée))).

d'abord, pour délaissier la référence spatio-temporelle à des individus situés, elle a recours à l'imagination plutôt qu'à la perception. Ensuite, pour s'assurer de couvrir l'ensemble des possibles et ne pas se confiner aux cas effectifs et possibilités réales, elle simule l'infinisisation par le biais de l'arbitraire de la variation.

2/ L'idéation et la formule de la réduction phénoménologique

Systematisée, l'idéation prend la forme de l'« attitude eidétique »⁴⁴⁸, qui connaît elle-même deux domaines d'exercice. En amont de la réduction phénoménologique, l'attitude eidétique s'exerce sur les objets mondains factuellement offerts au regard de l'attitude naturelle, et les idéations subséquentes forment le contenu des différentes ontologies du monde, ontologies matérielles-régionales et ontologie du monde en tant que « région universelle »⁴⁴⁹. Le traitement eidétisant d'un objet mondain, comme un morceau d'or, conduit ainsi à une essence lui correspondant, telle que celle de « chose », et permet d'édifier l'ontologie de la région de la matériellité. D'autre part, cette fois sur fond de réduction phénoménologique, l'attitude eidétique prend le nom de *réduction eidétique*⁴⁵⁰ ; elle s'exerce sur les phénomènes de conscience réduits et conduit aux essences se rapportant spécifiquement au domaine transcendantal, comme l'essence de « perception » transcendentale réduite. En toute rigueur, la réduction eidétique ne fait pas partie de la réduction phénoménologique, cette dernière s'en tenant à l'apparaître de faits singuliers⁴⁵¹. Réduction eidétique et réduction

⁴⁴⁸ « (...) *eidetische Einstellung* » (E. Husserl *Ideen* III, § 2, *Hua* V, p. 29 (*Idées* III, trad. fr. D. Tiffeneau, p. 36)).

⁴⁴⁹ L'expression figure dans : E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, § 26 a, *Hua* XVII, p. 84 (*Logique formelle et logique transcendantale*, trad. fr. S. Bachelard, p. 110).

⁴⁵⁰ E. Husserl, *Ideen* I, « *Einleitung* », *Hua* III/1, p. 6 (*Idées* I, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 13). Le terme de « réduction eidétique » est employé uniquement pour qualifier l'application de la méthode eidétique à la conscience, non aux choses du monde (outre *Ideen* I, voir E. Husserl, *Ideen* II, § 49, *Hua* IV, p. 174 sq. (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 247 sq.) ; E. Husserl, *Ideen* III, § 8, *Hua* V, p. 40 (*Idées* III, trad. fr. D. Tiffeneau, p. 49) ; *Ibid.*, § 17, 90/107 ; E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie, Abhandlungen*, *Hua* IX, p. 284-285 (*Psychologie phénoménologique*, Ph. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzù, p. 229), etc. La dernière occurrence citée indique même que la réduction eidétique est « fondée » dans la réduction transcendantale.

⁴⁵¹ L'introduction des *Ideen* I l'annonce : « Dans quelle mesure pourtant des phénomènes transcendantsaux sont-ils accessibles à une recherche en tant que *facta* singuliers (*als singuläre Fakta*), et quel rapport une telle recherche factuelle (*Tatsachenforschung*) peut-elle entretenir avec l'idée de la métaphysique, c'est ce qui ne pourra être envisagé que dans la série des recherches conclusives » (E. Husserl, *Ideen* I, *Einleitung*, *Hua* III/1, p. 7 (*Idées* I, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 14 (traduction modifiée))). A quelles recherches conclusives Husserl fait-il allusion ? Rien ne semble y correspondre dans les trois volumes des *Ideen*. Également : « Chacun d'entre nous, méditant à la façon cartésienne, a été reconduit à son *ego* transcendantal par la méthode de la réduction phénoménologique, et, naturellement, à cet *ego* factuel avec à chaque fois son contenu monadique-concret, le seul et unique *ego* absolu » (E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 34, *Hua* I, p. 103 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay,

phénoménologique sont donc deux méthodes séparées, quoiqu'elles fonctionnent de concert. Dans la *Postface aux Ideen*, Husserl confirmera d'ailleurs l'autonomie respective des deux procédés réductifs en affirmant à la fois leur différence et leur convenance : « (...) la réduction au transcendantal et en même temps, cette autre (*weitere*) réduction à l'eidos forment la méthode d'accès au champ d'opération (*Arbeitsfeld*) de la science nouvelle »⁴⁵².

Nous pensons toutefois qu'une affinité plus profonde unit l'attitude transcendantale et l'attitude eidétique. Il y va d'abord de la possibilité d'une science phénoménologique. Toujours dans la *Postface*, Husserl est conduit à s'interroger sur la possibilité d'une science de la subjectivité transcendantale factuelle (*faktischen*), non encore réalisée mais qui pourrait s'appuyer sur les résultats de la science eidétique de la subjectivité transcendantale, comme la physique factuelle prend appui sur l'ontologie mathématique de la nature ou géométrie⁴⁵³. Or, il n'est pas sûr qu'une telle science factuelle ou empirique du transcendantal soit réellement envisageable⁴⁵⁴. Les vécus sont des unicités (*Einmaligkeiten*) qui passent sans retour dans le flux héraclitéen, et, quoiqu'elles s'étalent en durée, elles ne possèdent pas la perséité qui revient aux entités réales de la nature⁴⁵⁵. Comme le diront les *Méditations cartésiennes*, les vécus n'ont

p. 117 (traduction modifiée))) ; « (...) si nous pratiquons la réduction phénoménologique, [ces phénomènes] se donnent d'abord comme faits transcendants » (E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, § 26, *Hua* XI, p. 119 (*De la synthèse passive*, trad. fr. B. Bégout, J. Kessler, p. 192)).

⁴⁵² E. Husserl, *Ideen* III, « *Nachwort* », 1, *Hua* V, p. 142 (*Idées* III, trad. fr. D. Tiffeneau, « Postface », trad. fr. A. Kelkel, p. 183-184 (traduction modifiée)). Voir à ce sujet les remarques de J-F. Lavigne, *Accéder au transcendantal ? Réduction et idéalisme transcendantal dans les Idées I de Husserl*, Paris, Vrin, 2009. p. 246-247, n. 3.

⁴⁵³ « Mettons ici en garde contre un malentendu qui s'est produit assez souvent. (...) La tâche proposée dans ce volume, celle d'une science de l'essence eidétique d'une subjectivité transcendantale, n'implique en aucune façon (*nichts weniger*) l'opinion selon laquelle une science de la subjectivité transcendantale factuelle (*faktischen*) est avec cela déjà opérée (*geleistet*). Déjà, la considération des sciences mathématiques, ces éminents instruments de logique pour les sciences des faits [*Tatsachwissenschaften*] qui leur correspondent, devrait laisser prévoir le contraire. Une science des faits, au sens le plus strict du terme, une science véritablement rationnelle de la nature n'est devenue possible que grâce à la formation autonome d'une science mathématique pure de la nature. De la même façon, la science des possibilités pures doit partout précéder celle des effectivités factuelles [*tatsächlichen Wirklichkeiten*] et, en tant que sa logique concrète, elle fournit à celle-ci sa direction. Il en sera de même pour la philosophie transcendantale, même si l'œuvre qu'accomplit le système de l'*a priori* transcendantal est d'une bien plus haute dignité » (E. Husserl, *Ideen* III, « *Nachwort* », *Hua* V, p. 143 (*Idées* III, trad. fr. D. Tiffeneau, « Postface », trad. fr. A. Kelkel, p. 183-184 (traduction légèrement modifiée)).

⁴⁵⁴ « Le fait que les mises hors circuit spécifiquement phénoménologiques que nous avons présentées, sont indépendantes de la mise hors circuit eidétique de l'existence individuelle, incite à se demander si une science de faits des vécus transcendantale réduite ne serait pas en outre possible dans le cadre de ces mises hors circuit » (E. Husserl, *Ideen* I, § 62, *Hua* III/1, p. 134 (*Idées* I, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 189 (traduction modifiée))).

⁴⁵⁵ « Il est dès lors pleinement clair qu'après la réduction phénoménologique, on ne peut pas faire de positions scientifiques fixes eu égard aux phénomènes – remarquons-le bien : si nous voulons fixer et déterminer conceptuellement ces phénomènes comme singularités absolues et unicités (*Einmaligkeiten*). Ce n'est que si nous allons dans la sphère psychologique empirique, si nous considérons les phénomènes comme les vécus d'un Je qui les vit et se trouve en connexion avec une nature, que nous pouvons accomplir une telle fixation de la façon dont

pas en eux-mêmes l'identité persistante qui caractérise les êtres de nature, en face desquels peuvent être mis des concepts fixes et stables⁴⁵⁶. Aussi, une étude empirique des vécus semble compromise, sauf à s'appuyer sur une appréhension réalisante comme le fait la psychologie naturaliste ; mais dans ce cas, c'est le soubassement physique, corporel, neuronal, qui prête sa consistance aux états psychiques dont il est le support. Privée de cette ressource, la considération phénoménologique exige son complément eidétique pour pouvoir s'établir en science, tout simplement parce que la fixation eidétique est seule capable de fournir des objets durables à la science phénoménologique en devenir⁴⁵⁷. Il semble donc que le projet d'une phénoménologie *non*-eidétique (si tant est qu'il ait un sens) doive se réduire à une phénoménologie *typique*⁴⁵⁸, c'est-à-dire une phénoménologie générale mais non absolue, et qu'en revanche est radicalement exclue toute phénoménologie factuelle au sens où la science historique traite des faits dans leur individualité, leur enchaînement temporel, leurs rapports singuliers de motivation, etc. Dans le domaine des faits naturels et biologiques, les explorateurs ont pu consigner leurs observations factuelles dans des carnets de voyage, sans avoir prétention à l'exhaustivité ou à l'essentialité, et ériger ainsi une première forme de science empirique ; dans le domaine des faits socioculturels et anthropologiques, il en est allé de même : les premiers relevés empiriques concernant les mœurs de tribus lointaines ou le déroulement chronologique de faits historiques, ont pu se faire dans cette attitude descriptive de

chaque psychologue le fait dans le procédé expérimental » (E. Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, § 37, *Hua XXIV*, p. 224 (*Introduction à la logique et la théorie de la connaissance*, trad. fr. L. Joumier, p. 267 (traduction légèrement modifiée))).

⁴⁵⁶ « Ce serait en fait sans espoir de vouloir procéder [en phénoménologie] selon une méthode de formation de concepts et de jugements telle qu'elle est standard dans les sciences objectives. Vouloir déterminer, sur la base de l'expérience, un vécu de conscience comme un objet (*Gegenstand*) identique à la manière d'un objet de la nature (*Naturobjekt*) – c'est-à-dire, en fin de compte, selon la présomption idéale qu'il puisse être analysé en éléments identiques saisissables dans des concepts fixes – serait assurément une folie (*Wahn*). Ce n'est pas seulement en raison de notre faculté imparfaite de connaissance quant à de tels objets, mais a priori que les vécus de conscience ne possèdent aucunement des *éléments* ultimes et des relations qui pourraient convenir à l'idée de déterminabilités conceptuelles fixes, de telle sorte que la tâche d'une détermination approximative sous des concepts fixes serait une tâche rationnelle » (E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 20, *Hua I*, p. 86 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 95 (traduction modifiée))).

⁴⁵⁷ « Nous nous élevons donc à l'idée méthodologique selon laquelle, outre la réduction phénoménologique, l'intuition eidétique est la forme fondamentale de toutes les méthodes transcendantales particulières (toutes deux déterminent de part en part le sens légitime d'une phénoménologie transcendantale) » (E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 34, *Hua I*, p. 106 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 120). Voir L. Perreau, « La phénoménologie comme science eidétique », in A. Grandjean, L. Perreau, *Husserl. La science des phénomènes*.

⁴⁵⁸ « Mais c'est pourquoi justement l'idée d'une *analyse intentionnelle* conserve son droit. Car, dans le flux de la synthèse intentionnelle qui en toute conscience crée l'unité et qui constitue noétiquement et noématiquement l'unité du sens objectal, règne une typique essentielle, saisissable par des concepts rigoureux » (E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 20, *Hua I*, p. 86 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 95 (traduction modifiée))).

défrichage. En phénoménologie, la pratique du « compte-rendu » factuel semble en revanche dépourvue de sens. Il n'y a pas de science factuelle du transcendantal.

On ne peut s'empêcher de voir une deuxième proximité entre attitude eidétique et attitude transcendantale, qui ne sera pour le moment qu'esquissée. L'idéation et l'attitude eidétique conduisent en effet à un détachement ou un désintéressement vis-à-vis de l'individu factuel dont on peut arguer qu'il anticipe sur la réduction phénoménologique. En prenant ses distances vis-à-vis de la factualité empirique, l'attitude eidétique, telle qu'elle est pratiquée depuis les *Recherches logiques* par l'école phénoménologique, ouvre en quelque sorte la voie à la réduction phénoménologique. C'est ce que l'on observe exemplairement dans les *Ideen I*, quand l'analyse eidétique des vécus de conscience permet de prouver l'indépendance du tout unitaire de conscience à l'égard de toute existence réelle⁴⁵⁹. Si l'on suit la logique du texte, l'analyse eidétique est censée parvenir *sans quitter l'attitude naturelle* aux conclusions ontologiques idéalistes des § 49-50, qui rendront alors possible l'effectuation de la réduction phénoménologique⁴⁶⁰. Mais de façon plus générale, il semble que l'analyse eidétique telle qu'elle fut pratiquée dans les *Recherches logiques* et les années qui suivirent, ait inspiré ou exigé le renversement transcendantal, qu'elle y ait conduit. On peut en effet supposer que c'est l'impossibilité de soumettre le sujet à l'analyse eidétique qui ait contraint au renversement de l'ἐποχή. Dans l'expérience factuelle, le Je semblait irrémédiablement attaché à une factualité intramondaine (celle de la situation spatio-temporelle de la subjectivité humaine), et l'idéation semblait être une méthode inapte à traiter de la subjectivité humaine, puisqu'achoppant sur sa singularité et sa factualité. C'est pourquoi le détachement de la subjectivité à l'égard de sa factualité empirique, par voie de réduction phénoménologique, était requis. Comme l'indique

⁴⁵⁹ L'analyse d'essence (*Wesensanalyse*) de la conscience est annoncée au § 33 des *Ideen I*, et c'est elle que l'on suit jusqu'au § 50 qui annonce la mise en œuvre de la réduction phénoménologique (E. Husserl, *Ideen I*, § 33, *Hua III/1*, p. 68 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 95) et *Ibid.*, § 50, 106/153). J-F. Lavigne soutient que l'analyse eidétique de la conscience réalisée dans ces paragraphes, en particulier 34 à 42, colporte implicitement une réduction ontologique de l'étant au sens, réduction cachée qui légitime subrepticement par avance l'exercice de la réduction phénoménologique. L'attitude naturelle n'est donc pas abandonnée ou dépassée, elle est seulement « perdue de vue » grâce à la méthode eidétique, et c'est cet aveuglement volontaire qui est sanctifié du nom de réduction phénoménologique (J-F. Lavigne, *Accéder au transcendantal ?*, chapitre VII, en particulier la conclusion du chapitre, p. 278).

⁴⁶⁰ Comme l'écrit à juste titre J. Farges : « Autrement dit, c'est bien l'indépendance ontologique de la conscience, établie à même l'attitude naturelle par une analyse réflexive de l'essence de la conscience, qui garantit que l'épokhè est non seulement possible mais qu'elle n'est pas vaine, et qui justifie sa mise en œuvre au sein d'une réduction qui se présente dès lors comme la conversion positive, dans la doctrine de la constitution transcendantale, de la détermination négative de la conscience par son indépendance » (J. Farges, « Réduction et cartésianisme », in A. Grandjean, L. Perreau, *Husserl, la science des phénomènes*, p. 106).

Husserl, c'est l'insertion de la subjectivité humaine dans la corrélation qui a provoqué en définitive le basculement vers la réduction phénoménologique⁴⁶¹. Nous nous contenterons pour le moment de cette remarque, mais nous aurons à montrer plus loin quelle résistance le Je oppose à la réduction eidétique, quelle « archi-factualité » ineidétisable affecte le sujet de l'expérience⁴⁶².

IV. Mode de composition de la réduction phénoménologique

1/ Des modèles alternatifs d'ἐποχή et de réduction

L'attitude phénoménologique appartient à la grande « famille des réductions »⁴⁶³, qui compte quelques cousins éloignés, auxquels il peut être profitable de la comparer. Voyons pour finir deux de ces attitudes auxquelles l'attitude phénoménologique est globalement apparentée.

α/ La première attitude à laquelle on peut comparer la réduction phénoménologique est l'« attitude éthique universelle ». J'adopte cette attitude quand j'effectue une récapitulation de ma vie passée, remise mes convictions passées, et prononce avec résolution une décision nouvelle qui va engager le reste de ma vie⁴⁶⁴ – tous caractères dont l'ἐποχή phénoménologique exhibait des formes dérivées. Précisons que l'ἐποχή éthique présente deux limitations en comparaison de l'ἐποχή phénoménologique. Comme le note Husserl dans ses notes de 1924-1925 sur le cours Philosophie première, son universalité récapitulative concerne ma vie passée uniquement, et n'a donc pas l'extension de la réduction phénoménologique, qui englobe dans la neutralisation « toute validité en général qui prend son origine en moi », de sorte que l'existence implicite du monde, qu'elle laisse valoir dans les horizons implicites, n'est pas atteinte par l'ἐποχή éthique⁴⁶⁵. Mais l'ἐποχή éthique ne se contente pas d'une validation

⁴⁶¹ « (...) l'inclusion de la subjectivité humaine dans la problématique de la corrélation a contraint à un changement de sens radical de toute cette problématique, et devait en fin de compte conduire à la réduction phénoménologique à la subjectivité transcendante absolue » (E. Husserl, *Krisis*, § 48, *Hua* VI, p. 169, n. (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 189 (traduction modifiée)).

⁴⁶² Voir Chapitre VI, section II, 2/.

⁴⁶³ M. Brainard, *Belief and Its Neutralization*, p. 68 : « *The Family of Reductions* ».

⁴⁶⁴ E. Husserl, *Erste Philosophie* II, 50. *Vorlesung*, *Hua* VIII, p. 155 (*Philosophie première* II, trad. fr. A. Kelkel, p. 215).

⁴⁶⁵ E. Husserl, *Erste Philosophie* II, *Beilage* II, *Hua* VIII, p. 319 (*Philosophie première* II, trad. fr. A. Kelkel, p. 276). « L'ἐποχή éthique a une tout autre universalité que l'ἐποχή phénoménologique » (ce que le cours reconnaissait déjà).

implicite et d'arrière-plan du monde, puisqu'en se rapportant explicitement à mon moi personnel, à une « vie » qu'elle présuppose dans sa réalité, elle accorde en outre *directement* son adhésion à l'existence du monde⁴⁶⁶. En outre, l'ἐποχή éthique a un usage pratique : si une part de cognition est indispensable, elle ne prend sens que dans la perspective d'une réévaluation des agissements passés, et d'une résolution pratique à se comporter autrement.

En dépit de ces limites, l'ἐποχή éthique permet d'observer un caractère singulier qu'elle partage avec l'ἐποχή phénoménologique. Dans un manuscrit de 1926, Husserl range avec l'attitude éthique d'autres formes d'attitudes universelles qui témoignent d'une même obstination poursuivie tout au long d'une vie : attrait pour le pouvoir, pour l'argent, pour le plaisir, etc. Dans tous ces cas, l'élément commun qui se dégage est celui de la résolution dans la décision qui engage, de telle sorte toutefois que cette résolution n'exclut pas d'autres attitudes résolues, mais se les subordonne⁴⁶⁷. L'illustration proposée de l'assoiffé de pouvoir qui est en même temps un bon *pater familias* et occupe une fonction de député, montre que les activités et attitudes relatives se dégagent sur fond d'attitude universelle selon deux modalités : ou bien l'attitude reste inactuelle (quand cet homme adopte le rôle de père de famille), ou bien elle est actualisée (quand il opte pour la fonction de député afin d'assouvir sa soif de pouvoir), mais dans tous les cas elle reste en arrière-fond. Husserl développe par la suite ces rapports, qui concernent aussi bien l'attitude du phénoménologue, en les appréhendant comme rapports entre *thématique principale* et *thématique secondaire*, et en introduisant notamment les perturbations involontaires. Mais il faut se garder de confondre la thématique *principale*, susceptible d'occuper le devant de l'attention, mais également de le céder à d'autres activités qui ne lui sont pas nécessairement subordonnées dans le sens où elles ne sont pas des moyens pour la fin visée par l'activité principale, et la thématique *absolue*, qui se subordonne tout autre parce qu'elle les embrasse toutes⁴⁶⁸. La réduction phénoménologique atteint ce thème absolu concret, ce qui lui permet de s'inféoder l'attitude naturelle comme une simple modalité de la vie constituante, une

⁴⁶⁶ « Mais parler en un sens naturel de vie et récapitulation de ma vie ne fait que conduire à l'intentionnalité personnelle, et non pas à l'intentionnalité de la constitution passive », et quelques lignes plus tôt : « parler au sens naturel de *vie* – à savoir ma vie et en général la vie personnelle – présuppose toujours le *monde prédonné* » (E. Husserl, *Erste Philosophie* II, *Beilage* II, *Hua* VIII, p. 319 (*Philosophie première* II, trad. fr. A. Kelkel, p. 277 (traduction modifiée)).

⁴⁶⁷ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, *Text* 2, *Hua* XXXIV, p. 43 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 66).

⁴⁶⁸ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, *Text* 2, *Hua* XXXIV, p. 52 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 73).

« structure dans la subjectivité transcendantale universelle »⁴⁶⁹.

β/ La deuxième *ἐποχή* à laquelle on peut comparer l'*ἐποχή* phénoménologique, est l'*ἐποχή* esthétique. On verra que la comparaison peut être poussée encore plus loin. Le rapprochement est fait très tôt par Husserl, à une époque où conscience esthétique et conscience imaginative restent mal distinguées, mais, de façon étonnante, Husserl maintiendra plus tard la similarité entre *ἐποχή* phénoménologique et *ἐποχή* esthétique en dépit de la différenciation progressive de la conscience esthétique d'avec l'imagination. Car, si l'expérience esthétique est souvent apparentée avec l'expérience imaginaire⁴⁷⁰, elle ne se confond pas avec elle.

Husserl évoque d'abord l'*ἐποχή* esthétique dans sa célèbre lettre au poète Hugo von Hofmannsthal du 12 janvier 1907. L'expérience esthétique, mal dégagée du modèle de l'imagination étudiée en 1904-1905, est décrite au moyen de deux caractères. Elle consiste tout d'abord en l'exclusion de toute prise de position existentielle, y compris des positions existentielles impliquées dans le sentiment et la volonté. Mais toutes les œuvres d'art ne sont pas égales à cet égard : certaines œuvres, parce qu'elles refusent l'imitation du monde, sont plus enclines que d'autres à susciter l'*ἐποχή* esthétique, et pour cette raison doivent être préférées, comme « pures » – ce n'est pas le cas de la photographie, trop « naturaliste »⁴⁷¹, trop fidèle à la réalité. En somme, Husserl défend dans cette lettre un anti-naturalisme esthétique – qui n'est certes pas la même chose que son anti-naturalisme épistémologique (mais les deux présentent néanmoins un certain apparentement, précisément dans l'injonction à se détacher d'un certain donné spontané⁴⁷²). Deuxième caractéristique : l'*ἐποχή* esthétique consiste en une recherche du plaisir esthétique (*genießen*, prendre plaisir), un sentiment esthétique de jouissance, qui accompagne l'abandon des prises de position existentielles. On retrouve dans cette description de l'expérience esthétique une caractérisation similaire à celle de Kant, et sa double

⁴⁶⁹ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion, Text 2, Hua XXXIV*, p. 56 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 76).

⁴⁷⁰ Annabelle Dufourcq montre que l'expérience esthétique du beau est liée à l'image parce que celle-ci, en arrachant l'objet à la réalité, favorise le passage à la considération de l'apparition (*Erscheinung*) de l'objet, sans pour autant lui être indispensable (A. Dufourcq, *La dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl*, Dordrecht, Springer, 2011, p. 115-116).

⁴⁷¹ « Plus l'œuvre d'art résonne (*anklingt*) du monde existentiel ou bien est utilisée de façon vivante (*lebendig herangezogen wird*), plus elle exige d'elle-même une prise de position existentielle (comme apparence sensible naturaliste : la vérité naturelle de la photographie), moins c'est une œuvre esthétique pure » (E. Husserl, *Briefwechsel*, « Husserl an von Hofmannsthal », *Hua Dok III/7*, p. 133-134 (« Une lettre de Husserl à Hofmannsthal », trad. fr. E. Escoubas, in *La part de l'œil*, 1991/7, p. 13-14).

⁴⁷² Voir la critique de ce second naturalisme dans « *Philosophie als strenge Wissenschaft* » (E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge, Hua XXV*, p. 8 sq. (*La philosophie comme science rigoureuse*, trad. fr. M. de Launay, p. 19 sq.)).

appréhension du beau à partir du sentiment de satisfaction et du désintéressement⁴⁷³. En somme, pour Husserl, l'expérience esthétique est alors une sous-espèce de l'imagination : c'est une exclusion de position existentielle marquée par le refus de l'imitation et accompagnée d'un sentiment de plaisir.

Mais la contemplation de l'œuvre d'art, remarque Husserl dans la même lettre, est également « proche parente »⁴⁷⁴ de l'ἐποχή phénoménologique, qui s'élabore dans les années qui précèdent la rédaction de la lettre. L'ἐποχή esthétique et l'ἐποχή phénoménologique sont caractérisées par une même suspension du doxique. Mais l'ἐποχή phénoménologique, selon la description qu'en donneront les *Ideen I*, embrasse dans la suspension du doxique, non seulement les actes théoriques, mais aussi les actes évaluatifs et volitifs, ces derniers contenant des positions doxiques implicites⁴⁷⁵. Par ailleurs, l'ἐποχή phénoménologique n'est pas caractérisée par le sentiment qui accompagne l'ἐποχή esthétique. Sa vocation n'est pas sentimentale, mais scientifique : elle cherche à établir des positions fermes (*wissenschaftliche Feststellungen zu constituieren*)⁴⁷⁶. Cette similarité établie entre les deux approches esthétiques et phénoménologiques ne constitue pas un *hapax* dans l'œuvre de Husserl, ou une politesse adressée à un artiste, puisqu'on la retrouvera des années plus tard. Mais entre-temps, c'est l'assimilation de la conscience esthétique à l'imagination qui sera révisée.

Dans un texte postérieur de dix ans à la lettre citée, Husserl reviendra sur le « réalisme » en art, en partie réhabilité sous le nom de « positivisme artistique »⁴⁷⁷. Dans le cas de l'art réaliste, la joie esthétique ne survient pas sur le fond d'un détachement ou d'un désintéret à l'égard du monde, comme dans les œuvres anti-naturalistes évoquées plus tôt, mais au contraire sur la base de la θεωρία, de l'intérêt théorique qu'il y a à comprendre. Qu'est-ce à dire ? Pourquoi l'art « naturaliste retrouve-t-il droit de cité ? La connaissance, la croyance assertive

⁴⁷³ E. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 2, Leipzig, Reclam, 2004, p. 116 (*Critique de la faculté de juger*, trad. fr. A. Renaut, Paris, GF, 1995, p. 182).

⁴⁷⁴ E. Husserl, *Briefwechsel*, « Husserl an von Hofmannsthal », *Hua Dok III/7*, p. 133 (« Une lettre de Husserl à Hofmannsthal », trad. fr. E. Escoubas, p. 13). Husserl écrit que la méthode phénoménologique « exige une prise de position à l'égard de toute objectivité, qui diffère essentiellement de toute prise de position « naturelle » et qui est proche parente (*nahe verwandt ist*) de cette position & posture (*Stellung u. Haltung*) dans laquelle votre art en tant qu'art esthétique *pur* nous transporte (*versetzt*) à l'égard de l'objet figuré et du monde environnant total » (traduction légèrement modifiée).

⁴⁷⁵ E. Husserl, *Ideen I*, § 117, *Hua III/1*, p. 268 sq. (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 347 sq.).

⁴⁷⁶ E. Husserl, *Briefwechsel*, « Husserl an von Hofmannsthal », *Hua Dok III/7*, p. 135 (« Une lettre de Husserl à Hofmannsthal », trad. fr. E. Escoubas, p. 14).

⁴⁷⁷ E. Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung, Beilage LIX* (1916-1918), *Hua XXIII*, p. 541 (*Phantasia, conscience d'image, souvenir*, trad. fr. R. Kassis, J-F. Pestureau, p. 510).

n'entrave-t-elle plus l'expérience esthétique ? Cette évolution s'éclaire en considérant un texte intercalaire, dans lequel Husserl remarque qu'il est possible de ressentir une joie au sein d'une conscience esthétique fondée sur une conscience doxique, et ce parce que dans l'art, nous ne vivons pas dans la prise d'attitude doxique sous-jacente, mais bien dans la conscience esthétique supérieure⁴⁷⁸. Et en effet, l'indépendance relative de la couche fondée à l'égard de la couche fondatrice se confirme si l'on considère que l'appréciation esthétique ne vise pas l'objet identique comme tel, mais son *mode d'apparition* (type d'exposition, clarté, intensité, etc.), tandis qu'à l'inverse l'appréciation « réaliste » vise l'objet identique sans prêter attention à son mode d'apparition⁴⁷⁹. A tel point qu'il est possible d'éprouver un sentiment esthétique face à la nature, *que je sais pourtant exister*⁴⁸⁰ (le sentiment esthétique cohabite avec la position d'existence). Symétriquement, la reproduction de l'œuvre (la copie) n'altère pas le sentiment esthétique⁴⁸¹ (le sentiment esthétique n'est pas aboli par le passage à l'inexistence). En résumé, « *vivant dans la conscience esthétique, je ne vis pas dans la position d'existence concernée, elle ne fonde pas la conscience esthétique* »⁴⁸², mais je n'ai pas pour autant à invalider explicitement cette position d'existence.

L'expérience de l'ἐποχή esthétique peut alors être différenciée de celle de la fantaisie. L'expérience esthétique est *vie dans le sentiment de plaisir* qui accompagne la considération de l'apparition de l'objet, dans l'indifférence à l'égard de la réalité ou de la non-réalité de celui-ci. L'expérience de fantaisie, pour sa part, n'est pas *vie dans le sentiment*, mais appréhension neutralisée de l'objet par l'« abstention volontaire de toute position ». Or, cette différence peut légitimer à nouveaux frais le rapprochement entre ἐποχή esthétique et ἐποχή phénoménologique évoqué du temps de la lettre à Hofmannsthal. A l'instar de l'ἐποχή transcendantale, la considération esthétique n'éprouve pas le besoin de défaire la positionnalité de l'expérience fondatrice, elle se contente de ne pas vivre « en elle ». On retrouve là ce que nous avons pu dire

⁴⁷⁸ E. Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung, Text 15* (1912), *Hua XXIII*, p. 386 (*Phantasia, conscience d'image, souvenir*, trad. fr. R. Kassis, J-F. Pestureau, p. 373). On se reportera également avec profit à l'analyse donnée de ce texte par M. Richir, « Phénoménologie de la conscience esthétique », in *Revue d'esthétique*, 1999/36.

⁴⁷⁹ E. Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung, Text 15* (1912), *Hua XXIII*, p. 387-388 (*Phantasia, conscience d'image, souvenir*, trad. fr. R. Kassis, J-F. Pestureau, p. 375).

⁴⁸⁰ Si « je considère par exemple la nature sous l'angle esthétique, celle-ci demeure pour moi cette *effectivité* déterminée » (E. Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung, Text 15* (1912), *Hua XXIII*, p. 391 (*Phantasia, conscience d'image, souvenir*, trad. fr. R. Kassis, J-F. Pestureau, p. 377 (traduction légèrement modifiée))).

⁴⁸¹ E. Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung, Text 15* (1912), *Hua XXIII*, p. 393 (*Phantasia, conscience d'image, souvenir*, trad. fr. R. Kassis, J-F. Pestureau, p. 377-378)).

⁴⁸² E. Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung, Text 15* (1912), *Hua XXIII*, p. 391 (*Phantasia, conscience d'image, souvenir*, trad. fr. R. Kassis, J-F. Pestureau, p. 377).

de l'évolution de la conception de l'ἐποχή chez Husserl, au sujet de la nécessité de l'intégrer dans une *Ichspaltung* médiatisée par la réflexion : la conscience sous-jacente de la nature demeure positionnelle, mais le niveau supérieur, réfléchi, ne l'est plus, est neutralisé. Tandis que dans l'image, quand je reconnais une chose comme une simple image, la figure qu'elle affiche y est neutralisée.

La différence entre expérience esthétique et expérience de fantaisie est confirmée par un dernier texte, daté de la Noël 1931. Husserl y identifie le point nodal de l'opposition entre les deux expériences, à la racine des observations que nous venons de consigner : à la différence de la fantaisie, l'expérience esthétique ne repose *pas* sur des conflits perceptifs, ce que montre d'ailleurs l'exemple d'une expérience esthétique « pure » (non entrelacée à la fantaisie), selon le cas déjà évoqué d'une expérience esthétique face à un paysage, qui est là, présent en chair et en os, et non en imagination⁴⁸³. L'imagination est donc lieu d'un conflit perceptif, tandis que ce n'est pas (nécessairement) le cas de l'expérience esthétique. En cela, l'expérience esthétique se rapproche à nouveau de l'ἐποχή : toutes deux sont des « modes de l'être mis hors-circuit d'une effectivité ou effectivité valant et continuant de valoir »⁴⁸⁴.

Pour finir, un troisième point commun est exhumé. A l'instar de l'ἐποχή phénoménologique, l'ἐποχή esthétique peut en effet s'universaliser en une « attitude esthétique universelle », c'est-à-dire une considération de l'intégralité du monde, horizons vides compris, sous l'angle de la beauté ou de la laideur. L'analogie va alors très loin puisque le phénomène de monde lui-même libéré par les deux expériences est dit être le même, « abstraction faite de l'attitude »⁴⁸⁵.

Poussée dans ses développements les plus extrêmes, la conscience esthétique réalise donc une ἐποχή esthétique qui se caractérise par : 1/ un détachement en forme de scission du moi à l'égard de l'existence et de l'inexistence de son objet, pour se reporter sur les modes d'apparition de celui-ci, 2/ une absence d'ancrage dans des conflits perceptifs, 3/ une

⁴⁸³ Au sujet de l'expérience esthétique, « [a]vons-nous le droit de dire que nous avons ici affaire à des conflits, à des possibilités et des effectivités supprimées (*aufgehoben*) ? Dans la considération du paysage effectif dans laquelle je m'absorbe esthétiquement, je n'ai là toutefois aucun conflit, et naturellement il ne s'agit pas ici d'une « modalisation » de niveau supérieur, qui introduirait l'expérience possible de la modalisabilité authentique. Et il en va ainsi de tous les cas esthétiques » (E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, Text 23, § 9, Hua XXXIV, p. 367 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 323 (traduction modifiée)).

⁴⁸⁴ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, Text 23, § 9, Hua XXXIV, p. 369 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 324 (traduction modifiée)).

⁴⁸⁵ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, Text 23, § 9, Hua XXXIV, p. 371 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 326)).

universalisation qui donne lieu à une « attitude universelle ». Husserl pousse ici très loin la ressemblance structurelle avec l'ἐποχή phénoménologique. Mais outre la différence d'attitude, l'une orientée vers la connaissance, l'autre vers la contemplation et le sentiment, on peut douter qu'il s'agisse là du même mode de « neutralisation ». Quand elle se dirige sur le mode d'apparition, la conscience esthétique est plus « indifférente » à l'être qu'elle ne refuse de le présupposer comme existant. L'attitude transcendantale en revanche doit bien remonter en amont de l'évidence de la prédonation si elle veut pouvoir en exhiber le processus de constitution.

2/ Structure intentionnelle d'ensemble de la réduction phénoménologique

Nous avons présenté dans ce chapitre les différents éléments qui entrent dans la réduction phénoménologique, et étudié différentes réductions alternatives à la réduction phénoménologique : critique, psychologique, eidétique, éthique, esthétique. Pour finir, il nous faut nous intéresser à la structure d'ensemble de la réduction phénoménologique, c'est-à-dire à la manière dont se combinent ces trois éléments. A ce sujet, nous voudrions faire valoir quelques observations.

1/ On remarque d'abord que la structure de la réduction phénoménologique combine des éléments qui pouvaient se retrouver à l'état isolé dans la vie naturelle. Il y a d'abord la neutralisation, susceptible de survenir sous une forme spontanée lorsque quelqu'un me présente son opinion et que je reste sur la réserve en suspendant mon jugement ; il y a ensuite la réflexion, qui connaît une version psychologique dans la vie ordinaire, quand je m'interroge par exemple sur mes actions (me suis-je comporté avec colère, sans m'en rendre compte ?) et affections (quel est l'état de mes sentiments à ce propos ?) ; il y a enfin l'idéation, qui connaît une proto-forme ordinaire dans la vie préscientifique (typisation, *Typisierung*) et une forme scientifique (idéation eidétique proprement dite) susceptible de donner lieu à des ontologies régionales du monde, sans pour autant qu'une perspective transcendantale soit requise. Si l'on entre plus dans le détail, l'engagement résolu qui fait partie de la structure d'habitus actif, l'universalisation de l'amplitude, la décision volontaire, l'attitude orientée vers la connaissance, etc., tous les autres caractères que nous avons pu relever au passage, préexistent également dans l'attitude naturelle. Ainsi, la réduction phénoménologique trouve-t-elle toute sa ressource, toutes ses composantes, dans l'attitude naturelle. Aussi peut-on dire qu'elle ne consiste pas en une expérience du type de l'illumination mystique, qui donnerait accès à une forme d'expérience entièrement originale,

analogue à l'acquisition d'un nouveau sens, ou qui conduirait à une expérience cachée et incompréhensible obtenue par la Révélation d'une transcendance absolue⁴⁸⁶.

2/ On observe ensuite que l'ordre de préséance, ou du moins d'entrée en scène, des trois éléments peut différer. Ainsi, c'est souvent la neutralisation qui fait figure de geste inaugural de la réduction phénoménologique, avant de donner lieu à une réflexion puis à une idéation. Cet ordre, qui est aussi l'ordre de présentation que nous avons adopté, correspond à la *voie cartésienne* dans sa forme « pure »⁴⁸⁷. Selon la voie cartésienne pure, la réduction est motivée par la recherche de l'apodicticité, qui conduit à répudier les données qui ne sont pas absolument certaines. Cette neutralisation redirige l'attention vers la conscience pure, au moyen d'une réflexion. Enfin, le passage à la scientificité, qui va de pair avec le programme d'une refonte de la science, rend nécessaire le passage à la considération eidétique.

Dans d'autres cas, c'est la réflexion qui initie la réduction phénoménologique, avant d'entraîner une neutralisation et de s'achever par une idéation. Ce deuxième ordre correspond à la *voie passant par la psychologie*. Dans la psychologie, la considération porte d'abord sur les états de conscience psychiques, propres autant que donnés par empathie, auxquels permet d'accéder la réflexion. La considération des états psychiques pour eux-mêmes conduit à accomplir la neutralisation, en ne traitant les données conscientes que comme des phénomènes subjectifs. Enfin, le renversement eidétique est nécessaire pour fonder une science de cette psychologie pure qui se révèle équivalente à la phénoménologie transcendantale.

Enfin, ce peut être l'*idéation* qui amorce la réduction phénoménologique, suivie par la neutralisation et la réflexion. Ce troisième ordre est suivi par la voie qui part de l'ontologie. On

⁴⁸⁶ « Mais comment en vient-on à présent à un *a priori* phénoménologique ? On ne doit pas penser ici à une mystique logique exaltée » (E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, « *Amsterdamer Vorträge* », Hua IX, p. 322 (*Psychologie phénoménologique*, Ph. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzù, p. 263 (traduction légèrement modifiée))).

⁴⁸⁷ C'est le sens de la progression qu'adoptent les leçons de 1906-1907 en leur moment central (E. Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, § 35d à § 37, Hua XXIV, p. 211-230 (*Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance*, trad. fr. L. Joumier, p. 254-273)). Il en va de même des cinq leçons de 1907 : la première leçon est consacrée à établir la problématique de la connaissance naturelle et à neutraliser la connaissance naturelle par l'ἐποχή (la philosophie « doit écarter (*absehen*) et ne faire aucun usage de tout le travail de pensée effectué dans les sciences naturelles et dans le bon sens et le savoir (*Weisheit und Kunde*) naturels non organisés scientifiquement »), la deuxième et la troisième leçon sont consacrées à l'étude de l'immanence pure obtenue par réflexion (« (...) les configurations de pensée que j'accomplis effectivement me sont données, dans la mesure où je réfléchis sur elles, les adopte et les pose d'une façon *purement intuitive* (*schauend*) »), et la quatrième et la cinquième leçons sont consacrées au passage à la considération de l'essence, qui se propose de « *procéder de façon intuitive* (*schauend*) et *idéatrice à l'intérieur de la plus stricte réduction phénoménologique* ». Pour ces trois citations : E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, respectivement I., II et IV *Vorlesungen*, Hua II, p. 24, 30 et 56 (*L'idée de la phénoménologie*, trad. fr. A. Lowit, p. 46, 53 et 83 (traductions modifiées)).

peut donc affirmer que la voie qui part de l'ontologie du monde-de-la-vie suit « la direction inverse que celle que suggère l'approche cartésienne »⁴⁸⁸, puisqu'elle part de la considération privilégiée du monde pour remonter à celle du Je. Mais encore est-ce là trop imprécis. Le monde-de-la-vie est atteint par une *ἐποχή* non-transcendantale, l'*ἐποχή* des sciences objectives, qui se maintient sur le sol du monde⁴⁸⁹. Il peut alors être appréhendé dans son catégorial, par idéation des structures de l'*a priori* subjectif-relatif⁴⁹⁰. La deuxième étape conduit à l'*ἐποχή* transcendantale, qui consiste en une abstention permanente à l'égard de l'accomplissement de la validité du monde-de-la-vie⁴⁹¹. Enfin, la troisième étape reconduit à l'étude de la corrélation du monde et de la conscience du monde, « dans la réflexion »⁴⁹².

3/ On peut dire encore que les trois voies sont similaires qualitativement (elles se composent des mêmes éléments, effectuent la même conversion d'attitude), mais différent pour ainsi dire quantitativement : en effet, elles aboutissent à des « étages » différents du transcendantal, à des degrés de constitution plus ou moins avancés. Dans la voie cartésienne, l'opération réductive conduit d'abord à une primordialité restreinte, réduite au présent de conscience, où le monde des choses, de la culture, des autres hommes, n'apparaît que comme simples phénomènes, spectres porteurs de chapeaux et de manteaux. Dans la voie psychologique, le domaine transcendantal auquel on accède est composé du réseau des implications intentionnelles qui tissent les âmes humaines les unes dans les autres. Enfin, dans la voie par l'ontologie du monde-de-la-vie, le domaine transcendantal embrasse toute la geste historico-culturelle de l'humanité, l'arrêtant juste en amont des prestations de sens de la science naturaliste afin d'en explorer l'avènement. L'exploration du domaine transcendantal consiste alors essentiellement dans un mouvement d'aller et retour entre les différents niveaux de la constitution auxquels ouvrent ces différentes voies.

Ces points d'entrée différents dans la constitution expliquent encore les critiques que reçoivent les différentes voies. La voie cartésienne est rétrospectivement critiquée par Husserl pour le « vide apparent de contenu » auquel elle conduit, et pour le fait que, conduisant « comme en un saut (*in einem Sprunge*) » au Je transcendantal, « doit faire défaut toute

⁴⁸⁸ E. Husserl, *Krisis*, § 50, *Hua VI*, p. 175 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 195 (traduction modifiée)).

⁴⁸⁹ E. Husserl, *Krisis*, § 38, *Hua VI*, p. 150 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 167).

⁴⁹⁰ Ce que le § 36 appelle la « tâche d'une doctrine pure des essences du monde-de-la-vie (*reinen Wesenslehre von der Lebenswelt*) » (E. Husserl, *Krisis*, § 36, *Hua VI*, p. 144 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 161)).

⁴⁹¹ E. Husserl, *Krisis*, § 39, *Hua VI*, p. 151 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 168).

⁴⁹² E. Husserl, *Krisis*, § 46, *Hua VI*, p. 162 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 180).

explication préalable », de sorte que cette voie comporte le risque d'une rechute dans l'attitude naturelle⁴⁹³, et rend plus délicat l'accès à l'intersubjectivité transcendantale⁴⁹⁴. Mais on dit moins que la voie passant par l'ontologie du monde-de-la-vie, au même titre d'ailleurs que la voie passant par la psychologie, mérite une critique rigoureusement symétrique, que Husserl lui adresse d'ailleurs plus loin dans le texte de la *Krisis*. Husserl signale en effet une « incorrection méthodique (*methodische Unrechtmäßigkeit*) » et une « naïveté »⁴⁹⁵ de la voie passant par l'ontologie, et note à son sujet : « la méthode était mauvaise (*verkehrt war das Methodische*), il était mauvais de sauter tout de suite (*sogleich Hineinspringen*) dans l'intersubjectivité transcendantale en sautant par-dessus (*Überspringen*) le Je originaire »⁴⁹⁶ ! En somme, la voie cartésienne et la voie ontologique (à qui il faut ajouter la voie psychologique, qui présente le même caractère de saut immédiat dans l'intersubjectivité transcendantale) présentent le défaut symétrique de procéder par un « saut » (*Sprung, Hineinspringen*) dans une configuration de la vie transcendantale (égoïque ou intersubjective) qui semble de prime abord exclure l'autre. Accédant d'abord au transcendantal égoïque, on ne voit pas comment rejoindre l'intersubjectivité (c'est le problème du *solus ipse* ou solipsisme) ; mais, à l'inverse, partant de l'interpénétration des âmes ou de la générativité historico-culturelle, on ne voit pas comment remonter à l'archi-Ego : tout étant interpénétré avec tout, on ne voit pas ce qui ferait l'unité du Je (ce serait le problème inverse du *socius ipse* ou « socipsisme », s'il fallait créer un néologisme pour désigner le péril parallèle à celui du solipsisme). La voie psychologique doit enfin être critiquée pour son caractère progressif (qui est aussi son principal intérêt) ; accomplissant l'*ἐποχή* de façon progressive, elle ne fait que repousser plus loin les horizons de co-validation du monde, et elle doit la possibilité du renversement transcendantal à l'ouverture déjà effectuée de l'accès au domaine transcendantal : elle n'est donc pas autosuffisante. C'est pourquoi les différentes voies doivent être comprises comme complémentaires, plutôt qu'alternatives.

4/ Ce qui caractérise la nouveauté de la réduction n'est donc pas dans le contenu individuel des actes, mais dans leur combinaison. Nous pouvons pour finir livrer synthétiquement la formule intentionnelle de l'attitude transcendantale. Elle s'expose ainsi :

⁴⁹³ E. Husserl, *Krisis*, § 43, *Hua* VI, p. 158 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 176).

⁴⁹⁴ E. Husserl, *Erste Philosophie* II, 53. *Vorlesung*, *Hua* VIII, p. 175, n. (*Philosophie première* II, trad. fr. A. Kelkel, p. 241).

⁴⁹⁵ E. Husserl, *Krisis*, § 54, *Hua* VI, p. 190 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 212).

⁴⁹⁶ E. Husserl, *Krisis*, § 54, *Hua* VI, p. 188 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 210).

l'attitude transcendantale est un habitus actif, initiée par un point d'engagement (le premier événement de l'ἐποχή), qui contracte un engagement illimité temporellement, et dont l'amplitude va concerner toute transcendance (la transcendance mondaine au sens de la nature au premier chef, mais également la transcendance divine ou les transcendances personnelles). Avec l'instauration originaire de la réduction phénoménologique par la première ἐποχή, s'habitualise un désintéressement pour le monde qui combine trois formes de détachement à l'égard du mondain (ou du transcendant) : la neutralisation apporte le détachement à l'égard de l'*existence*, la réflexion à l'égard de l'*extériorité*, l'idéation à l'égard de l'*individualité*⁴⁹⁷. C'est la combinaison inédite de ces trois affranchissements à l'égard du donné qui opère le détachement ultime à l'égard de la prédonation mondaine. L'ordre d'entrée en scène des différents éléments détermine la pluralité des voies vers la réduction ; il donne aussi accès à des « étages » différents de la constitution : constitution primordiale réduite au présent vivant pour la voie cartésienne ; constitution intersubjective déjà complexe et ramifiée pour les deux autres voies. Du fait que l'ordre d'entrée en scène puisse différer, l'on ne doit pas conclure que les trois éléments qui entrent dans la composition de la réduction y figurent séparément ou successivement. Même s'ils peuvent entrer en scène successivement, ils finissent par s'unir pour former ce tout cohérent, cette formule intentionnelle originale dans laquelle sont intentionnellement impliqués les actes que nous avons décrits au cours de ce chapitre. Comme c'est le cas en de nombreux endroits de l'œuvre husserlienne, l'indépendance relative de différents contenus n'interdit en rien leur fusion ultérieure en un tout d'ordre supérieur. C'est ce qui a lieu ici, et c'est pourquoi il serait incorrect de penser l'ἐποχή comme successive. Comme le dit Husserl en marge des réécritures par Fink des *Méditations* : « Ce n'est pas l'épochè du monde qui se décompose (*gliedert sich*), mais moi qui décompose ce qui est impliqué intentionnellement en elle »⁴⁹⁸.

⁴⁹⁷ Au sujet de la méthode eidétique, Husserl parle de « mise hors-circuit de l'existence individuelle » (E. Husserl, *Ideen I*, § 62, *Hua III/1*, p. 134 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 189)).

⁴⁹⁸ E. Husserl, note n°145, à E. Fink, VI. *Cartesianische Meditation. Ergänzungsband, Hua Dok II/2*, p. 162 (*Autres rédactions des Méditations cartésiennes*, trad. fr. F. Dastur et A. Montavont, p. 204). Un peu plus loin, on lit également, toujours sous la plume de Husserl : « ce n'est pas l'ἐποχή mais son explication qui est processus » (n. 149, *Ibid.*, p. 163 ; trad. fr., p. 205) et encore : « Mais toute cette méthode de la mise entre parenthèses progressant de façon externe et successive (*sukzessiv nach aussen fortschreitende*), se révèle être une apparence (*Schein*). Toute mise entre parenthèses d'une chose singulière met déjà entre parenthèses le monde entier et moi-même en tant qu'homme ! » (n°160, *Ibid.*, p. 166 ; trad. fr., p. 208 (traduction modifiée)). La traduction Dastur-Montavont de « *sukzessiv nach aussen fortschreitende* » par « progressant étape par étape vers l'extérieur » ne nous a pas paru applicable.

Avec la formule intentionnelle de la réduction et de l'attitude transcendantale, s'achève cette première partie. Nous pouvons à présent porter notre attention sur la question de la motivation de la réduction phénoménologique. Au cours du premier chapitre, nous avons déjà rencontré – entre autres choses – un questionnement sur la prédonation du transcendantal, sur l'emploi de la notion de liberté appliquée à l'exercice de la réduction phénoménologique ou sur celle de volonté, sur l'instauration d'un habitus, sur l'instauration originnaire du domaine transcendantal. Au cours du premier comme du deuxième chapitres, nous avons croisé la question des conflits d'expérience et de la souveraineté de l'attitude critique ou réductive à l'égard de ces modalisations expérientielles. Et au cours du deuxième chapitre, la question des voies vers la réduction, etc. Nous allons désormais reprendre de façon systématique la question de la motivation de la réduction phénoménologique, en l'abordant à nouveau d'un point de vue structural.

Deuxième partie :

Analyse structurale de la motivation de la réduction

ENTREE EN MATIERE : LA QUESTION STRUCTURALE APPLIQUEE A LA MOTIVATION

Cette deuxième partie est consacrée à la motivation de la réduction phénoménologique, le terme de motivation servant à la fois à désigner la dynamique qui entraîne le passage à l'effectivité de la réduction phénoménologique, et à questionner la légitimité d'une telle opération, tant par rapport à sa provenance qu'eu égard à la destination visée. Les questions directrices qui y sont traitées sont donc les suivantes : quel est le motif ou le moteur qui permet d'aiguillonner la transition de la situation naïve vers la situation réductive ? Comment la motivation de la réduction s'inscrit-elle dans la grande famille des motivations ? Quelle structure la motivation de la réduction doit-elle exhiber pour qu'une telle transition soit possible ? La réduction phénoménologique obéit-elle à une motivation légitime du point de vue de l'attitude naturelle ? Est-elle un moyen légitime au regard du but poursuivi ?

Dans les deux chapitres de la première partie, a été exposée l'incompatibilité de principe entre l'attitude naturelle et l'attitude transcendantale. La vie naturelle, centrée sur les pôles unitaires – parmi lesquels se range le moi psychique accessible dans la réflexion naturelle, ne peut jamais abandonner, au cours de son exploration de l'empire de l'expérience, la validité d'arrière-fond de la transcendance du monde, et des transcendances qui en dépendent (transcendance des mondes catégoriaux, transcendance de Dieu). La validité de la

transcendance du monde se trouve en effet reconduite et renforcée par toute confirmation d'anticipation perceptive, toute attente remplie, toute croyance réaffirmée, toute conclusion scientifique confortée par une nouvelle découverte ou appuyée par une démonstration inédite. Mais la validité du monde trouve aussi à se renforcer de ce qui mine ses configurations locales, puisque, située au-delà de toute disqualification, elle se nourrit encore des modalisations d'incertitude ou de doute, des attentes déçues, des désillusions, des invalidations de preuve et des démentis factuels, ces biffages de position se faisant au nom d'une position d'être nouvelle, pour laquelle l'arbitre est encore la validité du monde (ce que nous avons notamment au sujet de l'attitude critique). A l'inverse, l'attitude transcendantale consiste en une suspension universelle, méthodique et durable de la validation des transcendances, et entre donc en contradiction complète avec la vie naturelle. La réduction phénoménologique n'est pas une rupture *dans* l'attitude naturelle, mais une rupture *de* l'attitude naturelle elle-même, qui intervient à rebours de la vie naïve.

Comme tout changement d'attitude, et plus largement comme toute prise de position dans la sphère noétique, la conversion (*Umstellung*) opérée par la réduction phénoménologique est justiciable d'un traitement au moyen de la notion générale de motivation. Cette notion, empruntée par Husserl à la psychologie de son temps, mais à laquelle il fait subir un certain nombre d'inflexions, permet d'abord de rendre compte du dynamisme de la vie de conscience⁴⁹⁹. La structure phénoménologique générale de la motivation est celle d'une relation entre un *motif* et un *motivé* (en allemand un *Motiv* et un *Motivat*, le second terme étant peu employé par Husserl), de telle sorte que le premier conditionne le second, ou, la plupart du temps, que la prise en vue du premier, sous des formes diverses, conditionne l'advenue du second. En ce sens, la motivation permet une approche descriptive des phénomènes de conscience. A l'instar de la causalité matérielle entre objets matériels, dont elle est l'*analogon* mais dont elle se distingue, la notion de motivation sert à rendre compte de la « fluence » ou de l'enchaînement des faits de conscience, et en particulier des prises de position et attitudes. Il est ainsi possible d'exposer la manière dont une représentation motivante suscite la venue à la conscience d'une nouvelle représentation, qui se réclame de la première, entretient avec elle une relation unitaire, et puise en elle la « force » qui la hisse à la représentation. Mais la

⁴⁹⁹ Comme l'écrit N-I. Lee, « la motivation ne signifie rien d'autre, sur le plan de la phénoménologie génétique, que le *principe du mouvement (als den Beweggrund)* » de la vie de conscience (N-I. Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Springer, Dordrecht, 1993, p. 54).

motivation offre également la possibilité d'une approche prescriptive, qui interroge la légitimité rationnelle des positions adoptées ; la nouvelle position se réclamait-elle d'un motif explicite ou bien se laissait-elle dériver de motifs demeurés cachés ? Et pour le cas où le motif était explicite, était-elle « appelée » par le motif revendiqué, ou bien le débordait-elle pour répondre à des motifs implicites, éventuellement inavouables ou « inconscients » ?

Comment aborder la question de la motivation dans son application à la réduction phénoménologique ? Conformément à l'orientation générale de ce travail, nous adoptons une approche *structurale* adossée à l'analyse eidétique et phénoménologique. Pas plus que les vécus intentionnels de perception ou de souvenir, la motivation n'est une composante factuelle et contingente de la vie de conscience, magma dépourvu de règles et de teneur eidétique qui disparaîtrait tout entier de la considération phénoménologique une fois la factualité et la contingence évacuées par la réduction phénoménologique et la réduction eidétique⁵⁰⁰. Il y a donc une essence de la motivation, et une analyse eidétique des motivations.

Dans l'orientation statique de la phénoménologie, la motivation ne jouait qu'un rôle effacé. La phénoménologie statique prenait appui sur les pôles objectifs constitués pour décrire l'étagement des couches constitutives de l'expérience, et dans cette direction objective comme dans la direction transcendantale corrélative, l'analytique des légalités eidétiques fixes et impérieuses qui gouvernent chaque niveau reléguait au second plan la question de la motivation, plus labile, plus « subjective » – du moins en apparence. La phénoménologie génétique, en revanche, fait droit à l'étude des motivations. On doit à I. Kern une tentative conséquente, devenue classique, de délimiter les deux orientations statique et génétique⁵⁰¹, en dépit d'un certain flottement chez Husserl. Comme le remarque Kern : en toute rigueur, il ne suffit pas qu'il y ait subjectivité, fondation ou temporalité⁵⁰² pour qu'il y ait genèse à proprement parler,

⁵⁰⁰ Nous ne pouvons donc suivre Merleau-Ponty, quand il écrivait dans la *Phénoménologie de la perception* : « la notion phénoménologique de motivation est l'un de ces concepts « fluents » qu'il faut bien former si l'on veut revenir aux phénomènes », en ajoutant sur le mot « fluents » cette note : « „Flieszende“ (...). C'est dans sa dernière période que Husserl lui-même a pris pleinement conscience de ce que voulait dire le retour au phénomène et a tacitement rompu avec la philosophie des essences. Il ne faisait ainsi qu'explicitier et thématiser des procédés d'analyse qu'il appliquait lui-même depuis longtemps, comme le montre justement la notion de motivation que l'on trouve déjà chez lui avant les *Ideen* » (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 61).

⁵⁰¹ I. Kern, « *Statische und genetische Konstitution* », in R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl, Darstellung seines Denkens*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1989, p. 181-190 (« Constitution statique et constitution génétique », trad. fr. N. Depraz, *Alter* 1994/2, p. 28-39).

⁵⁰² Ce sont les trois usages pré-génétiques du mot « genèse » chez Husserl d'après Iso Kern (subjectivité au sens du constitutif opposé à l'ontologique ; fondation au sens de l'étagement des couches ontologiques ; temporalité en un sens général, incluant la forme du temps qui n'est pourtant pas elle-même engagée dans un processus

et certains usages anciens du terme sont donc impropres ou métaphoriques. Il faut attendre les années 1920 pour qu'émerge un usage technique de la notion de genèse. La différence entre perspective statique et méthode génétique se profile alors comme suit : la première s'enquiert de systèmes constitutifs déjà formés⁵⁰³ et dont les objets sont susceptibles de servir de fils conducteurs⁵⁰⁴, tandis que la seconde interroge la formation de ces systèmes constitutifs⁵⁰⁵. En d'autres termes, la statique est mise devant le fait accompli, la génétique questionne le fait de l'accomplissement. Quel contenu thématique reçoit alors la phénoménologie génétique ? En un sens, on peut dire qu'elle s'occupe de la constitution des aperceptions des objets et types d'objets, et des éveils associatifs par lesquels les types exercent leur pouvoir de détermination de façon diachronique⁵⁰⁶, ce qui peut se prévaloir de déclarations de Husserl⁵⁰⁷. On peut aussi insister sur la genèse du moi, et traiter la génétique comme une « phénoménologie de l'individualité monadique »⁵⁰⁸, et l'on trouvera également des déclarations de Husserl qui vont dans ce sens⁵⁰⁹. Mais ces deux approches possèdent une affinité profonde : la constitution des objets et le déploiement du moi ne sont que deux faces d'un même processus. La constitution des types d'objets (typisation) est en effet corrélée à la constitution des habitudes de l'*ego*

d'engendrement). Voir I. Kern, « *Statische und genetische Konstitution* », p. 182-185 (« Constitution statique et génétique », trad. fr. N. Depraz, p. 30-33).

⁵⁰³ « Mais nous possédons, dans la considération « statique », des aperceptions « toutes faites (*fertige*) » » (E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, « *Statische und genetische Methode* », *Hua XI*, p. 345 (*De la synthèse passive*, trad. fr. B. Bégout, J. Kessler, p. 330, texte traduit par N. Depraz)).

⁵⁰⁴ La statique est la « phénoménologie des fils conducteurs » (E. Husserl, *Intersubjektivität II, Beilage I, Hua XIV*, p. 41 (*Sur l'intersubjectivité II*, trad. fr. N. Depraz, p. 491)). D'une façon générale, sur la différence et l'articulation entre statique et génétique, voir A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1999, p. 32 sq., B. Bégout, *Généalogie de la logique*, p. 46 sq.

⁵⁰⁵ I. Kern, « *Statische und genetische Konstitution* », p. 186 (« Constitution statique et constitution génétique, trad. fr. N. Depraz, p. 34).

⁵⁰⁶ I. Kern note qu'il y a deux types d'association, qu'on pourrait appeler association synchronique (elle permet des formations d'unité dans le présent étendu, dans la simultanéité et la succession immédiate) et association diachronique (elle permet l'aperception d'objets sur la base d'expériences antérieures éloignées, grâce à un transfert de sens) (I. Kern, « *Statische und genetische Konstitution* », p. 187 (« Constitution statique et constitution génétique, trad. fr. N. Depraz, p. 36).

⁵⁰⁷ « Une autre phénoménologie « constitutive », celle de la genèse, poursuit l'histoire, l'histoire nécessaire de cette objectivation, et, par là, l'histoire de l'objet lui-même en tant qu'objet d'une connaissance possible » (E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, « *Statische und genetische Methode* », *Hua XI*, p. 345 (*De la synthèse passive*, trad. fr. B. Bégout, J. Kessler, p. 330, texte traduit par N. Depraz)).

⁵⁰⁸ E. Husserl, *Intersubjektivität I, Beilage I, Hua XIV*, p. 34 (*Sur l'intersubjectivité II*, trad. fr. N. Depraz, p. 482).

⁵⁰⁹ « Est également nécessaire ensuite l'exploration génétique, la recherche de la genèse, aussi bien passive qu'active, dans lesquelles la monade se déploie et se développe, dans lesquelles au sein de la monade le moi monadique gagne son unité personnelle et devient le sujet d'un monde environnant, d'un monde environnant qui lui est pour partie passivement prédonné, et qui est pour partie activement configuré (*gestalten*) par lui, et devient par là au plus haut point sujet d'une histoire » (E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, § 43, *Hua IX*, p. 216 (*Psychologie phénoménologique*, trad. fr. N. Depraz, Ph. Cabestan, A. Mazzù, p. 203 (traduction modifiée))).

(habitualisation)⁵¹⁰, de sorte qu'à chaque nouveau type constitué, l'*ego* pur devenu « pôle des habitudes » se redétermine comme support ou substrat de telle ou telle expérience. La phénoménologie génétique se comprend alors unitairement comme développement du moi au fil de la constitution de l'objet. Dans l'analyse génétique de ce devenir, le concept de motivation joue un rôle cardinal⁵¹¹. Tandis que la phénoménologie statique présupposait les objets constitués et se contentait de dégager les légalités eidétiques qui les régissent, la phénoménologie génétique doit en effet montrer la manière concrète et dynamique dont les vécus de conscience procèdent des vécus de conscience, des degrés inférieurs de la passivité aux degrés supérieurs des édifications rationnelles et scientifiques. Dans la phénoménologie génétique, l'« historicité » de la conscience est en somme élevée à la dimension eidétique et transcendante, depuis la « préhistoire » de l'*Erstmaligkeit* et des instaurations originaires qui s'accomplissent pour la subjectivité individuelle, jusqu'à la générativité de l'histoire culturelle globale.

Le chapitre III sera consacré à la motivation téléologique de la réduction phénoménologique. Le chapitre IV élargira la notion de motivation téléologique pour atteindre un concept général de motivation. La motivation téléologique de la réduction phénoménologique sera replacée dans ce contexte, et interrogée quant à sa pertinence.

⁵¹⁰ Voir le chapitre I de V. Kokoszka, *Le devenir commun. Corrélation, habitude et typique chez Husserl*, Hildesheim/Zürich/New York, Georg Olms Verlag, 2004, « La corrélation de l'habitude noétique et de la typique noématique » (titre du chapitre), p. 13.

⁵¹¹ Comme l'écrit A. Montavont : « Tandis que la relation de fondation statique est de l'ordre de la validité, l'ordre de fondation génétique est un ordre temporel de motivation. La phénoménologie de la genèse s'occupe du devenir dans le flux temporel et des motivations qui opèrent dans ce flux. Elle montre comment la conscience devient à partir de la conscience, comment la conscience antérieure motive les possibilités de la conscience ultérieure » (A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, p. 38).

CHAPITRE III : LA MOTIVATION TELEOLOGIQUE DE LA REDUCTION PHENOMENOLOGIQUE

La description de l'instauration de la réduction comme l'acte d'une liberté maîtresse d'elle-même nous avait conduits au chapitre I à reconnaître à partir des *Ideen* I le volontarisme de l'exercice de la réduction phénoménologique. La réduction s'était présentée comme effectuée en vue d'une finalité, celle de satisfaire à la mise en œuvre d'une science absolue. La provenance de la réduction phénoménologique peut donc être interprétée à l'aune d'un premier concept de la motivation : le modèle *téléologique*. Par motivation *téléologique*, il faut entendre qu'une *vis a fronte*, une fin située en avant, oriente l'ensemble d'un processus phénoménologique. Ainsi, selon le modèle téléologique, l'advenue de la réduction phénoménologique se ferait sous l'empire d'une finalité, d'une disposition téléologique, sous la forme d'une orientation « en vue de... », d'une raison conductrice, d'une directionnalité qui en animerait la réalisation, et surgirait depuis l'intérieur du monde.

Une telle approche téléologique a toutefois fait l'objet de critiques du sein du mouvement phénoménologique. Si la réduction phénoménologique est entreprise en vue de la satisfaction de l'idéal de la science absolue, et qu'elle se subordonne à lui comme un moyen à sa fin, l'inféodation de la réduction à un idéal ne rompt-elle pas la contrainte de l'absence de présuppositions ? La réduction peut-elle être « motivée » en ce sens ? L'idéal de la science absolue est-il à même de motiver, de susciter ce franchissement ? L'orientation vers l'idéal de la science absolue joue-t-il un rôle de « motivation » à proprement parler, de causation efficace du geste réductif, ou n'est-ce là qu'une reconstruction artificielle et ultérieure ? La présence, au cœur de la naturalité, de l'idéal de la science absolue, à considérer que celui-ci comporte un pouvoir d'entraînement du changement d'attitude, pourrait être envisagée comme une rupture de principe de la clôture sur soi de la naturalité. Comment en effet, pourrait survenir dans

l'attitude naturelle, comme but à atteindre, un domaine et une entreprise auxquels celle-ci doit par principe demeurer fermée ? A moins que l'idéal ne réponde lui-même à un intérêt de l'attitude naturelle non reconnu comme tel ? La formulation du but de la science radicale ne proviendrait-elle pas subrepticement, par transmission traditionnelle oublieuse d'elle-même, d'une idiosyncrasie culturelle ou de l'idéalisation de fins pratiques qui trouvent leur origine dans le monde spirituel commun et la vie naturelle, et qui n'auraient donc rien à faire dans la détermination de l'attitude transcendante ?

Si l'on suit ces remarques, le projet d'une fondation de la science et l'exercice de la réduction phénoménologique n'apparaissent plus aussi solidaires qu'on aurait pu l'attendre. D'où surgit le soupçon : la réduction phénoménologique n'aurait peut-être pas essentiellement partie liée avec la poursuite du projet d'une fondation absolue de la connaissance. Ainsi Sartre allait-il jusqu'à voir dans le programme de réalisation de la science, qui guide l'exercice de la réduction et du doute, une impureté, une contamination, une simple « motivation psychologique » qui ne nous fait parvenir qu'à un champ transcendantal adultéré par la présence de l'Ego affecté et actif qui préside à la saisie réflexive⁵¹². Conformément à cette lecture, le but qui oriente la réduction phénoménologique lui serait assigné du dehors, dogmatiquement, comme un préjugé métaphysique illégitime et mondain qui viendrait contaminer la pureté phénoménologique. C'est encore la même inquiétude qu'exprime R. Ingarden : ne présuppose-t-on pas « l'Idée et la valeur de la fondation absolue » pour l'entreprise philosophique, Idée et valeur qui en outre ne semblent avoir aucune validité préalable dans la connaissance naïve ou scientifique, et donc paraissent surgir de nulle part⁵¹³ ? De la même manière, P. Ricœur

⁵¹² « (...) il faut considérer que la réduction phénoménologique n'est jamais parfaite. Ici interviennent une foule de motivations psychologiques. Lorsque Descartes effectue le Cogito, il l'effectue en liaison avec le doute méthodique, avec l'ambition de « faire avancer la science », etc., qui sont des *actions* et des *états*. (...) En un mot le Cogito est impur, c'est une conscience spontanée, sans doute, mais qui reste liée synthétiquement à des consciences d'états et d'actions. (...) Une saisie réflexive de la conscience spontanée comme spontanéité non-personnelle exigerait d'être accomplie *sans aucune motivation* antérieure. Elle est toujours possible en droit, mais reste bien improbable ou, au moins, extrêmement rare dans notre condition d'hommes » (J-P. Sartre, *La transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques* (éd. V. de Coorebyter), p. 124).

⁵¹³ « Si nous décidons de mener à bien (*Durchführung*) la première « réduction », celle qui concerne les résultats des sciences, cette décision doit elle-même être motivée d'une quelconque manière, donc être fondée (*irgendwie motiviert bzw. begründet*). Et cette motivation ou fondation (*Begründung*) réside dans nombre de suppositions dont la justification n'est pas en fait interrogée ici. En effet, on présuppose ici : 1/ l'Idée et la valeur de la fondation absolue ; 2/ le fait que la présence de la fondation absolue n'est du moins pas encore établie dans la connaissance naïve ou scientifique, voire n'existe pas (Roman Ingarden, in E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, « Beilage. Kritische Bemerkungen von Professor Dr. Roman Ingarden, Krakau », Hua I, p. 205-206 (*Méditations Cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, « Annexe : Remarques critiques du Professeur Roman Ingarden de Cracovie », p. 218).

s'interroge : en partant de l'Idée de science, ne prête-t-on pas par avance à la phénoménologie une forme déjà élaborée, contournée, subtile, qui délaisse d'autres possibles plus « primitifs »⁵¹⁴ ? Faut-il donner foi à ces critiques ? Le projet d'élaboration d'une science radicale altère-t-il, comme le soutient Sartre et comme le soupçonne Ingarden, la pureté de la réduction phénoménologique ? Ce but est-il extrinsèque à la réduction phénoménologique ou constitue-t-il pour elle un véritable τέλος directeur « interne » ? De façon générale, la réduction phénoménologique n'est-elle pas rétive à toute position de buts, qui ne pourraient par principe lui venir que de la vie naturelle ? Et si ce but ne provient pas clandestinement de l'attitude naïve, comment survient-il en elle ?

Nous allons commencer par étudier le concept de motivation téléologique dans la sphère qui lui convient le mieux : celle de la volonté et de l'action. Nous acquerrons par là une première compréhension de l'idée de *téléologie*. De là, nous accéderons à d'autres ententes de la téléologie, ce qui nous permettra de gagner une idée plus complète de la motivation téléologique de la réduction. C'est en nous appuyant sur les concepts de motivations téléologiques conquis lors de ce parcours, que nous préciserons la structure de la motivation téléologique de la réduction phénoménologique.

I. La téléologie du vouloir agissant

Notre première exploration de la motivation téléologique doit prendre ses quartiers dans le domaine de la volonté. La volition, avec ses différentes espèces, désir, souhait, pulsion, instinct, aspiration..., trouve sa forme culminante dans la volonté intentionnelle qui se réalise avec le passage à l'agissement (*Handlung*) pratique⁵¹⁵. A la différence du simple désir velléitaire, l'agissement pratique est caractérisé par l'efficace d'une motivation qui initie le passage à l'action. Comme nous recherchons la motivation efficace de l'effectuation de la réduction phénoménologique, ce modèle semble se prêter mieux à la comparaison que le simple

⁵¹⁴ « C'est dire que la phénoménologie doit *atteindre* son point de départ, en se situant d'abord comme un acte second par rapport à l'acte primaire des sciences ; ainsi quelque chose déjà est décidé avant le point de départ, puisque, à la différence du Heidegger de *Sein und Zeit*, la philosophie situe son acte philosophique par rapport à une activité déjà fortement théorétisée et non par rapport à un pouvoir ou un agir plus primitifs » (P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004, « Études sur les *Méditations cartésiennes* de Husserl », p. 191).

⁵¹⁵ Nous tentons autant que faire se peut de maintenir une constance dans les traductions, en adoptant : « faire » pour *Tun*, « acte » pour *Akt*, « *actus* » pour *Aktus*, « action » pour *Aktion*, « agir » pour *Handeln*, « agissement » pour *Handlung*.

désir sans suite. La motivation de la réduction phénoménologique s'apparente-t-elle à la volonté agissante qui se manifeste dans le domaine pratique ? Une telle assimilation est-elle légitime ? Pour répondre à cette question, nous allons présenter le vouloir agissant en nous concentrant sur la nature de la motivation téléologique qui s'y trouve impliquée.

1/ La structure intentionnelle de la position de but et du vouloir agissant

Le vouloir agissant prend sens dans le monde-de-la-vie, c'est-à-dire un monde prédonné où règnent les anticipations téléologiques, les « pré-possessions, conscientes comme buts, sur le mode des fins (*zielbewußte Vorhaben als Zwecke*) »⁵¹⁶. Ces anticipations téléologiques prennent la forme de la téléologie du but, qui correspond au concept courant (*geläufig*) de téléologie selon Hoyos Vásquez⁵¹⁷. Dans le monde spirituel, les objets environnants exercent une motivation spirituelle en vue de l'agir, qui fonctionne comme une « excitation (*Reiz*) » ou un stimulant sur le Je personnel, de sorte que l'on peut mettre en équivalence monde spirituel et monde *pratique*⁵¹⁸.

Structurellement, le vouloir agissant (*Handlungswillens*) appartient aux vécus de volition édifiés sur des vécus affectifs. Il se laisse caractériser par son entrelacement à une représentation, en l'espèce à la représentation du « voulu (*Gewollten*) »⁵¹⁹. Cette représentation ne se contente pas de servir de soubassement à un acte supérieur, ou de jouer le rôle d'une représentation d'accompagnement qui donnerait comme par surcroît un aperçu de l'issue de l'action⁵²⁰. Le « voulu » est indispensable en ceci qu'il joue le premier rôle dans le

⁵¹⁶ E. Husserl, *Ms K III 6*, p. 311 (depuis publié : E. Husserl, *Die Krisis... Texte aus dem Nachlaß, Texte 26, Husserliana XXIX*, p. 304 (traduction personnelle)), cité par G. Hoyos Vásquez, *Intentionalität als Verantwortung*, p. 141.

⁵¹⁷ Le passage suivant reprend le § 11 de *Intentionalität als Verantwortung*, de Guillermo Hoyos Vásquez (G. Hoyos Vásquez, *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976).

⁵¹⁸ « Au sens le plus large, nous pouvons désigner l'attitude personnelle ou attitude motivationnelle comme l'attitude *pratique* (praktische) » (E. Husserl, *Ideen II*, § 50, *Hua IV*, p. 189-190 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 267 (traduction modifiée))).

⁵¹⁹ « (...) toute volonté présuppose (...) en général une représentation du voulu » (E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, § 16, *Hua XXVIII*, p. 109 (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, trad. fr. Ph. Ducat, P. Lang, C. Lobo, p. 193)).

⁵²⁰ De même, Alfred Schütz définit l'agir (*Handeln*) comme « un comportement orienté sur un projet prédonné » (A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Wien, J. Springer, 1932, p. 65 (*The Phenomenology of the Social World*, trad. ang. G. Walsch, F. Lehnert, Evanston, Northwestern University Press, 1967, p. 65 (traduction personnelle – la méfiance est de rigueur à l'égard de la désastreuse traduction anglaise, qui, outre de nombreuses erreurs, imprécisions et choix malheureux, revendique,

déclenchement de l'action. Aussi, il forme avec cette dernière une unité essentielle, et ce de deux manières. En effet, le voulu présente un statut double : il est à la fois au commencement de l'action, en tant qu'il la déclenche, et à sa fin, en tant qu'il en représente le terme⁵²¹.

En tant qu'il est situé au commencement de l'action, le voulu fonctionne comme un *motif* situé en avant de l'action, il exerce sa force motivante sur l'initiation de l'action⁵²². Il s'appelle alors un but (*Ziel*). La structure téléologique de la volonté pratique se précise comme être-motivé par un but⁵²³ – à la différence d'autres structures téléologiques que nous étudierons plus loin, et qui ne relèveront plus du but, du moins en ce sens. L'analogie de la volonté avec le domaine de la logique permet d'exprimer la structure téléologique du vouloir orienté vers un but dans les termes du « si... alors » motivationnel, du rapport entre *Grund* et *Folge*⁵²⁴ : la représentation du but motive l'accomplissement d'une action qui est censée réaliser le but initialement projeté. Mais la représentation du but ne contient pas en elle-même la représentation du chemin, qui peut tout à fait rester indéterminé sans que l'efficace motivationnelle en soit affectée⁵²⁵. En vertu de cette indétermination du chemin, la « nécessité »

en lieu et place de traduire, de paraphraser (!) des paragraphes entiers, paraphrase qui se révèle d'ailleurs à l'analyse relever plutôt de la glose personnelle)). Le même Schütz fait observer que l'agir est motivé par une représentation neutralisée de lui-même, mais une fois accompli au futur : « Au sein du motif-en-vue-de-quoi (*Um-zu-motive*) d'un agir, nous avons aussi pu exhiber diverses couches, et établir que le ce-en-vue-de-quoi (*Um-zu*) d'un agir est identique à l'action projetée sur le mode du futur antérieur, action en vue de laquelle l'agir qui s'édifie pas à pas s'accomplit » (*Ibid.*, § 42, 248/216 (traduction personnelle)).

⁵²¹ « (...) le terme (*Ende*) a le caractère d'un but » (E. Husserl, *Ideen* II, § 55, *Hua* IV, p. 216 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 301)). Husserl distingue les deux points remarquables : « Le point de commencement (*Anfangspunkt*), avec le premier *fiat* conférant en quelque sorte le *coup d'envoi créateur originel* (*schöpferischen Uranstoß*), et le point de terminaison (*Endpunkt*), avec le caractère du « c'est accompli » (...) » (E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, § 16, *Hua* XXVIII, p. 110 (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, trad. fr. Ph. Ducat, P. Lang, C. Lobo, p. 194 (traduction modifiée))).

⁵²² « La volonté (nous ne prenons pas le mot au sens de dispositions formées) est un acte, elle se dirige vers un voulu, et est impensable sans lui. En même temps, nous désignerons le voulu comme fondement (*Grund*) du vouloir, comme le motif lui-même, c'est-à-dire comme cause (*Ursache*) [sur ce mot, la note suivante : Qu'il soit réellement une cause ne vient ici pas en considération. Il apparaît comme tel, nous vivons la situation-de-motivation (*Motiviertheit*)]. La représentation excite le désir et le vouloir » (E. Husserl, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit*, *Beilage* II, § 6, *Hua* XXXVIII, p. 179 (*Phénoménologie de l'attention*, trad. fr. N. Depraz, p. 136 (traduction modifiée))).

⁵²³ « Nous pouvons au moins dire qu'un vouloir (*Wollen*) quel qu'il soit, se dirige sur un but (*geht auf ein Ziel*) et est co-donné, et nécessairement co-donné dans la représentation du but, le fait qu'il doit être le terme (*Ende*) d'un chemin qui y conduit » (E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, § 6, *Hua* XXVIII, p. 52 (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, trad. fr. Ph. Ducat, P. Lang, C. Lobo, p. 128 (traduction modifiée))).

⁵²⁴ « Aussi, la « raison (*Grund*) » pratique du moyen se tiendrait dans le but. La décision pour le but, la résolution pour le but serait à désigner un fondement (*Grundsatz*) de la volonté, comme une prémisse de la volonté pour la décision se rapportant au moyen, qui serait elle-même proposition-conséquence de la volonté » (E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, § 9, *Hua* XXVIII, p. 70 (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, trad. fr. Ph. Ducat, P. Lang, C. Lobo, p. 149 (traduction modifiée))).

⁵²⁵ « La volonté du but est nécessairement volonté du but par le chemin. Mais avec cela, il n'est pas dit que le chemin soit représenté comme un chemin déterminé » (E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, § 6,

qui s'attache à l'implication par le vouloir du but de la volonté appliquée au moyen ne peut pas être prise pour une nécessité analytique⁵²⁶, comme l'est au contraire la « trivialité analytique » qui veut qu'une partie ne puisse pas exister sans un tout⁵²⁷. Ce qui revient à dire que l'implication du vouloir des moyens par le vouloir du but n'est pas un rapport formel, mais précisément un rapport de motivation⁵²⁸.

En plus de former un motif initiant l'action, le voulu représente également le terme (*Ende*) de l'action, qui met fin à celle-ci. Car la volonté agissante a pour spécificité – y compris face aux désirs, aspirations, souhaits, etc. qui peuvent rester velléitaires – de s'efforcer de *faire advenir* son terme (ce que Husserl appelle la *Verwirklichung* ou le « fiat! » créateur de la volonté⁵²⁹), de telle sorte qu'il n'y a plus de sens à continuer à agir au-delà du terme. Le vouloir agissant possède donc une fin déterminée d'avance, posée d'entrée de jeu par la représentation du but ; mais précisément cette fin est posée comme voulue et non comme étante. Husserl note que si le terme était posé comme déjà existant ou comme allant nécessairement advenir, il ne pourrait plus faire l'objet d'un vouloir (mais seulement d'une réjouissance anticipée ou d'une attente impatiente). C'est la volonté agissante qui doit faire advenir le but, et non l'événement dont on prévoit la réalisation qui doit motiver la volonté⁵³⁰ (la résignation à l'inévitable, ou l'espérance à l'égard de ce qui doit venir, est incompatible avec la volonté agissante). Dans les termes de Husserl, la réalisation, le passage à l'effectivité du vouloir (*Verwirklichung*) n'est pas un simple devenir-effectif (*Wirklichwerdung*), mais un rendre-effectif (*Wirklichmachung*)⁵³¹.

Que l'action ait un but implique qu'elle puisse se clôturer de deux façons : sur le mode de l'échec et sur le mode de la réussite. L'échec peut survenir en raison d'entraves objectives qui compromettent la réalisation du vouloir : je souhaite déplacer un meuble, qui se révèle trop lourd. Mais un revers peut également être dû à des limitations du côté du sujet, à des facultés

Hua XXVIII, p. 52 (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, trad. fr. Ph. Ducat, P. Lang, C. Lobo, p. 128 (traduction modifiée)).

⁵²⁶ E. Husserl, *Ideen I*, § 148, Hua III/1, p. 343 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 438).

⁵²⁷ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, III. LU, § 11, Hua XIX, p. 258 (*Recherches logiques 2.2*, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 37).

⁵²⁸ Le « vouloir de la fin (*Zweckes*) motive le vouloir du moyen » (E. Husserl, *Ideen I*, § 47, Hua III/1, p. 101, n (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 145)).

⁵²⁹ « Le « que cela soit (*Es werde*) ! » créateur, qui forme l'essence de la position de volonté (...) » (E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, § 15, Hua XXVIII, p. 107 (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, trad. fr. Ph. Ducat, P. Lang, C. Lobo, p. 191 (traduction modifiée)).

⁵³⁰ E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, § 15, Hua XXVIII, p. 107 (*Leçons sur l'éthique et la théorie des valeurs*, trad. fr. Ph. Ducat, P. Lang, C. Lobo, p. 190-191).

⁵³¹ E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, § 15, Hua XXVIII, p. 107 (*Leçons sur l'éthique et la théorie des valeurs*, trad. fr. Ph. Ducat, P. Lang, C. Lobo, p. 191).

qui font totalement ou partiellement défaut à l'agent, ce qui peut le contraindre à l'abandon : ma main est engourdie, je ne peux la bouger qu'avec difficulté⁵³². La rigueur des contraintes est alors vérifiée par la triple expérience du faire sans résistance (*widerstandsloses Tun*), d'un faire dans le surmontement d'une résistance (*ein Tun in der Überwindung eines Widerstandes*), et de l'impuissance quand la résistance devient insurmontable (*unüberwindlich*)⁵³³. Plus précisément, la corrélation entre entrave objective et impuissance subjective présuppose que l'on se réfère à un état de normalité, de valence subjective ou intersubjective, afin d'assigner la responsabilité de l'échec à la face objective ou à la face subjective. En outre, à côté de ces modes d'interruption par l'échec, le vouloir agissant connaît une autre fin, celle de la réussite, ou agir fructueux (*gelingenden Handeln*). Dans la réussite, l'agissement possède son terme prédéterminé de façon essentielle, au-delà duquel il n'y a plus de sens à parler d'une continuation de la volonté : je suis parvenu au but final (*Endziel*), l'action est finie⁵³⁴. C'est là une différence importante avec la perception, qui n'est pas bornée. Si les interruptions sur le mode de l'échec trouvent une correspondance dans le cas de la perception⁵³⁵, en revanche la clôture sur le mode de la réussite n'y connaît pas d'équivalent. Non entravée, la perception de la chose se poursuit sans connaître de terme assigné de façon intrinsèque.

Nous avons dit que le but de la volonté agissante fonctionnait comme un motif pour l'action qui chemine dans sa direction. Cela demande à être précisé : de quoi le but est-il lui-même fait ? Comment se forme-t-il comme but ? Comment exerce-t-il sa motivation ? Husserl reprend les analyses du vouloir agissant dans ses cours plus tardifs sur l'éthique. Si nous repartons de la situation d'un « vouloir conscient d'un but (*zielbewusstes Wollen*), qui s'épanouit dans l'agir fructueux (*das sich im gelingenden Handeln auswirkt*) »⁵³⁶, nous constatons qu'un sentiment de satisfaction, un plaisir pris à la réalisation (*Realisierungslust*), accompagne nécessairement l'atteinte-du-but (*Erzielung*), et ce dans une nécessité eidétique, non désimaginable, qui concerne tout sujet agissant possible (ange, centaure, humain...). Husserl se pose alors la question : ce plaisir, anticipé à la fin de l'effort (*Streben*) qui parvient

⁵³² E. Husserl, *Ideen II*, § 60a, *Hua IV*, p. 259 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 352).

⁵³³ E. Husserl, *Ideen II*, § 60a, *Hua IV*, p. 258 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 351 (traduction modifiée)).

⁵³⁴ « A la fin (*Endlich*), l'action est terminée, elle est arrivée à son terme (*sie ist am Ende*), et en tant que tout, elle n'est elle-même qu'un passé créateur » (E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, § 16, *Hua XXVIII*, p. 110 (*Leçons sur l'éthique et la théorie des valeurs*, trad. fr. Ph. Ducat, P. Lang, C. Lobo, p. 194).

⁵³⁵ Je ne parviens plus à percevoir la chose parce qu'il n'y a plus de lumière, parce que mes yeux me jouent des tours, etc.

⁵³⁶ E. Husserl, *Einleitung in die Ethik* (1920-1924), § 15, *Hua XXXVII*, p. 66.

à satisfaction, est-il le moteur de l'action ? Est-ce lui qui forme le *τέλος*, c'est-à-dire le but du vouloir ? Que le plaisir accompagne nécessairement l'atteinte du but, « implique-t-il que *ce plaisir qui se tient à la fin de tout effort fructueux, soit lui-même le telos au sens du but vers lequel on fait effort ?* »⁵³⁷. Husserl montre alors que ce n'est pas le cas. Prendre le sentiment attendu pour l'essence téléologique du but (comme le fait l'hédonisme, ce scepticisme appliqué à l'éthique⁵³⁸), c'est se méprendre sur la structure intentionnelle du vouloir agissant, et confondre le sujet avec l'objet. Ce qui nous attire dans un vouloir, ce n'est pas le sentiment, ou quelque chose qui soit du côté du sujet, mais bien l'objet, et en lui, ce qui dynamise le vouloir, c'est la valeur⁵³⁹. La valeur n'est pas, à la différence du sentiment, un caractère subjectif, mais bien un caractère objectif, qui convient à l'objet, et se différencie d'ailleurs en fonction de l'objet : entre *valeur réelle* (la cigarette, le concert, qui sont des objets ou des événements du monde réel) et *valeur idéale* (la symphonie, la sonate, qui sont des œuvres d'art, et à ce titre des idéalités suprasensibles et supratemporelles, la valeur de la sonate n'étant pas la valeur de la sonate telle qu'elle est entendue lors du concert, mais bien une valeur idéale, qui transcende ses incarnations possibles). En conclusion, nous ne sommes attirés ni par la valeur qui réside dans le fait de clôturer l'action (d'en avoir fini), ni par le sentiment de plaisir qui accompagne cet accomplissement (« La valeur de l'être-atteint n'est pas la valeur à laquelle on aspire, et le sentiment agréable du « cela est atteint » n'est pas le sentiment dans lequel la valeur-but est donnée »⁵⁴⁰), mais bien par une valeur intrinsèque à l'objet.

La valeur est indispensable à l'acte du vouloir⁵⁴¹, et elle l'est en tant que motif qui

⁵³⁷ « *Ist damit aber gesagt, dass diese Lust, die am Ende jedes gelingenden Strebens steht, das Telos im Sinne des erstrebten Zieles selbst ist?* » (E. Husserl, *Einleitung in die Ethik (1920-1924)*, § 15, *Hua XXXVII*, p. 66 (traduction personnelle)).

⁵³⁸ E. Husserl, *Einleitung in die Ethik (1920-1924)*, § 17, *Hua XXXVII*, p. 78.

⁵³⁹ « Mais n'est-il pas clair avec cela que l'argument est fondamentalement faux, et qu'il intervertit le valoriser et la valeur, l'aimer et l'aimé, l'avoir-plaisir à quelque chose et la chose qui plaît ? Le plaisir est un état temporaire ou un acte du sujet qui ressent. La valeur, à l'inverse, convient à l'objet (*Aber ist es nun nicht klar, dass das Argument grundfalsch ist und dass es Werten und Wert, das Lieben und das Liebsame, das Lust-Haben an etwas und das lustvolle Etwas selbst verwechselt? Lust ist ein jeweiliger Zustand oder Akt des fühlenden Subjekts. Der Wert eignet aber dem Objekt*) » (E. Husserl, *Einleitung in die Ethik (1920-1924)*, § 15, *Hua XXXVII*, p. 68 (traduction personnelle)).

⁵⁴⁰ « *Der Wert des Erreichtseins ist nicht der Wert, der erstrebt ist, und das angenehme Gefühl des „Es ist erreicht“ ist nicht das Fühlen, in dem der Zielwert gegeben ist* » (E. Husserl, *Einleitung in die Ethik (1920-1924)*, § 15, *Hua XXXVII*, p. 70 (traduction personnelle)).

⁵⁴¹ « *Je ne peux rien désirer et rien vouloir, sans être déterminé par quelque chose, à savoir déterminé par un valoriser antérieur (Ich kann nichts begehren und nichts wollen, ohne dazu durch etwas bestimmt zu sein, nämlich bestimmt durch ein vorausgehendes Werten)* » (E. Husserl, *Einleitung in die Ethik (1920-1924)*, § 17, *Hua XXXVII*, p. 81 (traduction personnelle)).

provoque l'acte (« *la valeur est donc le motif* »⁵⁴²), de la même manière que dans la démonstration géométrique, les prémisses servent de « raisons déterminantes » ou de « motifs » à l'acte de démontrer et d'obtenir la conclusion⁵⁴³, bien que naturellement les prémisses ne soient pas visées comme des buts ou comme des valeurs (on retrouve l'extension du concept général de motivation). La structure motivationnelle du vouloir orienté vers un but investi d'une valeur, autorise également à traiter du vouloir en termes de rationalité et de légitimité⁵⁴⁴, notions qui ne sont pas limitées au jugement et aux actes doxiques, comme l'a déjà montré le chapitre précédent.

Il nous faut à présent questionner la formation originelle des valeurs. La valeur est, du moins à l'origine, la cristallisation objective de ce qui suscite un sentiment subjectif : le « bon », c'est ce qui fait plaisir, ce qui active un sentiment « vivant » de joie ou de contentement⁵⁴⁵. La difficulté, contre la « morale du sentiment » qui limite la raison pratique à une approbation ou à une désapprobation du sentiment, est toutefois de déterminer comment ce sentiment *du sujet* se convertit en valeur *de l'objet*⁵⁴⁶. Le parallélisme entre logique et axiologie autorise à établir l'analogie stricte entre perception et évaluation, et en chacune d'elles, entre le rapport sensation subjective de son et qualité objective de la chose, et, au sein de l'évaluation, le couple : « sentiment sensible (*sinnliche Gefühl*) » et valeur de la chose⁵⁴⁷. Suivant l'exemple husserlien⁵⁴⁸, reconstituons la valorisation d'un son de violon. J'ai d'abord un sentiment non-intentionnel de plaisir, qui forme une séquence de données hylétiques non encore rapportées à un objet et dépourvues de toute spatialité pré-empirique. Ensuite, cette séquence affective vient

⁵⁴² « der Wert ist also das Motiv » (E. Husserl, *Einleitung in die Ethik* (1920-1924), § 17, *Hua* XXXVII, p. 83).

⁵⁴³ E. Husserl, *Einleitung in die Ethik* (1920-1924), § 17, *Hua* XXXVII, p. 82.

⁵⁴⁴ « Le pourquoi, la *causa*, peut être une *ratio* au sens prégnant. Nous pourrions donc d'abord nommer une « motivation rationnelle (*rationale*) » toute motivation qui a une tel *ratio*. Lui correspondent les questions concernant la rationalité (*Vernünftigkeit*), c'est-à-dire les questions de légitimation de droit (*Das Warum, die causa, kann eine ratio im pragnanten Sinne sein. Wir könnten zunächst also "rationale Motivation" jede solche nennen, die eben eine solche ratio hat. Ihnen entsprechen Fragen nach der Vernünftigkeit, d. i. Rechtfertigungsfragen*) » (E. Husserl, *Einleitung in die Ethik* (1920-1924), § 17, *Hua* XXXVII, p. 82 (traduction personnelle)).

⁵⁴⁵ « Tous les prédicats [esthétiques] ont donc leur origine antéprédicative, en amont de l'expérience qui saisit, dans l'affect (*Gemüt*), et de même pour d'autres prédicats, les prédicats du bon et du mauvais, de l'utile ou de l'opportun ou du nuisible, qui ont leur source dans le vouloir lié avec l'affect évaluant » (E. Husserl, *Erste Philosophie* II, 30. *Vorlesung*, *Hua* VIII, p. 24 (*Philosophie première* II, trad. fr. A. Kelkel, p. 32-33 (traduction modifiée))).

⁵⁴⁶ E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, *Hua* XXVIII, p. 253 sq., (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, trad. fr. Ph. Cabestan, P. Lang, C. Lobo, p. 334).

⁵⁴⁷ E. Husserl, *Einleitung in die Ethik*, *Beilage* III, *Hua* XXXVII, p. 326.

⁵⁴⁸ E. Husserl, *Ideen* II, § 51, *Hua* IV, p. 186-187 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 263).

à congruence avec une séquence donnée dans les sens auditif, visuel ou tactile..., et ces sens me donnent un objet du sens interne ou du sens externe : ainsi, le sentiment de plaisir s'entrelace d'abord avec l'apparition du son, dans une série d'impressions auditives, puis avec les images du violon. Dans cet entrelacement, le son dans la temporalité, puis le violon dans la spatialité et la matérialité, reçoivent la valeur de l'« agréable », et la joie se constitue corrélativement comme joie prise à l'objet perçu⁵⁴⁹. Ensuite, l'habitualisation prend le relais et confère par ressemblance associative à d'autres objets de même type des propriétés similaires, sans que le sentiment ait à être « touché » de façon vivante. Tout nouveau violon simplement vu sera valorisé par avance comme agréable, sans que le sentiment n'ait plus à être impliqué. On remarquera pour finir que les sentiments sensibles ne sont pas exposants (*darstellende*), c'est-à-dire qu'ils ne servent pas à l'appréhension d'une chose. Leur rattachement à une chose se fait donc toujours après coup, par greffe sur des choses données dans l'appréhension perceptive, qui ne possèdent pas en revanche de valeur : les « simples choses ne possèdent dans leur contenu, n'ont dans le sens que leur attribue le simple représenter expérientiel, aucune trace de prédicats de valeur ou de prédicat de finalités »⁵⁵⁰.

2/ Motivation téléologique de la réduction et vouloir agissant

Nous avons retracé la genèse d'une motivation téléologique de la volonté agissante, en partant du sentiment subjectif, en rejoignant la valeur objective, et en terminant par la

⁵⁴⁹ « (...) introduisons des *sentiments, désirs, vouloirs*. Un perçu plaît ou déplaît, non pas un perçu qui s'altérerait intuitivement d'une façon déterminée, mais un quelque chose établi (*Angesetztes*) qui se tient là en tant que tel, qui « serait » plaisant, réjouissant [s'il était tenu dans la possession] [; or], son être-effectif est manquant, et [donc] il est considéré, désiré, etc. Il faut d'abord dire, de façon générale : là où une position, nous voulons dire une position perceptive ou bien une position de souvenir de type sensible (mais cela vaut de façon générale), fonde un sentiment (*ein Gefühl gründet*), là se constitue avec le sentiment un nouvel objet (*Gegenstand*) (...). Mais cela veut dire qu'accomplir le sentir, c'est poser, et, il est vrai, poser un nouvel objectal : l'objet posé comme objet de sentiment. Plus précisément : accomplir l'intention de chose, c'est poser la chose. C'est la première position. Le sentiment, à savoir le plaisir, le prendre plaisir à l'objet crée une nouvelle intention, édifiée (*gebaute*) sur l'intention de chose, et cet accomplir tout uniment avec l'intention d'appréhension sous-jacente, c'est être conscient de l'objet effectif dans son être-appréciable (*Erfreulichkeit*) et poser ce tout » (E. Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*, Texte 15, Hua XXIII, p. 419-420 (*Phantasia, conscience d'image, souvenir*, trad. fr. R. Kassis, J-F. Pestureau, p. 399-400 (traduction modifiée)).

⁵⁵⁰ E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie* (1916-1920), (éd. Hanne Jacobs), Hua Mat IX, Dordrecht, Springer, 2012, p. 108 (traduction personnelle) : « (...) *bloßen Dinge haben in ihrem Inhalt, haben in dem Sinn, den ihnen das bloße Erfahrungsvorstellen zuteilt, keine Spur von Wertprädikaten und Prädikaten des Zweckes* » (cité par H. Peucker, « *Hat Husserl eine konsistente Theorie des Willens? Das Willensbewusstsein in der statischen und der genetischen Phänomenologie* », *Husserl Studies*, Springer, 2014/31, note 12).

motivation téléologique qu'exerce l'objet noématique investi de valeur sur le sujet, cet objet servant de but à l'action. Est-ce une motivation téléologique de ce type qui est à l'œuvre dans le déclenchement de la réduction phénoménologique ? Sans doute peut-on traiter la volonté de connaissance qui commande la mise en œuvre de la réduction phénoménologique comme un cas particulier d'agir et de *praxis*. Mais cela ne peut avoir de sens que superficiel, et moyennant une entente assez large de ces notions. Car si l'on compare plus précisément le fonctionnement de la motivation téléologique de la réduction phénoménologique à celui d'une volonté agissante ordinaire, quelques différences importantes se font jour.

1/ D'abord, la motivation téléologique de l'action pratique découle d'une représentation de but accessible ; or, l'Idée de la philosophie prescrit une « tâche infinie »⁵⁵¹. Une telle tâche est-elle encore « représentable » ? On est en droit de douter que la désignation téléologique de la fondation absolue de la science partage la même structure de visée que la volonté ordinaire, pour qui le but est tout entier embrassé dans la représentation, comme dans le cas du voyageur qui décide d'un séjour à Paris, même si ce n'est pas de manière intégralement claire et distincte⁵⁵². Mais que pourrait signifier la position d'un *τέλος* si fait défaut la représentation du *desideratum* ? Le doute concernant le caractère de but de la connaissance absolu s'étend également à la réduction phénoménologique, en son caractère instrumental. L'emploi de la réduction fait-il réellement office de moyen pour une fin donnée ? Ne faut-il pas plutôt suivre Fink en disant que « [la] réduction devient une entreprise qui, à la différence des autres actions humaines, n'est pas prévisible dans sa portée »⁵⁵³ ? La volonté d'un moyen dont l'effet est imprévisible ne peut plus faire l'objet d'une motivation rationnelle...

2/ Ensuite, comme l'action pratique est bornée par une fin absolue, tandis que la connaissance ne connaît pas de terme, on peut se demander : même à en supposer la représentabilité, le but de la connaissance est-il désirable ? Si la science est animée par un idéal qui ne peut pas connaître de fin intrinsèque, peut-on penser le rapport de l'idéal de la science à la réduction phénoménologique comme un rapport de but à moyen ? Les lois formelles qui régissent le domaine de la volonté contraignent à une exigence de

⁵⁵¹ E. Husserl, *Krisis*, « *Die Krisis des europäischen Menschentums* », *Hua* VI, p. 338 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 372).

⁵⁵² Selon un exemple de Husserl (E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, § 15, *Hua* XXVIII, p. 107 *Leçons sur l'éthique et la doctrine de la valeur*, trad. fr. Ph. Ducat, P. Lang, C. Lobo, p. 190).

⁵⁵³ E. Fink, *Proximité et distance*, trad. fr. J. Kessler, « Réflexion à propos de la réduction phénoménologique de Husserl », p. 250.

« réalisabilité (*Erzielbarkeit*) », d'accessibilité pratique, de faisabilité : « *a priori* rien n'est objectivement exigé d'un sujet qui soit pour lui inatteignable »⁵⁵⁴. C'est pourquoi, au regard de la volonté agissante, la science absolue est affectée d'une imperfection principielle⁵⁵⁵. Aussi, en tant qu'inaccessible, la satisfaction complète de l'intérêt rationnel fait peser un soupçon d'absurdité sur l'idéal de la connaissance absolue : « Un but inaccessible n'est-il pas irrationnel, un but absolument, essentiellement inaccessible n'est-il pas absurde (*widersinnig*) ? »⁵⁵⁶. Formulée autrement, cette question s'énonce ainsi : « Mais une connaissance absolue est-elle effectivement possible et dans quelque sphère que ce soit ; la raison n'est-elle pas en fin de compte un mot vide, une expression vague, qui est incapable de toute réalisation ? »⁵⁵⁷.

3/ Puis, la volonté agissante est censée être dirigée sur une effectivité réelle et non idéale⁵⁵⁸, ou du moins vouée à devenir réelle, ce qui ne paraît pas s'appliquer à la connaissance absolue. On peut à la rigueur arguer que le but de la connaissance absolue est de produire des ouvrages s'incarnant dans des livres imprimés ayant valeur de réalités matérielles, et contenant des théories qui gagnent une réalité dans la transmission traditionnelle, etc. Or, comme le fait remarquer B. Bouckaert, la motivation de la réduction doit pouvoir se maintenir même *après* la neutralisation du monde, puisque la réduction est censée ne pas prendre fin⁵⁵⁹. Une réduction qui serait animée par une valeur pratique adossée à un réel ou à un objet voué à le devenir, ne pourrait plus se maintenir, une fois l'*ἐποχή* effectuée, puisque celle-ci suspend toute effectivité réelle, et ce de manière anticipative. Que la motivation téléologique volitive exige la reconnaissance de l'effectivité réelle de son objet, cela se manifeste dans la comparaison de deux

⁵⁵⁴ E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, Hua XXVIII, p. 149 (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, trad. fr. Ph. Ducat, P. Lang, C. Lobo, p. 239).

⁵⁵⁵ « Une imperfection demeure dans la science authentique (...), qui apparaît insurmontable (*unüberwindlich*), à savoir l'imperfection au regard de l'exhaustivité extensive (*extensive Vollständigkeit*) » (E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, Hua XXVIII, p. 179 (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, trad. fr. Ph. Ducat, P. Lang, C. Lobo, p. 265 (traduction modifiée))).

⁵⁵⁶ E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, Hua XXVIII, p. 176 (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, trad. fr. Ph. Ducat, P. Lang, C. Lobo, p. 260 (traduction modifiée)).

⁵⁵⁷ E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, Hua XXVIII, p. 185 (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, trad. fr. Ph. Ducat, P. Lang, C. Lobo, p. 271 (traduction modifiée)).

⁵⁵⁸ « Nous insérons d'abord ici un point important. La volonté se dirige sur une effectivité, non pas une effectivité idéale, mais une effectivité individuelle réelle (par quoi il ne faut pas penser directement à une réalité au sens spécifiquement substantiel-causal, encore que les cas habituels relèvent de cette sphère) » (E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, § 16, Hua XXVIII, p. 109 (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, trad. fr. Ph. Ducat, P. Lang, C. Lobo, p. 193 (traduction modifiée))).

⁵⁵⁹ « (...) si le point de départ de la réduction se situe nécessairement dans le monde de l'attitude naturelle, alors, en le mettant en doute, on perd vraisemblablement aussi les motifs qui conduisent à opérer la réduction » (B. Bouckaert, « De l'autre côté du miroir », p. 98-99).

cas-limites, relevant de deux formes différentes de « neutralité » : le cas de l'adiaphorie et le cas de la valeur esthétique. 1/ L'adiaphorie⁵⁶⁰, que Husserl évoque en termes de *Neutralität*⁵⁶¹, est une possibilité axiologique fondamentale. L'ἀδιάφορον, l'« *indifferens* », représente la dernière des trois modalités que peut connaître une même qualité de valeur au sein de l'axiologie formelle : α / la valeur positive, β / la valeur négative, et γ / l'exemption de valeur (*Wertfreiheit*), ou adiphorie, ces trois possibilités *a priori* étant réglées par la loi formelle du « quart exclu », équivalent appliqué à l'axiologie formelle de la loi logique du tiers exclu. Ainsi, eu égard à la même qualité de valeur, si A est de valence positive, alors il ne peut recevoir *ni* la valence négative *ni* la non-valence, *quartum non datur* ; et de même, un B de valence négative ne peut ni être valorisé positivement, ni non-valorisé, etc. Ceci, notons-le, ne s'applique que pour une situation de motivation (*Motivationslage*) identique : à la différence des vérités logiques, les « vérités » axiologiques sont contextuelles : tandis qu'un A logique est vrai de façon inconditionnée (« Le livre est vert »), un A axiologique est valorisé positivement ou négativement ou non-valorisé, en fonction du contexte motivationnel (ce repas est « savoureux » en contexte d'appétit éveillé, « écœurant » en contexte de saturation, « dénué de valeur » quand la situation de motivation exige de nous que l'on répare une automobile). En somme, l'adiaphorie ne désigne pas la valeur moindre, par dégradation de la valeur positive ou négative (le « peu attirant », le « moyennement mauvais »), mais se rapporte à l'inapplicabilité de la valorisation : dans un contexte motivationnel donné, tel objet n'est ni valorisé positivement ni valorisé négativement, il est non valorisable, et ne peut donc pas faire l'objet d'un vouloir. Que conclure de cette présentation de l'adiaphorie ? Que la motivation téléologique volitive tombe sous un premier réquisit de *pertinence contextuelle* ; cette pertinence absente, l'objet ne motive pas le vouloir. 2/ Que l'on compare le cas de l'adiaphorie à la valorisation esthétique, dont nous avons ignoré jusqu'ici la spécificité. Constitutivement, la valorisation se forme de la même manière dans la valeur esthétique et la valeur volitive : un sentiment positif donne lieu à une valorisation sous la forme du « beau » ou du « bon ». Mais la valorisation esthétique, en quelque sorte, s'arrête là. Le plaisir esthétique, dirigé sur le

⁵⁶⁰ Présentée dans : E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, § 11 a-b, *Hua XXVIII*, essentiellement p. 83-87 (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, trad. fr. Ph. Ducat, P. Lang, C. Lobo, p. 164-169).

⁵⁶¹ E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, § 11 a, *Hua XXVIII*, p. 83 (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, trad. fr. Ph. Ducat, P. Lang, C. Lobo, p. 164).

« comment » de la représentation picturale⁵⁶², est contemplatif, l'action ne prend pas le relais de la valorisation, tandis que dans le vouloir agissant de la sphère pratique, l'objet valorisé est converti en but d'une action pratique à initier. Pourquoi la valeur esthétique ne donne-t-elle pas lieu à une action pratique ? *Parce que son objet subit en outre une neutralisation*⁵⁶³ – en l'espèce, une neutralisation localisée à l'intérieur d'une validation existentielle continuée du monde. L'objet esthétique est irréalisé, et n'étant pas investi d'un sens existentiel, il ne peut plus exercer de motivation téléologique sur le vouloir. Que conclure de cet examen ? Ces deux dysfonctionnements (« neutralisations ») de la motivation téléologique, l'adiaphorie et l'expérience esthétique, montrent la nécessité pour le vouloir agissant d'articuler : 1/ le caractère d'effectivité non-neutralisée de son objet (faute de quoi, il n'est plus que valeur esthétique, et ne motive pas téléologiquement), 2/ une détermination positive ou négative de la valeur, c'est-à-dire la *pertinence contextuelle* (faute de quoi, il n'est qu'indifférent, et n'affecte pas non plus téléologiquement). En suspendant l'effectivité, la réduction phénoménologique dissout sa motivation téléologique volitive, et donc se dissout elle-même.

4/ Enfin, si l'on acceptait de considérer la connaissance absolue comme un but pratique,

⁵⁶² E. Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung, Text 1, Hua XXXIII*, p. 37 (*Phantasia, conscience d'image, souvenir*, trad. fr. R. Kassis, J-F. Pestureau, p. 78).

⁵⁶³ « Par exemple, un plaisir esthétique est fondé dans une conscience de neutralité de teneur perceptuelle ou reproductive » (E. Husserl, *Ideen I*, § 116, *Hua III/1*, p. 266 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 345)). Quelques mentions du caractère neutre de la conscience spécifiquement esthétique : la conscience esthétique est « insensible à l'être et au non-être » (E. Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung, Text 15, Hua XXIII*, p. 390 (*Phantasia, conscience d'image, souvenir*, trad. fr. R. Kassis, J-F. Pestureau, p. 377)) ; lors d'une pièce de théâtre, « nous vivons dans la neutralité, nous n'accomplissons, vis-à-vis de l'intuitionné, absolument aucune position effective » (*Ibid.*, *Text 18*, p. 515/487) ; l'objet esthétique « est dans l'attitude esthétique hors accomplissement positionnel thématique » (*Ibid.*, *Text 20*, p. 586/546). Pour la suggestion que c'est la neutralisation de la thèse d'existence qui neutralise le vouloir agissant édifié sur lui, voir M-A. Vaudreuil, « L'esthétique phénoménologique et la théorie de la valeur. Husserl, Geiger et le cercle de Munich », p. 116-117 : « Notons, d'une part, que l'attitude esthétique pure exclut ici non seulement la prise de position existentielle de l'« intellect » [*Intellect*], mais aussi celle du « sentiment » [*Gefühl*] et de la « volonté » [*Willen*]. Nous avons là les trois classes d'actes psychiques de Husserl – les actes intellectuels, affectifs et volitifs – dont les « prises de position » [*Stellungnahmen*] respectives sont neutralisées dans la contemplation de ce que Husserl appelle ici « l'œuvre d'art esthétique pure ». Ces trois classes sont ordonnées dans un ordre unilatéral de fondation : les prises de position du sentiment et de la volonté, nous dit Husserl, présupposent la prise de position existentielle de l'intellect – ce qui suggère qu'en neutralisant cette dernière, on neutralise peut-être la prise de position des actes affectifs et volitifs » (p. 116). On signalera toutefois la contradiction entre l'idée d'un plaisir esthétique nécessairement basé sur une perception neutralisée et le cas du paysage perçu comme existant et pourtant objet d'évaluation esthétique (voir plus haut, Chapitre II, section IV, 1/). Une autre possibilité pourrait être de considérer l'évaluation esthétique non comme neutralisation d'une position existentielle, mais comme neutralisation du seul usage pratique et fonctionnel. Par exemple sous la plume de P. Bourdieu commentant E. Panofsky : « Ainsi, à l'intérieur de la classe des objets ouverts, eux-mêmes définis par opposition aux objets naturels, la classe des objets d'art se définirait par le fait qu'elle demande à être perçue selon une intention proprement esthétique, c'est-à-dire dans sa *forme* plutôt que dans sa *fonction* » (P. Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979, p. 56).

cela reviendrait à faire de la réduction phénoménologique un moyen pour ce but, et de la mise en œuvre de la réduction une action pratique. Or, la réduction ne conduit-elle pas à la suspension du régime tout entier du pratique ? Que conclure de tout cela ? Qu'il est plus conforme de présenter l'ἐποχή et la réduction phénoménologique, non pas comme des moyens pratiques mis en œuvre pour remplir un but de la volonté pratique, mais comme une inclination antinaturelle, qui réalise le dépassement de la sphère mondaine des volontés téléologiquement orientées⁵⁶⁴.

Un correctif doit toutefois être apporté à cette remarque. Si la connaissance absolue possède une téléologie qui n'est pas de la même nature que celle de la volonté pratique, elle peut néanmoins faire l'objet elle aussi d'une valorisation et recevoir en ce sens le statut de but pour une volonté agissante. Mais cette structure se surajoute à la constitution de la téléologie propre du connaître – et présuppose ainsi qu'ait été préalablement constitué l'objet qui porte la téléologie du connaître –, et ne s'y substitue pas. On peut alors présenter la téléologie de la connaissance comme animée par les « valeurs résidant dans la connaissance elle-même »⁵⁶⁵. On montre alors que la connaissance s'élève, de degrés en degrés, jusqu'à la connaissance philosophique, en suivant « la téléologie qui règne dans toute connaissance, dans son progrès naturel des niveaux inférieurs vers les niveaux supérieurs »⁵⁶⁶. La philosophie apparaît alors au terme du parcours comme l'assomption explicite d'un but⁵⁶⁷ qui jusque-là cheminait de façon « inconsciente » dans les degrés ascendants de la science⁵⁶⁸. Mais les valeurs de la

⁵⁶⁴ Comme c'est le cas dans les textes tardifs : « Par l'ἐποχή, je me tiens, Je, l'ego, au-dessus du monde, auquel appartiennent tous les hommes et toute leur vie mondaine, et tout ce qui soi-même y co-appartient, (...) les expériences, jugements, confirmations de jugements quotidiens, l'être-actif pratique quotidien, les anticipations et projets, les jugements et confirmations en vue de buts pratiques, l'anticipation qu'elle soit irréalisable ou qu'elle soit un voir réalisable, d'accorder mon fiat à ces derniers, etc. » (E. Husserl, *Krisis, Beilage V, Hua VI*, p. 395 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 437 (traduction modifiée))).

⁵⁶⁵ E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre, Hua XXVIII*, p. 166 (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, trad. fr. Ph. Ducat, P. Lang, C. Lobo, p. 250 (traduction modifiée)).

⁵⁶⁶ E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre, Hua XXVIII*, p. 166 (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, trad. fr. Ph. Ducat, P. Lang, C. Lobo, p. 250 (traduction modifiée)).

⁵⁶⁷ « Dans tout progrès de la connaissance de ce type, règne un *trait philosophique*, sous la forme précisément de la téléologie qui les régit, mais pour ainsi de façon *inconsciente*, ni saisi dans la pensée comme une Idée, ni valorisé comme idéal de connaissance, ni posé comme but suprême du vouloir de la connaissance, ni conduit dans une activité réalisante ; en un mot : pas sous la forme de la *philosophie* » (E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre, Hua XXVIII*, p. 170 (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, trad. fr. Ph. Ducat, P. Lang, C. Lobo, p. 255 (traduction modifiée))).

⁵⁶⁸ « La philosophie est la science dans laquelle la tendance, édicatrice (*gründende*) dans l'essence de toute connaissance, dirigée vers la connaissance absolue, vers la connaissance la plus parfaite pensable, est devenue un but conducteur conscient. Mais cela veut dire : la philosophie est thématiquement tournée vers l'« idéal » d'une connaissance, théorique comme concrète (*sachlich*), englobante et systématique, et par là naturellement pleinement fondée, tout à fait parfaite » (E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre, Hua XXVIII*, p. 171 (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, trad. fr. Ph. Ducat, P. Lang, C. Lobo, p. 255 (traduction modifiée))).

connaissance, de même que la valeur liée au fait d'atteindre le but (*Erzielung*) dont nous parlions plus tôt, ne peut servir que de motifs annexes pour l'accroissement de la connaissance. Car la dynamique de l'activité de connaissance ne repose pas, en son fond, sur ces valeurs, comme l'indique un passage du § 48 d'*Erfahrung und Urteil*, intitulé « L'agir connaissant, mis en parallèle avec l'agir pratique ». En dépit de certaines ressemblances (structure de but, visée à vide se remplissant, sentiment conjoint de satisfaction, habituation, etc.), la téléologie de la connaissance et la téléologie du vouloir agissant doivent être distinguées :

Si tout vouloir qui s'épanouit (*sich... auswirkt*) dans un agir (*Handeln*) externe est édifié (*Ist... begründet*) dans une aspiration valorisante, dans l'aspiration en vue de la possession d'un objet (*Gegenstandes*) valorisé en tant qu'utile, agréable, etc., alors il ne s'agit pas ici [= dans la connaissance] d'une aspiration valorisante de la même sorte, mais de l'épanouissement (*Auswirkung*) d'un simple mouvement (*Zug*) tendanciel vers la donnée de soi : le Je ne vit pas dans des valeurs et dans l'aspiration désirante édifiées en elles, mais il vit dans l'objectivation (*Objektivierung*)⁵⁶⁹.

Aussi, la réinscription de la téléologie de la science dans le domaine de la volonté pratique ne peut être que superficielle. Elle requiert que le concept de *praxis* soit pris en un sens large, par quoi se dissout la spécificité de la téléologie scientifique :

(...) l'activité purement théorique, elle aussi, est justement activité, donc, en vertu de l'étendue conforme à la nature (*naturgemäßer*) du concept, une *praxis*, dans la mesure également où, en tant que telle, dans l'enchaînement universel des activités pratiques en général, elle se tient sous les règles formelles de la raison pratique universelle (sous les principes éthiques), règles avec lesquelles une *science pour science* [sic, en français dans le texte] sera à peine compatible. Mais il subsiste alors la distinction essentielle que toutes les sciences se tiennent sous l'Idée d'un intérêt de la raison théorique s'épanouissant (*auswirkenden*) à l'infini. Cette Idée est pensée par là en rapport avec l'Idée d'une communauté de chercheurs poursuivant son travail à l'infini, communautisée quant aux activités et habitudes de la raison théorique⁵⁷⁰.

C'est, on le voit, la notion d'Idée qui permet de nuancer l'assimilation sans reste à la *praxis*. Le caractère téléologique de l'Idée de la philosophie qui motive l'exercice de la réduction phénoménologique ne peut donc pas relever d'un vouloir agissant orienté sur un but investi de valeur dans une attitude spirituelle pratique. Comment concevoir alors ce *τέλος*, s'il doit commander un processus interminable ? Dans quelle mesure le concept volitif de *τέλος* peut-il être étendu au-delà des limites de la volonté agissante d'un individu en situation pratique ? Comment se déploient les téléologies de l'Idée ?

⁵⁶⁹ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, p. 235-236 (*Expérience et jugement*, trad. fr. D. Souche, p. 241 (traduction modifiée)).

⁵⁷⁰ E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, § 7, Hua XVII, p. 36 (*Logique formelle et logique transcendantale*, trad. fr. S. Bachelard, p. 45-46 (traduction modifiée)).

II. Les téléologies de l'Idée

Toutes les Idées ne sont pas immédiatement données ni à porter à la donnée intuitive, et même dans la mesure où elles le sont, la donnée ne doit pas être une donnée absolue, « adéquate ». Des exemples pour l'un et l'autre cas sont à portée de main : les grands nombres (*Anzahlen*), la suite infinie des nombres (*Anzahlenreihe*), les formations géométriques supérieures, l'espace infini, le temps infini, également la chose effective de la nature en tant qu'Idée⁵⁷¹.

La présente section se penche sur la notion d'Idée en général, et sur la structure téléologique qui lui est prêtée. Cette structure est-elle identique à celle de la volonté agissante, ou en diffère-t-elle ? La notion d'Idée doit-elle elle-même être déclinée dans son ancrage régional ? Après une présentation générale, nous explorerons en particulier deux usages de l'Idée, son usage dans les sciences et son usage dans l'expérience ordinaire. Les deux usages conduisent-ils à des distinctions fondamentales dans la notion d'Idée ? Comment la notion d'« Idée de la philosophie », qui tient lieu de *τέλος* de la réduction phénoménologique, se range-t-elle parmi les usages de l'Idée ? Ce n'est qu'après un long parcours dans les déclinaisons de la notion d'Idée que nous pourrons enfin aborder cette dernière question.

1/ *Quid sit Idea?* La notion d'Idée au sens kantien

La notion d'Idée en son sens technique apparaît publiquement dans les *Ideen* I. Elle a la particularité d'être explicitement importé depuis l'en-dehors de la phénoménologie, puisque textuellement référé à son auteur d'origine⁵⁷², en l'occurrence Kant. En effet, il est souvent fait référence à ce concept sous le nom d'*Idée au sens kantien*, et c'est de cette expression dont nous allons suivre l'émergence dans l'œuvre de Husserl. Pour le moment, nous ne faisons pas de différence entre les applications de cette notion.

⁵⁷¹ E. Husserl, *Ideen* I, *Beilage* 12, *Hua* III/2, p. 547 (*Idées* I, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 501-502 (traduction modifiée)). Cette citation conjoint sous le nom d'Idées des objets issus de la physique (la chose matérielle de la nature), de la géométrie (les formations géométriques supérieures, on pense au chiliogone ou au myriogone), des mathématiques formelles (grands nombres, suite infinie des nombres), de la perception ordinaire (espace infini, derechef la chose, temps infini).

⁵⁷² Caractère partagé avec le concept cartésien de *cogito*, celui, humien, de *belief*, le concept leibnizien de *monade*, ou encore le concept jamesien de *fringes* (concepts que d'ailleurs Husserl conserve souvent dans leur langue d'origine).

L'expression d'Idée au sens kantien (*Idee im kantischen Sinne, Idee im Kant'schen Sinn, Kantische Idee*, etc.), employée en une vingtaine d'endroits dans les œuvres publiées dans la collection *Husserliana*, est semble-t-il mentionnée pour la première fois en décembre 1909 dans un texte publié en appendice de *Hua XXVI*. Le texte en question différencie la proposition (*Satz, Urteilssinn, Bedeutung*), la manifestation de l'état de choses qui lui correspond (*Sachverhalterscheinung*) et un troisième élément, l'état de choses lui-même, que Husserl appelle de façon saisissante « l'unité dans l'apparition de l'état de choses se donnant adéquatement (*die Einheit in der adäquat gebenden Sachverhalterscheinung*) ». L'état de choses est donc défini, dans le cadre d'une phénoménologie déjà transcendante qui ne peut pas se permettre d'accorder foi à l'existence réelle des choses, à partir du maximum de la donation, c'est-à-dire de la donation adéquate, que Husserl refuse par ailleurs pour les objets transcendants. L'état de choses ne peut donc se comprendre que comme la plénitude de la donation, qui pourtant est impossible dans le cas d'état de choses ! Cette remarque semble plonger Husserl dans la perplexité, et lui inspirer une question, qu'il indique à la suite entre parenthèses :

(Ne devrions-nous pas dire au sujet des états de choses à donner adéquatement : que la manifestation « adéquate » et « l'état de choses lui-même », tout cela est égal : et donc que, dans le cas des états de choses « immanents » comme dans le cas des états de choses transcendants, l'état de choses lui-même est une Idée au sens kantien ?) Comment tout cela vient-il à la donation ?⁵⁷³

Reconstituons le raisonnement : si la manifestation adéquate et l'état de choses sont identiques (majeure), et que la manifestation adéquate est inaccessible dans le domaine des transcendances (mineure, implicite dans le texte), alors l'état de choses est inaccessible (conclusion), et la réalité se présente comme une Idée kantienne dont la donation intégrale est toujours refusée. Le programme de l'Idée au sens kantien est pour bonne part contenu dans ces mots, et se laisse entrevoir dans la question finale.

La notion d'Idée au sens kantien fait son retour deux ans plus tard, dans un texte daté de la fin 1911 et publié dans *Hua XL*. Husserl y prend l'exemple d'une maison, qui se donne perceptivement, mais de façon non adéquate, c'est-à-dire de façon à la fois partiellement

⁵⁷³ E. Husserl, *Vorlesungen über Bedeutungslehre* (1908) (éd. Ullrich Panzer), *Hua XXVI*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1987, *Beilage V*, p. 151 (*Théorie de la signification*, trad. fr. J. English, Paris, Vrin, 1995, p. 186 (traduction modifiée)).

indéterminée et déterminable dans l'expérience. Puis il note : « La maison pleinement déterminée est une Idée au sens kantien, mais pas en mon sens (*Das vollbestimmte Haus ist eine Idee in Kant'schem Sinn, nicht aber in meinem Sinn*) »⁵⁷⁴, avant de rayer la dernière mention, comme s'il faisait sienne à ce moment-là la notion kantienne d'Idée, et abandonnait le terme pour désigner l'essence inexacte.

On retrouve rapidement le concept d'Idée au sens kantien dans les textes préparatoires aux *Ideen I*, notamment en octobre 1912, quand, alors en pleine rédaction des *Ideen I*⁵⁷⁵, Husserl compare dans un manuscrit l'Idée avec l'essence abstractive, en une description précise et décisive. On notera que l'abstraction idéatrice est rapportée à l'imagination (à la variation eidétique), et que, par contraste, l'Idée apparaît comme n'étant pas tributaire d'un procédé imaginatif. Husserl parle dans ce texte de l'Idée comme d'une essence, tandis que dans les deux textes précédents, il appliquait ce terme respectivement à un état de choses et à une simple chose (la maison). On commence à entrevoir la distinction entre les usages catégorial et réceptif.

Il y a en revanche une sorte fondamentalement différente d'essence à saisir (et corrélativement : des essences fondamentalement différentes, qui ne sont même pas saisissables) : l'idéation en un sens spécial, remarquable. Lui correspond le genre d'essence que Kant a appelé « Idée ». L'Idée est (...) quelque chose qui, comme une limite idéale dans le donné intuitif et dans une suite de donations intuitives, gît comme un but idéal d'approximation (ein ideales Annäherungsziel) pour de simples « approximations » (zu den bloßen „Annäherungen“). La considération (*Herausschauen*) de telles limites (*Grenzen*) idéales, comme les pures droites, le pur rouge, etc., que nous n'avons au grand jamais vues ni ne pouvons voir, dont nous avons cependant une conscience visionnelle, fût-ce sous la forme d'un quelque chose dont nous nous « approchons plus ou moins », est manifestement quelque chose de princiellement différent de l'abstraction authentique, imaginative (imaginative), qui en même temps la sous-tend (*zugrunde liegt*) manifestement. Par là, il faut admettre que tout le donné imaginatif en ce sens est une « approximation » de limites idéales, et, en connexion à cela, ce qui n'est qu'une autre expression, que tous les concepts imaginatifs sont « vagues », « simplement typiques », tandis que l'idéalité de la limite définit l'exact (*das Exakte*)⁵⁷⁶.

⁵⁷⁴ E. Husserl, *Untersuchung zur Urteilstheorie. Texte aus dem Nachlass (1893-1918)*, (éd. Robin D. Rollinger), *Hua XL*, Dordrecht, Springer, 2009, *Beilage XXIX*, p. 303 (traduction personnelle).

⁵⁷⁵ La rédaction s'est déroulée pour l'essentiel entre la deuxième semaine de septembre et la fin octobre 1912, le livre a été envoyé à la correction en mars 1913 et publié le mois suivant (voir l'introduction de l'éditeur, K. Schuhmann, dans E. Husserl, *Ideen I*, *Hua III-1*, p. XXXIX-XL).

⁵⁷⁶ E. Husserl, *Zur Lehre vom Wesen, Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation* (éd. Dirk Fonfara), *Hua XLI*, Dordrecht, Springer, 2012, *Texte 4*, p. 66 (traduction personnelle) : « *Demgegenüber gibt es eine grundwesentlich andere Art, Wesen zu erfassen (und korrelativ: grundwesentlich andere Wesen, die eben nur so erfassbar sind): die Ideation in einem speziellen, ausgezeichneten Sinn. Ihr entspricht die Wesensgattung, die Kant als „Idee“ bezeichnet. Die Idee ist (...) etwas, das als eine ideale Grenze im anschaulich Gegebenen und in einer Reihe anschaulicher Gegebenheiten so liegt wie eben ein ideales Annäherungsziel zu den bloßen „Annäherungen“. Das Herausschauen solcher idealer Grenzen, wie der reinen Geraden, des reinen Rot u.dgl., die wir nie und nimmer sinnlich gesehen haben noch sehen können, von denen wir doch ein einsichtiges Bewußtsein haben, eben in der Form eines Etwas, dem wir uns „mehr oder minder annähern“, ist offenbar etwas prinzipiell anderes als die eigentliche, die imaginative Abstraktion, die ihr offenbar zugleich zugrunde liegt. Dabei ist es einzusehen, dass alles imaginativ Gegebene in diesem Sinn „Annäherung“ ist an ideale Grenzen, und damit*

Puis, ce sera l'œuvre publiée. On peut considérer que, dans l'*opus magnum* de 1913, le terme apparaît dès le titre⁵⁷⁷. Que l'on compare à cet égard l'intitulé des cours de 1907 (*Die Idee der Phänomenologie*) et celui de 1913 (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie*) : en 1907, le mot « idée » est employé en un sens faible (Husserl vise la nature ou la quiddité de la phénoménologie) ; en 1913, il évoque des idées-en-vue-de, des Idées « directrices » comme l'écrivent les deux traducteurs français⁵⁷⁸. Cela n'atteste-t-il pas du fait que ces « Idées » ont une fonction régulatrice pour la phénoménologie, ont pour mission de lui fixer une tâche, ce qui consonnerait avec le fait que les trois volumes des *Ideen* ont pour sens et fonction de fixer un horizon vers lequel se diriger, de proposer un programme, plutôt que d'établir un système⁵⁷⁹ ? Quoi qu'il en soit, on retrouve thématiquement l'Idée au sens kantien au § 74 des *Ideen I*, où Husserl l'introduit pour traiter des essences géométriques exactes par opposition aux essences morphologiques inexactes données descriptivement (le concept exact d'ellipse contre le concept descriptif d'ovale). Au § 83, le même concept d'Idée est repris pour rendre compte de la saisie unitaire du flux de conscience, donnée dans une idéation (plus tard, Husserl parlera préférentiellement d'idéalisation), et distinguée explicitement de la donation individuelle des vécus dans la perception immanente. Au § 143 du même ouvrage, la notion d'Idée est réutilisée pour qualifier cette fois la donnée parfaite de la chose, qui fonctionne comme un « système (...) de processus sans fin (*endloser*) d'apparaître continu »⁵⁸⁰. Ainsi, dans les *Ideen I*, Idée au sens kantien est le nom qui décrit la structure de donation de la figure géométrique, du flux de vécus et de la chose spatiale, qui ont tous en commun d'inclure des éléments accessibles dans la sensibilité et des éléments inaccessibles, qui pourtant « pilotent » la donation des éléments sensibles.

Mais pourquoi au juste parler d'« Idée au sens kantien » ? Pourquoi renvoyer la paternité du concept à Kant ? Si Husserl fait référence au philosophe de Königsberg, c'est

hängt zusammen, ja es ist nur ein anderer Ausdruck, dass alle imaginativen Begriffe „vage“, „bloß typisch“ sind, während die Idealität der Grenze eben das Exakte definiert ». Nous reprendrons plusieurs des éléments qui apparaissent dans ce texte plus loin.

⁵⁷⁷ C'est en tout cas ce que soutient P. Ricœur, qui tire un lien entre le mot « Idées » du titre et l'Idée kantienne, en l'appuyant sur la détermination par Husserl de l'Idée comme une tâche à accomplir (E. Husserl, *Idées I*, § 17, trad. fr. P. Ricœur, p. 58, n. 2).

⁵⁷⁸ C'est en effet le terme choisi tant par P. Ricœur que par J-F. Lavigne.

⁵⁷⁹ Sur ce dernier point, voir les remarques de H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, vol. 1, La Haye, Martinus Nijhoff, 1965, p. 125.

⁵⁸⁰ E. Husserl, *Ideen I*, § 143, *Hua III-1*, p. 331 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 422-423 (traduction modifiée)).

vraisemblablement pour souligner trois caractéristiques de la façon dont Kant déploie le concept d'Idée dans son œuvre.

1/ Le premier trait qui intéresse Husserl est le caractère extra-expérientiel de l'Idée kantienne. Dans la Dialectique transcendantale de la *Critique de la raison pure*, Kant écrit en effet que les concepts de la raison, qu'il appelle également Idées transcendantales, « concernent quelque chose sous quoi se range toute expérience, mais qui n'est jamais lui-même un objet de l'expérience, (...) ne constitue jamais un membre de la synthèse empirique »⁵⁸¹. Dans les pages qui suivent, Kant explique pourquoi il a choisi le terme d'Idée pour désigner ces concepts de la raison. C'est à Platon qu'il fait appel, au motif que celui-ci désignait du terme d'Idée des concepts (ceux de vertu, de liberté, de cité idéale, par exemple) qui n'avaient pas d'équivalent dans le monde empirique⁵⁸², pas plus d'ailleurs que parmi les objets pensés comme possibles⁵⁸³. L'Idée ou concept rationnel peut alors être saisie terminologiquement par Kant, au moyen d'un arbre de classification des types de la représentation, comme une représentation consciente conceptuelle pure dépassant la possibilité de l'expérience⁵⁸⁴. *La première caractéristique des Idées kantienne qui intéresse Husserl est le fait qu'elles se rapportent à un objet qui est par principe introuvable dans l'expérience.*

2/ La deuxième caractéristique des Idées kantienne à laquelle Husserl a pu vouloir faire référence est leur inaccessible perfection, à laquelle ne saurait se mesurer aucune expérience : « Les Idées contiennent une certaine exhaustivité (*Vollständigkeit*) à laquelle n'accède aucune connaissance empirique possible ; et la raison ne possède là qu'une unité systématique dont elle cherche à rapprocher l'unité empirique possible, mais sans jamais pleinement l'atteindre »⁵⁸⁵. Ainsi, pour Kant, si les Idées transcendantales n'entrent pas dans le domaine empirique, c'est parce que l'expérience est en quelque sorte limitée, imparfaite, pauvre, incapable d'embrasser son objet avec l'envergure requise. Certes, toute conception de la déficience de l'expérience finie est étrangère à Husserl, mais celui-ci maintient toutefois le concept d'une inaccessible

⁵⁸¹ E. Kant, *Kritik der reinen Vernunft, Akademie Textausgabe* (désormais *Ak.*) III, p. 244-245 (*Critique de la raison pure*, trad. fr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 1944, p. 261 (traduction légèrement modifiée)).

⁵⁸² E. Kant, *Kritik der reinen Vernunft, Ak.* III, p. 246 (*Critique de la raison pure*, trad. fr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, p. 262).

⁵⁸³ E. Kant, *Kritik der reinen Vernunft, Ak.* III, p. 503 (*Critique de la raison pure*, trad. fr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, p. 525. On retrouve la dénégation husserlienne du caractère « imaginaire » de l'Idée.

⁵⁸⁴ E. Kant, *Kritik der reinen Vernunft, Ak.* III, p. 249-250 (*Critique de la raison pure*, trad. fr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, p. 266).

⁵⁸⁵ E. Kant, *Kritik der reinen Vernunft, Ak.* III, p. 383 (*Critique de la raison pure*, trad. fr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, p. 413 (traduction modifiée)).

perfection. *La deuxième caractéristique des Idées kantienne qui intéresse Husserl est le fait qu'elles sont d'une perfection qui dépasse l'ordre de l'expérience sensible.*

3/ La troisième caractéristique qui intéresse Husserl touche à l'usage des Idées. Dans un premier temps, il peut sembler que, parce qu'inaccessible, l'Idée est tout à fait inutile et négligeable : « l'Idée, comme concept d'un *maximum*, ne peut jamais être donnée *in concreto* de manière convenable (*congruent*). Or, comme c'est ultimement toute l'intention que poursuit proprement la raison dans son usage simplement spéculatif, et comme le rapprochement à l'égard d'un concept qui n'est jamais atteint dans l'exécution vaut autant que si le concept faisait complètement défaut, alors on dit d'un tel concept : ce n'est qu'une Idée »⁵⁸⁶. Toutefois, l'Idée conserve un rôle éminent, puisqu'elle sert d'abord de règle à toute pratique, à l'instar de l'Idée de sagesse. Mais elle trouve aussi une utilité dans le domaine spéculatif : les concepts rationnels « peuvent, (...), et sans qu'on le remarque, servir à l'entendement de canon à son usage étendu et uniforme ; par ce canon, certes, il ne connaît pas d'objet supplémentaire que ceux qu'il connaîtrait d'après ses concepts, mais il est pourtant mieux dirigé, et plus loin, dans cette connaissance »⁵⁸⁷. *La troisième caractéristique des Idées kantienne qui intéresse Husserl est le fait qu'elles ont un usage régulateur sur l'entendement.* – Ces remarques ne prétendent naturellement pas épuiser la question⁵⁸⁸.

La célèbre notion d'usage régulateur, parfois reprise à son compte par Husserl dans ce contexte⁵⁸⁹, doit nous arrêter un instant. Elle fait l'objet d'un appendice à la Dialectique

⁵⁸⁶ E. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Ak. III, p. 254 (*Critique de la raison pure*, trad. fr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, p. 270 (traduction modifiée)).

⁵⁸⁷ E. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Ak. III, p. 255 (*Critique de la raison pure*, trad. fr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, p. 271 (traduction modifiée)).

⁵⁸⁸ A. Aguirre renvoie l'origine de l'Idée au sens kantien telle que mobilisée par Husserl aux septième, huitième et neuvième sections de l'Antinomie (A. Aguirre, « *Idealisierung und Doxa* », *Phänomenologische Forschungen*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2010, p. 176).

⁵⁸⁹ En deux endroits au moins Husserl revendique le caractère régulateur en lien avec l'Idée kantienne : quand il écrit que « l'évidence parfaite de l'expérience interne est une Idée régulatrice au sens kantien (*eine regulative Idee im Kantischen Sinne*) » (E. Husserl, *Formale und transzendante Logik*, Hua XVII, § 16, p. 66-67, n. 1 (*Logique formelle et logique transcendantale*, trad. fr. S. Bachelard, p. 87 (traduction légèrement modifiée)), puis, quand, dissertant sur l'Idée de la philosophie, il s'interroge encore, dans un texte que l'éditeur date de 1937, sur : « Le concept kantien d'Idée régulatrice (*der Kantische Begriff regulative Idee*), pouvant et devant guider la connaissance philosophique » (E. Husserl, *Krisis, Beilage XIII*, Hua VI, p. 443 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 489)). Un troisième texte indique toutefois une relative prise de distance : « Cependant, l'existence de la chose est toujours pour la conscience actuelle une Idée, mais une Idée non pas au sens d'un être purement idéal, comme un nombre, une espèce, mais une Idée (une Idée pluridimensionnelle) au sens kantien ; nous pourrions encore utiliser le mot d'Idée régulatrice, eussions-nous toutefois modifié son sens (*Freilich, die Existenz des Dinges ist für das aktuelle Bewußtsein immerfort eine Idee, aber eine Idee nicht im Sinn eines rein idealen Seins, wie einer Zahl, einer Spezies, sondern eine Idee (eine mehrdimensionale) im Kant'schen Sinn, wir könnten sogar das Wort von der regulativen Idee verwenden, das freilich seinen Sinn modifiziert hätte*) » (E. Husserl, *Transzendentaler*

transcendantale. Kant y rappelle que la propension naturelle de la raison à sortir de ses limites a un effet fâcheux en ce qui concerne les Idées transcendantales, puisqu'en vertu d'une illusion nécessaire, l'esprit se laisse aller à croire que des objets réellement existants leur correspondent. Or, les Idées transcendantales de la raison ne se rapportent pas aux choses, mais à l'entendement. Elles ne disent pas ce qui est, mais comment doit fonctionner l'entendement, à qui elles fournissent l'unité. Il faut donc les ramener à leur usage correct, un usage régulateur, et non constitutif :

J'affirme en conséquence : les Idées transcendantales n'ont jamais d'usage constitutif tel que certains objets soient donnés par ces concepts (...). Mais, en revanche, elles ont un usage régulateur excellent et indispensablement nécessaire, à savoir celui de diriger l'entendement vers un certain but (*zu einem gewissen Ziele*), dans la perspective (*Aussicht*) duquel convergent les lignes de direction de toutes ses règles, en un point qui, pour n'être, il est vrai, qu'une Idée (*focus imaginarius*), c'est-à-dire un point depuis lequel les concepts de l'entendement ne partent pas effectivement – en ceci qu'il est entièrement extérieur aux limites de l'expérience possible –, sert cependant à leur procurer la plus grande unité avec la plus grande extension⁵⁹⁰.

L'usage régulateur de l'Idée, transposé à la phénoménologie, signifie que l'Idée n'est pas elle-même congruente à ses éléments fondateurs, mais joue le rôle d'instance supérieure de régulation, de direction et d'unification des processus phénoménologiques. Reste alors à se demander comment agit l'Idée et d'où elle provient. Pour Kant, l'Idée transcendantale donne sa règle à l'entendement en le dirigeant « vers un certain but ». Or, cet effet de l'Idée de la raison sur l'entendement relève d'une « nécessité uniquement subjective »⁵⁹¹, d'une exigence d'unité qui prescrit l'unification systématique des connaissances d'entendement. Ce n'est que dans un second temps que l'Idée subjective se laisse convertir en objectivité, par quoi elle prend le nom d'*idéal*, terme également employé par Husserl dans ses descriptions de la tâche infinie du philosophe. Et cet idéal, Kant le détermine comme le concept, qui relève de la simple Idée et non de l'expérience, d'une « détermination de bout en bout (*durchgängigen*) » de la chose⁵⁹². Si bien que, selon Kant, la « subreption transcendantale »⁵⁹³, le passage de l'exigence subjective

Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921) (éds. Robin D. Rollinger, Rochus Sowa), *Hua* XXXVI, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2003, *Texte* 5, p. 77 (traduction personnelle).

⁵⁹⁰ E. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, *Ak.* III, p. 427-428 (*Critique de la raison pure*, trad. fr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, p. 453-454 (traduction modifiée)).

⁵⁹¹ C. Serban, « L'idéal de la raison pure et la fracture du fonctionnement ontothéologique du possible dans la philosophie critique de Kant », *Kant-Studien*, De Gruyter, 2013/104-2, p. 171.

⁵⁹² E. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, *Ak.* III, p. 385 (*Critique de la raison pure*, trad. fr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, p. 415 (traduction modifiée)).

⁵⁹³ E. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, *Ak.* III, p. 392 (*Critique de la raison pure*, trad. fr. A. Tremesaygues et

à la position d'objet, a la valeur d'une simple apparence dialectique, d'un débordement de la raison hors des bornes de l'expérience possible, débordement auquel le point de vue critique devra s'efforcer de ne pas succomber. Ces caractères de l'Idée sont-ils revendiqués par Husserl ? Faut-il reconnaître dans la phénoménologie une nécessité subjective de l'Idée analogue à l'exigence d'unité kantienne ? Si oui, s'accompagne-t-elle également d'une illusoire position d'objet sous la forme de l'idéal ?

Comme l'ont montré les exemples d'usages mobilisés plus haut, la notion d'Idée au sens kantien connaît deux applications dans la phénoménologie husserlienne. D'une part, le terme est employé pour désigner un certain type d'essence, dans un usage catégoriel relevant des activités supérieures de la conscience et en particulier de l'élaboration scientifique exacte, et d'autre part, le concept trouve une utilité dans l'analyse de la fonction réceptive et perceptive de la conscience préscientifique ordinaire. Comment la notion d'Idée s'y déploie-t-elle, et la structure identifiée diffère-t-elle d'un usage à l'autre ?

2/ La téléologie de l'Idée dans le domaine des sciences

La notion d'Idée trouve une première application dans la sphère des formations supérieures de l'activité intellectuelle, et en particulier dans les sciences. Dans quelles sciences trouve-t-elle une application ? La structure de l'essence idéale s'y décline-t-elle selon les domaines d'objets auxquels elle s'applique, ou s'agit-il d'une structure unique ? Peut-on en dégager un sens téléologique unitaire ?

α / La notion d'Idée dans son usage scientifique en général

Tout d'abord, en amont de ses usages particuliers, quelle est la signification générale de la notion d'Idée dans son usage scientifique ? Comme nous l'avons plus haut, la notion scientifique d'Idée, ou le concept d'*essence idéale*, apparaît dans l'introduction des *Ideen I*, Husserl proposant de distinguer deux types d'essences : Idée et Eidos⁵⁹⁴, ἰδέα et εἶδος. Eidos et Idée (en ce sens catégoriel et scientifique) appartiennent à un même genre, l'essence (*Wesen*).

B. Pacaud, p. 420-421).

⁵⁹⁴ E. Husserl, *Ideen I, Einleitung*, Hua III/1, p. 8 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 16).

De ce fait, ces deux termes désignent tous deux des objets⁵⁹⁵ issus d'une formation qui outrepassa la donnée sensible⁵⁹⁶, possédant une forme ou une autre d'extension et de rapport à des singularités⁵⁹⁷, et caractérisés par la simplicité monothétique (à quoi s'oppose la complexité polythétique ou multiradiale (*viehlstrahlig*) des colligations, relations, disjonctions, explicitations)⁵⁹⁸. Toutefois, l'Idée « est essentiellement autre »⁵⁹⁹ que l'eidos. Le nom d'eidos est en effet réservé à l'essence matérielle *abstractive*, et celui d'Idée convient à l'essence matérielle *non abstractive*. Corrélativement, Husserl distinguera l'idéation (*Ideation*), processus de production de l'essence issue d'une abstraction idéatrice, de l'idéalisation (*Idealisierung*), processus de production spécifique de l'Idée au sens strict⁶⁰⁰, sur lequel il nous faudra revenir.

Quelle différence faut-il marquer entre ces deux types d'essences matérielles ? L'eidos est une essence vague ou inexacte, et ce en un double sens. D'une part, son extension n'est pas fixée de façon absolument claire et univoque⁶⁰¹, tandis que dans le cas de l'Idée « la

⁵⁹⁵ Dans le cas de l'essence abstractive : « L'essence (*Wesen*) (*Eidos*) est un objet (*Gegenstand*) d'un type nouveau » (E. Husserl, *Ideen I*, § 3, *Hua III/1*, p. 14 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 26)). Dans le cas de l'Idée : « les infinités sont cependant des objets (*aber die Unendlichkeiten sind doch Gegenstände*) » (E. Husserl, *Zur Lehre vom Wesen*, *Hua XLI*, *Beilage VIII*, p. 80 (traduction personnelle)).

⁵⁹⁶ Dans le cas de l'essence abstractive : « Mais d'autre part, l'intuition [de l'eidos] est d'un type principalement *propre* et *nouveau* (...), spécialement au regard de l'intuition au sens étroit habituel, c'est-à-dire l'intuition individuelle » (E. Husserl, *Ideen I*, *Hua III/1*, § 3, p. 15 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 27 (traduction modifiée))). Dans le cas de l'Idée : « Cette idéation (*Ideation*) résulte en des essences idéelles comme « limites » idéelles, qui ne sont pré-trouvées par principe dans aucune intuition sensible » (*Ibid.*, § 74, 155/215 (traduction modifiée)).

⁵⁹⁷ Dans le cas de l'essence abstractive, sous la forme d'une extension au sens strict, une « *eidetische Umfang* » (E. Husserl, *Ideen I*, § 13, *Hua III/1*, p. 32 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 48)) qui inclut directement des individus sensibles ou des essences : « La connexion (elle-même eidétique) qui prend place entre objet individuel et essence implique (...) qu'à toute essence corresponde des individus possibles qui en soient les singularisations factuelles » (*Ibid.*, § 7, 20/34 (traduction modifiée))). Dans le cas de l'Idée, sous la forme d'une inclusion « idéelle » : « les donations adéquates comme idéalités n'incluent pas réellement leurs membres, mais les embrassent « idéellement » (*deren adäquate Gegebenheiten als Idealitäten nicht ihre Glieder reell einschließen, sondern „ideell“ umgreifen.*) » (E. Husserl, *Zur Lehre vom Wesen*, *Beilage VIII*, *Hua XLI*, p. 80 (traduction personnelle)), puisque les Idées ne fonctionnent pas par « subsomption véritable du donné intuitif (*wirklicher Subsumtion des anschaulich Gegebenen*) » (*Ibid.*, *Text 4*, p. 71-72 (traduction personnelle)).

⁵⁹⁸ E. Husserl, *Ideen I*, § 119, *Hua III/1*, p. 275 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, 355-356).

⁵⁹⁹ E. Husserl, *Ideen I*, § 74, *Hua III/1*, p. 155 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 215).

⁶⁰⁰ En témoigne la correction apportée aux *Recherches logiques* dans la réédition de 1913 : « Les essences appréhendées, dans les données intuitives, par idéation (*Ideation*) directe sont des essences « inexactes » et ne doivent pas être confondues avec les essences « exactes » qui sont des *Idées au sens kantien* du mot, et qui (comme un point « idéal », une surface idéale, une figure géométrique ou une espèce « idéale » de couleur dans le corps coloré « idéal ») sont issues d'une « idéalisation » *sui generis* » (E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, *LU III*, § 9, *Hua XIX*, p. 249 (*Recherches logiques 2.2*, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 28)). Voir également, entre autres, un passage sur Galilée dans la *Krisis* (E. Husserl *Die Krisis...*, § 9h, *Hua VI*, p. 49 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 57)).

⁶⁰¹ « (...) leur extension n'est pas clairement délimitée, mais plutôt délimitée de façon « vague » (*ihr Umfang nicht eindeutig, sondern „vage“ umgrenzt ist*) » (E. Husserl, *Zur Lehre vom Wesen*, *Texte 4*, *Hua XLI*, p. 67 (traduction personnelle)).

subsumption est absolument univoque »⁶⁰². D'autre part, la détermination eidétique de l'eidos comporte une labilité, une marge de flottement, les individus qui en relèvent formant un dégradé du « fluent » : ainsi, l'essence abstractive de *rouge* subsume des individus qui vont du vermillon au grenat en passant par l'écarlate et le cramoisi. Mais, malgré leurs différences, ces individus relèvent tous de l'essence abstractive « à titre égal »⁶⁰³. L'essence abstractive prescrit donc un cadre conceptuel qui englobe une série ouverte de nuances sans les hiérarchiser. A la différence de l'essence abstractive, l'Idée ne détermine pas un espace de jeu pour des nuances, mais fixe un idéal pur, le rouge par excellence au regard de l'ensemble des nuances de rouge. L'Idée introduit donc dans la série des égaux, une inégalité, non par l'introduction d'un terme parfait *dans* la série, mais au contraire par l'exfiltration hors de la série de cette perfection et par la réorganisation de la série selon la proximité de ses membres vis-à-vis de l'idéal, en un gradient d'approximations (*Annäherungen*) qui ne peuvent jamais atteindre le recouvrement intégral. L'inégalité se décline alors sous la double forme d'une hiérarchie entre les membres⁶⁰⁴, selon qu'ils se rapprochent plus ou moins de l'idéal, et d'une hiérarchie entre types fondamentaux (*Grundtypen*) et types dérivés (*Ableitungstypen*), comme le brunâtre par rapport au brun ou le rougeâtre par rapport au rouge⁶⁰⁵. Mais l'Idée ne se contente pas de hiérarchiser statiquement des états, elle prescrit également une structure de progression : les objets embrassés idéellement dans l'Idée se classent en fonction de leur proximité à l'Idée selon un gradient dynamique d'accroissement (*Steigerung*)⁶⁰⁶. A l'égard de cet accroissement, l'idéal peut également être appelé une limite (*Grenze*)⁶⁰⁷ ou un limes (*Limes*). Ces déterminations nous

⁶⁰² E. Husserl, *Krisis, Abhandlung I, Hua VI*, p. 290 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 321).

⁶⁰³ « Bien que tous les rouges correspondent de façon égale au type et donc que « tout rouge est rouge comme les autres » (...) (*Obschon alle Rötten dem Typus in gleicher Weise entsprechen und daher die eine „ebensogut Rot ist wie die andere“ (...)*) ». (E. Husserl, *Zur Lehre vom Wesen*, Texte 4, Hua XLI, p. 69 (traduction personnelle)).

⁶⁰⁴ « (...) remarquons que, non au sens du type rouge, mais en un autre sens essentiellement noué à lui, il peut éventuellement être dit : *l'un est un rouge en un sens plus parfait que l'autre (so merken wir, dass zwar nicht im Sinne des Typus Rot, aber in einem anderen wesensgesetzlich damit verknüpften Sinn eventuell gesagt werden kann: Das eine ist im vollkommeneren Sinn Rot als das andere)* » (E. Husserl, *Zur Lehre vom Wesen*, Texte 4, Hua XLI, p. 69 (traduction personnelle)).

⁶⁰⁵ Voir E. Husserl, *Zur Lehre vom Wesen*, Texte 4, Hua XLI, p. 69.

⁶⁰⁶ « Nous n'avons toutefois pas encore parlé de ce qu'il en est du rapport qui fonde l'ordre de la suite : bien sûr un rapport inégal, comme l'exige l'essence de la suite, mais également un rapport d'accroissement, comme l'exige la nature des choses (*Wir haben nun aber noch gar nicht davon gesprochen, was für ein Verhältnis es ist, das die Reihenordnung begründet: natürlich ein ungleichseitiges, wie es das Wesen der Reihe erfordert, aber auch ein Steigerungsverhältnis, wie es hier die Natur der Sachen fordert*) » (E. Husserl, *Zur Lehre vom Wesen*, Texte 4, Hua XLI, p. 70 (traduction personnelle)).

⁶⁰⁷ « Ceci présuppose de multiples représentations, des processus de rapprochement d'une « limite », un « et ainsi de suite ». Dans une intuition d'un tel rapprochement passant par plusieurs nuances rouges sélectionnées, qui se « rapprochent » d'un rouge pur, nous saisissons l'Idée du rouge pur comme d'une « limite » (*Das setzt*

indiquent en creux la lecture que Husserl fait de cet accroissement tendant vers une limite : il la reformule téléologiquement. La structure téléologique de l'Idée est-elle unitaire, ou se diversifie-t-elle en fonction des domaines d'application ?

Demandons-nous avant cela quelle est la structure intentionnelle générique d'une Idée catégoriale. L'Idée catégoriale désigne le produit d'une idéalisation, ayant eu lieu sur le fond d'une idéation déjà effectuée : l'Idée catégoriale est l'Idée d'un *eidos*⁶⁰⁸. Ainsi, l'Idée (au sens kantien) du cercle géométrique pur, comme exactitude, présuppose l'effectuation de la variation eidétique sur la base d'un « rond singulier », produit dans l'imagination, et l'obtention dans l'intuition (*Anschauung*) de l'essence vague, inexacte, de « rond » qui correspond à cette singularité initiale. Nous avons donc l'ordre suivant : de la singularité empirique imaginée (un rond), de la simple « physionomie circulaire » dont parle Merleau-Ponty⁶⁰⁹, on passe par variation eidétique et idéation abstractive à l'essence vague qui lui correspond (le rond), et de celle-ci on atteint par passage à la limite et idéalisation à l'Idée au sens kantien qui détermine l'idéalité pure ou exacte autour de laquelle oscille le type (le cercle). En ce sens, il faut dire que l'Idée kantienne exige l'*eidos*, sur lequel elle est fondée.

Nous aurons à nous interroger plus loin sur l'applicabilité de la notion d'Idée qui vient d'être décrite à l'Idée de la philosophie : l'Idée de la philosophie, qui se présente comme la motivation téléologique de la réduction phénoménologique, possède-t-elle la structure d'une *essence idéale*, et auquel cas, sur quel invariant eidétique est-elle fondée ? Quelle est la nature de la téléologie qui caractérise l'Idée de la philosophie ?

Mais avant de pouvoir poser ces questions, nous devons entrer dans le détail de l'Idée

*mannigfaltige Vorstellungen voraus, von Annäherungsprozessen an eine „Grenze“, <an ein> „Und-so-Weiter“. In einem Anschauen einer solchen Annäherung, etwa mehrerer passend ausgewählter Rotnuancen, die gegen ein reines Rot sich „annähern“, erfassen wir die „Idee“ des reinen Rot als einer „Grenze“) » (E. Husserl, *Zur Lehre vom Wesen*, Beilage VII, Hua XLI, p. 78 (traduction personnelle)).*

⁶⁰⁸ C'est à ce premier type d'Idées que Husserl fait référence quand il indique que l'abstraction imaginative (la visée de l'*eidos*) sous-tend (*zugrunde liegt*) l'idéalisation (E. Husserl, *Zur Lehre vom Wesen*, Text 4, Hua XLI, p. 66, cité plus haut). Voir aussi *Ideen* I, quand Husserl présente les concepts descriptifs comme des « concepts qui portent à l'expression des essences immédiatement tirées de la simple intuition », « directement saisies sur la base de l'intuition sensible », et qu'il les oppose aux « essences « idéales » », laissant entendre par là que les essences idéelles ne sont pas issues de l'intuition directe (E. Husserl, *Ideen* I, § 74, Hua III/1, p. 155 (*Idées* I, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 215)). Voir encore dans le texte principal de la *Krisis*, le § 36 (E. Husserl, *Krisis*, § 36, Hua VI, p. 143 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 159)). Et surtout dans « L'origine de la géométrie » : « ce n'est que dans la mesure où le contenu général apodictique de la sphère des formes spatiotemporelles, le contenu invariant dans toute variation pensable, est pris en considération dans l'idéalisation qu'une formation idéale peut émerger (*erwachsen*) » (E. Husserl, *Ibid.*, Beilage III, p. 385/425)). Voir enfin J. Derrida, « Introduction », in E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, p. 132-134.

⁶⁰⁹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 491.

dans son usage scientifique. La notion d'Idée dans cet usage catégoriel, se décline selon différents domaines d'objets, qui sont corrélés à différentes disciplines scientifiques. Il y a donc des essences idéelles dans plusieurs sciences ? De quelles sciences parle-t-on ? Les Idées qui s'y trouvent ont-elles le même sens et donnent-elles lieu à des structures téléologiques. Ce sera tout l'objet des prochaines sections. Pour le moment, présentons sommairement ces sciences, avant d'y revenir dans les sections suivantes.

Les mathématiques relèvent, et même par excellence, de la méthode d'idéalisation⁶¹⁰, et ce au sens de l'essence idéelle. C'est d'abord le cas de la géométrie : le cercle, le cube et les autres figures géométriques pures ou exactes sont des Idées⁶¹¹. Mais, comme nous le verrons, il y a également un sens à parler d'idéalisations dans les mathématiques formelles. Une différence toutefois : alors que les figures géométriques sont le résultat d'une idéalisation d'essences *matérielles* relevant exclusivement (par abstraction) de la couche de la spatialité, les éléments de l'arithmétique sont le produit d'une idéalisation d'essences *formelles*⁶¹². Dans cet usage, matériel (*material*) s'oppose à formel (*formal*) : la « matérialité » doit s'entendre au sens technique des *materialen Regionen* ou *sachhaltigen Regionen* (régions matérielles ou concrètes) présentées au § 10 des *Ideen I*, c'est-à-dire des régions d'objets constitués dans et par la sensibilité, tandis que formel se rapporte à la forme de région, qui présuppose l'évidement de toute sensibilité, de toute concrétude (*Sachhaltigkeit*), de toute « détermination »⁶¹³, pour en arriver au concept du « quelque chose en général ». Dans le domaine de la matérialité concrète, il faut encore remarquer que l'ontologie de la nature comporte, à côté de la géométrie comme ontologie de l'espace pur, une deuxième discipline pure, la « chronologie » comme ontologie

⁶¹⁰ Husserl évoque dans *Erfahrung und Urteil* « la méthode de la pensée mathématique des essences (*Wesensdenkens*), en tant que méthode d'idéalisation (als Methode der Idealisierung)(...) » (E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, § 90, p. 428 (*Expérience et jugement*, trad. fr. D. Souche, p. 431)).

⁶¹¹ « Mais pour le géomètre (...), l'intuition des essences est, à la place de l'expérience, l'acte fondateur en dernière instance (letztbegründende) » (E. Husserl, *Ideen I*, § 7, *Hua III/1*, p. 21 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 34-35 (traduction modifiée)). « Que l'espace intuitif sensible recèle en lui l'« espace pur », cela ne signifie rien d'autre que le fait que chaque figure spatiale vue est soumise à une idéation typisante, et ensuite également à une idéation idéalisante (*Dass sinnlich anschaulicher Raum in sich den „reinen Raum“ birgt, das besagt nichts anderes, als dass jede gesehene Raumgestalt typisierender, und dann auch idealisierender Ideation unterliegt*) » (E. Husserl, *Zur Lehre vom Wesen*, *Beilage VIII*, *Hua XLI*, p. 80 (traduction personnelle)).

⁶¹² C'est la différence entre concepts sensibles et concepts purement catégoriaux présentée au § 60 de la Sixième Recherche Logique, E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, *LU VI*, § 60, *Hua XIX*, p. 713-714 (*RL 3*, trad. fr., p. 221-222).

⁶¹³ E. Husserl, *Ideen I*, § 17, *Hua III/1*, p. 38 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 54), met en équivalence (*wie wir gleichwertig sagen*) les expressions « „materialen“ Sphäre » et « bestimmten Region ».

du temps pur⁶¹⁴. Elle aussi relève des idéalités exactes (et donc est en ce sens une science « mathématique »⁶¹⁵), même si Husserl ne la mentionne que rarement. Enfin, la physique théorique, qu'on peut elle aussi appeler « pure », manipule elle aussi des Idées au sens kantien : celles de force, de masse, de température, d'énergie potentielle, que Husserl appelle les « concepts physiques spécifiques (*spezifisch physikalischen Begriffen*) »⁶¹⁶. Les concepts de la physique pure sont comme l'application rétroactive à la nature des concepts « mathématiques » de la géométrie et de la chronologie pures, dont ils dépendent, et ainsi, par eux, se réalise une « mathématisation de la nature ». Mais ils ajoutent aux Idées purement spatio-temporelles de la géométrie pure et de la chronologie pure une autre dimension⁶¹⁷, en prenant en compte les interactions, rétroactions, etc., entre objets, bref en les insérant dans des contextes causaux. Ainsi, si la chronologie traite des Idées exactes qui correspondent au *temps* pur, si la géométrie manie des Idées exactes qui correspondent à l'*espace* pur, la physique pure emploie des Idées exactes qui correspondent à la *matériellité* pure (cette fois matériellité est à prendre au sens d'une couche de la constitution de la nature, la *materielle Dinglichkeit*⁶¹⁸).

En revanche, il n'existe rien de tel que l'Idée dans les régions matérielles supérieures (*materiellen/sachhaltigen*). Les ontologies relevant des couches supérieures de la *Sachhaltigkeit* et concernant l'esprit ne sont pas idéalisables, comme en témoignent les échecs historiques (qui, pour Husserl, ont des raisons de principe) de toute tentative de mathématiser les sciences de l'esprit. Ainsi, la mathématisation est-elle absurde dans le domaine de la psychologie⁶¹⁹ ou dans

⁶¹⁴ « Le temps intuitif recèle en lui des types de figures temporelles et, dans l'intuition « idéalisante », le temps pur avec les figures spatiales pures (*Die anschauliche Zeit birgt in sich Typen von Zeitgestaltungen und in „idealisierender“ Intuition die reine Zeit mit den reinen Raumgestalten*) » (E. Husserl, *Zur Lehre vom Wesen, Texte 4, Hua XLI*, p. 75 (traduction personnelle)).

⁶¹⁵ « L'Idée du temps est le temps mathématique, qui porte en lui toutes les figures mathématiques (*Die Idee der Zeit ist die mathematische Zeit, die alle mathematischen Gestalten in sich birgt*) » (E. Husserl, *Zur Lehre vom Wesen, Beilage VII, Hua XLI*, p. 76 (traduction personnelle)). Voir aussi E. Husserl, *Krisis*, § 9a, *Hua VI*, p. 23 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 30).

⁶¹⁶ E. Husserl, *Zur Lehre vom Wesen, Texte 4, Hua XLI*, p. 64 (traduction personnelle).

⁶¹⁷ « Ils sont déjà médiatisés en ceci qu'ils présupposent les concepts géométriques et temporels purs, nécessairement impliqués en eux, tout en intégrant encore essentiellement autre chose (*Sie sind schon darin mittelbar, dass sie geometrische und reine Zeitbegriffe voraussetzen, notwendig solche in sich schließen, während sie doch grundwesentlich anderes noch hineinbringen*) » (E. Husserl, *Zur Lehre vom Wesen, Texte 4, Hua XLI*, p. 64 (traduction personnelle)).

⁶¹⁸ E. Husserl, *Ideen II*, § 12, *Hua IV*, p. 27 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 55).

⁶¹⁹ Le « psychique (*Seelische*) (...) n'a (...) aucun en soi causal spatiotemporel, aucun en soi idéalisable et mathématisable » ; « une psychologie « exacte » en analogie avec la physique (...) est un contresens (*Widersinn*) » (E. Husserl, *Krisis*, § 64, *Hua VI*, p. 224 et 226 (*La crise*, trad. fr. G. Granel, p. 250 et 251 (traduction modifiée)). Voir également, E. Husserl, *Ideen III*, *Beilage IV, Hua V*, p. 135-136 (*Idées III*, trad. fr. D. Tiffeneau, p. 169-170)).

celui de la sociologie⁶²⁰, tout comme en phénoménologie⁶²¹ : les objets de ces domaines vagues ne se laissent pas convertir en exactitudes. Ce n'est pas simplement qu'il ne « naissent » pas exacts, mais en outre qu'ils sont rétifs à toute idéalisation – ce qui obère également tout projet d'une « géométrie des vécus », et toute application de l'idéal de la science mathématique à la phénoménologie (on se rappelle que ce fut une erreur majeure de Descartes). On peut cependant se demander pourquoi Husserl refuse de façon si ferme, la qualifiant de contre-sens, toute idéalisation dans les sphères supérieures de la matérialité, pourtant poursuivie en son temps dans le domaine de la psychologie (Fechner), et plus tard, dans celui de l'économie (Walras)⁶²². Les sphères inférieures (espace, temps, causalité matérielle) non plus n'étaient pas données dans la sensibilité comme idéales, et si elles le sont devenues, cela n'a été qu'au terme d'un processus historique de *production* d'idéalités. Alors, pourquoi l'idéalisation de la sphère de l'esprit est-elle absurde ? Si les objets des sphères supérieures de l'esprit ne donnent pas lieu à des sciences exactes, c'est sans doute que la vie d'expérience, et en particulier la *πραξις* technique, n'y prédessine pas une normativité tendancielle stricte. Ainsi, les actions du rabot sur le bois donnent lieu à un aplanissement continu du matériau qui se produit toujours dans la même direction, tandis que dans le domaine de la psychologie, les stimulations apportées donnent lieu à des réponses qui peuvent varier, selon le moment, selon les individus et selon les groupes sociaux. En vertu de sa capacité à enregistrer le temps, l'esprit n'est pas (en tout cas pas nécessairement) motivé de la même façon par une même stimulation qui se répète plusieurs fois et par une stimulation unique ; en vertu de leur histoire personnelle longue, les individus réagissent également différemment à une même stimulation, et enfin, ces réactions se configurent culturellement⁶²³. Aussi, dans un domaine spirituel gouverné par la motivation idiopsychique, il n'existe pas de processus sensible de transformation orientée qui puisse servir de fondement fiable à un processus d'approximation idéal⁶²⁴. Des régularités empiriques

⁶²⁰ « (...) il ne peut non plus y avoir de « science mathématique de la nature » des personnes » (E. Husserl, *Intersubjektivität* II, Texte 10, § 7, *Hua* XIV, p. 204 (*Sur l'intersubjectivité* II, trad. fr. N. Depraz, p. 298).

⁶²¹ E. Husserl, *Ideen* I, § 75, *Hua* III/1, p. 158 (*Idées* I, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 218-219).

⁶²² Selon ce qu'on pourrait appeler une « mathématisation de la culture » (Husserl parle de « l'impossibilité d'une mathématique de la culture » (E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, *Beilage* XXVIII, *Hua* XI, p. 436 (*De la synthèse passive*, trad. fr. B. Bégout, J. Kessler, p. 424))).

⁶²³ Ce n'est là que la conséquence de la pluralité des types de déterminations qui pèsent sur l'esprit : outre les dépendances physio-psychiques, les dépendances idiopsychiques et les dépendances intersubjectives (E. Husserl, *Ideen* II, § 32, *Hua* IV, p. 135 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 194)).

⁶²⁴ La forme axiomatique et déductive des sciences mathématiques est également fonction de la nature des objets de la géométrie, en l'espèce de leur « définitude (*Definitheit*) », de la possibilité d'en saisir un petit nombre de façon exhaustive sous formes de définitions, à partir desquelles il sera possible d'embrasser déductivement

peuvent toutefois être décelées, qui donnent une assise aux tentatives toujours renouvelées de mathématisation des sciences sociales, même si ces projets sont voués en dernière analyse à l'échec.

Il nous faut donc en revenir aux sciences exactes dans lesquelles les essences idéelles trouvent leur site : géométrie (et chronologie), physique, mathématiques formelles. Ces trois domaines délimitent-ils un concept unique d'Idée catégoriale, ou donnent-ils lieu à trois modèles différents de téléologies idéales ?

β/ La téléologie de l'Idée en géométrie

La première science à se tenir dans l'idéalité au sens de l'Idée kantienne est la géométrie, science eidétique exacte de l'espace⁶²⁵. Les concepts de la géométrie sont en effet corrélés à des essences idéelles qui ont le caractère d'« Idées au sens kantien »⁶²⁶ ou d'essences exactes. Ces Idées correspondent aux figures fondamentales de la géométrie (« les Idées de corps, de surface, de point, d'angle, etc. »⁶²⁷). Les Idées de la géométrie proviennent des formes vagues de l'espace intuitif, dans lesquelles l'idéalisation puise sa légitimité⁶²⁸. Mais en tant qu'exactes, les Idées de la géométrie s'opposent aux choses du monde environnant intuitif (« *Die Dinge der anschaulichen Umwelt* »), qui sont dans « l'oscillation du simplement typique (*im Schwanken des bloß Typischen*) »⁶²⁹, autant qu'aux objets généraux qui en sont directement dérivés (les types dans l'attitude quotidienne, les essences morphologiques dans l'attitude scientifique).

Cette opposition prend la forme d'une opposition entre exact et inexact. Ainsi, pour les

l'ensemble du domaine d'objets (voir par exemple E. Husserl, *Ideen I*, § 72, *Hua III/1*, p. 151 sq. (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 211 sq.)). Les multiplicités phénoménologiques, psychologiques, spirituelles n'étant pas définies, elles ne donnent pas non plus lieu à des sciences axiomatico-déductives.

⁶²⁵ Nous laissons de côté la « chronologie pure », équivalent de la géométrie dans le domaine du temps. On trouvera une ébauche de chronologie pure au § 33 des *Leçons* de 1928, consacré aux « lois « a priori » du temps », et dans le texte 17 des *Manuscrits de Bernau*, § 2, consacré aux « axiomes de l'infinité du temps ».

⁶²⁶ « Les concepts géométriques sont des concepts « idéaux » („Ideal“begriffe) ; ils expriment quelque chose qu'on ne peut pas « voir (*sehen*) ». (...) Les concepts exacts ont pour corrélats des essences qui ont le caractère d'« Idées au sens kantien » » (E. Husserl, *Ideen I*, § 74, *Hua III/1*, p. 155 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 215 (traduction légèrement modifiée)).

⁶²⁷ E. Husserl, *Ideen I*, § 72, *Hua III/1*, p. 151 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 211 (traduction modifiée)).

⁶²⁸ « Les idéalizations ne sont rien d'arbitraire, mais sont fondées dans le concret quant à leur possibilité (*Die Idealisierungen sind nichts Willkürliches, sondern der Möglichkeit nach in der Sache begründet*) » (E. Husserl, *Studien zur Arithmetik und Geometrie* (1886-1901) (éd. Ingeborg Strohmeier), *Hua XXI*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1983, *Text 11*, p. 308 (traduction personnelle)).

⁶²⁹ E. Husserl, *Krisis*, § 9a, *Hua VI*, p. 22 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 29 (traduction modifiée)).

choses simplement typiques, « leur identité avec elles-mêmes, leur être-égales à soi et leur durée temporelle dans l'égalité ne sont que de l'à peu près (*ungefähres*), de même que leur être-égales à d'autres »⁶³⁰. Que les Idées soient exactes signifie *a contrario* que leur détermination est *univoque*⁶³¹, ce qui s'entend en plusieurs sens. Tout d'abord, les Idées sont soustraites à l'altération temporelle : tandis que le rond sensible (par exemple la roue) s'émousse ou se déforme avec le passage du temps, le cercle parfait reste intouché⁶³². Cette soustraction s'obtient par la mise à l'écart abstractive de la couche constitutive de la temporalité, et l'extraction de la seule couche spatiale. Ensuite, une fois donné ce *nunc stans* abstrait, le contenu essentiel des Idées de la géométrie est également déterminé de façon univoque au sens d'une idéalisation qui fonctionne comme une « exactification (*Exaktmachung*) », et qui consiste en une teneur essentielle absolument circonscrite. Enfin, dernier sens de cette univocité, au contenu essentiel exact de l'Idée correspond une extension (*Umfang*) purgée de toute singularité empirique, l'Idée se tenant par-delà toutes ses manifestations empiriques possibles⁶³³, et à laquelle ne correspondent que d'autres Idées exactes : l'Idée de triangle subsume différentes classes de triangles (triangles isocèles, triangles rectangles, etc.).

Mais ces Idées exactes nourrissent également, à l'égard des figures simplement typiques, un processus téléologique spécifique, qu'incarne le concept de figures-*limes* (*Limesgestalten*). Les Idées jouent le rôle de figures idéales « vers lesquelles, en tant que pôles invariants et à jamais inaccessibles (*nie zu erreichende*), s'avance à chaque fois la suite de perfectionnement »⁶³⁴ qui correspond aux intérêts pratiques du monde-de-la-vie. Des buts finis posés par la volonté agissante à l'Idée, il faut opérer une double conversion : d'abord la *praxis*

⁶³⁰ E. Husserl, *Krisis*, § 9b, *Hua* VI, p. 22 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 29-30, traduction modifiée).

⁶³¹ E. Husserl, *Ideen* I, § 73, *Hua* III/1, p. 154 (*Idées* I, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 214).

⁶³² Husserl parle d'inaltérabilité (*Unveränderlichkeit*) (E. Husserl, *Krisis*, *Abhandlung* I, *Hua* VI, p. 291 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 322)).

⁶³³ *Exaktmachung* : E. Husserl, *Krisis*, *Abhandlung* I, *Hua* VI, p. 284 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 314). Sur le fait que les essences idéelles ne contiennent que de l'idéal dans leur extension, voir E. Husserl, *Ideen* I, § 74, *Hua* III/1, p. 155-156 (*Idées* I, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 216). Sur l'exactitude des significations de concepts et l'exactitude des extensions d'essence correspondantes : « Les significations de termes qui se développent naturellement sont vagues, floues, de sorte que ce qui tombe sous le « concept », sous le sens général, n'est pas fixement déterminé. La signification logique est exacte. La généralité logique, le concept, est absolument identique avec soi, la subsomption est absolument univoque. Mais les concepts logiques ne sont précisément pas des concepts prélevés du simplement intuitif ; ils se développent par une activité propre de la raison, la formation des idées, la formation *exacte* des concepts, par exemple cette idéalisation qui, contrairement aux lignes et courbes empiriques vagues, produit la ligne géométrique, le cercle géométrique » (*Krisis*, p. 290/321 (traduction modifiée)).

⁶³⁴ E. Husserl, *Krisis*, § 9a, *Hua* VI, p. 23 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 30 (traduction modifiée)).

technique ouvre un horizon de progression dans l'indéfini d'un perfectionnement possible ; ensuite, la *praxis idéale* convertit cette indéfinité ouverte en un terme idéal situé à l'infini, soustrait à la réalisabilité pratique.

Il nous faut à présent préciser la fonction téléologique que remplissent les Idées de la géométrie. En quel sens les choses simplement typiques se réfèrent-elles aux Idées exactes comme autant d'approximations de ces mêmes Idées ? Ensuite, comment la téléologie qui correspond aux éléments de la géométrie se communique-t-elle à la science géométrique conçue comme un tout ?

Toute la difficulté de la première question se loge dans le problème de savoir si, entre monde-de-la-vie et idéalités géométriques, il faut reconnaître une *différence de degré* (fût-elle poussée à l'infini) ou une *différence de nature* (par saut qualitatif). La position de Husserl sur cette question s'inscrit dans un cadre et un champ de tension dont les coordonnées sont données par la « crise » de la géométrie, survenue au XIX^{ème} siècle à la suite de la découverte des géométries non-euclidiennes et de la formalisation hilbertienne de la géométrie, deux événements qui ont conduit à la remise en question du paradigme kantien hégémonique de la géométrie comme science de validité *a priori* obtenue par intuition de la forme pure de l'espace⁶³⁵. Pour résoudre la crise, Husserl propose une approche originale, qui subvertit la lecture fonctionnaliste classique (différence d'« usage » entre géométries « pure » et géométrie « appliquée »), pour lui substituer une approche fondationnaliste, qui montre la dérivation des différentes géométries les unes à partir des autres, approche qu'il redouble d'une attention aux opérations subjectives sous-jacentes à ces évolutions. L'enjeu est alors pour Husserl de préserver l'indépendance de la géométrie euclidienne, toujours menacée de se confondre avec les deux disciplines qui forment sa provenance et sa destination : en amont, l'ontologie eidétique des formes spatiales vagues dans le monde-de-la-vie, données à l'intuition sensible et à l'intuition eidétique, et en aval, la géométrie algébrisée et formalisée, dépouillée de toute référence à la concrétude spatiale, c'est-à-dire de tout ancrage dans les couches de l'expérience concrète. Aussi, la géométrie euclidienne se distingue-t-elle d'une part des sciences descriptives en ceci que, science exacte, elle se rapporte à des Idées qui ne comprennent aucun élément sensible dans leur extension, et, d'autre part, de la géométrie formalisée en ceci que, ontologie

⁶³⁵ R. Jagnow, « Chapter IV. Carnap, Husserl, Euclid and the Idea of a Material Geometry », in R. Feist, W. Sweet, *Husserl and Stein, Cultural Heritage and Contemporary Change*, 2003/31, p. 57.

matériale, elle maintient la référence à une couche matérielle de l'expérience, celle de l'espace⁶³⁶. La question se pose alors ainsi : quelle référence à la spatialité conserve la géométrie euclidienne, si cette référence ne peut pas être la prise en compte directe de la spatialité perceptive ?

Deux solutions sont envisageables. Ou bien, il convient d'identifier pour socle de la géométrie une forme de sensibilité intuitive qui ne soit pas réductible à la sensibilité perceptive actuelle, par exemple une forme d'imagination sensible qui porte au-delà des bornes de la perception actuelle – ce qui constitue un réaménagement de la solution kantienne. Ou bien, il est possible de faire de l'instauration de la géométrie un acte catégorial qui se porte résolument au-delà de toute sensibilité, en un passage à la limite qui s'affranchisse de l'ordre perceptif, mais aussi imaginatif. Or, c'est toujours la deuxième option que choisit Husserl⁶³⁷, qui parle régulièrement de la figuration des Idées de la géométrie comme d'une œuvre de la pure pensée⁶³⁸.

Mais alors, quelle part de matérialité comportent encore les idéalités géométriques, et quel rapport à la sensibilité si elles ne sont pas elles-mêmes du registre du sensible⁶³⁹ et si l'on veut éviter de rabattre la géométrie euclidienne sur la formalité algébrique ? En quel sens doit-on comprendre ceci : « La géométrie a besoin de l'intuition (*Anschauung*) spatiale, ses concepts

⁶³⁶ « Des disciplines comme la géométrie pure, la mécanique pure, également la géométrie « analytique » et la mécanique « analytique » sont donc exclues [de cette analyse formelle] aussi longtemps qu'elles se rapportent effectivement à l'espace et aux forces » (E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, § 23, *Hua* XVII, p. 79, n. (*Logique formelle et logique transcendantale*, trad. fr. S. Bachelard p. 103)). O. Becker parle du caractère double de la géométrie, à la fois sensible et catégorial (*Der sinnlich-kategoriale Doppelcharakter der Geometrie*) (O. Becker, *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie*, p. 389 et 416 sq.), mais cela peut être trompeur. On eût pu tout aussi bien parler de la géométrie euclidienne comme *ni* sensible *ni* catégoriale (au sens du catégorial-formel).

⁶³⁷ Le texte à cet égard exemplaire est celui de la *Krisis* : « Nous pouvons transformer en pensée (*umdenken*) [ces corps] dans la fantaisie : les possibilités libres, en un certain sens « idéales », que nous gagnons ainsi ne sont absolument pas (*nichts weniger als*) des possibilités géométriques-idéales, des « pures » formes (*Gestalten*), des « purs » corps, des « pures » droites, des pures « plans », des pures « figures (*Figuren*) », ainsi que les mouvements et déformations qui se succèdent dans les « pures » figures. L'espace géométrique ne signifie donc pas quelque espace de fantaisie, et en général : l'espace d'un monde en général, comme toujours imaginable (*phantasierbaren*) (figuré en pensé, *erdenklichen*). La fantaisie ne peut changer des figures sensibles qu'en figures sensibles. Et de telles figures, qu'elles soient en effectivité (*Wirklichkeit*) ou bien en fantaisie, ne sont pensables que dans la gradualité : le plus ou moins droit, plane, circulaire, etc. » (E. Husserl, *Krisis*, § 9a, *Hua* VI, p. 22 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 29 (traduction modifiée)).

⁶³⁸ La *Krisis*, par exemple, évoque le « *reinen Denkens* » (E. Husserl, *Krisis*, § 9a, *Hua* VI, p. 23 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 31)).

⁶³⁹ « (...) même les concepts géométriques sont non-sensibles quoique renvoyant d'une façon déterminée à la sensibilité » (E. Husserl, *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927* (éd. Michael Weiler), *Hua* XXXII, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2001, *Beilage* XVII, p. 226 (*Nature et esprit. Leçons du semestre d'été 1927*, trad. fr. Julien Farges, Paris, Vrin, 2017, p. 228)).

doivent mener en retour (*zurückgehen*) à une sphère concrète (*sachhaltige*), à celle de la spatialité »⁶⁴⁰ ? Et puisque les idéalités géométriques ne sont pas sensibles, comment des idéalités radicalement hétérogènes à la sensibilité peuvent-elles servir de limites à un processus d'approximation pour des figures données dans la sensibilité ? De quelle approximation parle-t-on si n'est concevable entre ces deux ordres aucune ressemblance ou aucune transformation graduelle de l'un en l'autre ?

Si les Idées de la géométrie sont hétérogènes aux figures sensibles dont elles représentent l'idéalisation, c'est parce qu'elles ont la nature strictement *conceptuelle* de *définitions*⁶⁴¹ (sans qu'il soit par là fait référence à l'*usage* axiomatique de telles définitions au sein d'une théorie). Ainsi, l'Idée est un noème composite, qui renvoie, sous forme d'intentionnalité noématique, à une figure idéale : Idée *de* cercle, Idée *de* droite, etc., et le mode de ce renvoi est un mode « symbolique »⁶⁴². Il faut donc établir strictement la terminologie : l'équivalent idéal de la figure sensible (rond) est la figure idéale intraçable (cercle), *dont* il y a l'Idée. L'Idée a pour correspondant du côté de l'expérience pré-idéale l'essence morphologique, qui se rapporte elle-même à la sensibilité. On peut alors dire que les Idées servent de limites idéales pour un processus de rapprochement, d'approximation (*Annäherung*), des essences morphologiques⁶⁴³ (et non des figures individuelles elles-mêmes). Et de façon générale, il faut admettre que l'espace géométrique en général est moins un espace des Idées qu'une Idée

⁶⁴⁰ E. Husserl, *Erste Philosophie* I, 4. *Vorlesung*, *Hua* VII, p. 29 (*Philosophie première* I, trad. fr. A. Kelkel, p. 41-42 (traduction modifiée)).

⁶⁴¹ Voir l'article publié dans les *Philosophische Monatshefte* en 1894 (E. Husserl, *Aufsätze und Rezensionen*, (1890-1910) (éd. Bernhard Rang), *Hua* XXII, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1979, « *Psychologische Studien zur elementaren Logik* », p. 106 (*Articles sur la logique*, trad. fr. J. English, p. 143 (traduction légèrement modifiée)) : « Il en va ainsi par exemple de l'intuition géométrique. Les figures et les relations géométriques ne sont absolument pas intuitionnables (*anschaulich*) si ont raison ceux qui craignent d'attribuer à tort (*anzudichten*) aux phantasmes correspondants des propriétés idéales, que les perceptions du spatial ne peuvent pas exhiber. Les points visés (*Zielpunkte*) des processus idéalisans, donc conceptuels, sont *eo ipso* non intuitifs. Les figures et les relations effectivement intuitionnées « nous représentent », grâce à certaines analogies (infiniment grossières, mesurées à l'idéal de la définition), les figures et les relations géométriques véritablement intentionnées, souvent elles se substituent à elles dans la pensée géométrique vivante. Quiconque se sera rendu clair cela refusera aussitôt de parler d'une intuition des *abstracta* géométriques, en tant que c'est là une manière de parler impropre. La figure dessinée, si on la considère pour elle-même, est naturellement une intuition, mais pas la figure géométrique, à laquelle elle n'est pas identique et qu'elle ne fait que représenter (*repräsentiert*) ».

⁶⁴² Husserl décrit la représentation conceptuelle (en vigueur dans la géométrie) comme une espèce parmi d'autres de représentation symbolique ou de signe (*Zeichen*) (E. Husserl, *Studien zur Arithmetik und Geometrie*, *Texte* 4, *Hua* XXI, p. 273).

⁶⁴³ « Cette idéalisation résulte en essences idéelles en tant que « limites » idéales, qui ne peuvent pas, par principe, être pré-trouvées dans une intuition sensible, et dont les essences morphologiques se « rapprochent (*annähern*) » à chaque fois, plus ou moins, sans jamais les atteindre » (E. Husserl, *Ideen* I, § 74, *Hua* III/1, p. 155 (*Idées* I, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 215 (traduction modifiée))).

d'espace⁶⁴⁴ (de même que l'espace formel est moins un espace des formes qu'une forme d'espace⁶⁴⁵).

Les définitions géométriques (Idées) prescrivent des *règles* de construction, mais d'une construction qui demeure impossible dans l'espace sensible, qu'il soit perceptif ou imaginatif. En d'autres termes, l'Idée symbolise une construction de figure qui ne peut rester que tendancielle, qui ne peut pas être portée à l'effectivité. Le rapport de l'Idée géométrique à l'intuition est donc un rapport contrarié, comme entravé par la structure même de l'intuition spatiale. Comme l'indique ce texte de 1892-1893, le caractère simplement « pensable » des concepts géométriques tient à ce qu'ils se réfèrent symboliquement à une intuition qui ne peut pas passer à l'effectivité.

Cet espace de l'intuition est à distinguer de l'espace de la pensée scientifique, de l'espace géométrique, [qui est] une formation (*Gebilde*) conceptuelle [résultant] du traitement log<ique> de la représentation d'espace de la conscience extrascientifique, dont on ne peut plus dire qu'elle soit intuitivement représentée ou représentable, mais seulement pensable, c'est-à-dire que sa représentation conceptuelle ne peut en aucun cas être transposée dans l'intuition correspondante, elle renvoie symboliquement à une intuition qui ne peut pas être accomplie dans l'effectivité.⁶⁴⁶

L'espace géométrique doit être décrit comme un espace résultant de la « combinaison simplement analogique et symbolique de moments conceptuels », mais en dépit de sa différence d'avec l'espace de l'intuition, la rétro-référence des concepts géométriques à une intuition qui reste ineffectuable permet de les comparer⁶⁴⁷. L'espace intuitif est d'ailleurs un espace déjà

⁶⁴⁴ Comme l'écrit O. Becker, « (...) l'espace en tant que multiplicité définie est une Idée, non un simple donné » (O. Becker, *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie*, p. 391 (traduction personnelle)).

⁶⁴⁵ On se souvient de l'abus de langage (assumé) qui conduisait Husserl à parler de « région formelle » là où en vérité il devait être question de « forme de région » (E. Husserl, *Ideen I*, § 10, *Hua III/1*, p. 26 (*Idées I*, trad. fr. J.-F. Lavigne, p. 40)). L'expression est d'ailleurs reprise plus tard (*Formale und transzendente Logik*, § 38, *Hua XVII*, p. 111 (*Logique formelle et logique transcendantale*, trad. fr. S. Bachelard, p. 145) ; E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, § 92, p. 436 (*Expérience et jugement*, trad. fr. D. Souche-Dagues, p. 439)).

⁶⁴⁶ « Von diesem Raum der Anschauung ist zu scheiden der Raum des wissenschaftlichen Denkens, der geometrische Raum, ein begriffliches Gebilde log<ischer> Bearbeitung der Raumvorstellung des außerwissenschaftlichen Bewußtseins, von dem nicht mehr gesagt werden kann, daß es anschaulich vorgestellt oder vorstellbar sei, sondern nur denkbar, d.h. seine nur begriffliche Vorstellung kann durch keinerlei Mittel in entsprechende Anschauung umgesetzt werden, sie weist symbolisch auf eine Anschauung hin, die in Wirklichkeit nicht vollzogen werden kann » (E. Husserl, *Studien zur Arithmetik und Geometrie, Texte 4, Hua XXI*, p. 271 (traduction personnelle)).

⁶⁴⁷ Voici le texte important à ce sujet : « Nous créons donc des signes conceptuels en tant que produits valides et caractérisés de façon univoque, qui sont adéquatement ajustés aux moments d'intuition concernés, et ce n'est que dans la mesure où ils sont cela, qu'ils peuvent servir de finalité pour canaliser (*Zweck der Hinlenkung*) l'intérêt théorique sur les sujets intuitifs correspondants. Si nous décrivons alors l'intuition, il va de soi qu'il faut distinguer la pensée médiatrice (la description) et l'intuition elle-même (ce qui est décrit), qui, en tant que ce qu'elle est, n'est pas affectée par les traitements conceptuels, et ne doit pas l'être. De cette manière, nous pouvons également

abstrait, c'est-à-dire arraché aux qualités sensorielles. Cette abstraction ne provient pas d'une opération supérieure de l'esprit, mais a déjà lieu dans la réceptivité, et se réalise en particulier grâce à l'intersensorialité. Le recouvrement entre pan d'espace approché tactilement et pan d'espace approché visuellement place déjà l'espace intuitif au-delà des qualités sensorielles particulières. Et c'est à cet espace des αἴσθητα κοινὰ que l'idéalisation fait référence :

L'idéalisation comme un processus de pensée (*Denkprozess*) qui forme des Idées non sensibles en rétro-référence à une sorte de sensibilité (les αἴσθητα κοινὰ), Idées qui sont pour leur part indiquées par des Idées mathématico-formelles⁶⁴⁸.

Comment faut-il concevoir la reprise husserlienne du thème aristotélicien des αἴσθητα κοινὰ ? Aristote différenciait les sensibles communs (αἴσθητα κοινὰ), qualités sensibles qui sont perceptibles par tous les sens, des sensibles propres (αἴσθητα ἴδια), qualités sensibles qui ne sont perceptibles que par un sens⁶⁴⁹. Ainsi, suivant les exemples d'Aristote, la *couleur*, qui n'appartient qu'au sens de la vue, le *son*, qui n'appartient qu'au sens de l'ouïe et la *saveur*, qui n'appartient qu'au sens du goût, sont des sensibles propres. En revanche, toujours pour Aristote, *mouvement*, *repos*, *nombre*, *figure* et *grandeur* (κίνησις, ἡρεμία, ἀριθμός, σχῆμα, μέγεθος) sont des sensibles communs, puisqu'ils appartiennent à tous les sens (ainsi, le mouvement peut-il être perçu par la vue ou par le toucher, etc.). A cette division, Husserl apporte plusieurs

comparer (*vergleichen*) à présent l'espace intuitif et l'espace géométrique, bien que ce dernier soit tout à fait non intuitif. Car son concept renvoie (*weist... hin*) symboliquement à un objet (*Gegenstand*) qui, pour le cas où il serait donné intuitivement, devrait correspondre adéquatement aux déterminations conceptuelles que, au lieu d'une abstraction à partir d'une intuition unitaire (qui fait ici défaut), nous avons formées par combinaison simplement analogique et symbolique à partir de moments conceptuels prélevés d'intuitions disjointes. Et nous pouvons comparer ces déterminations conceptuelles avec les autres déterminations que nous pouvons élaborer à partir de l'intuition de l'espace extrascientifique qui nous est effectivement donnée (*Wir schaffen also begriffliche Zeichen als gültige und eindeutig charakterisierte Produkte, die den bezüglichen Anschauungsmomenten adäquat angepaßt sind und die nur, soweit sie es sind, dem Zweck der Hinlenkung des theoretischen Interesses auf die entsprechenden anschaulichen Subjekte dienen können. Wenn wir also die Anschauung beschreiben, so ist selbstverständlich zu unterscheiden der vermittelnde Gedanke (die Beschreibung) und die Anschauung selbst (das Beschriebene), die als das, was sie ist, durch jene begriffliche Bearbeitungen nicht tangiert wird und tangiert werden soll. Auf diese Weise können wir nun auch den anschaulichen Raum mit dem geometrischen vergleichen, obschon dieser selbst durchaus unanschaulich ist. Denn sein Begriff weist symbolisch auf einen Gegenstand hin, dem, falls er anschaulich gegeben wäre, jene begrifflichen Bestimmungen adäquat entsprechen müßten, die wir, statt durch Abstraktion aus einer einheitlichen Anschauung (die hier fehlt), durch bloß analogische und symbolische Kombination aus disjunkten Anschauungen entnommener begrifflicher Momente gebildet haben. Und diese begrifflichen Bestimmungen können wir vergleichen mit den anderen, die wir aus der uns wirklich gegebenen Anschauung des außerwissenschaftlichen Raumes herausarbeiten können*) » (E. Husserl, *Studien zur Arithmetik und Geometrie*, Texte 4, Hua XXI, p. 274 (traduction personnelle)).

⁶⁴⁸ E. Husserl, *Natur und Geist, Beilage XVII, Hua XXXII*, p. 226 (*Nature et esprit*, trad. fr. J. Farges, p. 228 (traduction modifiée)).

⁶⁴⁹ Aristote, *De anima*, II, chapitre VI, 418a7-25, *De l'âme*, trad. fr. R. Bodéüs, Paris, GF-Flammarion, 1993, p. 165-166.

aménagements. Tout d'abord, la classification d'Aristote ne peut pas être reprise en l'état : elle entremêle sous le nom de sensible commun des notions matérielles (figure, mouvement, repos), qui y ont leur place, mais aussi des notions formelles (nombre ou grandeur), qui n'ont rien à y faire⁶⁵⁰. Ensuite et surtout, pour la phénoménologie de la constitution, les sensibles « communs » ne sont pas communs à plusieurs sens *ex ante*, par prédifférenciation, mais *ex post*, par le biais de synthèses d'unification. Une série de ces synthèses concerne l'intersensorialité. Il en va ainsi de la spatialité, qui se donne entrelacée à plusieurs sens⁶⁵¹, et qui doit être conquise comme un produit secondaire de cet ancrage sensoriel particulier.

La rétro-référence symbolique des Idées de la géométrie à l'espace intuitif conçu comme espace abstrait des αἰσθητα κοινὰ permet encore de comprendre pourquoi Husserl rattache paradoxalement la géométrie à l'imagination⁶⁵² et à la variation eidétique abstrayante⁶⁵³, alors qu'il exclut dans le même temps que les essences idéelles de la géométrie soient imaginables. L'imagination joue un double rôle : elle permet de se représenter grossièrement les figures inintuitives de la géométrie (le rond tracé imite le cercle intraçable) et sert ainsi d'aide au géomètre⁶⁵⁴ (elle dirige l'esprit sur ce qu'il y a à découvrir, corrige les erreurs grossières, etc.). Mais elle remplit également un rôle fondamental dans l'idéalisation elle-même, en servant de point de rétro-référence à la construction idéelle. On peut prendre pour exemple la deuxième

⁶⁵⁰ Voir à ce sujet : E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik*, IV. Kapitel, Hua XII, p. 85 (*Philosophie de l'arithmétique*, trad. fr. J. English, p. 104)).

⁶⁵¹ « On appelle également les caractères d'extension, les caractères spatiaux (caractères de figure), ils sont inséparables des caractères qualitatifs, perçus de façon sensible : ce sont des « *aistheta koina* », ils sont perçus en même temps par « plusieurs sens » (*Man nennt auch Ausdehnungsmerkmale, die räumlichen (Gestaltmerkmale), die untrennbar sind von den qualitativen, sinnlich wahrgenommen: sie sind „aistheta koina“, sie werden von „mehreren Sinnen“ zugleich wahrgenommen*) » (E. Husserl, Ms D 13 II, 166b, cité par M. Summa, *Spatio-temporal Intertwining: Husserl's transcendental Aesthetic*, Dordrecht, Springer, 2014, p. 140, n. 93 (traduction personnelle)). Voir encore E. Husserl, *Krisis*, § 9b, Hua VI, p. 27-28, n. (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 35).

⁶⁵² « Le géomètre, quand il pense en chercheur, opère incomparablement plus dans la fantaisie que dans la perception sur la figure ou le modèle ; et de même le géomètre « pur », à savoir celui qui renonce à la méthode algébrique » (E. Husserl, *Ideen I*, § 70, Hua III/1, p. 147 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 206 (traduction modifiée))).

⁶⁵³ Toute la description de la « méthode des essences » dans le deuxième article du *Kaizo* s'appuie sur l'exemple géométrique. « Les concepts fondamentaux que le mathématicien produit originairement, dans l'intuition générale, sont des généralités pures, directement tirées de manière intuitive des singularités imaginées et qui, sur le fondement d'une libre variation de telles singularités, se détachent en tant que sens général qui les traverse identiquement, et se singularisent en elles (la *methexis* platonicienne dans l'intuition originaire) » (E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, « *Fünf Aufsätze über Erneuerung* », Hua XXVII, p. 15 (*Sur le renouveau*, trad. fr. L. Joumier, p. 34-35)). Cette description entre en contradiction apparente avec la conception husserlienne d'une géométrie traitant de figures idéales, non-intuitives, qui ne sont pas tirées par simple abstraction de l'expérience sensible.

⁶⁵⁴ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, I. LU, § 18, Hua XIX, p. 70-71 (*Recherches logiques 2.1*, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 74).

définition du livre I des *Éléments*⁶⁵⁵ : « La ligne est une longueur sans largeur ». Le concept ici employé de « ligne » est un concept exact, corrélat d'une Idée au sens kantien, qui prescrit la construction d'une longueur qui soit dépourvue de largeur, ce que ne permet pas l'espace intuitif. Une longueur sans largeur est donc impossible dans l'espace intuitif. En revanche, l'espace intuitif – celui de la perception et à plus forte raison celui de l'imagination – permet la représentation intuitive d'un amincissement continu de la ligne dans le sens de la largeur. Et c'est en référence à cette dynamique qu'émerge l'Idée de ligne.

Les figures exactes de la géométrie prennent alors, à l'égard des figures sensibles, le sens de *normes*, mais en un sens spécifique. La notion de norme implique d'abord une *séparation* entre le normé et le normatif (une norme opère toujours de l'extérieur). Le « monde » des figures géométriques est en effet un monde idéal qui redouble le monde effectif comme un monde séparé de lui, ces deux mondes ne convergeant à nouveau qu'avec l'application (*Anwendung*) des idéalités géométriques au monde sensible, qui est au fondement de la physique moderne. Si l'on s'en tient à la géométrie en tant que telle, elle oppose la figure exacte à sa contrepartie sensible comme une norme valant de l'extérieur. Il nous revient à présent de préciser le terme de « norme » au-delà de Husserl, en indiquant que les figures géométriques prennent le sens particulier de *normes-étalons*, c'est-à-dire que leur normativité vaut par le moyen de la *comparaison*. Les normes-étalons fixent en quelque sorte des standards auxquels peuvent se référer, par comparaison, les éléments normés.

L'idéalisation des figures de la géométrie ne constitue pas le dernier mot de l'idéalisation de l'espace. Il faut en effet distinguer dans une science trois niveaux d'intégration : le niveau des objets (corrélativement, des concepts), le niveau des relations (corrélativement, des propositions), le niveau du domaine tout entier (corrélativement, de la théorie)⁶⁵⁶. En géométrie, les concepts sont donnés dans des *définitions* et sont les corrélats d'essences idéelles ; les propositions sont des *théorèmes* ; et la théorie prend la forme d'une théorie *axiomatico-déductive*. Et l'idéalisation qui a lieu au niveau des figures (c'est-à-dire des

⁶⁵⁵ Pour l'analyse de cet exemple, voir D. Pradelle, *Généalogie de la raison*, p. 105.

⁶⁵⁶ On retrouve ces trois niveaux ramassés en une phrase : « *concepts et lois (Gesetze), qui forment (ausmachen) les constituants idéaux* (les « conditions de sa possibilité ») *d'une théorie en général* » (E. Husserl, *Prolegomena*, § 66b, *Hua XVIII*, p. 243 (*Prolégomènes*, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 266 (traduction modifiée))) ; ou plus loin : « Une théorie (*Theorie*) donnée est un certain nouage déductif de propositions (*Sätze*) données, qui sont elles-mêmes des nouages – d'une sorte déterminée – de concepts (*Begriffe*) donnés » (*Ibid.*, § 67, 244-245/268 (traduction modifiée)). Voir, plus globalement, le triple étagement concepts ou catégories, propositions ou lois, théories dans ces § 66-68 des *Prolégomènes*.

objets élémentaires de la géométrie) et leur confère l'exactitude, se retrouve dans les autres niveaux, jusqu'à la science tout entière, qui peut alors à juste titre recevoir le nom de « science exacte »⁶⁵⁷ (il y a exactification au niveau des objets de la science, mais également au niveau de la science tout entière). Aussi, la triple innovation de la géométrie grecque repose en ceci qu'elle combine idéalizations « locales » des figures et de leurs concepts, idéalisation élargie des propositions et passage à une Idée téléologique globale qui gouverne la science tout entière, en la soumettant au programme d'une théorie déductive unitaire⁶⁵⁸, même si l'idéalisation globale ne prend une forme véritablement infinie qu'avec la Modernité⁶⁵⁹.

Mais en quel sens peut-on dire que le concept d'« exactitude » se transpose au niveau de la proposition ou au niveau de la théorie tout entière ? Ne s'agit-il pas là d'une simple homonymie ? L'exactitude, comme concept générique qui embrasse à la fois l'exactitude des concepts, l'exactitude des propositions et l'exactitude d'une théorie tout entière, cela renvoie-t-il à un même sens du terme d'exactitude ? Dans les trois cas du concept, de la proposition et de la théorie, l'exactitude désigne la maîtrise intégrale et sans reste de leur corrélat. Ainsi, le concept géométrique (corrélat de l'Idée) saisit intégralement, de manière univoque et sans perte ou zone d'ombre, la figure correspondante (le cercle), et de même le théorème géométrique à l'égard de la relation entre les figures ou des relations internes aux figures. A l'échelle de la science enfin, la théorie s'assure « de maîtriser (*beherrschen*) effectivement par sa méthode toutes les possibilités et de façon exacte »⁶⁶⁰. A la différence des sciences eidétiques non exactes, capables d'atteindre une maîtrise rigoureuse dans les genres supérieurs seulement⁶⁶¹,

⁶⁵⁷ E. Husserl, *Ideen I*, § 74, *Hua III/1*, p. 154 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 214).

⁶⁵⁸ Les Grecs « avaient certes déjà (...) idéalisé les nombres empiriques, les mesures de grandeurs, les figures spatiales empiriques, les points, lignes, surfaces, corps ; de concert avec cela, ils avaient changé les propositions et les preuves de la géométrie en des propositions et preuves idéal-géométriques. En outre : avec la géométrie euclidienne, était née l'idée au plus haut point impressionnante d'une théorie déductive systématiquement unitaire, dirigée sur un but idéal vaste et ambitieux, reposant sur des concepts fondamentaux « axiomatiques » et des propositions fondamentales « axiomatiques » (...) » (E. Husserl, *Krisis*, § 8, *Hua VI*, p. 18-19 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 25-26 (traduction modifiée)). On retrouve dans cette phrase les trois étages.

⁶⁵⁹ « L'Antiquité est allée aussi loin que cela ; mais jamais jusqu'au point de saisir la possibilité de la tâche infinie qui, pour nous, est comme nouée de façon obvie au concept d'espace géométrique et au concept de géométrie en tant que science lui appartenant » (E. Husserl, *Krisis*, § 8, *Hua VI*, p. 19 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 26 (traduction modifiée)).

⁶⁶⁰ E. Husserl, *Ideen I*, § 72, *Hua III/1*, p. 152 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 211). Il est question plus loin de détermination univoque et intégrale, d'exhaustivité, du fait qu'il ne reste plus rien d'indéterminé, etc.

⁶⁶¹ Husserl parle à leur sujet de fixité (*Festigkeit*) et de nette différenciabilité (*reinliche Unterscheidbarkeit*) des concepts génériques (E. Husserl, *Ideen I*, § 74, *Hua III/1*, p. 155-156 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 216), et plus loin il parle de « concepts rigoureux (strengen) ». Sur l'idée que seuls les genres supérieurs sont susceptibles d'être donnés de façon rigoureuse, à la différence des « nuances ultimes » (c'est-à-dire les singularités eidétiques), voir E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge*, « *Die Philosophie als strenge Wissenschaft* », *Hua XXV*, p. 33 (*La philosophie*

la maîtrise dans les sciences exactes s'étend des genres suprêmes aux espèces infimes, et atteint l'exhaustivité par dérivabilité complète à partir des axiomes⁶⁶². Quel rapport entretiennent l'exactitude du concept, l'exactitude de la proposition et l'exactitude de la théorie ? Il est clair que, pour Husserl, cette exactitude progresse de bas en haut : l'exactitude dans la formation des concepts est une « condition » de l'exactitude des propositions et de l'exactitude du domaine⁶⁶³. Et cela se comprend tout à fait : il n'est possible d'atteindre la détermination complète du domaine qu'en manipulant des concepts et théorèmes qui ne comportent eux-mêmes aucune frange de vague. C'est ainsi que l'exactitude se transmet par voie ascendante.

L'exactitude au niveau de la science tout entière prend en outre dans la géométrie la forme d'un horizon téléologique un peu particulier, sous la forme de l'« *idéal pratique de science eidétique exacte* »⁶⁶⁴. Cet idéal vaut naturellement pour la géométrie elle-même, et coordonne son développement interne, les théorèmes devant tous être ramenés à des conséquences formelles des axiomes. Mais de même que les figures géométriques deviennent des modèles pour les figures sensibles correspondantes, la science tout entière devient en outre modèle (*Vorbild*) pour les autres sciences⁶⁶⁵, *more geometrico* ou *ordine geometrico*, et de façon plus générale pour l'humanité connaissante : « La géométrie, pour faire appel à l'exemple premier, qui dirige comme un modèle l'humanité (...) »⁶⁶⁶. On se souvient à ce sujet de l'erreur commise par Descartes, quand il s'était aventuré à se servir du modèle de la géométrie pour l'importer dans la métaphysique⁶⁶⁷.

γ/ La téléologie de l'Idée en physique

L'application de la notion d'Idée à la sphère scientifique trouve une seconde

comme science rigoureuse, trad. fr. M. de Launay, p. 49 (traduction modifiée)).

⁶⁶² Nous ne commenterons pas la fin du rêve husserlien de définitude qu'induit le théorème d'incomplétude de Gödel (1931), non discuté à notre connaissance par Husserl.

⁶⁶³ E. Husserl, *Ideen I*, § 73, *Hua III/1*, p. 154 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 214).

⁶⁶⁴ E. Husserl, *Ideen I*, § 7, *Hua III/1*, p. 21 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 35).

⁶⁶⁵ La science de la nature ne peut être modèle de la métaphysique que parce qu'elle est même « une science guidée par la mathématique pure » ; « Ne devait-elle pas devenir le modèle de toute connaissance véritable, et si devait advenir pour elle une science authentique portant au-delà de la nature [une métaphysique], ne devait-elle pas suivre le modèle (*Vorbild*) de la science de la nature, ou mieux : de la mathématique pure [?] » (E. Husserl, *Krisis*, § 10, *Hua VI*, p. 61-62 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 70-71 (traduction modifiée))).

⁶⁶⁶ E. Husserl, *Krisis – Texte aus dem Nachlass*, Text 33, *Hua XXIX*, p. 423 (traduction personnelle) : « *Die Geometrie, um das erste und die Menschheit vorbildlich leitende Beispiel heranzuziehen* ».

⁶⁶⁷ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 3, *Hua I*, p. 48 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 50).

manifestation dans la physique galiléenne, qui se réalise comme mécanique exacte ou phoronomie. La science physique représente un deuxième niveau d'idéalisation, qui se superpose à l'idéalisation géométrique qui portait sur la couche abstraite de l'espace. Cette nouvelle idéalisation a trait au champ de la matériellité, couche elle-même édifiée sur celles de la temporalité et de la spatialité. La physique se rapporte alors à un concept spécifique, idéal, de chose matérielle : la « chose de la physique (*physikalische Ding*) », qui n'est pas la chose de la perception (*Sinnending*), les déterminités de l'une différant de celles de l'autre⁶⁶⁸.

Quelles sont les caractéristiques de cette nouvelle figure de l'idéalisation qu'est l'idéalisation physicienne⁶⁶⁹ ? Faut-il voir dans la distinction entre chose de la physique et chose de la perception une réédition de la distinction établie dans le domaine de la géométrie entre figures sensibles et idéalités exactes ? Y a-t-il une structure téléologique à l'œuvre dans le rapport entre le monde de la physique et le monde sensible, et si oui est-elle identique à celle qui opère en géométrie ?

L'idéalisation physicienne, nous dit Husserl, présuppose la géométrie idéale. Elle présuppose également qu'il ait été fait abstraction des prédicats culturels et affectifs, et que la chose soit apparue comme pure matériellité, au terme d'une véritable réduction physicaliste. Elle se déroule ensuite en trois étapes. 1/ Tout d'abord, il est nécessaire d'appliquer les résultats de l'idéalisation géométrique aux couches spatiotemporelles de la nature, c'est-à-dire de pratiquer la réduction des objets de la nature à des solides géométriques. 2/ Ensuite, doit être réalisée l'idéalisation des qualités sensibles qui correspondent au schème sensuel ou sensoriel, soit à la couche interstitielle qui se superpose immédiatement aux couches spatiales et temporelles et prépare celle de la matériellité⁶⁷⁰. 3/ Enfin, c'est la couche de la matériellité,

⁶⁶⁸ « (...) l'être « vrai selon la physique » est donc un être « déterminé de façon principiellement autre » que celui qui est donné « en chair et en os » dans la perception elle-même. Ce dernier se tient là avec des déterminités purement sensibles, qui justement ne sont pas des déterminités physiciennes » (E. Husserl, *Ideen I*, § 52, *Hua III/1*, p. 99 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 161 (traduction modifiée))).

⁶⁶⁹ « Toute la physique « exacte » opère avec de telles « idéalités », elle sous-tend donc la nature effectivement éprouvée, la nature de la vie actuelle, avec une nature comme Idée, comme norme idéale régulatrice, comme son *logos* en un sens supérieur » (E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, « *Schlusswort* », *Hua XVII*, p. 297-298 (*Logique formelle et logique transcendantale*, trad. fr. S. Bachelard, p. 387 (traduction modifiée))).

⁶⁷⁰ On peut s'étonner de voir le niveau de la qualité sensible se séparer de celui de l'extension, et apparaître fondé sur lui, tandis que la réciproque n'est pas correcte. La couleur et l'extension perçue n'entretiennent-elles pas un rapport de *fondation réciproque* (et non unilatérale), ce qui interdit de les placer dans l'ordre d'une série ? On peut apporter à cela deux réponses. *D'abord*, la couleur et l'étendue n'entrent dans une relation de fondation réciproque que dans le cadre du *schème visuel*, tandis que le schème tactile rencontre une extension sans couleur, ou plutôt qui ne possède ni la couleur ni la non-couleur. C'est donc dans le recouvrement du schème tactile et du schème visuel en un schème sensoriel unitaire que se dévoile la primauté de l'extension sur la couleur, quoique cette

c'est-à-dire de la causalité, qui est idéalisée.

Comme la réduction des choses de la nature à des objets géométrique ne pose pas de difficulté particulière, commençons par l'idéalisation spécifique des qualités sensibles, que Husserl appelle également mathématisation des pleins⁶⁷¹. Or, cette mathématisation des pleins n'est pas effectuable, ou du moins ne l'est pas directement. En effet, elle n'est pas analogue à la mathématisation des figures spatiales, et ne peut l'être, en ceci que les qualités sensibles ne sauraient faire l'objet d'une idéalisation analogue semblable à celle de l'espace, ou d'ailleurs du temps⁶⁷². Nous avons certes vu plus tôt que Husserl mobilise souvent l'exemple de l'« Idée exacte du rouge »⁶⁷³, et donc qu'une certaine idéalisation des pleins sensibles semble possible. Pourtant, cette idéalisation n'est pas d'ordre mathématique, ni directement mathématisable : « Le *limes* de perfection des caractères secondaires n'est pas mesurable, n'est en général qu'« intuitif » »⁶⁷⁴. En outre, à un niveau supérieur, les relations entre éléments ne semblent pas pouvoir être idéalisées, c'est-à-dire que la multiplicité des couleurs ne peut pas être élevée à la multiplicité définie qui rend possible une construction :

L'extension joue un rôle tout autre que la couleur et les autres pleins sensibles. Les qualités sensibles ne se laissent pas construire, et c'est ici *le problème*. Pourquoi pas ? Pourquoi ne puis-je pas élaborer un système *a priori* de toutes les couleurs idéalement possibles, et de même pour toutes les qualités sensibles ? Il n'y a pas d'espace des couleurs et pas de géométrie des couleurs (...) Les qualités ont également leur *a priori*, mais cet *a priori* joue un autre rôle que l'*a priori* géométrique. Je peux parcourir et l'espace et le temps et les traverser dans une intégralité *a priori*, mais pas le royaume des qualités, qui semble être anarchique. La multiplicité des couleurs, que je construis comme un « solide des couleurs (*Farbenkörper*) », n'est pas un espace infini que je peux parcourir de manière constructive malgré son infinité, et que je vois comme une multiplicité absolument close⁶⁷⁵.

primauté ne soit ni phénoménale dans le cadre tactile seul ni dans le cadre visuel seul. *Ensuite*, le genre suprême de qualité sensible se subordonne d'autres qualités que la couleur (le chaud, le rugueux, le sonore, le parfumé...) qui reçoivent un raccordement primaire ou secondaire à la spatialité, dont en tout cas la spatialité peut être abstraite. Comme équivalent de la fondation réciproque de l'étendue et de la couleur dans le champ visuel, on aurait pu admettre une fondation réciproque de l'étendue et de la texture (lisse ou rugueux) dans le champ tactile. On verrait alors que le contrepoint de la vision permet de nuancer cette interdépendance.

⁶⁷¹ E. Husserl, *Krisis*, § 9c, *Hua* VI, p. 32 sq. (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 39 sq.).

⁶⁷² « A la structure du monde appartient par ailleurs le fait que tous les corps aient leurs qualités sensibles spécifiques. Mais les configurations (*Konfigurationen*) qualitatives *purement* fondées *en celles-ci* ne sont *pas* les analogues des figures spatiotemporelles, ne sont pas ordonnées à leur propre forme de monde » (E. Husserl, *Krisis*, § 9c, *Hua* VI, p. 33 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 41 (traduction modifiée)).

⁶⁷³ Par exemple, dans les *Text* 4 et *Beilage* VII de *Zur Lehre vom Wesen*, *Hua* XLI (voir le point *a/* de la présente section).

⁶⁷⁴ E. Husserl, *Krisis*, *Abhandlung* I, *Hua* VI, p. 288 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 319 (traduction modifiée)). Voir également *Ibid.*, § 9c, 32/40.

⁶⁷⁵ « *Die Extension spielt eine ganz andere Rolle wie die Farbe und sonstige sinnliche Fülle. Die sinnlichen Qualitäten lassen sich nicht konstruieren, und das ist hier das Problem. Warum nicht? Warum kann ich nicht a priori ein System aller ideal möglichen Farben entwerfen, und so für alle sinnlichen Qualitäten? Es gibt keinen Farbenraum und keine Farbengeometrie (...) Qualitäten haben auch ihr Apriori, aber dieses spielt eine andere*

Aussi, les pleins sensibles ne peuvent-ils donner lieu à une idéalisation analogue à celle des figures spatiales (celle qui confère l'exactitude) : une « géométrie des qualités » est chose inconcevable. Autre conséquence, le concept d'approximation prend en physique un sens différent de son sens géométrique⁶⁷⁶ : la chaleur sensible ressentie au contact d'un objet n'entretient pas avec son équivalent physique idéal, la mesure de quantité de chaleur Q exprimée en joules, le même rapport d'approximation que le rond sensible avec le cercle mathématique exact.

Comment comprendre le nouveau rapport d'approximation qui s'établit entre chose de la physique et qualités sensibles ressenties ? Ce nouveau rapport se comprend comme un rapport *indiciel*, d'un type d'ailleurs un peu particulier, puisqu'en un sens il s'agit d'un *signe de soi-même*⁶⁷⁷. La chose de la physique sert en effet d'*index mathématique* à des qualités sensibles qui ne sont pas moins la chose qu'elle⁶⁷⁸. La notion d'*index* désigne ici, comme toujours chez Husserl, à la fois ce qui est indiqué ou désigné par des enchaînements de conscience comme leur point focal, à savoir leur objet, leur vis-à-vis, mais encore cet objet en tant qu'il coordonne en retour les séquences possibles de vécus comme leur pôle unificateur (l'*index* est toujours à la fois indiqué et indicateur). Si l'on peut parler d'approximation c'est alors en un sens nouveau : il ne s'agit pas de l'à peu près de l'inexact dans sa référence normée à l'exact, mais d'une structure de révélation de soi-même qui fonctionne selon un parallélisme

Rolle als das geometrische Apriori. Raum und Zeit kann ich durchlaufen und in apriorischer Vollständigkeit durchmessen, nicht aber das Reich der Qualitäten, das eine Anarchie zu sein scheint. Die Farbenmannigfaltigkeit, die ich als „Farbenkörper“ konstruiere, ist kein unendlicher Raum, den ich trotz der Unendlichkeit konstruierend durchlaufen kann und überschaue als eine absolut geschlossene Mannigfaltigkeit » (E. Husserl, *Zur Lehre vom Wesen*, Text 6, Hua XLI, p. 97 (traduction personnelle)). Voir également les *Beiträge* de Becker, qui indique les différences entre couleurs et sons d'une part, espace d'autre part (O. Becker, *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie*, § 3, p. 428, 433-434 et § 8, p. 460). Le solide des couleurs (*Farbenkörper*) est une représentation tridimensionnelle (cône, double cône, octaèdre, etc.) qui figure les rapports entre les couleurs.

⁶⁷⁶ « Les figures-*limes* de ces qualités ne sont pas idéalisables en un sens analogue, leurs mesures (« estimations ») ne sont pas à rapporter aux idéalités correspondantes d'un monde constructible, déjà objectivé en idéalité. Aussi, le concept d'*approximation* n'y a pas non plus un sens analogue à la sphère mathématisable des figures : le sens d'une effectuation objectivante » (E. Husserl, *Krisis*, § 9c, Hua VI, p. 33 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 41).

⁶⁷⁷ E. Husserl, *Ideen I*, § 52, Hua III/1, p. 113 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 162).

⁶⁷⁸ La grande innovation de Galilée fut de penser « que tout ce qui se manifeste comme réel dans les qualités sensibles spécifiques devait avoir son *index mathématique* dans les événements de la sphère des figures, qui, de façon obvie (*selbstverständlich*), avait toujours déjà été pensée de façon idéalisée, et que, à partir de là, devait résulter la possibilité d'une mathématisation *indirecte*, également au plein sens, à savoir qu'il devait être possible (...) de construire *ex datis* et par là de déterminer objectivement, tous les événements du côté des pleins » (E. Husserl, *Krisis*, § 9c, Hua VI, p. 35-36 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 43 (traduction modifiée))). On trouve déjà la même conception dans les *Ideen I* et les *Ideen II* (E. Husserl, *Ideen I*, § 40, Hua III/1, p. 83 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 120) ; E. Husserl, *Ideen II*, § 32, Hua IV, p. 131-132 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 190)).

ordonné entre niveau sensible et niveau idéal⁶⁷⁹. La chaleur sensible dégagée par la chose de la perception n'est pas « normée » par une chaleur « parfaite » dégagée par la chose de la physique (ce qui n'a aucun sens), elle « indique » un dégagement de chaleur qui en constitue la face « idéale ». Tandis que la géométrie pure pose un « espace géométrique pur » *séparé* de l'espace sensible, la physique mathématisée pose quant à elle un monde unique, mais à *double face*, qui présente une face sensible et une face idéale. La spécificité de la physique tient donc dans l'*Anwendung* : ce terme désigne l'application des exactitudes au monde lui-même. La thèse contraire est discutée dans les *Ideen I*⁶⁸⁰ : elle revient à faire, à tort, de la chose des sens le *signe* de la chose de la physique, c'est-à-dire de propriétés mathématiques idéales situées au-delà de la chose sensible, comme si la chose des sens et la chose de la physique vivaient dans des mondes différents. Cette thèse forme en quelque sorte une « théorie des signes (*Zeichentheorie*) »⁶⁸¹ de degré supérieur : la théorie « simple » des images et signes faisait à tort de l'image mentale ou du contenu intuitif une image ou un signe de la chose perceptive ; ici, la chose perceptive est à nouveau considérée, toujours à tort, comme image ou signe de la chose véritable de la physique, dont elle serait séparée. Contre cette conception, il faut reconnaître que le monde des exactitudes mathématiques appliquées et le monde des choses sensibles sont le *même* monde. Les constructions exactes de la physique sont donc établies *sous* les apparences sensibles, en vertu d'une *substruction*.

Pourquoi l'idéalisation physicienne possède-t-elle cette structure nouvelle d'un monde à double face ? Cela a déjà été partiellement dit. Faute d'une autonomie de la couche sensible, la mathématisation des pleins ne pouvait pas être effectuée directement⁶⁸² : c'est pourquoi les qualités sensibles ne possèdent pas d'équivalents idéalisés dans un monde idéal qui serait un monde des « qualités parfaites ». Il n'y a donc pas de norme de perfection pour le sensible

⁶⁷⁹ Pour un usage de la notion d'approximation au sens de la physique idéalisée, on pourra se reporter au passage suivant : « [sous l'influence des sciences exactes modernes], existe en nous par avance la conviction que les objets (*Gegenstände*) de notre expérience sont en soi déterminés et que l'effectuation de la connaissance consiste précisément à découvrir des déterminations existantes en soi en une approximation, à les établir fermement « objectivement » comme elles sont en soi, c'est-à-dire « une fois pour toutes » et « pour chacun » » (E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, § 10, p. 40 (*Expérience et jugement*, trad. fr. D. Souche, p. 49-50 (traduction modifiée)).

⁶⁸⁰ E. Husserl, *Ideen I*, § 40, *Hua III/1*, p. 82 sq. (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 118).

⁶⁸¹ Au sens où la théorie des images (*Bildtheorie*) et la théorie des signes (*Zeichentheorie*) sont réfutées dans les *Recherches logiques*, comme elles le seront à nouveau dans les *Ideen I* (E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, V. *LU, Beilage, Hua XIX*, p. 436-440 (*Recherches logiques 2.2*, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 228-231) ; *Ideen I*, § 43, p. 89 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 128) ; voir encore *Erste Philosophie I*, 14. *Vorlesung, Hua VII*, p. 112 (*Philosophie première I*, trad. fr. A. Kelkel, p. 160).

⁶⁸² Voir, déjà, E. Husserl, *Ideen II*, § 18, *Hua IV*, p. 84 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 126).

comme il y a une norme de perfection pour le spatial. La physique est alors contrainte de ruser si elle veut réaliser l'idéalisation des pleins sensibles, et elle doit procéder indirectement. C'est ici qu'intervient la nouveauté de Galilée, suivant laquelle pour faire entrer le monde matériel dans l'idéalité, il faut rattacher les données sensibles qualitatives à des données spatiotemporelles mathématisées, et ainsi rendre compte des changements du côté des données sensibles par des changements *parallèles* du côté des données idéales. – En dépit du terme de « ruse » ici employé, il ne faut pas penser que l'idéalisation dans le domaine de la physique serait l'initiative arbitraire d'un savant historiquement situé, dont la grille de lecture n'aurait de validité pour nous qu'à la force de l'habitude. Au contraire, l'expérience de l'objet de la physique « suggère elle-même » l'idéalisation⁶⁸³, tandis que l'expérience des réalités biologiques, et à plus forte raison l'expérience des réalités personnelles et spirituelles l'exclut⁶⁸⁴.

Pour l'entendement physicien, un changement de qualité sensible (un changement de couleur dans un tube à essai, un passage du froid au chaud...) doit s'expliquer inductivement par un réaménagement dans la sphère sous-jacente des figures spatiales s'écoulant et se recomposant dans le cours du temps. La face « abstraite » du monde (celle des qualités sensibles) est dépendante de ce qui a lieu dans l'autre face du monde (celle des figures spatiales), au sens où les changements objectifs de la seconde s'exercent en parallèle des changements sensibles de la première. La mathématisation indirecte tient à ceci que « les qualités sensibles (les « pleins »), dont il est fait expérience spécifiquement à même les corps intuitifs, *sont jumelées selon une règle* (geregelt verschwistert), d'une manière tout à fait particulière, avec les *figures* qui leur appartiennent essentiellement »⁶⁸⁵. Il faut alors dire que les changements du côté des pleins sensibles sont reliés par une règle aux changements causaux qui relient les figures spatiales sous-jacentes. Pour plus de clarté, précisons bien que l'on a affaire à trois relations : la relation (quasi-)causale entre pleins sensibles qui se changent l'un

⁶⁸³ « *Entre expérience et physique se trouve l'idéalisation*, et s'il est évidemment correct de dire que la physique est une science d'expérience, cela peut seulement vouloir dire que, si elle doit devenir une connaissance exacte, l'expérience a besoin d'un traitement idéalisateur, auquel elle n'est pas contrainte arbitrairement, mais qu'elle suggère elle-même (*selbst nahe legt*), en portant également en elle, en vertu de sa nature (*nach ihrer Art*), des motifs qui poussent (*hindrängen*) vers le but d'une exactitude propre à la science de la nature » (E. Husserl, *Natur und Geist*, § 14, *Hua XXXII*, p. 73-74 (*Nature et esprit*, trad. fr. J. Farges, p. 100 (traduction modifiée))).

⁶⁸⁴ E. Husserl, *Natur und Geist*, *Beilage XVII*, *Hua XXXII*, p. 226-227 (*Nature et esprit*, trad. fr. J. Farges, p. 229-230).

⁶⁸⁵ E. Husserl, *Krisis*, § 9c, *Hua VI*, p. 33 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 41 (traduction modifiée)).

en l'autre, la relation causale au sens étroit entre figures spatiales sous-jacentes, et la règle de « dépendance » qui établit entre ces deux relations un parallélisme harmonieux⁶⁸⁶.

Pour que ce mode d'explication soit possible, il faut encore faire intervenir le concept exact de causalité, que nous avons jusque-là laissé de côté. Pour cela, il est nécessaire de recourir à la strate *supérieure* de la matérialité, qui est le lieu de la causalité-substantialité⁶⁸⁷. Le problème de l'idéalisation de la physique peut donc se poser ainsi : les couches sous-jacentes de la temporalité et de la spatialité se laissent idéaliser directement, la couche interstitielle de la sensibilité et du schème sensible n'offre pas cette possibilité, mais la couche supérieure de la causalité s'y prête à nouveau. Aussi, comme les pleins de la couche interstitielle ne sont pas directement idéalisables, il faut idéaliser la causalité, et ensuite rattacher le *changement* des qualités sensibles à la causalité ainsi idéalisée⁶⁸⁸, qui s'établit entre figures spatiales déjà idéales. Le passage du froid au chaud, ou un changement d'état de la matière, est alors expliqué par le réaménagement causal parallèle de figures sous-jacentes (agitation des particules, liaison des éléments...), auquel il est lié par une règle qui établit le parallélisme. En somme, la physique est une symptomatologie des relations entre figures.

Pour finir, précisons que, comme pour la géométrie, l'idéalisation de la physique n'est pas que « locale » et conjoncturelle. Elle se communique à l'ensemble du domaine d'objets, et par conséquent à l'ensemble de la science, pour lui donner sa forme, ce qui se traduit dans la « forme de science » que prend la physique, qui n'est pas une discipline axiomatique-déductive comme la géométrie, mais une science hypothético-déductive : elle formule des hypothèses, les vérifie inductivement et donne son verdict sous forme de confirmation (*Bewährung*)⁶⁸⁹, sans jamais pouvoir quitter son statut hypothétique⁶⁹⁰. En effet, de même que les changements des pleins sensibles locaux représentent une approximation des causalités idéales unissant les figures spatiales sous-jacentes, la science physique tout entière prend la forme d'un « *processus*

⁶⁸⁶ Pour Husserl, l'innovation de Galilée tient à la mise en rapport suivante : « (...) le *changement* (*Wandel*) *global des qualités de pleins* dans leur altération et leur non-altération se déroule selon des règles causales, de telle sorte que la face abstraite totale du monde est *unitairement dépendante* de ce qui se déroule causalement dans la face du monde qui correspond aux figures » (E. Husserl, *Krisis*, § 9c, *Hua* VI, p. 34 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 42 (traduction modifiée))). La face du monde qui correspond aux pleins sensibles est jugée « abstraite » du point de vue du physicien.

⁶⁸⁷ E. Husserl, *Ideen* II, § 15, *Hua* IV, p. 45 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 77).

⁶⁸⁸ « (...) *causalité exacte universelle* » (E. Husserl, *Krisis*, § 9d, *Hua* VI, p. 38 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 46)).

⁶⁸⁹ E. Husserl, *Krisis*, § 9e, *Hua* VI, p. 41 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 48).

⁶⁹⁰ E. Husserl, *Krisis*, § 9e, *Hua* VI, p. 41 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 48-49) : « C'est l'essence propre de la science de la nature, c'est *a priori* son mode d'être, que d'être à l'infini hypothèse et à l'infini confirmation ».

historique infini d'approximation »⁶⁹¹. Cette approximation en un sens nouveau, *indiciel*, décrit la nouvelle figure de la téléologie idéale qui convient à la physique. Comme pour la géométrie, il s'agit d'une téléologie infinie, mais le sens de l'infinité est différent de celui de la géométrie⁶⁹². Il ne s'agit plus de l'infinité normative d'une exactitude arrachée à l'ordre du sensible, mais d'un progrès infini de la découverte, dans l'approximation croissante des causalités sous-jacentes. C'est cette perspective qui forme l'Idée directrice de la physique moderne⁶⁹³.

δ/ La téléologie de l'Idée dans les mathématiques formelles

Les mathématiques formelles se distinguent de la géométrie et de la physique par la procédure de formalisation qu'elles présupposent. La « réduction formalisante »⁶⁹⁴ d'objets consiste en l'évacuation intégrale (*völlige Entleerung*) de leur teneur matérielle ou concrète⁶⁹⁵, et donc en la suppression de leur rattachement à une couche constitutive donnée de l'expérience. En dépouillant ces objets de leur matérialité concrète, la formalisation ne conserve que leur squelette logique, récapitulation de leur histoire constitutive faite d'objectivations et d'articulations syntaxiques étagées. Les matériaux dorénavant évacués sont remplacés par des signes algébriques qui signifient l'indéterminé, le « quelconque »⁶⁹⁶.

⁶⁹¹ E. Husserl, *Krisis*, § 9e, *Hua VI*, p. 42 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 49).

⁶⁹² « La vraie nature se trouve à l'infini – mais pas comme une droite pure » (E. Husserl, *Krisis*, § 9e, *Hua VI*, p. 41-42 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 49 (traduction modifiée))).

⁶⁹³ (...) l'Idée du mode de pensée qui motive la nouvelle physique » consiste en la « certitude du seul et unique monde, de l'effectivité étant en soi », à quoi se rattachent tant les qualités sensibles que les figures et étendues sous-jacentes (E. Husserl, *Krisis*, § 9b, *Hua VI*, p. 32 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 39 (traduction modifiée))).

⁶⁹⁴ E. Husserl, *Formale und Transzendente Logik*, § 29, *Hua XVII*, p. 96 (*Logique formelle et logique transcendantale*, trad. fr. S. Bachelard, p. 126).

⁶⁹⁵ *Formale und Transzendente Logik* parle de « formes purement analytiques, de formes « catégoriales », de formes [obtenues] par évacuation intégrale de toute teneur concrète (*völlige Entleerung von allem Sachgehalt*) » (E. Husserl, *Formale und Transzendente Logik*, § 30, *Hua XVII*, p. 97 (*Logique formelle et logique transcendantale*, trad. fr. S. Bachelard, p. 128 (traduction modifiée))). Comme toute réduction, la « formalisation ou généralisation mathématique (*Formalisierung oder mathematische Verallgemeinerung*) » se définit par ce qu'elle exclut, comme une « mise hors-circuit en pensée du matériau (*gedanklichen Ausschaltung des Stoffes*) » (E. Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, § 23, *Hua XXIV*, p. 109 (*Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance*, trad. fr. L. Joumier, p. 157)).

⁶⁹⁶ « Avec la formalisation pure, nous substituons à présent à toute concrétude (*Sachhaltigen*) spécifique de la pensée, un concret en général dans une universalité intégralement indéterminée, et nous exprimons cela par l'introduction de signes algébriques, tout à fait comme dans l'algèbre. Au lieu de dire : « Tous les hommes sont mortels », nous disons donc : « Tous les A sont B » (*Bei der reinen Formalisierung substituieren wir nun allem spezifisch Sachhaltigen den Gedanken eines Sachlichen überhaupt in völlig unbestimmter Allgemeinheit und drücken dies durch Einführung algebraischer Zeichen aus, ganz wie in der Algebra. Wir sagen also etwa anstatt „Alle Menschen sind sterblich“: „Alle A sind B*) » (E. Husserl, *Alte und Neue Logik, Einleitung*, *Hua Mat VI*,

Si la réduction formalisante ouvre le champ de la mathématique formelle, elle n'exclut pas que l'on y ait recours à des idéalizations sur la base des essences formelles obtenues⁶⁹⁷. Mais certaines Idées kantienne ont un rôle spécifique dans les mathématiques formelles. Ainsi la suite infinie des entiers naturels prend-elle la forme d'une Idée kantienne :

Finally, nous avons le concept d'Idée kantienne, qui demande sa propre clarification. Sont couverts ici les objets réaux et « idéaux » ; par exemple la suite des nombres « 1, 2, 3, etc. » est, en tant que l'objet intuitionnable, véritablement existant avec ce « etc. ». J'ai donné une loi de l'itération et de l'évidence itérative de la construction, à côté de l'« Idée » indéterminée d'une pluralité ouverte⁶⁹⁸.

Dans la *Philosophie de l'arithmétique*, Husserl se penche sur l'origine de la représentation d'un infini numérique alors qu'il cherche à élucider l'origine psychologique des nombres à partir de la notion d'ensemble. Dans ce cadre, il aborde à la fois l'ensemble infini et la suite infinie des entiers naturels, même s'il faut distinguer là deux types de multiplicités : des multiplicités non ordonnées, ou ensembles, à la façon de l'extension d'essence « tous les S »⁶⁹⁹, et des multiplicités ordonnées, ou suites, à la façon de la suite des entiers naturels⁷⁰⁰. Le propos

p. 31 (traduction personnelle)).

⁶⁹⁷ Ce qui nous donne l'occasion de préciser qu'il n'y a pas tant trois *types* d'essence (eidétique, idéale et formelle) que trois types d'*essentialisations*, c'est-à-dire de procédures qui conduisent à des essences (idéation, idéalisation, formalisation). Rien n'interdit en effet de combiner les procédures essentialisantes, ou de façon générale catégoriales, en série : on peut appliquer la synthèse conjonctive à des objets sensibles (la table *et* la chaise), mais aussi à des essences eidétiques (le bleu *et* le rouge), idéales (le cercle *et* la droite) ou formelles (1 *et* 3)... On peut encore appliquer une essentialisation eidétique à des colligations formelles (1 *et* 3, 2 *et* 3...) pour dégager l'*eidōs* de l'addition. On peut opérer un passage à la limite idéalisateur à l'intérieur du domaine des entités formelles. On peut dégager l'*eidōs* du monde-de-la-vie, puis opérer l'idéalisation sur la base du résultat de l'opération précédente, etc.

⁶⁹⁸ « *Endlich haben wir den Begriff der Kantischen Idee, der seiner eigenen Klärung bedarf. Umspannt sind hier reale und „ideale“, irrealer Gegenstände, z.B. die Zahlenreihe „1, 2, 3 usw.“ ist ein wahrhaft seiender, als das erschaubarer Gegenstand, mit diesem „Und-so-Weiter“. Ich habe ein Gesetz der Iteration und iterativen Konstruktion einsichtig gegeben, neben der unbestimmten „Idee“ einer offenen Vielheit* (E. Husserl, *Zur Lehre vom Wesen, Beilage VIII, Hua XLI*, p. 79 (traduction personnelle)).

⁶⁹⁹ Évoquée brièvement (E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik* (éd. Lothar Eley), *Hua XII*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970, XI *Kapitel, Hua XII*, p. 221 (*Philosophie de l'arithmétique*, trad. fr. J. English, Paris, PUF, 1972, p. 272)).

⁷⁰⁰ Dans ses travaux anciens sur les multiplicités, Husserl dresse une table dichotomique des types de grandeurs (*Größen*) (E. Husserl, *Studien zur Arithmetik und Geometrie, Text 10, Hua XXI*, p. 72), dans laquelle il distingue les grandeurs discrètes et les grandeurs continues, et au sein de chacune de ces catégories, celles qui ont la forme d'un ensemble (*Mengenartige*), c'est-à-dire qui sont des grandeurs non-ordonnées (*ungeordnete Mannigfaltigkeiten*) ou « pléthoïdes (*plethoide*) », et celles qui ont la forme d'une suite (*Reihenartige*), c'est-à-dire qui sont des multiplicités ordonnées (*geordnete Mannigfaltigkeiten*) (*Ibid.*, p. 73), qui peuvent être cycliques (*zyklische*) ou linéaires (*orthoide*). Or, c'est dans cette dernière catégorie, celle des multiplicités ordonnées orthoïdes, et non dans les grandeurs qui ont la forme d'un ensemble, qu'il faut ranger la « suite « continue » des nombres („*stetige*“ *Zahlenreihe*) », celle-ci formant un « cas de multiplicité orthoïde » (*Ibid.*, « *Brief an Natorp* », p. 392-393). Sur le terme « pléthoïde », voir également *Ibid.*, *Text 13*, p. 121, qui met en équivalence « *plethoide* » (de *πλήθος*, multitude) et « *mengenähnlich* » (similaire à un ensemble), en précisant en note que : « Le nom pléthoïde est parfaitement justifié par ce qui précède. Il existe un parallélisme complet et une analogie complète

porte d'abord sur les ensembles et leur représentabilité. Tandis que nous avons une représentation intuitive propre (*eigentliche*) des petites multiplicités (dans la limite de la douzaine⁷⁰¹), la représentation des grandes multiplicités suppose en revanche une appréhension symbolique qui s'appuie sur des moments figuraux⁷⁰², ces moments figuraux intuitifs nous permettant de saisir d'un coup d'œil une « volée d'oiseaux » ou une « allée d'arbres ». Bien que cette appréhension soit symbolique et impropre, elle conserve un lien étroit avec la représentation propre. En effet, dans le cas de ces grandes multiplicités, l'appréhension symbolique peut toujours en droit être convertie en une suite finie d'opérations. Ce n'est cependant plus le cas de la multiplicité infinie. Une multiplicité infinie ne se prête plus au même traitement, puisqu'elle ne saurait faire ni l'objet d'une intuition, ni l'objet d'une construction symbolique par dénombrement⁷⁰³. Que l'« ensemble infini (*unendliche Menge*) »⁷⁰⁴ ne puisse pas être représenté intuitivement ne signifie pas pour autant qu'il soit un non-sens. La représentation de la suite infinie des entiers naturels, selon l'exemple mobilisé par Husserl, est en réalité une représentation mixte, qui comprend la représentation d'une multiplicité partielle, à laquelle « s'ajoute la représentation complémentaire (*ergänzenden*) que cette suite, en vertu de son principe de construction, peut être élargie *in infinitum*, chaque membre nouveau étant déterminé par le processus »⁷⁰⁵. La notion mathématique d'infini prend donc sens comme combinaison d'un moment figural local (la succession 1, 2, 3... par exemple) et d'un principe de formation (*Bildungsprinzip*) de concept qui ne contient pas l'idée d'une étape ultime. L'important ici, c'est que l'ensemble infini ne se fonde pas sur un moment figural qui fournirait à l'intuition sensible une préfiguration de l'infinité. C'est pourquoi la tentative de construire effectivement (*wirklich*) la collection infinie est une absurdité de la pensée (*Absurdität des*

entre ensembles et grandeurs pléthoïdes (*Der Name plethoid ist durch das obige vollkommen gerechtfertigt. Es besteht ein voller Parallelismus und volle Analogie zwischen Mengen und plethoiden Größen*) ».

⁷⁰¹ E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik*, XI Kapitel, Hua XII, p. 192 et 222 (*Philosophie de l'arithmétique*, trad. fr. J. English, p. 235 et 273), éventuellement dix (*Ibid.*, 224/275).

⁷⁰² Qui forment l'objet principal du chapitre XI. Voir en particulier, *Philosophie der Arithmetik*, Hua XII, p. 201 (*Philosophie de l'arithmétique*, trad. fr. J. English, p. 246).

⁷⁰³ « Nous parlons encore de rassemblements (*Inbegriffen*), d'ensembles (*Mengen*), de pluralités (*Vielheiten*) là où déjà le concept de leur formation authentique (*eigentlichen Bildung*), ou bien de leur symbolisation par épuisement (*Ausschöpfung*) successif des singularités saisies, comporte une impossibilité logique. Nous parlons d'ensembles infinis » (E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik*, XI Kapitel, Hua XII, p. 219 (*Philosophie de l'arithmétique*, trad. fr. J. English, p. 269 (traduction modifiée))).

⁷⁰⁴ E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik*, XI Kapitel, Hua XII, p. 218 (*Philosophie de l'arithmétique*, trad. fr. J. English, p. 268).

⁷⁰⁵ E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik*, XI Kapitel, Hua XII, p. 220 (*Philosophie de l'arithmétique*, trad. fr. J. English, p. 270-271).

Gedankens) qui donne lieu à un « concept en quelque sorte imaginaire (*imaginärer*) »⁷⁰⁶.

A quoi est dû le fait que la construction effective de l'ensemble infini, c'est-à-dire l'entreprise d'en venir à bout par le dénombrement, de l'embrasser dans un ensemble fermé, soit absurde ? Cette absurdité le doit-elle à la finitude de nos facultés ou s'agit-il une absurdité inhérente à la formation même du concept (comme le carré rond) ? L'ensemble infini peut-il *en droit* faire l'objet d'une appréhension dans une visée unique en tant qu'il est composé d'éléments en nombre actuellement infini, même si cette possibilité nous est refusée à nous, êtres finis ? En somme, Husserl laisse-t-il une place à l'infini actuel ou condamne-t-il résolument cette conception comme un *contresens* ? Dans les *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie*, O. Becker se réfère à la *Philosophie de l'arithmétique* et au passage que nous commentons pour affirmer que, non seulement Husserl rejette l'interprétation de l'ensemble infini comme un « infini actuel », mais encore que la raison de ce rejet n'est pas à trouver dans la limitation des facultés humaines, mais dans l'inadéquation de principe entre l'infinité actuelle et l'exigence idéaliste de donation pour la conscience, ce que confirmerait le refus husserlien de prêter à l'opérateur théologique la capacité d'appréhender l'ensemble infini, d'où Becker conclut que Husserl a déjà atteint dans l'ouvrage de 1891, le point de vue de l'idéalisme transcendantal⁷⁰⁷. Et effectivement, dans le texte auquel renvoie Becker, Husserl remarque : « La pensée qu'un quelconque élargissement saisissable de notre faculté de connaissance puisse être capable d'une représentation effective ou bien d'un épuisement successif de tels ensembles [les ensembles infinis], est impensable. Ici, notre pouvoir d'idéalisation lui-même rencontre une borne (*Schranke*) »⁷⁰⁸.

⁷⁰⁶ E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik*, XI Kapitel, Hua XII, p. 221 (*Philosophie de l'arithmétique*, trad. fr. J. English, p. 272). Conformément aux usages de l'époque, Husserl n'emploie pas le terme « imaginaire » (*imaginären*) au sens des complexes, mais en référence à ce qu'il appelle dans la *Philosophie de l'arithmétique* les quasi-nombres (*Quasizahlen*) (E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik*, « Vorrede », Hua XII, p. 7 (*Philosophie de l'arithmétique*, trad. fr. J. English, p. 5)), c'est-à-dire tous les nombres qui échappent aux nombres « naturels ». Nous y reviendrons plus loin.

⁷⁰⁷ Becker écrit en effet : « Dans son écrit ancien, la *Philosophie de l'arithmétique* (...), p. 246-250 [de l'édition originale], Husserl a déjà porté à la validité le point de vue de l'idéalisme transcendantal dans le cas de l'appréhension des ensembles infinis, en ceci qu'il a fermement soutenu que sont en jeu pour l'aperception d'ensembles infinis des processus qui sont principiellement inachevables (*unvollendbare*), processus qui ne peuvent pas non plus être pensés comme achevés par une faculté idéalisée de connaissance » (O. Becker, *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie*, p. 405, n. 2 (remarque réitérée *Ibid.*, p. 412, n. 1.) (traduction personnelle)). Les pages 246-250 de l'édition originale correspondent aux pages 218-221 de l'édition *Husserliana*, 268-272 de la traduction française.

⁷⁰⁸ E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik*, XI. Kapitel, Hua XII, p. 219 (*Philosophie de l'arithmétique*, trad. fr. J. English, p. 269 (traduction modifiée)).

Est-ce à dire pour autant, comme le veut Becker, que Husserl, déjà guidé par l'idéalisme transcendantal, rejette toute conception de l'infini actuel comme en droit privée de sens ? Nous ne le pensons pas. Il est bien plus vraisemblable qu'il s'agisse d'un simple commentaire sur la finitude de l'esprit humain, non seulement incapable de se figurer un ensemble infini actuel, mais en outre inapte à se représenter une faculté cognitive qui le puisse⁷⁰⁹, plutôt qu'une thèse idéaliste-transcendantale, ce qui semble au contraire tout à fait anachronique. D'ailleurs, c'est ce que confirme une autre remarque de Husserl, plus haut dans le corps du texte, qui invalide la lecture de Becker, puisque Husserl y fait explicitement remonter l'inaccessibilité de l'infini actuel à la finitude des facultés humaines, auxquelles il oppose la possibilité pour un entendement infini d'une représentation propre de cet infini actuel⁷¹⁰. Husserl y indique, de façon tout à fait psychologue, qu'un entendement infini pourrait accéder à la représentation de l'infinité des nombres. Le renversement vers l'idéalisme transcendantal phénoménologique n'est pas encore acté. Il faut en outre remarquer que le « refus » de l'infini actuel dans ces passages n'en est pas vraiment un. S'il faut certes réprimer « le penchant naturel (*natürliche Neigung*) à sous-tendre (*unterschreiben*) à la représentation de l'ensemble infini, l'intention de former la collection effective correspondante »⁷¹¹, tout usage de la notion d'infini actuel n'est pas pour autant proscrit, pour autant qu'il se tient dans les bornes de la représentation symbolique impropre. Cette remarque entre en résonance avec la volonté husserlienne d'assurer aux mathématiciens une pleine « liberté mathématique »⁷¹² dans leurs constructions symboliques et formelles, même s'il juge périlleux le glissement de l'évacuation formalisatrice de toute teneur concrète (*Entleerung von allem Sachgehalt*) vers l'évacuation techniciste du

⁷⁰⁹ Une indication de « Sur la logique des signes (Sémiotique) » (1890) semble le confirmer : « (...) les concepts d'accroissements infinis, et certes pas simplement au sens de l'illimité, mais au sens de concepts actuellement infinis (comme par exemple le concept de Dieu, les perfections infinies), dont l'appropriation présupposerait une capacité (*Fähigkeit*) psychique actuellement infinie, qui nous échappe totalement (*uns überhaupt nicht faßbare*) » (E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik*, « Zur Logik der Zeichen (Semiotik) », Hua XII, p. 356 (*Articles sur la logique*, trad. fr. J. English, p. 429 (traduction modifiée)).

⁷¹⁰ « Mais en fait, nous sommes hautement restreints dans notre capacité de représentation. Qu'ici de quelconques limites nous entravent, cela tient à la finitude de la nature humaine. Nous ne pourrions prêter la représentation propre de tous les nombres (*eigentliche Vorstellung aller Zahlen*) qu'à un entendement infini ; car, en fin de compte, c'est en lui que se trouve la capacité d'unifier une infinité véritable d'éléments en une représentation explicite (*die Fähigkeit, eine wahre Unendlichkeit von Elementen zu einer expliziten Vorstellung zu vereinen*) » (E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik*, X. Kapitel, Hua XII, p. 191-192 (*Philosophie de l'arithmétique*, trad. fr. J. English, p. 234 (traduction modifiée)).

⁷¹¹ E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik*, X. Kapitel, Hua XII, p. 219 (*Philosophie de l'arithmétique*, trad. fr. J. English, p. 271-272 (traduction modifiée)).

⁷¹² E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, § 32, Hua XVII, p. (Logique formelle et logique transcendantale, trad. fr. S. Bachelard, p. 133).

sens (*Sinnentleerung*)⁷¹³.

Comment se constitue l'infinité de la suite des nombres ? La suite des entiers naturels par exemple est obtenue par l'application indéfiniment réitérée de la structure formelle $a+1$ ⁷¹⁴ de sorte que l'on peut dire que la suite des nombres prend la « *forme fondamentale du « et ainsi de suite »*, de l'« *infinité* » *itérative* »⁷¹⁵. A la différence d'une progression finie, le « etc. » n'a pas simplement valeur de référence à d'autres éléments qui resteraient implicites et non mentionnés, mais assure que tout nombre, aussi grand soit-il, est *nécessairement* suivi d'un nombre nouveau⁷¹⁶. Une telle suite est donc divergente, mais son progrès est commandé par une règle.

La théorie cantorienne des ensembles permet d'aller encore plus loin, puisqu'elle va faire de l'infinité, celle de la suite des entiers naturels par exemple, un objet mathématique propre (l'ordinal transfini ω), pour lequel de nouvelles opérations seront effectuelles, etc. Ce qui se présentait comme une Idée au sens kantien interne au domaine de la formalité, l'Idée qui régit la suite infinie des nombres naturels, est donc l'occasion d'une création d'un nombre nouveau, au moyen d'une saisie dans l'actualité de ce qui se donnait comme simple structure de progression potentielle.

On peut retrouver chez Husserl une autre analyse d'une Idée kantienne intervenant dans la mathématique formelle, celle de la fraction $1/3$ servant d'Idée et de *limes* pour le décimal $0,3333\dots$: « Mais il y a des objets idéaux de types très variés, et le type d'un « ensemble infini » n'est qu'un [parmi d'autres], ainsi de tous les objets-*limes*. $0,33\dots$ est un ensemble infini qui a son *limes* en $1/3$, se termine univoquement en lui »⁷¹⁷. Comme on le voit, cette nouvelle Idée est de structure différente : il s'agit d'une suite convergente, et non divergente, c'est-à-dire qu'elle possède une limite ou un *limes* en un nombre réel. En tant qu'exprimable sous forme de

⁷¹³ E. Husserl, *Krisis*, § 9g, *Hua* VI, p. 45 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 53).

⁷¹⁴ « On peut, par exemple, pour un ensemble donné, toujours à nouveau trouver un ensemble qui en est disjoint, et le lui ajouter de façon additive ; on peut, pour tout nombre a , toujours à nouveau former un nombre $a+1$, et ainsi à partir de 1 former la suite « infinie » des nombres » (E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, § 74, *Hua* XVII, p. 196 (*Logique formelle et logique transcendantale*, trad. fr. S. Bachelard, p. 255 (traduction modifiée))).

⁷¹⁵ E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, § 74, *Hua* XVII, p. 196 (*Logique formelle et logique transcendantale*, trad. fr. S. Bachelard, p. 254 (traduction modifiée)).

⁷¹⁶ « Le mot *infinité* signifie proprement la même chose que : etc., à ceci près qu'il indique encore en plus qu'il y a toujours un autre terme au-delà du précédent » (E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, p. 259 (*Expérience et jugement*, trad. fr. D. Souche, p. 263)).

⁷¹⁷ « Es gibt aber ideale Gegenstände sehr verschiedenen Typus, und der Typus einer „unendlichen Menge“ ist nur einer, so alle Limesgegenstände. $0,33\dots$ ist eine unendliche Menge, die in $1/3$ ihren Limes hat, eindeutig in ihm terminiert » (E. Husserl, *Zur Lehre vom Wesen*, *Beilage* VIII, *Hua* XLI, p. 80 (traduction personnelle)).

fraction, $1/3$ fait encore partie des grandeurs commensurables (*kommensurablen Größen*)⁷¹⁸, à la différence d'un incommensurable ou irrationnel, $\sqrt{3}$ par exemple⁷¹⁹. En quel sens $1/3$ est-il encore commensurable, quoique ses décimales aillent à l'infini ? En ceci que la valeur de $1/3$ peut faire l'objet d'une « suite d'approximation (*Annäherungsreihe*) » : elle est à chaque fois comprise entre des nombres à décimale finies qui s'approchent en série : ainsi l'on dira que $1/3$ est compris entre 0,3 et 0,4, puis entre 0,33 et 0,34, etc.⁷²⁰. En raison de la régularité de cette suite, il suffit d'une seule période « pour construire la suite complète des fractions d'approximation (*um die ganze Reihe von Annäherungsbrüchen zu konstruieren*) selon une loi uniformément déterminée »⁷²¹. Comme on le voit, on retrouve ici le même terme d'approximation (*Annäherung*) qui apparaissait déjà pour les Idées kantienne en géométrie et en physique. Ce terme s'applique à la suite des fractions, qui forment ainsi une « infinité à forme de suite (*reihenmäßigen Unendlichkeit*) »⁷²². La suite des approximations permet alors d'obtenir une détermination univoque (c'est-à-dire exacte) de la grandeur recherchée⁷²³. On retrouve également le principe d'une règle de construction.

Mais de même que l'infini actuel était situé par-delà la possibilité de toute saisie en propre, la valeur de $1/3$ ne peut pas être intégralement appréhendée dans le domaine des nombres décimaux qui entrent dans la suite d'approximation. En approchant ainsi la valeur de $1/3$ à partir de nombres décimaux rangés en série selon une loi, on utilise des nombres d'une classe déjà acquise pour déterminer un nombre qui appartient à une classe nouvelle, celle des « rationnels ». En effet, l'admission parmi les nombres de $0,3333\dots = 1/3$ – ou de cas équivalents – exige un élargissement du domaine des nombres (*Erweiterung des Zahlgebietes*)⁷²⁴, soit le passage des nombres décimaux D , dont les décimales sont en nombre fini, aux nombres rationnels Q , dont les décimales vont à l'infini de façon périodique, et qui

⁷¹⁸ E. Husserl, *Studien zur Arithmetik und Geometrie, Text 14, Hua XXI*, p. 142.

⁷¹⁹ E. Husserl, *Studien zur Arithmetik und Geometrie, Text 14, Hua XXI*, p. 152.

⁷²⁰ E. Husserl, *Studien zur Arithmetik und Geometrie, Text 14, Hua XXI*, p. 142.

⁷²¹ E. Husserl, *Studien zur Arithmetik und Geometrie, Text 14, Hua XXI*, p. 143 (traduction personnelle).

⁷²² E. Husserl, *Studien zur Arithmetik und Geometrie, Text 14, Hua XXI*, p. 141 (traduction personnelle).

⁷²³ « A présent, dans la mesure où la suite d'approximation possède également la propriété selon laquelle elle ne correspond et ne peut correspondre <à> aucune grandeur différente quant à la grandeur de la grandeur présentée, elle fournit elle-même une détermination numérique indirecte et univoque de la grandeur (*Sofern nun die Annäherungsreihe auch die Eigenschaft hat, daß sie <zu > keiner von der vorgelegten Größe im Größensinn verschiedenen paßt und passen kann, liefert sie selbst eine indirekte und eindeutige Zahlbestimmung der Größen*) » (E. Husserl, *Studien zur Arithmetik und Geometrie, Text 14, Hua XXI*, p. 143 (traduction personnelle)).

⁷²⁴ E. Husserl, *Studien zur Arithmetik und Geometrie, Text 1, Hua XXI*, p. 6.

peuvent être exprimées sous forme de fractions d'entiers⁷²⁵. Husserl, évoquant le passage des entiers naturels à de nouvelles classes de nombres, qualifie ces derniers de nombres imaginaires (*imaginäre*) ou nombres impossibles (*unmögliche*)⁷²⁶, le terme « imaginaire » (déjà employé au sujet de l'ensemble infini) n'ayant pas ici le sens de « représentable dans la fantaisie », ni ne se limitant aux nombres complexes, mais couvrant tous les nombres situés au-delà des entiers naturels : nombres négatifs, décimaux, rationnels, irrationnels, réels, complexes⁷²⁷. Les imaginaires sont produits par la levée des restrictions qui pesaient sur des opérations du domaine d'origine (par exemple, la restriction interdisant de soustraire un nombre plus grand d'un nombre plus petit) et qui étaient commandées par l'exigence que les nombres concernés conservent un sens⁷²⁸. En levant cette restriction, on invente le nombre négatif, qui est un contresens du point de vue du domaine des entiers naturels. De cette façon, les nombres « impossibles » sont conquis dans le progrès de la mathématique, qui élargit son domaine en une suite étagée⁷²⁹, dont les niveaux supérieurs (*höheren*) sont formellement dépendants (*formal abhängig*) du niveau inférieur (*untersten*)⁷³⁰.

Or, nous pouvons jauger de la pertinence de ces nombres « impossibles » quand nous les introduisons dans des calculs et que ces calculs mènent à des résultats vérifiables par ailleurs, une fois le nombre impossible éliminé de l'équation⁷³¹. La question de l'élargissement du domaine des nombres se formule alors ainsi : « De quel droit ce qui est un contre-sens (*das*

⁷²⁵ « Parmi les quatre opérations élémentaires, les fractions décimales et formations similaires fourniraient également une occasion saisissable pour l'introduction d'opérations avec des membres en nombre infini. $\frac{1}{3} = 0.\bar{3}$ » (E. Husserl, *Studien zur Arithmetik und Geometrie, Text 1, Hua XXI*, p. 6 (traduction personnelle)).

⁷²⁶ Pour un usage de ce terme à propos des nombres négatifs, voir E. Husserl, *Studien zur Arithmetik und Geometrie, Text 9, Hua XXI*, p. 68 (traduction personnelle).

⁷²⁷ Dans ses notes en vue d'une conférence devant la société des mathématiciens de Göttingen en 1901, Husserl écrit : « Naturellement, j'embrasse ici sous le titre d'« imaginaire » de la façon la plus large possible, selon laquelle également le négatif, même les fractions, le nombre irrationnel, et tous les nombres similaires, peuvent valoir comme imaginaires » (E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik, Beilage VI*, p. 432-433 (*Articles sur la logique*, trad. fr. J. English, p. 496 (traduction modifiée))).

⁷²⁸ E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik, Beilage VI*, p. 438 (*Articles sur la logique*, trad. fr. J. English, p. 501).

⁷²⁹ « Le système de signes de l'*arithmetica universalis* s'articule en une certaine suite étagée, comparable à celle d'un système de cercles concentriques (*Das Zeichensystem der arithmetica universalis gliedert sich in eine gewisse Stufenfolge, vergleichbar derjenigen eines Systems konzentrischer Kreise*) » (E. Husserl, *Studien zur Arithmetik und Geometrie, Brief an Stumpf, Hua XXI*, p. 247 (« Lettre à Stumpf », trad. fr. J-P. Fabre, V. Gérard, *Annales de phénoménologie*, 2002/1, p. 172 (traduction modifiée))).

⁷³⁰ E. Husserl, *Studien zur Arithmetik und Geometrie, Brief an Stumpf, Hua XXI*, p. 248 (« Lettre à Stumpf », trad. fr. J-P. Fabre, V. Gérard).

⁷³¹ C'est ainsi qu'on a pu juger historiquement de la pertinence de leur emploi (E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik, « Zur Logik der Zeichen (Semiotik) », Hua XII*, p. 369-370 (« Sur la logique des signes (sémiotique) », trad. fr. J. English, p. 440).

Widersinnige) peut-il être utilisé dans le calcul (...) comme si c'était quelque chose de concordant », et ce de telle sorte que les « propositions obtenues soient justes ? »⁷³². La réponse husserlienne à cette question, qui récuse autant la position de Dedekind qui fonde l'élargissement du domaine des nombres sur l'arbitraire des définitions, que le détour plébiscité par Cantor par l'application réelle des nombres en géométrie en une forme de validation extrinsèque, renvoie à sa théorie des multiplicités. Elle consiste à rendre compte de la légitimité de l'élargissement du domaine des nombres en observant que cet élargissement réalise le passage à un nouveau système d'axiomes consistant, qui représente un élargissement de l'ancien système d'axiomes par adjonction de nouveaux axiomes, de manière à ce que le nouveau domaine englobe le précédent, en vertu du « principe de permanence (*Prinzip der Permanenz*) »⁷³³ de Hankel.

L'Idée au sens kantien trouve donc une application dans le domaine de la pure formalité, dans le domaine de la mathématique formelle. En tant que structure formelle, elle s'y incarne sous la forme du *concept mathématique de limite*, qui inclut les suites divergentes tendant vers $+\infty$ et les suites convergentes tendant vers un réel, à l'exclusion des suites qui divergent sans limite (à l'instar de $\sin(x)$). Mais, comme nous l'avons vu, la structure de l'Idée au sens kantien peut fonctionner en particulier dans les mathématiques formelles comme l'indicateur d'un au-delà du domaine des nombres considéré, qui anticipe la possibilité d'un élargissement de ce domaine. C'est en tout cas ce qui a lieu dans le passage de la règle $a+1$ à la considération

⁷³² E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik, Beilage VI*, p. 433 (*Articles sur la logique*, trad. fr. J. English, p. 497 (traduction modifiée)).

⁷³³ E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik, Beilage VI*, p. 438 (*Articles sur la logique*, trad. fr. J. English, p. 501) ; *Studien zur Arithmetik und Geometrie, Text 1*, p. 6 ; et surtout, *Ibid.*, *Text 5*, p. 33 (traduction personnelle) : « *Principe de permanence* : si, en raison de la particularité des concepts fondateurs d'un algorithme [Husserl parle alors d'algorithme plutôt que de système d'axiomes], certaines des opérations algorithmiques ne sont pas exécutables dans une pleine généralité sans que l'on en vienne à des formations conflictuelles de concepts, alors on élargit l'algorithme, après qu'on l'ait détaché (*losgelöst*) de ses fondements conceptuels et pensé comme un [algorithme] conventionnel, en ceci que l'on a adjoint à titre d'essai (*versuchsweise*) toute formation de ce type au domaine algorithmique et que l'on a ajouté la convention que les anciennes lois demeurent valables également pour les objets (*Gegenstände*) (les signes, *Zeichen*) symbolisés par elle, donc que les anciennes lois doivent être exécutables de façon *non-restreinte* (*unbeschränkt*). On doit alors dans chaque cas prouver la consistance de l'algorithme élargi (*Prinzip der Permanenz: Wenn vermöge der Besonderheit der einen Algorithmus begründenden Begriffe gewisse der algorithmischen Operationen nicht in voller Allgemeinheit ausführbar sind, ohne daß man auf widerstreitende Begriffsbildungen kommt, so erweitert man den Algorithmus, nachdem man ihn von der begrifflichen Grundlage losgelöst und als einen konventionellen gedacht hat, dadurch, daß man jede solche Bildung versuchsweise dem algorithmischen Gebiete adjungiert und die Konvention hinzufügt, daß auch für die durch sie symbolisierten Gegenstände (Zeichen) die alten Gesetze gültig bleiben, also die alten Gesetze unbeschränkt ausführbar sein sollen. Man muß dann in jedem Fall die Konsistenz des erweiterten Algorithmus nachweisen*) ».

objectivante du transfini ω , ou dans le passage de l'approximation $0,333 < x < 0.334$, etc., à la considération objectivante de l'ensemble des nombres rationnels, bien que ces modèles ne puissent pas s'exporter aux autres élargissements du domaine des nombres. Husserl ira toutefois jusqu'à dire : « La mathématique est le royaume des constructions infinies, un royaume d'existences idéales, non seulement de sens « finis », mais également d'infinités constructives ».

Cette structure d'idéalité locale se communique-t-elle à l'ensemble de la science mathématique formelle, de même que nous avons vu, dans le cas de la géométrie et celui de la physique, une diffusion ascendante de la structure idéale, infinitiste et téléologique, qui s'élevait du niveau des objets à celui des théories ? L'Idée directrice de la mathématique formelle se place-t-elle dans les pas de cet élargissement vers de nouveaux nombres impossibles ? A première vue, on peut le penser. La mathématique formelle apparaît en effet tout d'abord comme une simple « mathématique des règles du jeu (*Mathematik der Spielregeln*) »⁷³⁴ ; autrement dit, sous l'impulsion de l'évacuation techniciste du sens que nous évoquions plus tôt, elle n'est guère plus qu'un jeu formel sur des symboles, qui ne se soucie plus de ce dont les signes sont les signes, ce que Hilbert admettait d'ailleurs explicitement : « (...) *au commencement* – ainsi dit-on ici – *est le signe* »⁷³⁵. De sorte que, si on laisse la mathématique en quelque sorte à elle-même, elle se livre à des jeux de symboles qui l'amènent à introduire des entités numériques « imaginaires » et « impossibles », qui ne peuvent plus être assimilées à des « objets quelconques », et qui ne seront plus soumises qu'à un contrôle négatif de consistance et de cohérence. Pour Husserl, il y a toutefois là comme une « perversion » du sens originel de la mathématique, vouée à penser l'objet quelconque comme la contrepartie formelle d'un objet d'expérience effectif⁷³⁶. La mathématique brise les digues, et son horizon semble

⁷³⁴ E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, § 33, Hua XVII, p. 102 (*Logique formelle et logique transcendantale*, trad. fr. S. Bachelard, p. 134).

⁷³⁵ « (...) am Anfang – so heißt es hier – ist das Zeichen » (D. Hilbert, *Gesammelte Abhandlungen, Dritter Band: Analysis, Grundlagen der Mathematik, Physik, Verschiedenes*, Berlin, Verlag von Julius Springer, 1935, p. 163 (traduction personnelle)).

⁷³⁶ « La percée de la phénoménologie se rattache à des recherches qui avaient déjà occupé préalablement l'auteur pendant des années, recherches d'abord en vue de l'élucidation de l'effectuation de la connaissance en arithmétique et, d'une manière générale, dans les mathématiques analytiques pures. Ce furent avant tout leurs procédés purement symboliques, dans lesquels le sens propre, originairement vu dans l'évidence, apparaissait brisé et perverti en un contresens (*durchbrochen und ins Widersinnige verkehr*) sous le titre du passage par l'« imaginaire », qui dirigèrent ma pensée sur le caractère signitif et purement langagier du processus de la pensée et de la connaissance (...) » (E. Husserl, « *Entwurf einer „Vorrede“ zu den Logische Untersuchungen* » (1913), p. 126 (*Articles sur la logique*, trad. fr. J. English, p. 375 (traduction légèrement modifiée)).

être d'aller le plus loin possible dans la création débridée de nouveaux objets mathématiques.

Or, on observe ici un conflit dans les orientations téléologiques qui guident la mathématique formelle. D'un côté, la mathématique œuvrant à l'élargissement sans borne du domaine des nombres, de l'autre, une mathématique rappelée à sa fonction originelle par sa mise en corrélation avec la logique au sein de la *mathesis universalis* ; d'une part, la mathématique en tant que jeu technique, de l'autre, la mathématique en tant qu'ontologie formelle. Pour Husserl, c'est la seconde direction qui représente le sens authentique de la mathématique, même si ce sens lui est remis en mémoire par la logique formelle –donc, si l'on considère l'ordre académique des disciplines, « de l'extérieur ». Mais cette extériorité réciproque a vocation à être résorbée, et la logique et la mathématique à être ressaisies dans leur corrélation. Ainsi, de même que la géométrie formalisée et algébrisée et la physique technicisée doivent être reconduites à leur source ultime de sens (elles sont respectivement science de l'espace et science de la matière), de même la mathématique « ludique » doit être rappelée à son sens authentique, réveillée de sa torpeur symbolique et hiéroglyphique. Ressaisis dans l'orbe de la logique, les symboles mathématiques sont à nouveau référés à des objets possibles, à des « objets quelconques » vides, et la mathématique retrouve une visée de connaissance, quoique formelle et vide⁷³⁷. Ainsi, guidée par la logique, la mathématique se réalise comme ontologie formelle, dont le stade de développement ultime est l'édification d'une théorie des multiplicités. Corrélativement, la logique s'élève à son stade suprême en devenant théorie des formes de théories. Ces deux entreprises corrélatives, logico-ontologiques, se conjoignent dans la *mathesis universalis*, Idée directrice et tâche universelle qui forme le sens véritable de la mathématique⁷³⁸.

Nous devons préciser pour finir que les éléments de la logique connaissent eux-mêmes une idéalisation, par quoi ils sont justement advenus comme éléments logiques, ainsi que l'expose le chapitre III de la deuxième section de *Logique formelle et logique transcendantale*,

⁷³⁷ E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, § 40, *Hua* XVII, p. 114-115 (*Logique formelle et logique transcendantale*, trad. fr. S. Bachelard, p. 149).

⁷³⁸ « Ici s'éveille donc l'Idée d'une tâche universelle : tendre vers une théorie suprême qui embrasserait en elle toutes les formes possibles de théories, corrélativement (*bzw.*) toutes les formes possibles de multiplicités, en tant que particularités mathématiques, donc *dérivables* » (E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, § 32, *Hua* XVII, p. 102 (*Logique formelle et logique transcendantale*, trad. fr. S. Bachelard, p. 134 (traduction modifiée))).

intitulé « Les présuppositions idéalisantes de la logique (...) »⁷³⁹. De même que les ronds subissaient une idéalisation pour entrer comme cercles dans la considération géométrique idéale, de même l'entrée dans la logique exige que l'on élève les jugements vagues et flottants de la vie ordinaire et de la morphologie descriptive à des jugements fixes à l'« *identité objective idéale normative* », ce qui prescrit en retour aux jugements vagues leurs « niveaux d'approximation (*Approximationsstufen*) »⁷⁴⁰. Au niveau de la doctrine formelle (*Formenlehre*)⁷⁴¹ pure des jugements (le niveau inférieur de la logique), les idéalizations prennent donc la forme d'une stabilisation du contenu de sens des jugements, ainsi que d'une idéalisation de l'et ainsi de suite... qui a pour corrélat subjectif le pouvoir de mobiliser ces jugements *in infinitum*⁷⁴², de sorte qu'il est possible d'en revenir autant de fois que nécessaire à des énoncés constants, indépendamment de l'éventuelle fluctuation des modes subjectifs de clarté et de distinction. Aux niveaux supérieurs de la logique, en particulier celui de la logique de la vérité, les idéalizations ont d'abord trait : 1/ à la généralisation de la possibilité de porter tout jugement à l'adéquation, 2/ à l'extrapolation de la permanence temporelle de la vérité, 3/ à l'extension omnisubjective de la validité du jugement, idéalizations que présupposent les principes de la non-contradiction et du tiers-exclu⁷⁴³ ; ensuite, la logique admet implicitement que tous les jugements sont déjà « en soi » décidés comme vrais ou faux⁷⁴⁴. On aura donc repéré au niveau de la doctrine formelle pure des jugements l'œuvre cachée d'une *idéalisations de la constance des jugements* et d'une *idéalisations de l'itération*, et au niveau de la logique de la vérité, l'efficace implicite d'une *idéalisations de l'évidence*, d'une *idéalisations de la constance de la vérité*, d'une *idéalisations de la validité* et d'une *idéalisations de la décidabilité*.

⁷³⁹ E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, Hua XVII, p. 191 (*Logique formelle et logique transcendantale*, trad. fr. S. Bachelard, p. 248 (traduction modifiée)).

⁷⁴⁰ E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, § 73, Hua XVII, p. 195 (*Logique formelle et logique transcendantale*, trad. fr. S. Bachelard, p. 253 (traduction légèrement modifiée)).

⁷⁴¹ La doctrine formelle (*Formenlehre*) pure des jugements, appelée « morphologie pure » dans la traduction française de *Logique formelle et logique transcendantale* (à partir du § 13), est donc une discipline *idéale* et formelle de la logique, et n'a rien à voir avec la morphologie (*Morphologie*) au sens où l'on parle de concepts « morphologiques (*morphologische*) » qui se rapportent à des types vagues de figures (E. Husserl, *Ideen I*, § 74, Hua III, p. 155 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 215)). Nous préférons donc la traduction « doctrine formelle » à la traduction « morphologie ».

⁷⁴² E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, § 74, Hua XVII, p. 195-196 (*Logique formelle et logique transcendantale*, trad. fr. S. Bachelard, p. 254-255).

⁷⁴³ E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, § 77, Hua XVII, p. 200-202 (*Logique formelle et logique transcendantale*, trad. fr. S. Bachelard, p. 260-263).

⁷⁴⁴ E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, § 79, Hua XVII, p. 205 (*Logique formelle et logique transcendantale*, trad. fr. S. Bachelard, p. 266).

ε/ Bilan. L'Idée dans son usage catégorial

Quel bilan dressons-nous de la manière dont l'Idée joue un rôle dans les différentes sciences que nous avons parcourues ? Tout d'abord, et de façon générale, l'Idée se présente comme l'état d'achèvement idéal de processus, ou de séries, qui ne connaissent aucun achèvement dans leur ordre. L'idéalité fonctionne alors comme un *τέλος* qui nourrit un processus d'approximation indéfini, mais en un sens essentiellement différent du but de la volonté agissante et pratique. En effet, le « *τέλος* » n'est pas ici l'objet d'un souhait ou d'un désir, il ne s'inscrit pas dans une logique de valorisation, mais est pré-indiqué par l'objet considéré, qui renvoie en quelque sorte de lui-même à son correspondant idéal.

Cette structure commune, essentiellement articulée autour de la notion d'approximation (*Approximation, Annäherung*) connaît toutefois dans les différents domaines d'objets des applications différentes. En géométrie, la figure idéale joue essentiellement le rôle de *norme-étalon* pour la figure sensible correspondante : la forme parfaite est dissociée de la forme vague, et commande son approximation « de l'extérieur ». En physique, la chose idéale joue le rôle d'*index* pour les apparences sensibles qui lui sont articulées : la forme idéale n'est pas ici dissociée de la forme vague, mais la seconde sert de révélateur à la première qui la coordonne en retour. En mathématiques formelles, l'Idée au sens kantien fonctionne comme une *limite au sens mathématique* : il ne peut plus alors être question de distinguer l'idéal du sensible, mais on peut encore, au moins dans certains cas, distinguer des niveaux au sein de la formalité, sous la forme des ensembles gigognes de nombres.

Ces différences de rôles sont dues à des divergences dans la manière dont ces sciences mettent en relation les contenus concernés par l'idéalisation, respectivement les multiplicités approchantes et les idéalités approchées. En géométrie, rond vague et cercle pur ne sont pas sur le même plan, le second n'est pas l'envers du premier, le cercle n'ayant pas prétention à faire partie du même monde que le rond. En physique, le blanc donné à la vision, le rugueux donné au toucher, le froid donné à la thermoception, et les entités idéales qui en sont la contrepartie physicienne (figures, forces, masse...), appartiennent au même monde, et sont prédiqués de la même chose, la seconde série étant « construite » « sous » (*Sub-struktion*) les apparences sensibles. En mathématiques formelles, où ne subsiste plus aucune distinction entre sensibilité et idéalité, l'idéalisation se tient exclusivement à l'intérieur du domaine formel, où elle se réalise notamment sous la forme de l'élargissement du domaine des nombres.

On reconnaît en revanche dans ces différentes sciences une structure commune :

l'idéalisation y connaît une application pour ainsi dire locale (telle figure, telle chose, tel nombre), susceptible de se transmettre à la science dans son intégralité, dont l'horizon idéal de progression se situe dans le prolongement de ses idéalizations locales. Il faut donc tracer une ligne de développement – et rendre compte du passage – entre l'idéalisation de l'objet et l'idéalisation de la science tout entière, la forme de la science étant sous le commandement de la multiplicité qu'elle prend pour objet⁷⁴⁵. C'est donc une seule et même structure (celle du « *in infinitum* ») qui se retrouve localement dans les objets, mais également dans les concepts, propositions et méthodes des sciences, et qui correspond à l'« Idée totale » d'une science :

De même que le « *in infinitum* » se trouve dans toutes les singularités, dans tous les concepts, propositions, méthodes qui expriment une « exactitude », une idéalité, de même il se trouve aussi dans l'Idée totale d'une science exacte, et, de même qu'il se trouve déjà dans l'Idée de la mathématique pure, de même encore dans l'Idée totale de la physique (...)⁷⁴⁶.

Ainsi, l'Idée directrice de la géométrie, soit l'Idée de la dérivabilité intégrale des figures idéales de l'espace à partir des axiomes, est le prolongement de l'idéalisation locale, qui conduit de l'essence vague de rond à l'Idée exacte de cercle. L'Idée directrice de la physique, soit l'Idée de la mathématisation de la nature tout entière, poursuit l'entreprise locale de substruction d'un envers idéal à la chose des sens. L'Idée directrice de la mathématique formelle s'est en revanche révélée provenir de la logique.

La notion de τέλος, telle que nous l'avons rencontrée dans le cas de la volonté agissante, connaît avec tout cela une singulière inflation de son sens. A l'instar du τέλος de la volonté agissante, l'Idée en tant que τέλος représente toujours un avoir anticipatif, un *Vorhabe*, mais le noyau téléologique ne réside plus dans la capacité motivationnelle à dynamiser l'action ou dans

⁷⁴⁵ C'est ce dont rend compte la conférence de Vienne, qui marque nettement la différence entre les deux idéalizations (au niveau des objets et concepts ; au niveau des multiplicités et théories), tout en les plaçant dans la continuité l'une de l'autre : « L'infinité est découverte, et d'abord (*zuerst*) sous la forme de l'idéalisation de la grandeur, de la mesure, des nombres, des figures, des droites, des pôles, des surfaces, etc... La nature, l'espace, le temps, deviennent étirables *idealiter* à l'infini et divisibles *idealiter* à l'infini. A partir de l'arpentage (*Feldmeßkunst*) advient la géométrie, à partir de l'art des nombres l'arithmétique, à partir de la mécanique quotidienne la mécanique mathématique, etc. A présent, sans qu'une hypothèse ait été exprimée à ce sujet, la nature intuitive et le monde intuitif se changent en un monde mathématique, le monde des sciences mathématiques de la nature. L'Antiquité a ouvert la voie, et, avec sa mathématique, s'est accomplie en même temps la première découverte d'idéaux infinis et de tâches infinies. Ce sera pour toutes les époques ultérieures l'étoile conductrice des sciences » (E. Husserl, *Krisis*, « *Die Krisis des europäischen Menschentums* », *Hua VI*, p. 340-341 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 375 (traduction modifiée)). Voir également J. Derrida, « Introduction », in E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, p. 140-141 : « Le processus d'infinitisation intra-mathématique pourra du reste se généraliser ensuite à l'infini et selon un rythme accéléré ».

⁷⁴⁶ E. Husserl, *Krisis*, § 9c, *Hua VI*, p. 41 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 49).

la valorisation. Le $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ prend ici le sens générique d'une *référence idéale, visée comme telle*, qui se décline sous les trois formes de la *norme-étalon*, de l'*index*, de la *limite au sens mathématique*.

La notion d'Idée appliquée à l'Idéal de la philosophie prend-il l'une de ces formes, ou encore une forme différente ? S'agit-il d'une Idée au sens des sciences exactes ? Avant d'en venir à ces questions, demandons-nous comment l'Idée au sens kantien fonctionne dans son deuxième usage, en deçà de son usage scientifique-exact, dans le domaine perceptif.

3/ La téléologie de l'Idée dans la perception ordinaire

Comment se décline la notion d'Idée au sens kantien quand elle trouve à s'appliquer dans la sphère de la perception ? Nous nous limitons au cas de la perception externe de la chose des sens. Nous avons analysé plus haut le type d'idéalités en vigueur dans la physique moderne, et insisté sur le fait que, contrairement à la géométrie qui pose les figures idéales du cercle ou de l'ellipse comme distinctes des figures sensibles du rond ou de l'ovale, la physique affirme au contraire l'*identité* entre l'objet sensible (la chose des sens) et l'objet idéalisé (la chose de la physique), amenant en quelque sorte à congruence le monde idéal et le monde sensible. Dans le cadre d'une analyse transcendantale, l'identité entre chose des sens et chose de la physique signifie que les prédicats correspondant de part et d'autre se rattachent à un même point focal. En effet, la chose individuelle est appréhendée comme un pur « ceci », comme un objet = x , c'est-à-dire comme une unité intentionnelle formelle, en elle-même vide de déterminations, qui sert de point d'attache pour des prédicats. Parmi les prédicats qui se rapportent à l'objet = x dans le cas de la chose, on trouve les prédicats qui correspondent au domaine de la sensibilité et de la perception ordinaire, mais également les prédicats idéalisés et mathématisés qui sont les corrélats d'effectuations de degré supérieur relevant de la conscience scientifique⁷⁴⁷. Entre ces deux types de prédicats rattachés au même porteur (*Träger*), les déterminations perceptives occupent une fonction fondatrice, puisqu'elles rendent possible le rattachement ultérieur des prédicats dus à l'idéalisation physicienne. L'analyse intentionnelle des prédicats idéaux et

⁷⁴⁷ « La chose dont il est véritablement fait expérience fournit le simple « ceci », un pur x , qui devient le porteur de déterminations mathématiques et des formules mathématiques leur appartenant (...) » (E. Husserl, *Ideen I*, § 40, *Hua III/1*, p. 83 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 119-120 (traduction modifiée))).

mathématiques qui reviennent à la chose selon la physique, exige donc que l'on remonte à la donation unitaire de la chose dans la perception sensible.

C'est encore la notion d'Idée au sens kantien, dont nous avons déjà vu la mobilisation dans le cas de la chose de la physique, qui sert à rendre compte de la constitution unitaire de la chose des sens. Mais il va de soi que la chose des sens ne saurait être issue d'une idéalisation du type de celles que l'on trouve dans la physique (sans quoi nous aurions une régression à l'infini). Cette notion trouve donc ici un usage différent de celui qui est fait dans les sciences exactes. Il ne faut pas voir pour autant l'effet d'une homonymie fortuite dans ce double emploi de l'Idée au sens kantien dans le registre de la réceptivité perceptive et dans le registre de la catégorialité exacte. Bien plutôt est-ce l'Idée au sens kantien telle qu'elle intervient dans la perception de la chose sensible qui se retrouve *transposée* dans l'appréhension physicienne de la chose de la physique, sous une forme naturellement modifiée en conséquence. Si l'on prend en compte le rapport de dépendance de la science physique idéalisée à l'égard de la simple perception, la continuité est rétablie entre perception sensible et conceptualité physicienne. Quelle transformation affecte l'Idée qui intervient dans la perception de la chose des sens, pour lui donner la forme de l'Idée qui intervient dans l'appréhension physicienne de la chose mathématisée, c'est ce que nous aurons à déterminer plus loin. En attendant, nous allons analyser dans ce qui suit le rôle de l'Idée au sens kantien dans la constitution de la « chose des sens » donnée à la perception externe.

La chose individuelle comme objet = x se constitue comme une « unité intentionnelle »⁷⁴⁸ au travers d'une multiplicité d'apparitions, qui exercent une fonction d'exposition, entrant en scène comme autant d'esquisses de la chose. Ces esquisses appartiennent à la chose, ne forment pas de simples signes ou images qui représenteraient la chose, mais elles *sont* la chose, ou plus précisément elles sont corrélées à des sens qui sont des parties dépendantes du sens de la chose⁷⁴⁹. Or, non seulement la chose se donne par esquisses, c'est-à-dire progressivement, mais en outre, en vertu de son essence, elle se donne de manière nécessairement inadéquate, c'est-à-dire qu'il est impossible d'appréhender l'ensemble des esquisses possibles, et des aspects de la chose corrélatifs, en une série finie⁷⁵⁰. L'inadéquation

⁷⁴⁸ E. Husserl, *Ideen I*, § 41, *Hua III/1*, p. 85 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 123).

⁷⁴⁹ E. Husserl, *Ideen I*, § 138, *Hua III/1*, p. 319 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 409).

⁷⁵⁰ « Par principe, un réel chosal, un être d'un tel sens, ne peut qu'apparaître de façon « inadéquate » dans une apparition close » (E. Husserl, *Ideen I*, § 138, *Hua III/1*, p. 319 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 409 (traduction modifiée)).

de la perception externe signifie du même coup que la survenue d'apparitions qui infirmeraient le sens est toujours possible, et qu'une connaissance définitive de la chose demeure par principe hors de portée. Mais pour quelle raison les esquisses de la chose ne pourraient-elles pas être embrassées dans une vue synthétique ?

On peut proposer trois réponses à cette question. La séquence des esquisses pourrait d'abord avoir la forme d'un *flux héraclitéen* où les aspects de la chose s'illuminent un instant et disparaissent à jamais dans le passage du temps pour céder la place à de nouvelles faces tout aussi éphémères, ce jaillissement continu rendant illusoire tout épuisement des aspects de la chose. Mais la possibilité de faire retour sur des faces déjà parues de la chose⁷⁵¹, indispensable d'ailleurs à l'établissement de régularités coordonnées avec les mouvements kinesthésiques, permet d'éliminer cette option.

On peut alors invoquer une *perte de contenu* comme susceptible d'expliquer le caractère non totalisable des apparitions : que l'on ne puisse pas appréhender la chose sous toutes ses faces serait dû à une déplétion continue du matériau remplissant, et la tâche d'une détermination complète de la chose s'apparenterait à la tentative de remplir un tonneau percé⁷⁵². Et il est certainement vrai que la perte de contenu joue un rôle dans l'intotalisabilité de la perception omnilatérale de chose. Par quoi s'explique cette perte de contenu ? Le premier principe à l'œuvre dans cette perte de contenu est de nature temporelle : d'abord, en raison de la structure formelle de la temporalité et de la fluence rétentionnelle, les données sensibles commencent immédiatement à glisser hors du champ de l'actualité impressionnelle du *Jetztpunkt* et se muent en tout juste passé⁷⁵³ ; ensuite, ces données basculent rapidement hors

⁷⁵¹ « (...) la chose qui dure continuellement montre, dans des séries toujours nouvelles d'esquisses, des « faces » toujours nouvelles (ou bien se retourne vers les anciennes) » (E. Husserl, *Ideen I*, § 44, *Hua III/1*, p. 91 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 131 (traduction modifiée))).

⁷⁵² C'est d'abord ainsi que Husserl présente l'imperfection de la donation de la chose : « Par là, les moments chosaux co-saisis de façon impropre viennent graduellement à l'exposition effective, donc à la donnée véritable, les indéterminités se déterminent plus précisément, pour se changer ensuite elles-mêmes en données claires ; dans la direction inverse, le clair retourne cependant au non-clair, l'exposé au non-exposé, etc. *Cette manière d'être imparfaite in infinitum appartient à l'essence indépassable de la corrélation entre chose et perception de chose* » (E. Husserl, *Ideen I*, § 44, *Hua III/1*, p. 91-92 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 131 (traduction modifiée))). Et encore plus clairement dans le cours de 1907 : « L'enrichissement (*Bereicherung*) d'un côté va main dans la main avec l'appauvrissement (*Verarmung*) de l'autre » (E. Husserl, *Ding und Raum*, § 32, *Hua XVI*, p. 114 (*Chose et espace*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 145 (traduction modifiée))). Voir également L. Tengelyi, *Erfahrung und Ausdruck*, p. 83-84.

⁷⁵³ « Cette conscience [de l'impression originaire] est saisie dans une transformation permanente : le maintenant de son en personne (*leibhafte Ton-Jetzt*) se transforme constamment (...) en un passé (*Gewesen*) ; un maintenant de son toujours nouveau remplace constamment celui qui est passé (*übergegangen*) dans la modification » (E. Husserl, *Zeitbewusstsein*, § 11, *Hua X*, p. 29 (*Leçons sur le temps*, trad. fr. H. Dussort, p. 45 (traduction

du champ de présence rétentionnel lui-même, entraînant une perte de contenu⁷⁵⁴. C'est ce qui fait dire à A. Aguirre, s'opposant à Husserl, que l'incomplétude de la perception immanente et l'incomplétude de la perception externe sont en fait de même nature, puisqu'elles s'expliquent toutes deux par la structure temporelle du présent vivant, qui conduit à la perte d'intuitivité des contenus et interdit pour cette raison la totalisation. Aguirre écrit notamment à ce propos : « L'imperfection de la saisie est dans les deux cas de nature rétentionnelle »⁷⁵⁵. Mais la perte de contenu possède également une raison qui a trait spécifiquement à la spatialité, plus précisément à la « finitude » des champs sensoriels se rapportant à l'espace, notamment du champ visuel. En effet, le changement de point de vue sur la chose, destiné par exemple à mieux l'appréhender, conduit à exclure du champ de la donation en propre certains éléments préalablement inclus, comme dans le cas insigne du rapprochement dans le champ visuel⁷⁵⁶. L'accroissement d'intuitivité de certains aspects est donc nécessairement corrélé à une perte d'intuitivité d'autre part, ce qui inscrit l'impossibilité de prendre sur la chose une vue totalisante dans la structure même des champs perceptifs spatiaux.

Toutefois, cette deuxième explication par la perte d'intuitivité n'est pas intégralement satisfaisante, comme le montre le fait que le relais du souvenir ne suffit pas non plus à conjurer l'imperfection de la connaissance de la chose. En effet, même la connaissance cumulative assurée par le souvenir demeure affectée de l'imperfection principielle qui touche toute connaissance de chose. Pour rendre compte du caractère intotalisable des aspects de la chose, il faut remonter à une structure spécifique de ce qui donne par esquisses, c'est-à-dire du spatial⁷⁵⁷, d'ailleurs étroitement liée à l'étroitesse des champs perceptifs : le *perspectivisme*. La

modifiée)).

⁷⁵⁴ « Nous ne pouvons pas maintenir la donation de la face antérieure dans sa plénitude et sa saturation, et avoir simultanément la vue des autres faces, et l'avoir, si possible, de manière complète » ((E. Husserl, *Ding und Raum*, § 33, *Hua XVI*, p. 115 (*Chose et espace*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 145 (traduction légèrement modifiée))).

⁷⁵⁵ A. Aguirre, *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken Edmund Husserls*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970, p. 183 (traduction personnelle).

⁷⁵⁶ « Si nous nous approchons d'un objet que son éloignement ne fait apparaître que très incomplètement, nous n'avons d'abord qu'un pur gain : à la vérité, seulement à l'égard de celui-ci. Car la perception globale s'appauvrit déjà quant à l'environnement de choses dont des éléments toujours moins nombreux sont en mesure de tomber dans le champ de vision, toujours d'emblée étroitement délimité » (E. Husserl, *Ding und Raum*, § 33, *Hua XVI*, p. 115 (*Chose et espace*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 145)). Les spécifications de la limitation due à l'étroitesse du champ sont données au § 35 : l'absence de points infiniment différenciés dans le champ, la possibilité de sortie du champ par le mouvement, etc. Voir pour plus de précisions D. Pradelle, *Archéologie du monde. Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2000, p. 180-182.

⁷⁵⁷ « (...) l'esquissé n'est possible par principe qu'en tant que spatial (il est précisément spatial dans son essence) » (E. Husserl, *Ideen I*, § 41, *Hua III/1*, p. 86 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 124)).

multiplicité indéfinie des esquisses tient aux possibilités indéfinies d'orientation et de perspectives qu'il est possible de prendre sur la chose depuis des points de vue toujours nouveaux, que la chose soit en mouvement et offre toujours de nouveaux points de vue ou que le sujet suive des séquences kinesthésiques destinées à se garantir l'accès aux aspects qui lui demeuraient cachés. Cette inépuisabilité prend alors la forme d'une double infinité : des séries infiniment nombreuses d'apparences de la chose, chacune d'entre elles se poursuivant sans fin⁷⁵⁸.

Ces possibilités ne sont pas simplement l'objet d'un constat factuel par lequel l'expérience future prouverait rétrospectivement que l'expérience passée recelait des possibilités d'apparition nouvelles, ce qui à soi seul ne saurait garantir le caractère interminable de la série, ni la possibilité de séries alternes. Comment l'infinité des perspectives spatiales se donne-t-elle alors à voir ? L'argumentation husserlienne semble reposer sur une pétition de principe, une mise en équivalence implicite de l'inadéquation et de la spatialité. Car on ne voit pas bien ce qui permettrait de parler d'inadéquation dans le cas de la spatialité mais pas dans le cas d'un objet temporel immanent⁷⁵⁹. L'infinité des perspectives n'est-elle pas le résultat d'une idéalisation ? Mais une idéalisation similaire n'est-elle pas envisageable du côté des objets temporels ? Il semble qu'il faille choisir. Ou bien l'on refuse toute idéalisation implicite, et dans ce cas on reconnaîtra que les perspectives spatiales sur la chose sont autant finies que les perspectives temporelles sur l'objet immanent. Ou bien l'on admet une idéalisation, et dans ce cas on ne voit pas pourquoi spatialité et temporalité différeraient quant à l'inadéquation. Si l'on peut admettre une idéalisation infinitiste du champ visuel, en supposant une acuité visuelle infinie permettant d'apercevoir la chose depuis un éloignement sans cesse croissant et donc de plus en plus petite à l'infini, ou en admettant un champ visuel de profondeur limitée, mais en prélevant dans la zone proximale de la chose une infinité de positions virtuelles depuis

⁷⁵⁸ « Si le sens de chose se détermine par les données de la perception de chose (et qu'est-ce qui d'autre pourrait déterminer le sens ?), alors il exige une telle imperfection, il nous renvoie nécessairement à des connexions continuellement unitaires de perceptions possibles qui, à partir d'une perception accomplie quelconque, s'étendent selon des directions infiniment nombreuses, d'une manière *régulée dans une fixité systématique*, et chacune étant sans fin (*ins Endloses*), dominée toujours plus avant par l'unité du sens » (E. Husserl, *Ideen I*, § 44, *Hua III/1*, p. 92 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 131 (traduction modifiée))).

⁷⁵⁹ « Nous sentons ici le contraste entre le mode de donnée des objets temporels (*Zeitgegenstände*) immanents au regard de celui des objets spatiaux transcendants, qui sont aussi et par une même nécessité d'essence donnés par apparitions, à savoir donnés dans des orientations spatiales. Mais un seul et même objet spatial, pris comme un tout, peut être donné dans des orientations infiniment multiples, tandis que (...) un objet temporel ne peut apparaître par orientation que d'une seule manière » (E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge, Beilage V, Hua XXV*, p. 224 (traduction donnée dans D. Pradelle, *Archéologie du monde*, p. 166, n. (traduction légèrement modifiée))).

lesquelles voir la chose en question, alors on doit pouvoir aussi reconnaître une idéalisation parallèle du côté de l'objet temporel immanent. Un objet temporel immanent écoulé n'est-il pas représentable dans une infinité de consciences rétentionnelles possibles, que l'on suppose une prolongation indéfinie du processus d'évanouissement rétentionnel, ou que l'on prélève une infinité de consciences sur un segment quelconque du continuum rétentionnel⁷⁶⁰ ?

A quoi tient alors la différence ? La différence entre perspectivisme spatial et perspective temporel tient en fait à la possibilité de se déplacer plus ou moins librement dans l'espace environnant, et de faire varier les perspectives prises sur l'objet selon les trois directions de l'espace, tandis que la durée représente un continuum unidimensionnel sans degrés de liberté, dans lequel l'écoulement se fait « mécaniquement », sans possibilité de se maintenir dans un maintenant, de faire d'un passé un maintenant ou d'éviter de faire d'un futur un maintenant. Or, les séries kinesthésiques de possibilités d'apparition correspondant à ces degrés de liberté dans le déplacement spatial et le changement de points de vue, sont préfigurées par avance dans toute perception sous la forme d'un système d'orientations possibles, et d'aspects corrélatifs⁷⁶¹. Ces possibilités, quoiqu'en nombre infini, ne sont pas arbitraires, le champ des possibles étant circonscrit par l'essence du domaine correspondant, c'est-à-dire par l'essence de la spatialité.

L'infinité des esquisses de la chose correspondant aux différentes perspectives qu'il est possible de prendre sur elle, s'enchaînent ensuite dans une séquence ouverte d'aspects concordants. Cette absence de limites dans le progrès représente, selon R. Bernet, le concept phénoménologiquement corrigé de la chose-en-soi. Mais il faut se garder de confondre cette *illimitation* avec une *totalisation infinie*⁷⁶². Comme Bernet y insiste contre Gurwitsch, la chose-en-soi ne désigne pas une totalisation infinie des déterminités de la chose, c'est-à-dire une chose qui serait de part en part déterminée⁷⁶³. Assigner pour but à la perception une appréhension

⁷⁶⁰ Sur ces deux possibilités, envisageables *idealiter*, voir E. Husserl, *Zeitbewusstsein*, § 11, *Hua X*, p. 31, n. (*Leçons sur le temps*, trad. fr. H. Dussort, p. 46).

⁷⁶¹ E. Husserl, *Ideen I*, § 47, *Hua III/1*, p. 102 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 146).

⁷⁶² « Cependant, cette idée [l'idée d'une présence infinie, c'est-à-dire d'une donation simultanée de tous les éléments d'un processus infini] implique une impossibilité. Une infinité actuelle est impossible dans une intuition ; nous pouvons former seulement l'Idée d'une infinité ouverte de présences dans laquelle n'importe quelle présence s'élargirait *in infinitum*, si bien qu'elle engloberait un étirement du temps croissant à loisir (*eine beliebig wachsende Strecke der Zeit*) » (E. Husserl, *Bernaer Manuskripte, Text 5, Hua XXXIII*, p. 94 (*Manuscrits de Bernau*, trad. fr. A. Mazzù, J-F. Pestureau, p. 94-95 (traduction modifiée))).

⁷⁶³ R. Bernet, « Finitude et téléologie de la perception », in *La vie du sujet*, p. 136. On trouve encore dans la littérature contemporaine la position critiquée. Par exemple, S. Luft affirme : « Il y a donc une façon positive de conserver un sens à la chose-en-soi, en tant qu'Idée de tous les aspects, tous les sens noématiques avec tous leurs

omnilatérale de la chose, même repoussée dans le lointain d'un idéal, ce serait se méprendre sur l'essence de la chose spatiale. Cela reviendrait en effet à confier pour but à la perception un idéal d'adéquation qui s'origine dans la perception immanente, assimilation qui serait tout à fait illégitime, puisque l'on commettrait là une *μετάβασις*⁷⁶⁴. L'adéquation qui sied au domaine de la perception immanente prend en effet la forme d'une « intuition close » de l'ensemble des aspects de l'objet, qui est par essence inapplicable à la chose transcendante, celle-ci ne pouvant être donnée que sous forme d'« infinités ouvertes » :

Si nous comparons la donnée de l'effectivité ou de la possibilité transcendante avec celle de l'effectivité, ou de la possibilité immanente, alors l'effectivité immanente est à donner parfaitement en un coup par une perception immanente close (...). En revanche, la possibilité d'un transcendant ne permet pas et n'exige pas selon son sens propre une donnée dans la forme de quelque chose qui se détermine originairement dans une intuition close, mais la donnée d'infinités ouvertes de la sorte décrite plus haut⁷⁶⁵.

Dans les termes de L. Tengelyi, qui poursuit la réflexion de Bernet, l'erreur qui consiste à faire de la chose-en-soi une chose intégralement déterminée plutôt qu'un *continuum*, revient à confondre « la *totalité des aspects partiels* avec un *aspect total*, la *globalité des vues unilatérales* avec une *vue omnilatérale* qu'un être infini pourrait embrasser *d'un seul coup* »⁷⁶⁶. Si la chose en soi est équivalente à des séries infinies d'esquisses possibles se donnant dans des infinités ouvertes et non dans des totalités closes, il reste à se demander comment ces infinités sont préfigurées. C'est ici que Husserl introduit la notion d'Idée au sens kantien, pour rendre

profils et leurs perspectives, *dont il est fait expérience en une fois* (experienced at once) » (S. Luft, « *From Being to Givenness and Back: Some Remarks on the Meaning of Transcendental Idealism in Kant and Husserl* », *International Journal of Philosophical Studies*, 2007/15-3, p. 381 (traduction personnelle)). La note en appelle à un manuscrit de 1921, qui parle pourtant explicitement d'horizon ouvert et n'évoque aucune saisie « *at once* » (E. Husserl, *Transzendentaler Idealismus, Text 12, Hua XXXVI*, p. 192).

⁷⁶⁴ Husserl fait en passant une remarque de principe qui peut s'appliquer ici : « Que telle ou telle sorte d'évidence soit possible dans une sphère, cela dépend de son type de genre ; elle est donc *a priori* préformée, et réclamer la perfection qui appartient à l'évidence dans une sphère (par exemple celle des relations d'essence) dans une autre sphère, qui l'exige par essence, est un contresens » (E. Husserl, *Ideen I*, § 138, *Hua III/1*, p. 321 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 411 (traduction modifiée))).

⁷⁶⁵ « *Vergleichen wir die Gegebenheit transzendenter mit derjenigen immanenter Wirklichkeit bzw. Möglichkeit, so ist die immanente Wirklichkeit in einem Schlag durch eine geschlossene immanente Wahrnehmung vollkommen zu geben (...). Demgegenüber gestattet und fordert die Möglichkeit eines Transzendenten ihrem eigenen Sinn nach nicht Gegebenheit in Form eines in einer geschlossenen Anschauung sich originär Bestimmenden, sondern Gegebenheit von offenen Unendlichkeiten der oben beschriebenen Art* » (E. Husserl, *Logische Untersuchungen, Ergänzungsband. Erste Teil, « Druckfahnen des Vierten Kapitels* », § 55, *Hua XX/I*, p. 200 (traduction personnelle)).

⁷⁶⁶ L. Tengelyi, *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*, Dordrecht, Springer, 2007, p. 82 (traduction personnelle). L'auteur rappelle ensuite, en se référant au § 143 des *Ideen I*, que l'idée d'une saisie ramassée du continuum infini en un « aspect total », appréhendé « d'un seul coup », peut être ramenée à l'absurdité d'un « infini fini ».

compte de la manière dont les progrès de la perception sont présents par avance à la conscience. Pendant que nous voyons la chose dans la perception, nous « voyons » également l'Idée d'un progrès indéfini de l'expérience. Le caractère double de l'*intentio* qui caractérise la donation perceptive de la chose dans sa double direction vers la chose et vers l'Idée comme continuum n'est pas sans précédent ; c'est de la même façon qu'un acte d'évaluation possède d'une certaine manière deux objets intentionnels : un objet fourni par un acte perceptif fondateur, qui est le support de l'évaluation, et un objet valorisé « complet », tout d'abord non saisi pour lui-même⁷⁶⁷. La notion d'Idée permet de pointer la séquence infinie de la perception de la chose sans la réduire à un objet parfaitement déterminé donné actuellement, ni même à une totalisation promise en fin de parcours : « (...) l'effectivité d'une chose est une « Idée » au sens kantien, corrélat de l'« Idée » d'un cours de perception « certain », mais jamais complètement déterminé par avance et plutôt infiniment équivoque, d'un cours capable d'élargissement à l'infini »⁷⁶⁸.

Il nous faut nous demander quel rôle précis joue l'Idée eu égard à la chose individuelle à la constitution de laquelle elle participe. Selon Bernet, « l'anticipation téléologique de la chose-en-soi fonctionne effectivement comme le principe fondamental et dynamique de l'organisation vivante du processus de la connaissance sensible »⁷⁶⁹. Ainsi, l'Idée joue-t-elle un rôle de motivation téléologique, sous forme de but assigné au parcours effectif de la connaissance. Or, cela ne va pas sans problème, puisque, comme le remarque plus loin Bernet : « Ce qui fait difficulté dans cette belle construction, c'est surtout le fait que la perception tenterait ainsi d'atteindre un but dont le sujet saurait par ailleurs qu'il est inaccessible »⁷⁷⁰. N'y a-t-il pas là assumption d'un but irrationnel, voire absurde ? Aussi, Bernet est-il contraint de renvoyer la poursuite, d'apparence déraisonnable, d'un cours infini de la perception, au « choix pratique et éthique » d'un sujet agissant en responsabilité et dont la volonté finie ne se laisse

⁷⁶⁷ « Dans des actes de la sorte des actes qui évaluent, nous avons donc un *objet intentionnel en un double sens* : nous devons distinguer entre le *simple* « élément (Sache) » et l'*objet intentionnel complet*, et de façon correspondante nous avons une *double intentio* (doppelte intentio), un être-tourné dual (*zweifaches Zugewendesein*). Si nous sommes dirigés sur un élément dans un acte d'évaluer, alors la direction sur l'élément consiste à faire attention (*Achten*) à lui, à le saisir ; mais nous sommes également « dirigés » – mais pas d'une façon saisissante – sur la valeur. Ce n'est pas simplement le fait de représenter l'élément, mais aussi le fait, qui enveloppe ce représenter, d'évaluer l'élément (*umschliessende Sachwerten*), qui a le mode de l'actualité » (E. Husserl, *Ideen I*, § 37, *Hua III/1*, p. 76 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 109-110 (traduction modifiée))).

⁷⁶⁸ « (...) *ist Wirklichkeit eines Dinges eine „Idee“ in Kant'schem Sinn, Korrelat der „Idee“ eines „gewissen“, aber im voraus nie vollbestimmten, vielmehr unendlich vieldeutigen Wahrnehmungsverlaufs, eines ins Unendliche erweiterungsfähigen* » (E. Husserl, *Logische Untersuchungen, Ergänzungsband. Erste Teil, « Druckfahnen des Vierten Kapitels* », § 55, *Hua XX/I*, p. 197 (traduction personnelle)).

⁷⁶⁹ R. Bernet, « Finitude et téléologie de la perception », in *La vie du sujet*, p. 123.

⁷⁷⁰ R. Bernet, « Finitude et téléologie de la perception », in *La vie du sujet*, p. 137.

pas détourner de son chemin par le savoir de sa propre finitude⁷⁷¹. En somme, l'absurdité du procès cognitif est transcendée par l'héroïsme de la volonté éthique. Cette solution n'est pourtant guère satisfaisante, et pour plusieurs raisons. D'abord parce que la mention de la finitude du sujet paraît hors de propos : l'inadéquation dans la donation de la chose spatiale ne procède plus des carences d'un sujet fini, mais est une nécessité d'essence qui appartient à l'essence du domaine considéré ; aussi, l'acte « héroïque » de se hisser désespérément au-dessus de sa finitude prend des airs de pure et simple absurdité⁷⁷². Ensuite, parce qu'une injonction éthique telle que celle que suppose Bernet violerait l'impératif catégorique que Husserl, s'inspirant de Brentano, assigne à l'action : l'impératif formel contraint à choisir le meilleur des biens parmi les biens *accessibles*⁷⁷³, et la poursuite d'une tâche infinie ne satisfait pas à cette dernière clause⁷⁷⁴. En outre, l'introduction d'une détermination subjective dans la donation de la chose fait courir le risque d'une rechute dans l'idéalisme subjectif, puisqu'il en irait comme si le sujet était responsable de la structure de donation perceptive de la chose : l'effectivité de la chose dépendrait de l'infinité de sa donation, qui serait elle-même le corrélat d'un engagement éthique du sujet percevant ; sans cet engagement éthique, point d'effectivité de la chose. Faire de la donation absolue de la chose le corrélat d'une visée éthique que l'on peut supposer présente chez le philosophe uniquement, conduirait alors à refuser au non-philosophe toute expérience de l'effectivité de la chose. La volonté éthique de poursuivre à l'infini la détermination lui faisant défaut, la chose ne lui apparaîtrait du même coup comme non-effective, simple présomption ou rêve ordonné. Or, la structure d'infinité associée à la

⁷⁷¹ R. Bernet, « Finitude et téléologie de la perception », in *La vie du sujet*, p. 137-138.

⁷⁷² Comme le notait Husserl dans la *Dingvorlesung*, la poursuite d'une détermination complète de la chose n'est « pas un but rationnel (*kein vernünftiges Ziel*) » (E. Husserl, *Ding und Raum*, § 38, *Hua XVI*, p. 134 (*Chose et espace*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 166 (traduction modifiée)). Cette partie, non prononcée dans le cours d'origine, sera reprise de façon insistante à la fin du cours suivant). Puis plus loin : le projet de la connaissance ne peut s'identifier à l'entreprise de détermination adéquate de la chose, sauf à être sans but (*ziellos*), insensé (*unverständlich*) (*Ibid.*, § 39, 138/170-171 (traduction modifiée)).

⁷⁷³ « L'impératif formellement objectif dit : « Fais le meilleur parmi les biens accessibles (*erreichbaren*) dans les limites de la sphère pratique totale qui est à chaque fois la tienne ! » » (E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, § 20, p. 142 (*Leçons sur l'éthique et la théorie des valeurs*, trad. fr. Ph. Ducat, P. Lang, C. Lobo, p. 231)).

⁷⁷⁴ « (...) la moralité (*Sittlichkeit*), qui perdrait son sens si elle était l'Idée d'un infini principiellement transfini » (E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge*, « *Die Philosophie als strenge Wissenschaft* », *Hua XXV*, p. 52 (*La philosophie comme science rigoureuse*, trad. fr. M. de Launay, p. 74)).

donation de la chose est censée être affaire tout à fait quotidienne et ordinaire, et non réquisit pour le sage ou le savant⁷⁷⁵.

L'Idée d'une donation continue de la chose ne peut donc pas prendre la forme d'un *but* au sens authentique qui est celui de la volition. Or, Husserl est parfois tenté de recouvrir la structure téléologique de l'Idée sous celle du but. La donation de la chose préfigurée dans l'Idée est alors rabattue sur un simple être-dirigé vers un but. On trouve trace de cela dans la *Dingvorlesung* de 1907. Au § 30, Husserl dénature le double débordement de l'esquisse vers les autres apparitions possibles et vers la chose, en l'écrasant sur le phénomène de l'attente, qu'il ramène lui-même à la téléologie d'un but : les intentions qui gouvernent le renvoi, écrit-il, « sont, dans la perception normale, des intentions d'attente (*Erwartungsintentionen*). (La suite d'apparition est de part en part régie (*durchherrscht*) par une certaine téléologie (*von einer gewissen Teleologie*). Chaque phase renvoie (*weist... hin*) à la suivante »⁷⁷⁶. Mais au § 33, il distinguera la donation de la chose d'une visée de but, en décrivant cette dernière comme un « élément nouveau (*ein Neues*) » par rapport à la donation ordinaire de la chose⁷⁷⁷. Y a-t-il nécessaire *coïncidence temporelle* ou *co-implication* (« *auch mit gegeben* »), voire *identité* complète (« *einzig Vorliegende* »), entre l'appréhension de la donnée parfaite comme idéalité et la visée téléologique de cette donnée parfaite comme but ? Non ! Après considération approfondie, Husserl conclut que la visée téléologique finaliste se surajoute à l'appréhension de la chose : elle est un élément *nouveau*, qui n'est impliqué d'aucune façon dans

⁷⁷⁵ « On comprend aisément que l'intuition donatrice originaire, donc également l'évidence, peut recouvrir des infinités ; il ne s'agit ici de rien d'inouï, mais d'un événement quotidien, qui n'a simplement jamais été apprécié à sa juste valeur. Nous recourons en permanence, et pas seulement en logique pure et en mathématique, à des infinités (...) (*Es versteht sich leicht, dass originär gebende Intuition, also auch Evidenz, Unendlichkeiten umspannen kann; es handelt sich hier um nichts Unerhörtes, sondern um ein alltägliches, nur nie gewürdigtes Vorkommnis. Beständig rekurrieren wir, und nicht nur in reiner Logik und Mathematik, auf Unendlichkeiten (...)*) » (E. Husserl, *Logische Untersuchungen – Ergänzungsband* (1913), Text 3, *Hua XX/I*, p. 199 (traduction personnelle)).

⁷⁷⁶ E. Husserl, *Ding und Raum*, § 30, *Hua XVI*, p. 103 (*Chose et espace*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 132).

⁷⁷⁷ « Il se peut que, non seulement, le se-sentir-dirigé (*Sich-hingerichtet-Fühlen*) sur l'objectal (*Gegenständliche*) dans son être-donné parfait (*vollkommenen Gegebenheit*) présuppose la forme d'unité du cours continu des apparitions, mais encore qu'il soit également nécessairement conjointement donné par elle, à condition seulement (*vorausgesetzt nur*) que le moment qui s'expose dans la suite d'accroissement ait connu une mise au jour (*Hebung*) par l'attention (*Aufmerksamkeit*). Mais en tout cas, la forme d'unité elle-même est à distinguer de « l'intention sur » qui règne en elle. La distinction est cependant difficile. Ce qui vient en premier (*Am nächsten liegt*), c'est de fixer l'appréhension elle-même comme l'intention qui vise (*meinende*) et de regarder ainsi la conscience d'accroissement ou de diminution elle-même, la forme d'unité concernée les expositions, comme l'unique terme en présence (*Vorliegende*). Cependant, il me semble, après considération plus précise de la situation, que la visée dirigée vers un but (*die zielgerichtete Meinung*) est un élément nouveau (*ein Neues*) vis-à-vis de la continuité d'exposition de la constitution qui a été décrite » E. Husserl, *Ding und Raum*, § 33, *Hua XVI*, p. 113-114 (*Chose et espace*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 144 (traduction modifiée)).

l'appréhension.

Qu'est-ce que la visée téléologique finaliste ajoute de neuf à l'appréhension ? La première phrase citée du § 33 de *Ding und Raum* nous donne peut-être la réponse en la qualifiant de « se-sentir-dirigé-sur (*Sich-hingerichtet-Fühlen*) ». A l'appréhension, ce terme indique qu'il faut ajouter peut-être la mention du *Gefühl*, du sentiment, mais surtout la dimension réflexive (*sich... fühlen*). Il ne suffit pas d'appréhender l'objectal, il faut encore avoir une conscience de soi comme dirigé vers lui. En somme, la visée téléologique de but n'est pas une composante essentielle de la perception de la chose spatiale ; elle exige une conscience de soi, réflexive et affective, supplémentaire. En outre, la conscience de but est plus loin rangée dans une « couche analytique supérieure (*höhere analytische Schicht*) »⁷⁷⁸ : faut-il y voir le signe que la réinterprétation de l'appréhension perceptive comme visée téléologique provient de couches supérieures de la culturalité⁷⁷⁹ ? C'est vraisemblable. Le second enseignement de ce passage est qu'il n'y va nulle part, avec la remise en cause du statut téléologique de la donation de la chose, d'une remise en question de la structure d'accroissement et de diminution dans la perception, qui reste sensée même sans être référée à un but. Comme le précise encore Husserl au paragraphe suivant, l'introduction de la visée de but n'a qu'une seule utilité (*Nutzen*) dans ce développement : faire émerger de façon pure (*rein hervortreten zu lassen*) la différence entre les apparitions et l'idéalité de l'objet⁷⁸⁰. En somme, elle n'a qu'une vertu pédagogique. Pourtant, le recours à la conscience de but pour exposer l'intentionnalité ne cesse d'écraser les analyses husserliennes sous un vernis volitif.

Intention = attente = visée de but. Voilà l'équation par laquelle Husserl est constamment tenté de recouvrir sa découverte de la structure de la donation de la chose. Le modèle qui guide Husserl dans sa compréhension de l'intentionnalité perceptive est encore et toujours un modèle volitif⁷⁸¹. Déconstruisons cette équation en trois équations partielles.

⁷⁷⁸ E. Husserl, *Ding und Raum*, § 33, *Hua* XVI, p. 114 (*Chose et espace*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 144).

⁷⁷⁹ Comme le soutient D. Pradelle, dans D. Pradelle, *Archéologie du monde*, p. 300-301.

⁷⁸⁰ Aussi, quand Husserl réintroduira frauduleusement le vocabulaire téléologique, contre lequel nous avons été mis en garde, nous saurons qu'il ne s'agit que d'une façon de parler, ou plutôt d'une approximation : ainsi quand il évoquera un « but de l'accroissement », une « intention » dirigée sur la conscience de donnée authentique, un « but » du mouvement perceptif, un « but ultime (*Endziel*) » du remplissement, etc. Il rappellera toutefois discrètement le caractère impropre de ces expressions quand il écrira que la perception « veut en venir, pour ainsi dire (*sozusagen hinauswill*) », à son maximum (E. Husserl, *Ding und Raum*, § 36, *Hua* XVI, p. 126-127 (*Chose et espace*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 157-158 (traduction modifiée)).

⁷⁸¹ Comme déjà noté, Husserl reconnaît avoir pensé l'intentionnalité perceptive sur un modèle volitif, celui de l'intérêt, jusqu'en 1894 : « Bien plus grande est la tentation d'identifier l'intérêt avec l'intention perceptive, et ceci était en fait ma conviction de jeunesse (*frühere*) ; pourtant, elle m'est devenue plus douteuse » (E. Husserl,

1/ Si l'on s'en tient pour commencer à l'équation fallacieuse partielle *intention = attente*, Husserl lui-même nous mettait en garde dès les *Recherches logiques*, en indiquant : « *Intention n'est pas attente* (Intention ist nicht Erwartung) »⁷⁸². Il donnait à l'époque l'exemple d'un tapis partiellement caché par des meubles, et remarquait que les motifs apparaissant renvoyaient aux motifs cachés, de telle sorte que nous « sentons (*fühlen*) » que les motifs visibles renvoient (*hinweisen*) à des compléments (*Ergänzungen*) absents. Or, une telle intention n'a *pas* la structure de l'attente : il « ne lui est pas essentiel d'être dirigée vers un avenir futur (*künftiges Eintreten*) »⁷⁸³. Cet exemple montre bien que l'attente est une structure superfétatoire pour déterminer l'essence du renvoi, qu'elle lui est indûment surajoutée. Certes, la situation des motifs dissimulés du tapis n'est pas identique au cas du renvoi de l'esquisse aux autres esquisses possibles ou à l'idéalité de la chose. Les esquisses ne renvoient pas à d'autres apparitions possibles comme les motifs apparaissant du tapis renvoient à ses motifs cachés, et ceci en particulier parce que la dissimulation des motifs est contingente (les meubles peuvent toujours être déplacés, et l'apparition simultanée de tous les motifs sera rétablie), tandis que l'inadéquation de la donation de la chose est nécessaire⁷⁸⁴.

2/ Que dire ensuite de l'équation fallacieuse partielle *attente = visée de but* ? Le sens commun nous enseigne déjà que toute attente n'est pas équivalente à la visée d'un but, voire qu'attente et visée d'un but se contredisent⁷⁸⁵. Une attente peut être crainte d'un malheur, espoir d'un retournement fortuit de situation, simple ennui sans autre finalité que l'achèvement d'un

Wahrnehmung und Aufmerksamkeit, § 25, *Hua* XXXVIII, p. 106, n. (*Phénoménologie de l'attention*, trad. fr. N. Depraz, p. 99 (traduction modifiée))). Husserl renvoie en note aux *Psychologische Studien* de 1894, qui défendent cette option mais n'ont pas été prolongées par de nouvelles publications.

⁷⁸² E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, VI. *LU*, § 10, *Hua* XIX, p. 573 (*Recherches logiques* 3, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 56). Dans l'édition de 1901, le § 10 s'appelait § 11, mais le contenu de l'édition de 1901 était déjà identique, variante de forme mises à part, au texte des rééditions.

⁷⁸³ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, VI. *LU*, § 10, *Hua* XIX, p. 573 (*Recherches logiques* 3, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 56 (traduction légèrement modifiée)). Voir également à ce sujet le chapitre essentiel de *Les limites de l'intentionnalité* de J. Benoist, intitulé « Pulsivité et intentionnalité », qui commente le passage cité sur le tapis et questionne le lien entre désir, visée d'un but et intention (nous aurons à y revenir).

⁷⁸⁴ C'est tout l'objet de la distinction élaborée au § 16 de *Ding und Raum* entre l'acte de compléter un fragment et le renvoi de l'apparition à la chose complète (E. Husserl, *Ding und Raum*, § 16, *Hua* XVI, p. 51-52 (*Chose et espace*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 75)).

⁷⁸⁵ Nous avons déjà renvoyé sans la citer à la phrase suivante : « Mais le futur voyage, ou le futur séjour à Paris, n'est pas de prime abord certain, et en outre il n'est pas par là voulu comme étant certain par avance, mais au contraire : s'il était déjà certain par avance, alors il ne pourrait pas du tout être voulu ». E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, § 15, *Hua* XXVIII, p. 107 (*Leçons sur l'éthique et la théorie des valeurs*, trad. fr. Ph. Ducat, P. Lang, C. Lobo, p. 190-191 (traduction modifiée))). En d'autres termes, ce qui est attendu comme inéluctable ne peut pas être voulu, et ce qui est voulu activement ne peut pas simplement être attendu passivement comme on attend la pluie.

processus en cours, etc. Dans aucune de ces situations, l'événement qui mettra fin à l'attente n'est un but activement recherché et poursuivi, ce qui supposerait non seulement une représentation de ce but et une tension de la volonté dans sa direction, mais encore la mise en œuvre d'activités destinées à l'atteindre, comme le tireur parvient par ses efforts à faire que la flèche atteigne la cible (*Ziel*)⁷⁸⁶.

1/ Que dire enfin de l'équation fallacieuse *intention = visée de but*, qui découle par transitivité de l'équation initiale ? Elle est naturellement tout aussi sujette à caution que les deux précédentes, et, là encore, Husserl en était conscient au moins dès 1901. On le voit en effet dans les *Recherches logiques* distinguer deux groupes d'intention, dont seul le premier correspond au concept d'une visée de but, l'« image (*Bild*) » du but étant inappropriée pour les autres cas⁷⁸⁷. Par ailleurs, il arrache explicitement l'intention orientée vers le remplissement au schème téléologique de la volition : ainsi, dans cette note additionnelle au § 20 de la cinquième Recherche, il écrit : « nous tiendrons pour complètement incorrect (*durchhaus unrichtig*) de vouloir identifier le remplissement qui répond à la question pour ainsi dire théorique (dans laquelle se constitue le caractère de l'être en question) avec le remplissement du souhait fondé en elle (la demande souhaitante, *Wunschfrage*) »⁷⁸⁸.

L'intention qui a lieu dans le remplissement et la téléologie orientée vers l'Idée du continuum de donation de la chose, ne se laissent donc pas ramener à de l'attente et à du but. Ce sont ces constats élémentaires que Husserl découvre et recouvre alternativement dans *Ding und Raum*.

⁷⁸⁶ Husserl, décrivant l'« image » du but, parle du « fait de tirer et d'atteindre (*der Abschießen und Treffen*) » (E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, V. LU, § 13, *Hua XIX*, p. 393 (*Recherches logiques* 2.2, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 181)).

⁷⁸⁷ C'est le texte suivant (également cité par J. Benoist), qui figure aussi dans les *Recherches logiques* et sans changement notable entre les deux versions, qui confirme la conscience claire qu'avait Husserl en 1901 de la nécessité qu'il y avait à distinguer intentionnalité et visée de but : « L'expression *intention (Intention)* représente la propriété (*Eigenheit*) des actes sous l'image (*Bild*) de la visée d'un but (*Abzielen*), et, pour cette raison, se prête très bien aux divers actes qui peuvent être désignés aisément et d'une manière universellement compréhensible comme visée théorique ou pratique d'un but. Mais cette image ne se prête pas bien à tous les actes, et (...) il ne peut nous échapper qu'il faut distinguer entre un *concept plus étroit* et un *concept plus large de l'intention*. (...) l'image convient si parfaitement pour la première sorte d'actes [intentions de jugement ou de désir] ; mais les remplissements eux aussi sont bien des actes, donc ils sont aussi des « intentions », quoique (du moins en général) ils ne soient pas cette fois des intentions dans ce sens plus étroit *qui renvoie à un remplissement correspondant* » (E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, V. LU, § 13, *Hua XIX*, p. 392-393 (*Recherches logiques* 2.2., trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 181-182 (traduction légèrement modifiée)), cité et commenté par J. Benoist, *Les limites de l'intentionnalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*, Paris, Vrin, 2005, p. 146).

⁷⁸⁸ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, V. LU, § 29, *Hua XIX*, p. 468 (*Recherches logiques* 2.2, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 260 (traduction légèrement modifiée)).

On retrouvera le même mouvement de découverte et de recouverte dans les leçons sur la *Synthèse passive* (§ 20-21), quand Husserl se demande si l'intentionnalité fonctionne de façon téléologique, et surtout, ce que cela signifie : « quel effort (*Streben*) fonctionne dans l'intentionner et de quelle nature est le but de son effort (*Strebensziel*) ? »⁷⁸⁹. Après avoir laissé entendre que l'intentionnalité est en son essence un être-dirigé vers la donnée en propre, Husserl bat en retraite un peu plus loin pour distinguer à nouveau la volition (intérêt, conscience de but, effort) et l'intention perceptive sous-jacente⁷⁹⁰. L'effort doit donc être localisé à un niveau supérieur. Husserl parle alors d'un « remplissement à deux niveaux » : le remplissement comme synthèse affectivement neutre entre intention et intuition, et le remplissement « du niveau supérieur, le niveau de l'effort (*aus der Oberschicht, der Strebensschicht*) »⁷⁹¹, dans lequel la saisie du soi est caractérisée comme but atteint (*ist charakterisiert als erreichtes Ziel*) et l'obtention de cette saisie du soi comme satisfaction de la visée téléologique. A ce propos, quelques années après les leçons sur la logique de 1921, Husserl revient sur ses hésitations passées, lui qui, de son propre aveu, a confondu l'intention vers l'objet et la surdétermination téléologique de cet effort comme volition :

Je voudrais encore remarquer ici la chose suivante : dans la question de savoir comment l'être-dirigé simplement tendanciel, par exemple l'être-dirigé vers son objet d'une représentation vide présaisissante, donc ce qui fait la « visée » de l'objet, se comporte à l'égard de la tendance nouvelle (*weitere*) au remplissement dans le soi correspondant (donc la tendance à la confirmation), j'ai varié de façon répétée, et je ne me sens pas totalement sûr (*habe ich wiederholt geschwankt, und ganz sicher fühle ich mich darin nicht*). Alors que je donnais cours il y a quelques années sur la logique transcendantale [référence probable au cours de 1920-1921], j'ai cru que les deux tendances étaient au fond une et la même, que seul les différenciait le mode de réalisation (*Auswirkung*). C'est-à-dire que [j'ai cru que] la direction vers l'objet représenté vide était ce mode de la tendance de la représentation vers son objet dans lequel la conscience représentante ne s'était pas encore réalisée de façon intentionnelle. Alors, la tendance est elle-même d'abord tendance orientée vers un but (*abzielende*), qui, se détendant sans entrave (*ungehemmt*), conduit en se réalisant au remplissement, au but lui-même, qui est donc déjà son but sur le mode de la tendance entravée, précisément seulement sur le mode de l'inassouvi (*Unerreichten*). Peut-être cela est-il tout à fait correct, si véritablement toute ingérence de l'activité du Je est tenue hors-jeu⁷⁹².

⁷⁸⁹ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, § 20, p. 87 (*De la synthèse passive*, trad. fr. B. Bégout et J. Kessler, p. 165).

⁷⁹⁰ « On ne peut pas dire sans plus que dans chaque conscience gît un effort, un intentionner vers son objectal dans la possession du soi, c'est-à-dire que ce n'est pas déjà un être-dirigé. (...) Mais c'est une possibilité d'essence générale (*generelle*) que, par une motivation quelconque – et nous avons cité au sein de la sphère passive l'éveil associatif, toute conscience adopte (*annehme*) une direction (*Richtung*) et, de façon connexe, une direction-vers (*Hin-richtung*) qui vise vers l'étant tel qu'en lui-même (*im Selbst*) » (E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, § 20, p. 85 (*De la synthèse passive*, trad. fr. B. Bégout et J. Kessler, p. 164 (traduction modifiée))).

⁷⁹¹ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, § 21, p. 88 (*De la synthèse passive*, trad. fr. B. Bégout et J. Kessler, p. 166 (traduction modifiée)).

⁷⁹² E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, § 21, Hua XI, p. 91 (*De la synthèse passive*, trad. fr. B. Bégout et

Mais naturellement, et cela ne doit jamais être oublié, tout application du mot de « confirmation (*Bewährung*) » à de tels remplissements dans la simple passivité est une application impropre. Il n'est nullement question ici d'un effort ou d'un opérer actif qui soit dirigé sur l'être vrai, qui norme ou mesure sa visée à même le donné comme vrai dans la donation de soi, mais il s'agit bien de présuppositions et d'une certaine manière d'*analogia* de la passivité sans lesquels l'activité ne pourrait pas fonctionner⁷⁹³.

En somme, si l'on suit les remarques de *Ding und Raum* et des *Analyses sur la synthèse passive*, le *τέλος* de la perception ne peut être introduit que par une *intention qui s'ajoute à l'intention perceptive proprement dite*, et qui a la forme, que désormais nous connaissons, d'une évaluation affective, c'est-à-dire essentiellement d'un intérêt ou d'une conscience de but. Et précisément, sous l'impulsion d'un intérêt, la téléologie de la perception redevient parfaitement compréhensible : la perception est téléologiquement dirigée vers une donation *optimale*, qui correspond aux exigences contingentes posées par l'intérêt du moment.

Mais alors, si l'Idée ne relève pas d'une téléologie de but, quelle relation entretient-elle avec la chose effective qui se donne à la perception ? Le fonctionnement de l'Idée ne doit pas être pensé en tant que but, mais en tant que norme⁷⁹⁴. Car *une norme n'est pas un but*, quoique norme et but entretiennent une relation intime. C'est en ce sens qu'émerge dans les *Prolégomènes* la différence entre « science normative » et « technologie (*Kunstlehre*) », ce dernier terme désignant une science appliquée répondant à des finalités pratiques. Husserl constate qu'une norme prend éventuellement appui sur un but préalable (mais elle peut aussi prendre appui sur une « Idée ») et qu'elle est ensuite susceptible de donner lieu à une position de but, mais en tant que norme elle n'est pas un but⁷⁹⁵. Cette différence permet ensuite de distinguer la science normative de la technologie, la première étant toujours susceptible de se

J. Kessler, p. 169 (traduction modifiée)).

⁷⁹³ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, § 21, p. 92 (*De la synthèse passive*, trad. fr. B. Bégout et J. Kessler, p. 169 (traduction modifiée)).

⁷⁹⁴ « Que – dans le royaume de la positionnalité – *une conscience théorique, de quelque genre qu'elle soit*, se tienne sous des normes, cela même est un fait phénoménologique ; les normes ne sont rien d'autre que des lois d'essence qui se rapportent à certaines connexions noético-noématiques à analyser et décrire rigoureusement selon leur sorte et selon leur forme » (E. Husserl, *Ideen I*, § 145, *Hua III/1*, p. 333 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 425 (traduction modifiée))).

⁷⁹⁵ « Car c'est l'essence de la science normative que d'édifier des propositions générales dans lesquelles sont données, en relation à une mesure de base posant une norme (*normierendes Grundmaß*) – par exemple une Idée ou une finalité suprême –, des marques distinctives déterminées dont la possession garantit la convenance (*Angemessenheit*) à la mesure, ou à l'inverse une condition indispensable pour cette convenance (...) » (E. Husserl, *Prolegomena*, § 11, *Hua XVIII*, p. 41 (*Prolégomènes à la logique pure*, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 28 (traduction modifiée)) ; « Là où la norme de base est un but, ou bien peut devenir un but, une technologie naît de la discipline normative par un élargissement, qui tombe sous le sens (*naheliegende*), de sa tâche » (*Ibid.*, 42/29 (traduction modifiée)).

changer en la seconde pour peu que l'on fasse de sa norme un but pratique⁷⁹⁶. Ainsi, une science normative repose sur un devoir-être (*Seinssollen*) qui, à la différence du but, ne fait pas nécessairement l'objet d'un désir ou d'une volonté⁷⁹⁷. Il semble donc possible de penser la normativité sans la ramener à un but voulu, ni à une valeur⁷⁹⁸.

Cette question prend sens dans le contexte qui nous occupe, si nous la posons dans le cadre d'une réflexion sur le mode d'apparaître de l'Idée elle-même, et sur son « *type propre d'évidence visionnelle* (*Einsichtstypus*) »⁷⁹⁹. Interroger la nature de l'évidence de l'Idée conduit à distinguer l'évidence de l'Idée elle-même de l'évidence de son contenu. Si le contenu de l'Idée (c'est-à-dire le déroulement illimité des esquisses) demeure assujéti à une évidence inadéquate⁸⁰⁰, l'Idée en revanche peut être donnée dans une évidence au sens fort (*Einsicht*)⁸⁰¹, et même de façon adéquate⁸⁰². Cette dissociation entre l'Idée et son contenu permet de rendre compte de la perfection de la chose-en-soi en termes d'adéquation sans pour autant céder à l'interprétation qui fait de celle-ci un « aspect total » donné adéquatement à un esprit infini⁸⁰³.

⁷⁹⁶ « (...) d'où le penchant indéniable à identifier le concept de discipline normative avec celui de discipline pratique, de technologie. Mais on voit facilement que cette identification ne peut pas exister en droit. (...) La technologie figure ce cas particulier de discipline normative dans laquelle la norme fondamentale consiste dans l'atteinte (*Erreichung*) d'une finalité pratique générale » (E. Husserl, *Prolegomena*, § 15, *Hua* XVIII, p. 59 (*Prolegomènes à la logique pure*, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schéerer, p. 50 (traduction modifiée))).

⁷⁹⁷ « Le sens originaire du devoir (*Sollens*), qui a une relation à un certain souhait ou un certain vouloir, à une exigence ou à un ordre, par exemple : tu dois m'obéir ; X doit venir chez moi, ce sens est manifestement trop étroit. De même nous parlons d'une exigence en un sens plus large, là où personne n'exige rien, et où éventuellement rien n'est exigé de personne, de même nous parlons souvent d'un devoir indépendamment de quelque souhait ou vouloir de quiconque » (E. Husserl, *Prolegomena*, § 14, *Hua* XVIII, p. 53 (*Prolegomènes à la logique pure*, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schéerer, p. 43-44 (traduction modifiée))).

⁷⁹⁸ C'est l'inspiration qui guide le travail de M-H. Desmeules, « De la description à la prescription. Recherches pour une phénoménologie de la normativité à partir de l'œuvre de Husserl », thèse sous la direction de J. Benoist et S-J. Arrien, soutenue le 22 juin 2017, p. 37-110. Après avoir présenté la *normativité technologico-pratique* prêtée à la logique (p. 37-69), l'autrice discute de l'élargissement du champ de la normativité avec la reconnaissance d'une nouvelle forme de normativité, la *normativité évaluative* (p. 52-69). Ce faisant, elle s'interroge surtout sur le caractère « accessoire » des valeurs pour cet élargissement du domaine de la normativité (p. 60-69), ce qui la conduit, à partir de l'*Excursus* des cours de 1920 et 1924 sur l'éthique (publié dans *Hua* XXXVII), à proposer une troisième forme de normativité ou de devoir, reposant sur la structure intentionnelle de la conscience, la *normativité intentionnelle* (p. 69-110).

⁷⁹⁹ E. Husserl, *Ideen* I, § 143, *Hua* III/1, p. 331 (*Idées* I, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 423 (traduction modifiée))).

⁸⁰⁰ « C'est précisément le propre de l'idéation intuitionnante d'une « Idée » kantienne (*der eine Kantische „Idee“ erschauenden Ideation*), qui ne perd pas le caractère de visionnalité (*Einsichtigkeit*) pour cela que la détermination adéquate de son contenu, ici du flux de vécu, est inatteignable » (E. Husserl, *Ideen* I, § 83, *Hua* III/1, p. 186 (*Idées* I, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 250 (traduction modifiée))).

⁸⁰¹ « Mais l'Idée de ce *continuum* (...) est là dans une évidence visionnelle (*einsichtig*) – aussi évidente (*einsichtig*) que peut justement être évidente (*einsichtig*) une « Idée » » (E. Husserl, *Ideen* I, § 143, *Hua* III/1, p. 331 (*Idées* I, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 423 (traduction modifiée))).

⁸⁰² « (...) nous saisissons pourtant avec évidence et de façon adéquate l'Idée « chose » » (E. Husserl, *Ideen* I, § 149, *Hua* III/1, p. 347 (*Idées* I, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 442 (traduction légèrement modifiée))).

⁸⁰³ « Cela permet avant tout de concilier ce qui nous paraissait d'abord inconciliable, à savoir le caractère indéfini du processus de perception et la donation adéquate de la chose-en-soi. Cette chose-en-soi est une idée qui se prête

Cette complexification interne de l'Idée est permise par la dénégation du caractère d'infinité de l'Idée elle-même : « L'Idée d'une infinité motivée par essence n'est pas elle-même une infinité ; la vision (*Einsicht*) que cette infinité ne peut pas, par principe, être donnée, n'exclut pas, mais au contraire exige, la donnée visionnelle de l'Idée de cette infinité »⁸⁰⁴. La question qui se pose est donc de savoir en quel sens une infinité d'illimitation telle que celle du contenu de l'Idée peut être visée par une Idée qui est elle-même finie, c'est-à-dire de telle sorte que l'Idée ne soit pas une totalisation en l'infini de cet illimité. La notion cardinale pour rendre compte du fonctionnement de l'Idée est celle de *règle*⁸⁰⁵, et c'est cette règle – ou ce système de régulation – qui apparaît de manière évidente⁸⁰⁶.

L'Idée de la chose n'est rien d'autre que le système qui régule la possibilité de la concordance des esquisses entre elles. Cette régulation est une régulation typique⁸⁰⁷, qui peut éventuellement être purifiée eidétiquement dans un second temps, et entrer dans le cadre d'une science. Mais dès la simple perception, la donation directe de tel aspect de la chose s'accompagne de la conscience d'arrière-plan des règles qui régissent le déroulement des consciences ultérieures. La surface plane de cette feuille de papier possède nécessairement un *verso*, que je m'attends à trouver en retournant la feuille, quoique je ne puisse pas par avance en déterminer la couleur ou en deviner les inscriptions ; ayant rempli d'eau un premier récipient, je m'attends à ce qu'un récipient deux fois plus volumineux prenne deux fois plus de temps à se remplir que le premier ; connaissant la position du soleil dans le ciel, je peux déterminer quelle surface de mon terrain sera baignée de ses rayons quand une heure aura passé ; les lois optiques me permettent de rétablir l'apparence directe de ce qui apparaît dans mon rétroviseur

à une intuition adéquate, mais cette idée est l'idée d'un progrès indéfini de la perception » (R. Bernet, « Finitude et téléologie de la perception », in *La vie du sujet*, p. 130).

⁸⁰⁴ « *Die Idee einer wesensmäßig motivierten Unendlichkeit ist nicht selbst eine Unendlichkeit; die Einsicht, daß diese Unendlichkeit prinzipiell nicht gegeben sein kann, schließt nicht aus, sondern fordert vielmehr die einsichtige Gegebenheit der Idee dieser Unendlichkeit* » (E. Husserl, *Ideen I*, § 143, *Hua III/1*, p. 331 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 423 (traduction modifiée))).

⁸⁰⁵ « Là où l'intuition donatrice est une intuition qui transcende, l'objectal ne peut pas venir à la donnée adéquate ; seule peut être donnée l'Idée d'un tel objectal, ou son sens et son « essence cognitive », et par là une règle *a priori* pour des infinités, précisément conformes à une loi, d'expériences inadéquates » (E. Husserl, *Ideen I*, § 144, *Hua III/1*, p. 332 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 424 (traduction modifiée))).

⁸⁰⁶ « (...) une règle fixe est préfigurée. Cette préfiguration n'est pas une préfiguration de l'extérieur, aveugle et au fond privé de sens, mais une préfiguration accessible sous forme de connaissance au Je conscient » (E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, § 45, *Hua XI*, p. 215 (*De la synthèse passive*, trad. fr. B. Bégout, J. Kessler, p. 272 (traduction modifiée))).

⁸⁰⁷ « (...) des possibilités infiniment nombreuses demeurent ouvertes, qui sont toutefois préformées selon le type (*Typus*) par la régulation apriorique, dont le contenu est très riche » (E. Husserl, *Ideen I*, § 144, *Hua III/1*, p. 332 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 424 (traduction modifiée))).

ou situer les « angles morts », etc. Les règles typiques qui régissent la perception ne déterminent pas simplement ce à quoi je peux m'attendre si j'adopte un certain comportement (si je me déplace d'un mètre vers la gauche, si je laisse tomber une pierre, si je frappe une surface métallique), mais posent également des *optima* objectifs (la solution objective d'un problème de pavage, l'optimisation du rangement selon la forme des boîtes ou la dimension des placards...). Toutes ces règles typiques, on le voit, se convertissent en outre, dans le passage à la conscience scientifique, éventuellement eidétisante mais surtout exactifiante, en règles idéales : les règles de la chronologie, les règles de la géométrie, les règles de la physique⁸⁰⁸, etc.

Ainsi donc s'éclaire la structure « téléologique » de l'Idée. Nous ne sommes pas confrontés à une donation parfaite de la chose qui serait donnée à titre de représentation vide, et qui guiderait comme un but le déroulement de la perception en conférant aux aspects de la chose leur unité idéale. L'Idée kantienne qui intervient dans la perception de chose n'a pas une structure volitive, elle n'est pas un but que poursuit le *fiat* d'une activité infinie. L'Idée est un système de règles qui *norme* la donation de la chose en prescrivant les conditions auxquelles celle-ci est soumise si elle veut demeurer concordante : elle doit obéir à des règles typiques de l'expérience, règles qui se laissent elles-mêmes abstraire en règles typiques de la matériellité, règles typiques de la spatialité, etc., et reconduire à l'idéalité, en règles idéales de la physiques, règles idéales de la géométrie, etc. Cette norme, ou ce système de normes, ne fait pas, derechef, l'objet d'un « vouloir » ou d'une « attente », il se contente de prescrire les conditions de poursuite de l'expérience concordante de la chose effectivement donnée.

4/ Rapport entre les différents types d'Idées au sens kantien

Nous achevons cette section consacrée aux différents usages de la notion d'Idée au sens kantien en dressant un bilan de ce qui les rassemble et de ce qui les distingue. Après avoir

⁸⁰⁸ « Le système de régulation de la géométrie détermine de façon absolument fixe toutes les figures de mouvement possibles qui pourraient compléter le fragment de mouvement observé ici et maintenant » (E. Husserl, *Ideen I*, § 144, *Hua III/1*, p. 332 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 424 (traduction modifiée))). Et surtout : « Les déterminités non vues d'une chose sont (...), comme les déterminités de choses en général, nécessairement spatiales : cela fournit une règle légale (*gesetzmäßige Regel*) pour des modes de complétion spatiale possibles des faces non visibles de la chose apparaissante ; une règle qui, pleinement déployée, s'appelle la géométrie pure. D'autres déterminités chosales sont temporelles, sont matérielles, etc. Leur appartiennent de nouvelles règles pour des complétions de sens possibles (qui ne sont donc pas librement hasardées (*also nicht frei-beliebige*)), et en outre, pour des intuitions ou apparitions thétiques possibles » (*Ibid.*, § 142, 330/422 (traduction modifiée))).

exposé le mode d'introduction de cette notion et les raisons de son emploi, notre analyse s'est d'abord concentrée sur l'usage qui en est fait dans les sciences exactes : géométrie, physique, mathématiques formelles. Nous nous sommes penchés ensuite sur l'usage de la notion d'Idée au sens kantien dans le cadre des analyses de la simple perception, à partir de l'exemple paradigmatique de la chose (nous évoquerons également le recours à l'Idée au sens kantien pour penser la donation du monde, dont nous avons déjà parlé plus tôt⁸⁰⁹).

Il nous faut à présent articuler ces deux usages de la notion d'Idée en identifiant ce qui rapproche et ce qui différencie l'emploi de l'Idée dans les sciences exactes de celui en vigueur dans le contexte d'une description phénoménologique de la perception. En particulier, quel rapport faut-il admettre entre la chose de la perception sensible, structurée par une donation en forme d'Idée au sens kantien, et la chose de la physique, elle aussi structurée par une donation en forme d'Idée au sens kantien ? Et plus largement, quelle relation faut-il établir entre le monde de la perception sensible, constitué comme horizon d'éloignement sans fin, et le monde de la physique, lui aussi infini ? Est-ce au même sens que l'on parle de part et d'autre d'infinité, et l'Idée y est-elle intentionnellement structurée de la même manière ?

La formation d'Idées dans la sensibilité et la formation d'Idées dans l'exactitude partagent en premier lieu une communauté d'essence. Dans les deux cas, il s'agit de conférer une forme d'unité objectale finie, et donc embrassable intentionnellement, à une infinité qui ne saurait être directement appréhendée dans une intentionnalité. *Le concept d'Idée est donc le concept husserlien de la transcendance.* Aussi, émerge une question : les formations d'Idées dans la sensibilité et dans la catégorialité exacte ne sont-elles pas en leur fond des opérations identiques ? En particulier les infinités de la perception ne reposent-elles pas sur des substructions idéalisantes de même nature que celles de l'idéalisation géométrique, mais traditionnalisées au point de ne plus être distinguées comme prestations d'entendement⁸¹⁰ ? Ou bien faut-il considérer que c'est l'application à des matériaux différents qui confère à une

⁸⁰⁹ Voir Chapitre I, section II, 2/.

⁸¹⁰ La question se pose parfois en ces termes pour Husserl. « Mais quel monde ? Pas le monde-de-la-vie. L'infinité n'est-elle pas déjà une construction idéalisante ? (*Aber welcher Welt? Nicht der Lebenswelt. Ist Unendlichkeit nicht schon idealisierende Konstruktion?*) » (E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge, Beilage XVII, Hua XVII*, p. 235, n. (traduction personnelle)) ; « [Il y a déjà une infinité] dans la primordialité en tant qu'absence de fin (*Endlosigkeit*) ; cependant n'y a-t-il pas déjà une idéalisation, l'infinité de la nature et l'infinité monadique ne vont-elles pas main dans la main ? (*Schon in der Primordialität als Endlosigkeit; doch liegt da nicht schon eine Idealisierung, geht also nicht Naturunendlichkeit und monadische Unendlichkeit Hand in Hand?*) » (E. Husserl, *Intersubjektivität III, Text 36, Hua XV*, p. 639, n. (traduction personnelle ; cette note a été omise dans la traduction du texte, *Sur l'intersubjectivité II*, trad. fr. N. Depraz, p. 568).

opération structurellement identique les deux usages que nous avons identifiés ? Ou enfin, avons-nous affaire à des opérations différentes ?

Apportons un premier élément de réponse. Pour Husserl, la formation d'Idées dans la sensibilité et la formation d'Idées dans les sciences exactes entrent dans un rapport de *fondation unilatérale*. Ainsi peut-on dire des structures d'infinité du monde-de-la-vie que, si elles portent le même nom que leurs équivalents dans les sciences exactes⁸¹¹, cette homonymie ne traduit pas une identité de nature, mais un rapport de fondation. Autrement dit, c'est la structure d'horizon de la chose et du monde qui fonde les idéalizations catégoriales qui s'établissent sur elle⁸¹². Si la formation d'Idées dans la sensibilité et la formation d'Idées dans les sciences exactes entrent dans des rapports de fondation unilatérale, comment se distinguent-elles ? La distinction ne peut pas être simplement une distinction fonctionnelle, mais doit être une distinction structurelle. A titre de distinctions structurelles possibles entre les Idées des sciences exactes et les Idées de l'expérience sensible, se présentent trois hypothèses.

1/ La première de ces hypothèses consiste à faire tomber entre ces deux types d'Idées la différence entre *idéalisations mathématisante* et *idéalisations non-mathématisante* : le domaine de l'expérience vague serait un domaine non-mathématique tandis que le domaine de l'expérience exacte serait par essence un domaine mathématique (d'où l'emploi par Husserl de l'expression de « mathématisation de la nature »⁸¹³), et c'est cette distinction qui prévaudrait. Une telle distinction entre idéalizations est en tout cas présente dans l'œuvre de Husserl⁸¹⁴,

⁸¹¹ « Antérieurement à la science, le monde est déjà monde spatiotemporel ; cependant eu égard à cette spatiotemporalité, il n'est pas question de points mathématiques idéaux, de « purs » droites, de « purs » plans, en général de continuité infinitésimale mathématique, de l'« exactitude » qui appartient au sens de l'*a priori* géométrique. Les corps qui nous sont familiers dans le monde-de-la-vie sont des corps effectifs, mais pas des corps au sens de la physique. Il en va de la même manière avec la causalité, avec l'infinité spatiotemporelle. Le catégorial du monde-de-la-vie a les mêmes noms, mais ne s'occupe pour ainsi dire pas des idéalizations théoriques et des substructions hypothétiques du géomètre et du physicien » (E. Husserl, *Krisis*, § 36, *Hua VI*, p. 142-143 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 158-159 (traduction modifiée))).

⁸¹² « C'est le problème de l'*idéalisations du monde-de-la-vie*, puisque le monde absolu, étant de façon irrelative, n'est rien qu'une *Idée infinie qui possède l'origine de son sens dans l'horizontalité du monde-de-la-vie* » (E. Husserl, *Krisis*, *Beilage XXV*, *Hua VI*, p. 499 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 553 (traduction modifiée))).

⁸¹³ E. Husserl, *Krisis*, § 9, *Hua VI*, p. 20 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 27).

⁸¹⁴ « La structure « nature » appartient à présent à la structure ont<ologique> du monde-de-la-vie et, à partir de là, toutes les choses ont une position dans le temps de la nature, dans l'espace-temps (*Raumzeit*), et tout le non-naturel (*Nicht-Naturale*) à mêmes ces choses <a> sa position annexée en elles. La [structure] ontologique [du monde-de-la-vie] est déjà idéalisée – pas mathématisée – en tant que système de positions, et toute position est un point du temps – pas un point mathématique –, mais à construire par une considération du limes (*Nun gehört zur ont<ologischen> Struktur der Lebenswelt die Struktur „Natur“ und von da aus haben alle Dinge Stellung in der Zeit der Natur, der Raumzeit, und alles an ihnen <hat> seine annectierte Stellung in derselben. Die ontologische ist schon idealisiert – nicht mathematisiert – als Stellensystem, und jede Stelle ist ein Zeitpunkt – nicht ein mathematischer Punkt –, aber durch eine Limesbetrachtung zu konstruieren*) » (E. Husserl, *Die Lebenswelt, Text*

quoique souvent de façon implicite. Un manuscrit de décembre 1935 prévu pour la conclusion de la *Krisis* distingue ainsi une « première idéalisation »⁸¹⁵ ou « idéalisation de premier niveau »⁸¹⁶, qui aboutit à « un monde-de-la-vie intuitif, [ou] monde infini de l'intuition pure (déjà grâce à la première idéalisation) »⁸¹⁷, et une « seconde idéalisation (...) : l'idéalisation mathématisante, ou bien celle de la physique »⁸¹⁸. Est-ce bien la distinction qu'il convient d'appliquer ici ? Pour répondre à cette question, il nous faut d'abord interpréter la détermination du « mathématique » qui entre ici en jeu. Que signifie la « mathématisation » ?

On peut supposer tout d'abord (hypothèse 1.1) que l'idéalisation mathématisante est équivalente à *l'introduction du nombre et de la mesure*. Certaines remarques de Husserl le suggèrent, qui contrastent l'idéalisation en vigueur dans les sciences exactes et la méthode des sciences de l'esprit, ni idéale ni mathématique, par le recours des premières au nombre et à la mesure⁸¹⁹. Ainsi, la mathématisation consisterait essentiellement dans la traduction de l'expérience intuitive en des formules numériques d'une part⁸²⁰, en des idéalités qui servent de référentiels objectifs pour la mesure empirique d'autre part⁸²¹.

50, *Hua* XXXIX, p. 576 (traduction personnelle).

⁸¹⁵ « (...) *erste Idealisierung* » (E. Husserl, *Krisis – Texte aus dem Nachlass*, Text 11, *Hua* XXIX, p. 143 (traduction personnelle)).

⁸¹⁶ « Nous commençons toutefois ici avec la remarque suivante, qui n'est pas sans importance : dès que nous autres modernes employons le mot « monde », nous avons déjà derrière nous une idéalisation de premier niveau (et sous laquelle ne s'est pas glissée de construction scientifique) (*Doch hier setzen wir mit der nicht unwichtigen Bemerkung ein, daß, sowie wir Modernen das Wort "Welt" gebrauchen (und nicht eine wissenschaftliche Konstruktion unterschieben) schon eine Idealisierung erster Stufe hinter uns liegt*) » (E. Husserl, *Krisis – Texte aus dem Nachlass*, Text 11, *Hua* XXIX, p. 140 (traduction personnelle)).

⁸¹⁷ « (...) *anschaulichen Lebenswelt, der (schon durch die erste Idealisierung) unendlichen Welt der „reinen Anschauung“* » (E. Husserl, *Krisis – Texte aus dem Nachlass*, Text 11, *Hua* XXIX, p. 143 (traduction personnelle)).

⁸¹⁸ « (...) *zweite (...) Idealisierung (...): die mathematisierende bzw. die der Physik* » (E. Husserl, *Krisis – Texte aus dem Nachlass*, Text 11, *Hua* XXIX, p. 141 (traduction personnelle)).

⁸¹⁹ « Toute détermination en tant que relative renvoie par avance à la ligne infinie de l'approximation dans la direction vers son Idée. L'idéalisation – la forme déterminée conformément à l'essence de la nature, de la méthode systématique du passage à l'effectivité des approximations (forme mathématique de la numération, de la mesure). D'autre part, pour la sphère de l'esprit : pas de mesure, pas de méthode mathématique ; méthode de description rigoureuse, histoire (*Jede Bestimmung als relative weist vor auf die unendliche Linie der Approximation in Richtung auf ihre Idee. Idealisierung - für die Natur wesensmäßig bestimmte Form der systematischen Methode des Verwirklichens von Approximationen (mathematische Form der Zahlung, Messung). Anders für die Geistessphäre: keine Messung, keine mathematische Methode; Methode der strengen Deskription, Historie*) » (E. Husserl, *Erste Philosophie* II, *Beilage* X, p. 387 (traduction personnelle)).

⁸²⁰ « La mathématisation indirecte du monde, qui se déroule à présent comme *objectivation méthodique du monde intuitif*, produit des *formules numériques* générales » (E. Husserl, *Krisis*, § 9d, *Hua* VI, p. 40 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 48 (traduction modifiée)).

⁸²¹ « *Qu'est-ce qui fait l'« exactitude » ?* Manifestement rien d'autre que ce que nous avons simplement établi plus haut : la mesure empirique dans l'accroissement de la précision, mais sous la direction d'un monde d'idéalités, qui soit déjà au préalable objectivé par idéalisation et construction, ou bien sous la direction de certaines formations idéales particulières s'ordonnant à chaque fois aux échelles de mesure » (E. Husserl, *Krisis*, § 9c, *Hua* VI, p. 32-

Pourtant, une telle lecture ne serait pas correcte. L'introduction du nombre, et de la mesure qui en dépend, est une étape ultérieure du processus de formation des sciences exactes, qui n'est pas identique à l'étape primordiale de l'idéalisation exacte. Dans le cas de la géométrie, la « mathématisation » en ce premier sens ne survient qu'à l'époque moderne, avec l'« arithmétisation de la géométrie »⁸²², qui exigeait que soit préalablement développée la méthode algébrique. C'est cette étape tardive qui rend possible la mesure exacte des figures de la géométrie. C'est par elle que : « Les idéalités effectivement spatio-temporelles, ainsi qu'elles se figuraient sous le titre usuel d' « intuitions pures » dans la pensée géométrique, se changent pour ainsi dire en pures figures numériques (*Zahlgestalten*), en formations algébriques »⁸²³.

On peut alors émettre une autre hypothèse, et supposer que l'appellation « mathématique » correspond à la définitude (*Definitheit*) (hypothèse 1.2). Rappelons que Husserl appelle « multiplicité définie » ou « multiplicité mathématique au sens fort » un domaine d'objets tel que l'intégralité des possibilités du domaine se laissent exprimer sans reste en un système axiomatique-déductif, où toute proposition possible trouve une place, soit à titre d'axiome, soit à titre de conséquence formelle des axiomes, soit à titre de contre-conséquence formelle⁸²⁴. La différence entre idéalités exactes et Idées sensibles tient-elle à la différence entre définitude et non-définitude ? On doit là encore répondre par la négative. La définitude du domaine n'est pas équivalente à l'idéalisation exacte, mais rendue possible par elle. Autrement dit, l'exactitude (des concepts, des essences correspondantes) est une condition de la définitude à l'échelle du domaine⁸²⁵. C'est également pourquoi il faut distinguer la géométrie euclidienne de la géométrie des modernes : si la première adopte déjà une mise en forme axiomatique-déductive de ses théorèmes, ce n'est qu'avec la seconde qu'est poursuivie l'exhaustivité (la définitude), qu'est visé l'épuisement de l'ensemble des possibles du domaine dans le système des déductions découlant des axiomes. En somme, jamais l'Antiquité n'aurait pu imaginer le projet moderne « de construire dans l'univocité déductive toute figure pensable qui puisse être

33 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 40 (traduction modifiée)).

⁸²² E. Husserl, *Krisis*, § 9f, *Hua* VI, p. 44 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 51).

⁸²³ E. Husserl, *Krisis*, § 9f, *Hua* VI, p. 44 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 52).

⁸²⁴ E. Husserl, *Ideen I*, § 72, *Hua* III/1, p. 154 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 212).

⁸²⁵ « Une condition [pour qu'un domaine satisfasse à la définitude] est l'exactitude de la « formation de concepts » qui n'est en aucun cas l'affaire de notre libre arbitre et de notre art logique, mais qui présuppose plutôt, eu égard aux concepts voués à être axiomatiques (*der präntendierten axiomatischen Begriffe*), et qui doivent pourtant être attestables dans une intuition immédiate, l'exactitude dans les essences saisies elles-mêmes » (E. Husserl, *Ideen I*, § 73, *Hua* III/1, p. 154 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 214)).

tracée dans l'espace »⁸²⁶. Cet écart temporel atteste bien que l'idéalisation inaugurale de la géométrie ne consiste pas dans une mathématisation au sens de la définitude.

Le terme de mathématisation comporte une certaine indétermination, qui autorise qu'on l'emploie pour désigner spécifiquement certaines transformations internes au domaine des idéalizations exactes (comme on l'a fait ici), ou pour décrire le processus historique de très long terme d'advenue de la physique formelle (« mathématisation de la nature »), initié avec le perfectionnement de la *praxis* technique et s'achevant avec la technicisation (*Technisierung*) consistant en l'application mécanique de « règles du jeu » formelles⁸²⁷. En raison de cette indétermination, le terme peut donc être employé pour différencier une idéalisation « non-mathématique » d'une idéalisation « mathématique », mais la spécificité de l'idéalisation en vigueur dans les sciences exactes par rapport à la formation d'Idées en vigueur dans la perception sensible, ne tient pas à son caractère mathématique, du moins si on l'entend au sens de la numérisation ou au sens de la définitude. Bien plutôt, la différence entre le numérique et le non-numérique ou entre le non-défini et le défini passe-t-elle à l'intérieur du domaine des idéalizations exactes.

2/ On peut alors formuler une deuxième hypothèse. Selon cette seconde hypothèse, la différence qui tombe entre la formation d'Idées dans la vie perceptive et l'idéalisation des sciences exactes tiendrait à la différence entre *fait* et *essence*. L'expérience que nous avons des choses dans leur donation intarissable ou de l'inépuisable du monde spatio-temporel de la perception serait essentiellement une expérience *factuelle* dirigée sur une singularité empirique : *telle* chose, *le* monde de faits, *mon* flux de vécus... *A contrario*, les prestations des sciences exactes se rapporteraient à des généralités essentielles : l'Idée de cercle conçue dans la plus grande généralité, et pour laquelle l'instanciation individuelle empirique est privée de sens, l'Idée de monde en général, l'Idée de force, d'énergie, etc. L'Idée géométrique de cercle serait alors un simple passage à l'*eidōs* à partir de ronds factuellement donnés dans l'expérience.

Cette lecture peut se prévaloir de certains textes, comme le deuxième article destiné à la revue *Kaizo*, intitulé « La méthode de recherche des essences », qui présente abondamment la géométrie comme une science se mouvant dans le domaine de la libre imagination, procédant

⁸²⁶ E. Husserl, *Krisis*, § 8, *Hua* VI, p. 19 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 26)

⁸²⁷ E. Husserl, *Krisis*, § 9g, *Hua* VI, p. 45 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 53) ; E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, § 33, *Hua* XVII, p. 102 (*Logique formelle et logique transcendantale*, trad. fr. S. Bachelard, p. 134).

à une variation eidétique des figures par le biais de l'imagination, afin de détacher un « identique » persistant au travers de la variation, etc.⁸²⁸, bref comme une ontologie « ordinaire » procédant d'une simple variation eidétique à partir de l'expérience sensible. Mais cette présentation de la méthode eidétique, destinée à un public élargi, ignore délibérément la spécificité de la géométrie eu égard à d'autres ontologies, qui réside dans son passage à l'exactitude.

Aussi, l'hypothèse que nous avons formulée ne tient-elle pas davantage que la première. La distinction entre formation d'Idées dans le domaine du sensible et formation d'Idées dans le domaine de l'exactitude ne relève pas du clivage fait/essence. Preuve en est que le domaine du sensible peut inspirer un passage à l'eidos qui ne conduit pas au domaine de la science exacte. C'est le cas au niveau de la chose matérielle. La donation sensible de la chose individuelle est structurée par une Idée au sens kantien, qui, certes, d'un côté se convertit en idéalisation exacte dans le passage à la géométrie ou à la physique, mais qui, d'un autre côté, peut faire l'objet d'une variation eidétique simple (non-idéalisante), qui aboutit à la singularité eidétique de la chose en question ou à l'un des niveaux supérieurs de généralisation de cette essence, jusqu'à l'essence générale de chose, les essences de ces niveaux conservant tous la même inadéquation de principe que celle de la chose singulière⁸²⁹. C'est pourquoi les essences étagées de chose, quoiqu'elles ne se confondent nullement avec l'essence idéale de figure ou de chose dans les sciences exactes, sont structurées, comme la chose individuelle, par une Idée au sens kantien⁸³⁰. Si l'essence vague de chose en général ne peut pas faire l'objet d'une intuition adéquate directe, en revanche l'Idée au sens kantien de l'essence vague de chose (quel que soit le niveau de généralité que l'on ait en vue) peut être saisie de façon adéquate⁸³¹.

Ce qui vaut de la chose individuelle et de l'essence de chose s'applique « en grand » au monde. De même que l'on vient de distinguer : α / la chose singulière de l'expérience, β / les

⁸²⁸ E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, « *Fünf Aufsätze über Erneuerung* », *Hua* XXVII, p. 13-15 (*Sur le renouveau*, trad. fr. L. Joumier, p. 33-35).

⁸²⁹ « Il faut à présent être attentif (...) au fait que l'essence « chose » est certes originellement donnée, mais que cette donnée ne peut pas, par principe, être une donnée adéquate. En d'autres termes, qu'il s'agisse de l'essence d'un individu chosal ou bien de l'essence régionale de chose en général, en aucun cas une intuition singulière de chose ou une continuité close de façon finie ou une collection d'intuitions de chose ne peut suffire pour obtenir l'essence souhaitée d'une manière adéquate dans la plénitude complète de ses déterminités d'essence » (E. Husserl, *Ideen I*, § 149, *Hua* III/1, p. 345 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 440 (traduction modifiée))).

⁸³⁰ « *L'Idée régionale de chose (...) prescrit des règles aux multiplicités d'apparitions* » (E. Husserl, *Ideen I*, § 150, *Hua* III/1, p. 350 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 445)).

⁸³¹ « D'autre part, nous saisissons pourtant avec évidence et de façon adéquate l'« Idée » de chose » (E. Husserl, *Ideen I*, § 149, *Hua* III/1, p. 346 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 442 (traduction modifiée))).

essences vagues de chose (de la singularité eidétique jusqu'à l'essence régionale suprême), γ / l'Idée de chose dans les sciences exactes, on doit, concernant le monde, adopter la tripartition suivante : α '/ les éléments factuels du monde-de-la-vie, β '/ le catégorial du monde-de-la-vie, γ '/ l'Idée de monde dans les sciences exactes. Le fait qu'il soit possible d'édifier une ontologie du monde-de-la-vie, c'est-à-dire de dégager les « structures invariantes » du monde-de-la-vie ou encore de réaliser une « doctrine d'essence (*Wesenslehre*) du monde-de-la-vie »⁸³², sans pour autant céder aux prestations idéalisantes « de degré supérieur » du géomètre ou du physicien, confirme que la différence entre la formation d'Idées dans l'expérience perceptive et la formation d'Idées dans le domaine de l'exactitude ne repose pas sur la différence entre fait et essence.

3/ Reste donc une troisième manière de concevoir la différence entre la formation d'Idées dans la sensibilité et la formation d'Idées dans les sciences exactes, et c'est cette manière qu'il nous faut retenir. Selon cette troisième option, la distinction est à renvoyer à une différence entre les *modes d'infinité* auxquels renvoient les deux types d'Idées : une première conception de l'infini est à considérer comme une infinité indéfinie ou ouverte, et elle s'oppose à un second mode, qui correspond à l'infinité « véritable ». Et en effet, dans la sensibilité, l'Idée vaut comme une règle prescrivant une continuation indéfinie, c'est-à-dire comme une « absence de limites (*Grenzenlosigkeit*) » ou une progression ouverte, ce que Husserl appelle souvent le « non-fini (*endlos*) » pour le distinguer de l'infini à proprement parler (*unendlich*). Dans le cas de la chose spatiale, « l'ouverture ne signifie pas qu'il s'agit d'une infinité actuelle, mais plutôt qu'il n'y a là qu'un horizon ouvert sans fin (*ins Endlose*) qui pourrait être découvrable dans les réalités de la nature »⁸³³. A la différence de l'ordre de la réceptivité et de son horizon ouvert, l'ordre de la catégorialité exacte introduit en revanche une « limite (*Grenze*) », dont nous aurons à interroger la signification. On trouve une brève illustration de la différence entre ces deux modes de l'infini dans un appendice aux *Ideen II*, où Husserl liste les tâches de la science, et parmi les recherches qui relèvent de l'eidétique reposant sur la libre variation, indique que l'Idée de monde (il est question ici d'un monde personnel) se dédouble selon deux conceptions de l'infinité : la première infinité, ou plutôt absence de fin (*Endlosigkeit*), peut être rangée parmi

⁸³² E. Husserl, *Krisis*, § 36, *Hua VI*, p. 144 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 161 (traduction modifiée)).

⁸³³ « (...) wobei die Offenheit nicht sagt, es sei aktuale Unendlichkeit, sondern nur, dass ins Endlose ein offener Horizont da ist, in dem Naturrealitäten vorfindbar sein könnten » (E. Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, *Text 12*, *Hua XXXVI*, p. 194 (traduction personnelle)).

les « Idées morphologiques » qui renvoient à un « horizon ouvert » et à une exploration « sans fin » possible⁸³⁴ ; la seconde infinité, fondée sur la première, correspond à la position dans une science objective du monde comme substrat en soi et objet de vérités absolues⁸³⁵.

Il est possible de dire rétrospectivement que la première forme de l'Idée représente une anticipation annonciatrice ou une « amorce » de la seconde⁸³⁶. Mais il est plus correct de respecter l'ordre de fondation, et de considérer que l'infinité véritable s'édifie sur l'infinité d'illimitation, qu'en quelque sorte elle parachève par l'introduction de la limite. On peut en effet considérer que l'infinité indéfinie est encore insuffisamment mûrie, encore affectée par la finité, non pas au sens certes où elle serait une « infinité finie », *contradictio in adjecto*, mais au sens où son infinité n'est que potentielle, se réalise comme une finité provisoire que l'on peut toujours repousser plus loin (*verschiebbar*)⁸³⁷. En quoi consiste alors la seconde étape, qui

⁸³⁴ « 1) en tant qu'Idée morphologique : Idée d'un monde personnel étant, étant en flux et ainsi en tant que morphologique ; appartient à ce monde un horizon ouvert, mais pour cela pas encore une infinité. Ou du moins, c'est d'abord une question de savoir si, quand nous dévoilons et quand une personnalité dévoile son horizon et découvre sans fin, l'infinité peut faire valoir son droit en tant qu'étant effectivement (-1) *als morphologische Idee: Idee einer seienden personalen Welt, seiend im Fluß und so als morphologische; zu ihr gehört ein offener Horizont, aber darum noch nicht eine Unendlichkeit. Wenigstens ist es erst in Frage, ob, wenn wir und wenn eine Personalität ihren Horizont enthüllt und endlos findet, die Unendlichkeit als wirklich seiend in Anspruch genommen werden kann* (E. Husserl, *Ideen II, Beilage II, Hua IV*, p. 372 (traduction personnelle)).

⁸³⁵ « Nous formons l'Idée d'une personnalité qui se maintient à l'infini avec l'infinité correspondante du monde réel identique se maintenant pour elle. L'Idée infinie est l'Idée d'un monde étant en soi comme substrat en soi et vérités valant de façon absolue. De cette Idée, comme norme de connaissance pour la personnalité vivante prise dans son monde environnant personnel (relatif), résulte le but pratique d'une « science exacte » approximative tendant de façon infinie vers cette Idée (-2) *Wir bilden die Idee einer sich ins Unendliche durchhaltenden Personalität mit der entsprechenden Unendlichkeit der sich für sie durchhaltenden identischen realen Welt. Die unendliche Idee ist die einer an sich seienden Welt als Substrat an sich und absolut gültiger Wahrheiten. Diese, als Norm der Erkenntnis für die lebendige Persönlichkeit in ihrer personalen (relativen) Umwelt genommen, ergibt das praktische Ziel einer unendlichen gegen diese Idee hinstrebenden approximativen „exakten Wissenschaft“* (E. Husserl, *Ideen II, Beilage II, Hua IV*, p. 372 (traduction personnelle)).

⁸³⁶ « A l'Idée du réel lui-même, et à cette Idée en tant que pure forme, appartient corrélativement un système infini d'expériences, qui produisent un système de pure concordance (par la mise hors jeu poursuivie de ce dont il est fait expérience et qui est non concordant, dans l'ajustement de ce qui s'accorde) et se caractérisent elles-mêmes comme éprouvées. Et ensuite, appartient a priori à toute expérience, ou plutôt à l'expérience délimitée de façon appropriée, une Idée en tant qu'Idée qui y appartient mais qui n'est jamais l'Idée ultime, qui est plutôt une amorce (Anhieb), d'une certaine manière une figuration de l'Idée se tenant dans l'infini et inaccessible, dont seule la forme est donnée comme norme absolue de toute construction d'amorces (Anhiebe) » (E. Husserl, *Krisis, Abhandlung I, Hua VI*, p. 283 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 313 (traduction modifiée)).

⁸³⁷ « Ce n'est que par là que s'éveille la tâche d'une connaissance absolue du monde en tant que connaissance d'un monde qui embrasse toutes les relativités, convient à toutes (*allen Genüge tut*) et ne se restreint en aucune. C'est le problème de l'*idéalisation du monde-de-la-vie*, puisque le monde absolu, étant de façon irrelative, n'est rien qu'une *Idée infinie* qui possède l'origine de son sens dans l'horizontalité du monde-de-la-vie, de même que par ailleurs les réalités finies, dont l'*universum* relatif est le monde-environnant-de-la-vie, s'infiniment (*sich verunendlichen*) en Idées qui, sous le titre de choses étant en soi, de réalités singulières, composent (*ausmachen*) le monde irrelative lui-même, le composent (*ausmachen*) sous la forme d'une infinité étant en soi (d'une infinité véritable ou du moins possible), qui prend la place du nombre fini, quoique inconnu, des choses effectives qui composent la totalité finie du monde environnant, aussi grand soit ce nombre et aussi loin qu'on puisse le repousser

conduit à l'introduction de la limite ? Entre l'Idée dans la sensibilité, caractérisée par l'illimitation, la *Grenzenlosigkeit (im Fortgang)*, et l'Idée catégoriale, caractérisée par l'introduction d'une limite, une *Grenze*, est accompli un processus purement intellectuel et conceptuel, celui du *passage à la limite*. Avec le passage à la limite, la finité est définitivement dépassée⁸³⁸, et s'opère le passage à l'infinité véritable, passage qui ne peut être accompli que dans l'ordre conceptuel, et non plus dans l'ordre de la sensibilité.

Comment comprendre la transformation permise par ce passage à la limite ? L. Tengelyi propose de relire la différence entre l'infinité de l'horizon ouvert et l'infinité close, à la lumière de la différence cantorienne entre le transfini et l'infinité absolue⁸³⁹, puis par Irene Breuer, dans un article intitulé « *Ideation und Idealisierung* », qui écrit à la suite de Tengelyi : « L'absence de fin ouverte (*Offene Endlosigkeit*) et la donnée actuelle de la limite s'excluent véritablement : il s'agit ici de l'opposition entre le transfini et l'infini actuel au sens de Georg Cantor »⁸⁴⁰. Cette assimilation nous semble pourtant discutable. D'abord, parce que la reprise de l'infinité ouverte de la donation perceptive de la chose ou du monde dans les termes de la mathématique formelle conduit à un emmêlement des rapports de fondation par l'injection de corrélats de l'activité supérieure dès le niveau de la simple perception, c'est-à-dire réalise une *substruction* qui en son fond n'est guère différente de l'entreprise galiléenne⁸⁴¹. Ensuite, d'un point de vue textuel, parce qu'en deux endroits au moins, Husserl nie explicitement la mise en équivalence de l'infinité ouverte de l'expérience et du transfini, rattachant au contraire l'infini actuel d'englobement au concept cantorien du transfini⁸⁴²...

(*verschiebbar*) » (E. Husserl, *Krisis, Beilage XXV, Hua VI*, p. 499 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 553 (traduction modifiée)).

⁸³⁸ « Le surpassement (*Überwindung*) de la finité de la nature déjà pensée comme en-soi objectif, une infinité en dépit de l'absence ouverte de fin (*trotz der offenen Endlosigkeit*). L'infinité est découverte, et d'abord sous la forme de l'idéalisation de la grandeur, de la mesure, des nombres, des figures, des droites, pôles, surfaces, etc. » (E. Husserl, *Krisis*, « *Die Krisis des europäischen Menschentums* », *Hua VI*, p. 340 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 375 (traduction modifiée)).

⁸³⁹ L. Tengelyi, *Erfahrung und Ausdruck*, p. 76 sq. Cette lecture est également développée en anglais dans L. Tengelyi, « *Experience and Infinity in Kant and Husserl* », *Tijdschrift voor Filosofie*, 2005/68, p. 497 sq.

⁸⁴⁰ I. Breuer, « *Ideation und Idealisierung: Die mathematische Exaktheit der Idealbegriffe und ihre Rolle im Konstitutionsprozess bei Husserl* », in *META: Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy*, 2019/XI-2, p. 558 (traduction personnelle).

⁸⁴¹ Dans une citation mobilisée par Tengelyi, Husserl constate l'usage de la notion d'infinité non seulement dans les mathématiques mais encore dans l'intuition. Cela ne permet toutefois pas de conclure, comme le fait Tengelyi, à l'indistinction du mathématique et du phénoménologique. Tengelyi écrit : « Il est intéressant de remarquer qu'ici aucune différence fondamentale n'est plus faite entre infinité mathématique et phénoménologique, mais plutôt que les deux sont traitées de façon parallèle » (L. Tengelyi, *Erfahrung und Ausdruck*, p. 78 (traduction personnelle)).

⁸⁴² Sans trancher la question, nous donnons ces citations : « L'homme dans la praxis quotidienne connaît l'« infinité » en tant que non-finité ouverte (*die „Unendlichkeit“ als offene Endlosigkeit*) ; dans les progrès répétés,

Pour illustrer le passage de l'ordre de l'horizon ouvert dans l'expérience à l'ordre de l'infinité véritable, I. Breuer cite à plusieurs reprises l'appendice II de la *Krisis* (1936), qui illustre sans doute le mieux les différentes étapes qui conduisent de la finité à l'infinité véritable, mais elle ne dégage pas ces étapes de façon systématique. Nous allons à présent nous atteler à cette tâche. Précisons bien que nous cherchons à dégager la *structure générale* de l'idéalisation, et que nous pouvons donc faire abstraction du fait qu'appliquée, l'idéalisation est susceptible d'être rééditée, l'idéalisation du monde étant par exemple (par excellence) une idéalisation à deux niveaux, puisqu'elle prend appui sur l'idéalisation préalable des choses⁸⁴³.

Cette remarque, ayant été faite, quelles sont les différentes étapes qui forment la structure générale de l'idéalisation ? Le monde de l'expérience ordinaire, d'où il faut repartir, est un monde du vague, où nous saisissons des identités flottantes, acquises par répétition d'expériences, mais qui ne possèdent pas l'identité fixe des idéalités exactes. Dans ce monde d'expérience, des approximations de précision croissante sont toujours possibles avec leur cortège de rectifications. Cette structure d'« horizon ouvert » (horizon interne, horizon externe) définit un « style » de l'expérience, qui affecte l'expérience primordiale comme l'expérience intersubjective, et concerne, du point de vue noématique, tant les figures que les qualités sensibles ou la causalité, toutes rassemblées dans une « typique vague »⁸⁴⁴. Sur ces entrefaites, en un stade initial de la méthode, l'idéation et la généralisation permettent de dégager les « traits invariants et les plus généraux du monde », ceux-ci demeurant toutefois « vagues », « indéterminés », « relatifs »⁸⁴⁵ puisque cette entreprise reste une idéation simplement eidétique et non idéalisatrice. Cette première idéation permet toutefois de s'installer dans le domaine des essences, et par ailleurs de révéler le caractère d'illimitation d'une couche de l'expérience, la

toujours à nouveau à accomplir, rien n'est prédessiné d'ultime. Un nouveau pas, plus grand, est la constitution de l'infinité absolue – la position de l'infini transfini comme position de l'*etc.* le plus pur et pensé absolument – *in infinitum* » (E. Husserl, *Natur und Geist, Beilage XX, Hua XXXII*, p. 246 (*Nature et esprit*, trad. fr. J. Farges, p. 249 (traduction modifiée)) ; « L'« infinité » du monde ne signifie-t-elle pas, au lieu d'une infinité transfinie (comme si le monde, existant comme achevé en soi, était une chose omni-englobante ou une collection close de choses, mais qui contiendrait en soi une infinité de choses), ne signifie-t-elle pas plutôt une « ouverture » ? Mais qu'est-ce qui doit être visé par là ? » (E. Husserl, *Ideen II*, § 64, *Hua IV*, p. 299 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 402 (traduction modifiée))).

⁸⁴³ « Le monde idéalisé est donc une infinité idéale de choses, dont chacune indique elle-même une infinité idéale d'expositions relatives, dont elle est – *idealiter* – l'unité identique » (E. Husserl, *Krisis, Beilage II, Hua VI*, p. 360 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 397))).

⁸⁴⁴ E. Husserl, *Krisis, Beilage II, Hua VI*, p. 357-358 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 394-395).

⁸⁴⁵ E. Husserl, *Krisis, Beilage II, Hua VI*, p. 358 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 396).

couche corrélative de la perception externe. En extrayant cette couche par abstraction⁸⁴⁶, il est alors possible de saisir la possibilité vague de poursuivre l'expérience en direction d'une détermination plus précise, possibilité déjà structurée de façon itérative (c'est-à-dire comme progression à renouveler), et de la convertir en une possibilité « inconditionnée ». En effet, la possibilité de poursuivre l'expérience demeurait indexée à des capacités pratiques, à un « je peux » concret, fût-il élargi à l'intersubjectivité. Cette possibilité se voit à présent arrachée à la limitation concrète d'une simple « capacité » factuelle⁸⁴⁷, pour être portée à l'infinité véritable, par un procédé d'infinetisation de l'itération qui désubjectivise la structure d'horizontalité et d'absence de limites dans le développement de l'indéfinetie ouverte :

Surgit en premier lieu l'Idée d'une progression répétable dans une généralité inconditionnée, librement pensable dans une évidence propre et une infinité (*Unendlichkeit*) évidemment possible, à la place de la non-finité ouverte (*Endlosigkeit*) ; à la place de l'itération finie, l'itération dans un toujours-à-nouveau inconditionné, à renouveler dans une liberté idéale. Avec cela, s'idéalise la caractéristique (*Eigenschaftlichkeit*) de la chose exemplaire en tant que telle, en tant qu'exemple pour la pensée, devenant évidente en elle, d'une chose en général dans une généralité inconditionnée⁸⁴⁸.

Comment passe-t-on à la nouvelle idéation, cette fois une idéalisation, dont le corrélat sera l'essence idéale de figure spatiale, de chose ou de monde telle que la conçoivent géométrie ou physique ? L'itération infinitisée que nous avons obtenue jusque-là, le « plus » infinitisé en un « toujours plus » ou un « et ainsi de suite » idéal et non plus pratique, pouvait être appréhendée comme une règle, une règle idéale qui permet de la saisir en donnant la loi de la construction. Mais s'offre également la possibilité d'un parcours idéal (*idealen Durchlaufen*) de la suite itérative, qui conduit à se projeter, non pas en imagination mais dans la pensée purement conceptuelle, au « terme » du progrès itératif⁸⁴⁹. Avec ce parcours infinitiste, est introduite dans la progression une limite (*Grenze*) ou un limes (*Limes*), qui permet de clore la progression au moyen d'un passage à la limite (*Grenzübergang*). Ce passage à la limite

⁸⁴⁶ La mention de cette abstraction n'apparaît qu'en fin de parcours : « dans l'abstraction de tout ce qui, à même la chose, n'est pas soi-même corporel » (E. Husserl, *Krisis, Beilage II, Hua VI*, p. 362 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 400 (traduction modifiée))).

⁸⁴⁷ « La capacité (*Vermögen*) de poursuivre plus avant la suite d'accroissement, tant pour les expériences (en tant que *factum*) que pour la fiction intuitive, est limitée (*beschränkt*) » (E. Husserl, *Krisis, Beilage II, Hua VI*, p. 359 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 396 (traduction modifiée))).

⁸⁴⁸ E. Husserl, *Krisis, Beilage II, Hua VI*, p. 359 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 397 (traduction modifiée)). Voir I. Breuer, « *Ideation und Idealisierung* », p. 554-555.

⁸⁴⁹ « (...) ainsi est substruée à la marche d'un perfectionnement itératif, une infinité par excellence (*schlechthinnige*) de l'itération – en tant qu'idéal » (E. Husserl, *Krisis, Beilage II, Hua VI*, p. 361, n. (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 399 (traduction modifiée))).

représente le moment crucial de l'idéalisation. Le terme de « passage à la limite » est à peu près absent de l'œuvre de Husserl⁸⁵⁰, mais est au cœur des *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie* d'O. Becker, que Husserl avait lus avec attention en 1922⁸⁵¹. Becker y écrit notamment :

Pour parvenir de ces configurations (-gestalten) primitives de l'espace aux figures (Figuren) géométriques (c'est-à-dire pour passer de la multiplicité morphologique indéfinie à la multiplicité géométrique définie), il est besoin d'un certain processus d'idéalisation ou de passage à la limite ou au *limes* (*Übergang zur Grenze oder zum Limes*). Les essences géométriques apparaissent comme but de ce processus et, par là, comme essences idéelles ou Idées au sens de *Kant*. De la même manière, l'espace en tant que multiplicité définie est une Idée, et non un simple donné⁸⁵².

Avec l'introduction d'une limite, s'opère une clôture en l'infini qui permet alors, dans les termes de Husserl, de « maîtriser la totalité (*die Allheit zu beherrschen*) »⁸⁵³, de saisir la « totalité infinie (*unendlichen Totalität*) »⁸⁵⁴ dans l'ordre de la pensée conceptuelle. Comme le dit Irene Breuer, l'introduction de la limite dans le cadre de l'idéalisation géométrique « transforme cette ouverture en un tout clos »⁸⁵⁵. On passe d'un tout ouvert et illimité (*grenzenlos, endlos*) à un tout clos (*geschlossen*) borné par une limite. Toujours selon Breuer :

De là, nous pouvons distinguer entre une conception « phénoménologique » et une conception « mathématique »⁸⁵⁶ de la chose en soi : au contraire de la conception « phénoménologique » de la chose en soi, c'est-à-dire de l'Idée d'une effectivité singulière d'une chose qui est donnée

⁸⁵⁰ Il semble n'apparaître que dans l'extrait suivant : « Les choses dans leur manière de s'éloigner par rapport à nous (subjectivement, par exemple depuis un wagon de train) sont <données> de façon continue dans des aperceptions de lointain, des apparitions continues de lointain depuis le familièrement proche (...). Si elles s'estompent au cercle de l'horizon, ratatinées en un « point » en tant que *limes* du lointain, alors ce *limes* n'est plus une aperception de lointain, une apparition de lointain depuis le familièrement proche, mais justement il n'est que comme le zéro de l'amoindrissement de la modification ; <il est> aussi peu une chose du lointain que le silence – qui réduit le son à néant – est encore un son. C'est seulement dans le passage au *limes* (*Übergang zum Limes*) que le *limes* reçoit son sens intentionnel comme *limes* de lointain (qu'on ne doit pas confondre avec la distance dans l'espace qui apparaît avec l'éloignement) » (E. Husserl, *Die Lebenswelt, Beilage XIII, Hua XXXIX*, p. 188 (« Induction dans l'expérience du monde et constitution du monde orienté de l'expérience en tant que monde avec terre et ciel », trad. fr. J. Farges et L. Perreau, *Alter* 2018/26, p. 239 (traduction modifiée))).

⁸⁵¹ Comme il le rapporte à Weyl (E. Husserl, *Briefwechsel, Hua Dok III-7*, « Husserl an Weyl, 9. IV. 1922 », p. 293).

⁸⁵² O. Becker, *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie*, p. 391 (traduction personnelle).

⁸⁵³ E. Husserl, *Krisis, Beilage II, Hua VI*, p. 362 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 400 (traduction modifiée)).

⁸⁵⁴ E. Husserl, *Krisis, Beilage II, Hua VI*, p. 359 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 397 (traduction modifiée)).

⁸⁵⁵ Comme le résume Irene Breuer à partir des conclusions de L. Tengelyi : « Car si la chose en soi se rapporte à une chose individuelle, singulière, la chose même se manifeste comme un tout infini, qui est articulé intérieurement et n'offre aucun aspect total. Donc la chose est en soi-même un tout ouvert. En revanche, si l'Idée au sens kantien se rapporte à une essence exacte, ou géométrique, elle figure une limite qui peut être saisie en une fois. Elle transforme cette ouverture en un tout clos » (I. Breuer, « *Ideation und Idealisierung* », p. 552 (traduction personnelle) ; L. Tengelyi, *Erfahrung und Ausdruck*, p. 84-86).

⁸⁵⁶ Nous avons vu plus tôt que le terme « mathématique » peut prendre plusieurs sens assez différents, et que son usage n'est donc pas nécessairement déterminant.

en chair et en os, et qui autorise, et pour ainsi dire conduit (*führt*), l'absence ouverte de fin de la suite, la conception « mathématique » de la chose en soi figure comme Idée exacte une limite qui transforme cette ouverture en une infinité délimitée (*begrenzt*). Ceci signifie que la chose en soi « phénoménologique » autorise une infinité ouverte d'aperceptions possibles, cependant que la chose en soi « mathématique », en tant que telos d'une *infinité close* (*geschlossenen*) non seulement délimite, mais encore détermine de part en part ces modes différenciés. Aux suites ouvertes d'esquisses variables qui sont dirigées par la chose en soi phénoménologique, est imposée une Idée exacte qui dépasse (*aufhebt*) par là l'ouverture des suites d'aperceptions⁸⁵⁷.

Comment faut-il interpréter l'introduction d'une limite et la conversion d'une infinité ouverte en une infinité close ? L'introduction d'une limite et la conversion en un tout clos conduit-elle à appréhender l'infinité du continu comme une *infinité actuelle*, comme l'affirmait Breuer ? Oskar Becker, à la suite de Brouwer et Weyl, rejette la conception suivant laquelle l'ensemble infini serait pourvu de l'infinité actuelle. La conception classique de l'infini actuel est, selon ces trois penseurs, une conception « atomiste », qui consiste à appréhender l'infinité comme un ensemble (*Menge*) composé d'éléments ou d'atomes existant en acte en nombre infini⁸⁵⁸. Selon l'image empruntée à Weyl, un tout infini au sens de l'infini actuel serait comme un registre de dimensions infinies que le fonctionnaire pourrait étaler devant lui et parcourir à loisir pour vérifier si tel ou tel élément s'y trouve⁸⁵⁹. Au lieu d'une telle conception, qu'il juge incompatible avec l'idéalisme transcendantal, Becker privilégie, toujours avec Brouwer et Weyl, la conception dynamique de l'infinité, conçue comme une « suite de choix (*Wahlfolge*) » où chaque nouvel élément, donc chaque prolongement de la série, suppose un choix, que la raison du choix soit fournie par une règle qui connecte le nouvel élément à ceux qui précèdent, comme dans la suite des entiers naturels ordonnée par la règle $n+1$, ou bien que le nouveau choix soit « libre », c'est-à-dire engendré indépendamment de ce qui a précédé⁸⁶⁰. Et sans doute est-il exact que l'on ne peut pas posséder une infinité actuelle dans une conscience, par exemple saisir d'un coup l'infinité des points qui occupent le continu d'un cercle. Mais c'est précisément

⁸⁵⁷ I. Breuer, « *Ideation und Idealisierung* », p. 556 (traduction personnelle).

⁸⁵⁸ « Par conséquent, apparaît chez Brouwer comme relation fondamentale la relation entre tout et partie (plus précisément, dans la terminologie de Husserl, entre « tout extensif » et « morceau (*Stück*) »), et *non* celle entre ensemble et élément (c'est-à-dire une partie qui ne soit pas à nouveau divisible, un atome) » (O. Becker, *Begründung zur phänomenologischen der Geometrie*, p. 426 (traduction personnelle)).

⁸⁵⁹ O. Becker, *Begründung zur phänomenologischen der Geometrie*, p. 405.

⁸⁶⁰ « La rigoureuse exigence du principe fondamental de l'idéalisme transcendantal n'autorise que deux voies pour la saisie conceptuelle d'une globalité infinie. *Premièrement*, celle de la « loi (*Gesetz*) », plus précisément de la suite uni- ou pluridimensionnelle conforme à une loi, dont l'exemple le plus simple est : la suite des nombres naturels : 1, 2, 3... n , $n+1$..., avec la relation fondamentale unique « F » entre n et $n+1$. – *Deuxièmement*, celle de la « suite de choix libre en devenir (*frei werdende Wahlfolge*) », dans laquelle chaque membre est librement choisi, de façon tout à fait indépendante du choix des membres précédents » (O. Becker, *Begründung zur phänomenologischen der Geometrie*, p. 426 (traduction personnelle)).

le sens du passage à la limite que de nous donner la limite (limite du processus d'allongement, de raidissement, de rotondité, etc.) dans un ordre intellectuel, et non perceptif, comme l'Idée *de* l'infini, et non comme un infini lui-même.

Le passage à la limite représente donc une manière de produire, par forçage infini de l'itération, une limite en l'infini, limite qui doit encore être ressaisie pour elle-même si l'on veut obtenir l'Idée dans une conscience active. En effet, si l'on trace l'analogie avec la variation eidétique⁸⁶¹ qui fait advenir l'essence non-idéale (l'*eidōs*), on peut différencier l'émergence passive de l'essence, passivité qui se produit au cours d'un processus de part en part actif et même méthodiquement organisé, et la ressaisie active de l'essence, qui forme le moment idéateur proprement dit. La saisie attentionnelle doit donc se porter sur la limite elle-même, et non plus sur le parcours du processus, et en faire un objet à part entière.

Enfin, une fois l'Idée fournie dans une conscience active, d'autres Idées sont constructibles sans recourir à toute la chaîne des opérations qui a été décrite. Cette fois, il est possible d'avoir recours à une simple dérivation (*Ableitung*) à partir des Idées déjà acquises et habituelles, comme c'est le cas dans la construction de nouvelles figures à partir des axiomes dans la géométrie⁸⁶².

L'appréhension du monde comme infinité absolue repose donc sur les étapes suivantes : 1/ *expérience circonspective* des horizons ouverts dans l'expérience perceptive, 2/ *idéation eidétique* du catégorial du monde-de-la-vie dans une libre variation (à défaut d'une variation en bonne et due forme, cette étape peut s'appuyer sur les types formés par habituation passive), 3/ *prélèvement abstraitif* de la couche perceptive, qui seule se prête à une idéalisation, 4/ *itération inconditionnée*, c'est-à-dire forçage infinitiste de l'Idée kantienne d'absence de limites dans le développement dans le sens d'un *plus ultra*, 5/ *passage à la limite*, c'est-à-dire parcours idéal de l'infinité itérative et imposition d'une limite conceptuelle en l'infini au processus ouvert, 6/ *idéation proprement dite*, c'est-à-dire ressaisie active de l'essence idéale passivement constituée, 7/ *dérivation idéale* des autres Idées.

⁸⁶¹ Voir plus haut les troisième et quatrième phases de la variation eidétique (Chapitre II, section III, 1/).

⁸⁶² « L'opération idéalisante et les Idées exactement identifiables et productibles en elle en tant que formations spirituelles sur la base des multiplicités d'apparition qui flottent dans la relativité, tel est le premier élément. Le second est la construction opérative des formations d'Idées à partir des Idées prédonnées » (E. Husserl, *Krisis, Beilage II, Hua VI*, p. 361 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 399 (traduction modifiée))). Le terme de dérivation (dériver, « *abzuleiten* ») est employé par exemple dans les *Ideen I* (E. Husserl, *Ideen I*, § 72, *Hua III/1*, p. 151 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 211)).

5/ La téléologie de l'Idée de la philosophie

Nous en venons à la considération de l'Idée de la philosophie pour elle-même. Nous allons commencer par présenter la manière dont Husserl est conduit à une enquête historique concernant l'Idée de la philosophie, et chercherons dans un second temps à établir le sens téléologique de cette nouvelle Idée, en nous servant de la *polysémie du concept de téléologie* que nous avons pu rencontrer au cours de notre exploration des différents types d'Idées. Nous interrogerons enfin la nature de cette « Idée » à partir de ce que nous avons pu analyser du côté de l'Idée dans les sciences objectives et de l'Idée dans la perception ordinaire, en nous demandant notamment si l'Idée de la philosophie est une formation supérieure qui requiert une idéalisation par passage à la limite, ou si elle fonctionne comme un horizon ouvert à l'instar de la donation de la chose.

α/ L'Idée de la philosophie comme τέλος spirituel de l'humanité européenne

A mesure que la réflexion de Husserl s'approfondit, la caractérisation de l'Idée de la philosophie, censée jouer le rôle de motivation téléologique de la réduction phénoménologique, s'inscrit de plus en plus dans la perspective d'une enquête historique. Comment Husserl est-il conduit à adopter ce cadre de lecture ? Comme nous l'avons vu au chapitre II, le but poursuivi par l'enquête philosophique semblait aller de soi dans les *Ideen I*. La réduction phénoménologique était présentée comme une méthode librement mise en œuvre⁸⁶³ dans le but de parvenir à une fin convoitée⁸⁶⁴, elle-même librement posée par l'individu⁸⁶⁵. Le modèle qui gouvernait la relation entre la connaissance apodictique universelle et la mise en œuvre de la réduction phénoménologique était le modèle instrumental de la *πραξις* : la méthode était entreprise de façon volontaire, en pleine liberté (*Freiheit*), comme un *moyen* élaboré en fonction

⁸⁶³ E. Husserl, *Ideen I*, § 31 et § 32, *Hua III/1*, p. 63-65 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 89-91).

⁸⁶⁴ « Notre visée (*Absehen*) se porte directement à la découverte d'un nouveau domaine scientifique, et un domaine tel que l'accès doit pouvoir en être conquis par la méthode même de mise entre parenthèses (...) » (E. Husserl, *Ideen I*, § 32, *Hua III/1*, p. 65 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 91 (traduction modifiée))).

⁸⁶⁵ « Mettre hors circuit la totalité des anciennes habitudes de pensée (...) pour saisir ensuite avec une entière liberté de pensée (*in voller Denkfreiheit*) les problèmes authentiques de la philosophie qui sont à poser entièrement à nouveau frais, et que l'horizon débarrassé de tous côtés nous rend accessibles : ce sont là des exigences considérables » (E. Husserl, *Ideen I*, *Einleitung*, *Hua III/1*, p. 5 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 12 (traduction modifiée))).

d'une *fin* représentée, cette dernière étant connotée positivement, c'est-à-dire assortie d'une valeur propre à stimuler le vouloir. Or, cette détermination se révèle intenable en l'état.

C'est ainsi que l'exposé canonique de la détermination du but poursuivi dans les *Méditations cartésiennes* révèle tout l'embaras qui a gagné Husserl et qui contraste avec les certitudes affichées à l'époque des *Ideen* I. L'évidence de la finalité de l'entreprise phénoménologique y est plusieurs fois minorée : 1/ elle n'apparaît plus que comme une Idée « hypothétique », présomptive, 2/ adoptée provisoirement, 3/ dont on ignore si elle est réalisable et 4/ dont on n'a pas d'idée préconçue du contenu, 5/ le but à suivre se présentant comme un but « général », formel, et en outre, 6/ l'idéal de la science absolue n'est pas auto-suscité, mais accueilli comme un héritage, puisqu'il apparaît comme extirpé de la gangue des sciences du monde⁸⁶⁶. Le phénoménologue n'est donc plus en mesure de produire son propre commencement, d'initier la réduction phénoménologique, sans recueillir le legs d'un idéal qui lui provient du monde et lui parvient au cœur de l'attitude naturelle. Dans un des retours critiques qu'il propose dans les années 1920 et 1930 sur sa trajectoire, Husserl présente à ce sujet le cheminement cartésien suivi « dans mes *Idées directrices* » comme une « voie anhistorique (*unhistorische Weg*) vers une philosophie accomplissant parfaitement la tâche philosophique », voie qui part de l'« idée subjective » que nous nous faisons de la philosophie, pour en suivre l'accomplissement⁸⁶⁷. Il oppose alors cette voie cartésienne à la nouvelle voie, « historique », explorée notamment dans la *Krisis*, qu'il juge être « une voie meilleure et plus riche d'enseignements (*lehrreicherren*) », ou encore : « plus principielle et plus systématique » que celle suivie dans les *Ideen* I⁸⁶⁸. En quoi la voie historique est-elle meilleure ? En ceci qu'elle explicite ce qui demeurait implicite dans la voie cartésienne : dans cette dernière, la voie

⁸⁶⁶ « Nous recevons naturellement l'Idée générale de science des sciences factivement données (6). Comme du point de vue de notre critique radicale, ces sciences sont désormais simplement visées (*vermeinten*), l'Idée-but (*Zweckidee*) générale de science doit devenir elle aussi, et au même sens, une Idée simplement visée. Nous ne savons donc pas encore si elle est tout simplement réalisable (3). Quoi qu'il en soit, sous cette forme d'Idée visée et dans une généralité (5) fluente, indéterminée (4), nous possédons cependant cette Idée, donc également l'Idée d'une philosophie, comme Idée à réaliser, quoique l'on ne sache pas si cela est possible et comment (*unbekannt ob und wie*) (3). Nous la prenons comme une présomption (1) provisoire (2) (...) » (E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 3, *Hua* I, p. 49 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 50-51 (traduction modifiée, nous ajoutons la numérotation)).

⁸⁶⁷ E. Husserl, *Krisis – Texte aus dem Nachlass*, *Hua* XXIX, *Text* 32, p. 399 (*Sur l'histoire de la philosophie*, trad. fr. L. Perreau, p. 76).

⁸⁶⁸ Respectivement : E. Husserl, *Krisis – Texte aus dem Nachlass*, *Hua* XXIX, *Text* 32, p. 399 (*Sur l'histoire de la philosophie*, trad. fr. L. Perreau, p. 76 (traduction modifiée)), et *Ibid.*, *Text* 34, p. 426/114.

anhistorique, « l'historique est certes à l'œuvre (*wirksam*), mais dissimulé (*verdeckt*) »⁸⁶⁹. L'Idée de la philosophie qui guidait le cheminement cartésien est donc une Idée héritée, et non auto-suscitée : tout projet de prendre son départ à partir du sens qui s'attache à cette Idée, conserve donc derrière lui l'impensé d'une tradition et d'un héritage ininterrogés, où les effectuations constitutives demeurent cachées⁸⁷⁰.

Ce déplacement du sens du commencement conduit à une enquête historique centrée sur l'origine de l'idéal de la science absolue, que Husserl cherche à ancrer dans l'histoire longue de la philosophie européenne, ce qui ne fait tout d'abord que repousser d'un cran le fondement de légitimité de cet idéal. L'enquête historique dirigée vers l'origine est-elle à même de satisfaire l'exigence d'une légitimation en dernière instance ? L'analyse historique est-elle appropriée à une visée de légitimation de la norme ? Comment établir un pont entre description et prescription, entre la norme comme fait historique localisé et la norme comme validité intemporelle ? Et, même en écartant la question du pouvoir normatif de la norme et en se concentrant sur la seule dimension factuelle, l'enquête historique ne risque-t-elle pas de repousser indéfiniment l'origine jusqu'à la voir se disperser dans les sables du temps ? Si, *a contrario*, l'origine doit être assignable à un moment historique donné, ne risque-t-elle pas de

⁸⁶⁹ E. Husserl, *Krisis – Texte aus dem Nachlass*, Hua XXIX, Text 32, p. 399 (*Sur l'histoire de la philosophie*, trad. fr. L. Perreau, p. 76 (traduction modifiée)).

⁸⁷⁰ Heidegger, détectant dès les *Ideen I* le caractère implicitement hérité de la question directrice, remarque la dette de Husserl à l'égard de l'histoire et donc son incapacité à fonder son propre mouvement : « La question primaire de Husserl (...) est dirigée par la considération suivante : *comment la conscience peut-elle en général devenir objet possible d'une science absolue ?* La première considération qui le guide est celle de l'*Idée d'une science absolue*. Cette Idée : *la conscience doit être l'objet d'une science absolue*, n'est pas simplement inventée, mais elle est l'Idée qui a occupé la philosophie moderne depuis Descartes. L'élaboration de la conscience pure comme champ thématique de la phénoménologie n'est pas acquise phénoménologiquement dans le retour aux choses mêmes, mais dans le retour à une Idée traditionnelle de philosophie » (M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925), § 11, *Gesamtausgabe* 20, p. 147 (traduction personnelle)). On trouve semblable critique chez Ingarden, qui considère que récupérer une Idée héritée est un « dogme » qui rompt avec le précepte de l'absence de présuppositions (R. Ingarden, « Remarques ... », in E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, « *Bemerkungen* », Hua I, p. 205-206 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 217-218)). Mais l'entreprise historique de Husserl se situe un cran au-delà de ces critiques. C'est à l'inverse partir de l'Idée subjective de philosophie qui revient à succomber de manière non-critique à une factualité historique héritée. C'est pourquoi Husserl ne peut suivre Cairns, qui plaide pour substituer à l'analyse historique une analyse conceptuelle de la notion de connaissance, propre à faire émerger sans présupposition le sens véritable de la science phénoménologique (D. Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, p. 80-81 (*Conversations avec Husserl et Fink*, trad. fr. J.-M. Mouillie, p. 173-174) ; D. Cairns, *The Philosophy of Edmund Husserl* (éd. L. Embree), Dordrecht, Springer, 2013, p. 1-16). La conversation rapportée par Cairns montre bien le doute croissant qui s'est immiscé dans l'esprit de Husserl à l'idée que la nature de la connaissance indiquerait d'elle-même son perfectionnement dans la donnée absolue comme un *téλος* intrinsèque, et sa conviction croissante que la possibilité de la philosophie ne peut être assurée que par le passage à la perspective transcendante, c'est-à-dire à l'interrogation sur les sources constitutives historiques de l'Idée de la philosophie.

sombrer dans les deux écueils symétriques de toute recherche historique, compliquant d'autant l'entreprise de légitimation de la norme ? D'un côté, l'enquête continuiste risque de dissoudre dans le processus historique le moment d'apparition d'une nouvelle configuration en l'éparpillant entre ses phases successives, et de faire ainsi disparaître l'événement instaurateur dans le moment même d'en rendre compte. De l'autre, l'enquête pointilliste, capable de saisir l'événement dans sa radicale nouveauté, risque d'échouer à rendre compte de son advenue et donc d'achopper sur sa contingence. En gardant tout cela en tête, demandons-nous comment se donne l'idéal scientifique charrié par l'histoire.

La question de l'héritage de la norme de scientificité conduit tout d'abord l'enquête phénoménologique jusqu'au phénomène de la transmission traditionnelle, qui dans le cas de la philosophie se fait à deux étages. D'abord, la transmission traditionnelle nous livre les œuvres et doctrines des écoles philosophiques de l'histoire comme autant de produits culturels achevés et d'événements révolus, incorporés dans des livres, des manuscrits, des ruines, des tableaux. En tant que productions spirituelles, les philosophèmes présentent une « parenté typique (*typische Verwandtschaft*) »⁸⁷¹, et sont susceptibles de se laisser rassembler sous une essence commune. De ce point de vue, qui est la considération historique, la phénoménologie apparaît comme une production spirituelle particulière, intégrée dans le *continuum* historique, et qui ne se distingue pas quant à la forme des autres productions. Cela peut sembler démentir la présentation de la réduction comme une césure radicale⁸⁷². Mais ce n'est pas sur ce plan que se situe la nouveauté de la phénoménologie.

Car d'autre part, la transmission traditionnelle a également pour fonction de convoier une impulsion inaugurale qui circule entre les systèmes philosophiques, se transmet tout au long de la chaîne des générations, mais ne s'épuise dans aucun d'eux. C'est dans ce deuxième mode de transmissivité traditionnelle que se réalise la véritable unité de la philosophie. Ce qui unit essentiellement dans l'ordre historique les approches philosophiques radicales de la tradition (Platon, Descartes, Hume, Kant...), ce n'est pas une commune nature quant à la forme, et pas

⁸⁷¹ E. Husserl, *Krisis – Texte aus dem Nachlass*, Hua XXIX, Text 32, p. 404 (*Sur l'histoire de la philosophie*, trad. fr. L. Perreau, p. 83).

⁸⁷² Husserl parle parfois d'irruption (*Einbruch*) de la réduction phénoménologique (E. Husserl, *Krisis – Texte aus dem Nachlass*, Text 7, Hua XXIX, p. 77 (traduction personnelle)). Fink, d'après D. Cairns, est plus expressif : « La réduction phénoménologique ne doit pas simplement être considérée comme un événement dans l'histoire du monde, elle est essentiellement un événement catastrophique, une *Weltvernichtung* [un anéantissement du monde] » (D. Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, p. 50 (*Conversations avec Husserl et Fink*, trad. fr. J.-M. Mouillie, p. 139 (traduction modifiée))).

davantage un invariant eidétique quant au contenu qu'elles partageraient toutes, un pan de doctrine qui formerait la pièce maîtresse de toute philosophie digne de ce nom et que la tradition aurait pour charge de transmettre de génération en génération, à la façon de quelque enseignement ésotérique⁸⁷³. L'unité des différentes écoles philosophiques n'est pas *interne* – la permanence d'un corps doctrinal inchangé sous le fatras des développements superficiels –, mais *externe*. Les différents systèmes philosophiques sont en effet arrimés à un sens qui est situé hors d'eux, et qu'aucun d'eux ne réalise intégralement. La rupture induite par la phénoménologie est une rupture qui intervient en relation avec la détermination de ce sens externe, comme nous allons y revenir. Ce sens, comment se donne-t-il, comment anime-t-il de l'intérieur le mouvement de transformation des doctrines ?

Ce sens fonctionne comme une Idée située à l'infini qui oriente téléologiquement le devenir des productions philosophiques, jusqu'à mériter le titre de « puissance historique »⁸⁷⁴. Cette conception d'une Idée située à l'infini qui guide les élaborations philosophiques, sera présente chez Husserl tout au long des années 1920 et 1930. La considération de l'Idée de philosophie sous l'angle historique semble remonter au cours d'introduction à la philosophie de 1919-1920⁸⁷⁵, aux conférences de Londres et au cours d'introduction à la philosophie de 1922-1923, puis à la première partie du cours de 1923 sur la *Philosophie première*, qui évoque « l'Idée-fin suprême de la « philosophie » (*oberste Zweckidee der „Philosophie“*) »⁸⁷⁶. On retrouve la même conception développée plus d'une décennie plus tard dans la conférence de Vienne⁸⁷⁷, conférence donnée à deux reprises en mai 1935 sous le titre « La philosophie dans

⁸⁷³ La norme idéale de la culture européenne n'est « pas telle qu'elle serait lisible à même le changement des formes dans une simple considération externe morphologique » (E. Husserl, *Krisis*, « *Die Krisis des europäischen Menschentums* », *Hua* VI, p. 322 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 355 (traduction modifiée)). Voir encore la question rhétorique suivante, qui appelle naturellement une dénégation : « Mais la philosophie peut-elle honnêtement être pensée comme un concept de classe (*Klassenbegriff*) dont les exemplaires sont les philosophies advenues historiquement ? » (E. Husserl, *Krisis – Texte aus dem Nachlass*, *Hua* XXIX, *Text* 32, p. 378 (*Sur l'histoire de la philosophie*, trad. fr. L. Perreau, p. 45 (traduction modifiée))).

⁸⁷⁴ « (...) les « Idées » dans l'histoire (...) en tant que puissances historiques ((...) „*Ideen*“ in die Geschichte (...) *als historische Mächte*) » (E. Husserl, *Krisis – Texte aus dem Nachlass*, *Hua* XXIX, *Text* 32, p. 403 (*Sur l'histoire de la philosophie*, trad. fr. L. Perreau, p. 82)).

⁸⁷⁵ Qui correspond au volume IX des *Husserliana Materialien*, publié en 2012 par Hanne Jacobs.

⁸⁷⁶ E. Husserl, *Erste Philosophie* I, 2. *Vorlesung*, *Hua* VII, p. 13 (*Philosophie première* I, trad. fr. A. Kelkel, p. 17 (traduction modifiée)).

⁸⁷⁷ E. Husserl, *Krisis*, *Abhandlung* III, « *Die Krisis des europäischen Menschentums* », *Hua* VI, p. 314-348 et p. 547-551. Il existe trois versions allemandes de ce texte : le manuscrit sténographié, qui fait partie du *Ms* K III I, puis deux versions dactylographiées (par Fink) : les manuscrits M III 5 IIa et M III 5 IIb. La version *a* est plus longue d'un tiers que la version sténographiée. Le texte principal de *Hua* VI (p. 314-348) correspond à la version *a*, les notes (p. 547-551) précisant les modifications dues à la version *b*. Voir au sujet de l'histoire et des variantes du texte, p. 547. Trois traductions françaises de ce texte sont disponibles : 1/ La traduction de P. Ricœur (basée

la crise de l'humanité (*Menschheit*) européenne », puis reprise sous forme dactylographiée sous le titre « La crise de l'Humanité (*Menschentums*)⁸⁷⁸ européenne et la philosophie »⁸⁷⁹. Dès l'ouverture de cette conférence, l'Idée historico-philosophique est conçue comme un « sens téléologique »⁸⁸⁰ qui gouverne l'histoire (européenne) :

Le *telos* spirituel de l'Humanité européenne (...), se situe à l'infini : c'est une Idée infinie vers laquelle, pour ainsi dire, s'efforce (*hinaus will*) l'ensemble du devenir spirituel (...). Aussitôt qu'au cours de ce développement, il est devenu conscient comme *telos*, il devient nécessairement aussi dans la pratique un but pour le vouloir, et par là est atteint un niveau supérieur de développement, qui se tient sous la direction de normes, d'idées normatives⁸⁸¹.

Il est alors possible de rechercher dans l'histoire factuelle le *devenir de cette Idée elle-même*. La lecture que nous propose Husserl comprend de ce point trois étapes : une instauration originaire (*Urstiftung*), associée au nom de Platon (et Socrate) ; une réinstauration ou restauration (*Nachstiftung*, *Neustiftung*), associée au nom de Descartes ; une instauration terminale (*Endstiftung*), associée à Husserl et la phénoménologie elle-même⁸⁸².

Ainsi, et ce n'est pas la moindre des difficultés, l'Idée de la philosophie qui chemine à travers l'histoire est elle-même de provenance historique. La paternité en est attribuée à Platon.

sur le manuscrit *b*) publiée en format bilingue avec une préface de S. Strasser et une postface de J-M. Guirao dans : E. Husserl, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie* (éd. S. Strasser), trad. fr. P. Ricœur, Paris, Aubier-Montaigne, 1977, p. 11-105 ; 2/ La traduction de G. Granel de 1976 (basée sur le manuscrit *a*) en appendice de : E. Husserl, *La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 347-383 ; 3/ Enfin, la traduction de N. Depraz de 1992 (basée sur le manuscrit *b*) assortie d'un copieux commentaire : E. Husserl, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, trad. fr. N. Depraz, Paris, Hatier, 1992, p. 50-78.

⁸⁷⁸ Le terme de *Menschheit*, utilisé dans le titre de la conférence publique, fait davantage écho à l'humanité factuelle, et en particulier se décline au pluriel pour désigner des unités supranationales factuelles, tandis que celui de *Menschentum* utilisé dans les textes de recherche vise plutôt l'Humanité dans sa dimension idéale (on trouve parfois aussi le mot *Humanität*). Nous traduisons donc *Menschheit* par « humanité » sans majuscule, *Menschentum* par « Humanité » (conformément d'ailleurs à ce qu'avait déjà fait A. Kelkel dans sa traduction de *Philosophie première*). Pour ce qui est de *Menschheit*, qui désigne des unités spirituelles supranationales comme l'humanité européenne, voir E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge*, III. *Kaizo-Artikel*, *Hua* XXVII, p. 21 (*Sur le renouveau*, trad. fr. L. Joumier, p. 42). Pour ce qui est de *Menschentum*, voir E. Husserl, *Erste Philosophie* I, 2. *Vorlesung*, *Hua* VII, p. 14 (*Philosophie première* I, trad. fr. A. Kelkel, p. 19 (traduction modifiée) : « L'élévation de l'humanité à la hauteur de l'Humanité vraie et authentique (*Die Emporbildung der Menschheit zur Höhe wahren und echten Menschentums*) »).

⁸⁷⁹ Voir, au sujet des titres successifs ou concurrents de ce texte, l'introduction de l'éditeur in E. Husserl, *Krisis – Texte aus dem Nachlass*, *Hua* XXIX, p. XVIII-XIX, n. 6.

⁸⁸⁰ Husserl se propose de développer « l'Idée historico-philosophique (ou encore le sens téléologique) de l'Humanité européenne (*die geschichtsphilosophische Idee (oder den teleologischen Sinn) des europäischen Menschentums*) » (E. Husserl, *Krisis*, « *Die Krisis des europäischen Menschentums* », *Hua* VI, p. 314 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 347)).

⁸⁸¹ E. Husserl, *Krisis*, « *Die Krisis des europäischen Menschentums* », *Hua* VI, p. 320-321 (*La crise de l'humanité européenne*, trad. fr. G. Granel, p. 354 (traduction modifiée)).

⁸⁸² T. Miettinen, *The Idea of Europe in Husserl's Phenomenology. A Study in Generativity and Historicity*, Helsinki, *Philosophical Studies from the University of Helsinki*, 2013, p. 244.

Ou, plus précisément, il y eut déjà avant Platon, une recherche philosophique, celle des présocratiques, qui tombe dans l'embarras avec le scepticisme des sophistes⁸⁸³. Et c'est précisément l'ébranlement provoqué par les sophistes qui provoque la réaction critique du tandem Socrate-Platon, Socrate dans l'ordre de la pratique, Platon dans l'ordre de la connaissance. Avec Platon, qualifié à cet égard de créateur (*Schöpfer*), les Idées de philosophie radicale et de science absolue « entrent dans la conscience de l'humanité » ; avec le fondateur de l'Académie, « apparaît une nouvelle Idée de la philosophie »⁸⁸⁴, qui se répand ensuite dans la culture jusqu'à y fonctionner comme une norme (*Norm*), une « Idée-fin conduisant consciemment (*bewußt leitenden*) le développement culturel »⁸⁸⁵ (Husserl insiste à plusieurs reprises sur le fait que l'Idée-but guide « consciemment » l'humanité). Ainsi, Platon, en assignant consciemment à ses contemporains une tâche de connaissance radicalement neuve, apparaît également comme l'initiateur d'une tradition philosophique marquée par la reprise consciente, l'assomption volontaire des aspirations posées par lui, en dépit d'insurmontables différences dans les modalités de mise en œuvre de ces buts. L'Idée apparaît clairement comme une instauration d'*habitus* actif, à ceci près que cet *habitus* prend ici la forme d'un *habitus intersubjectif*, et plus précisément d'un *habitus communautaire* : il inaugure une communauté, la communauté intergénérationnelle des philosophes, et même d'un *habitus culturel* qui porte ses effets au-delà de la seule sphère philosophique. Cette Idée-fin et la décision de s'y tenir constituent en tout cas pour les philosophies héritées comme pour la phénoménologie un moteur indispensable. Il n'y a de réduction phénoménologique qu'en raison de l'assomption première du *τέλος* conscient qui correspond à « l'Idée de la philosophie ». La réduction phénoménologique ne peut survenir que si l'on place ses pas dans ceux des philosophes de la tradition, ceux qui sont restés fidèles à l'Idée de la philosophie consciemment, activement, posée par Platon. Le mode de donation de l'Idée semble en outre, en conformité avec la nature du *τέλος* dans l'ordre pragmatique, être celui d'une donation pleine et entière sous la forme du *cogito*.

Continuons de suivre avec Husserl le déploiement de l'Idée de la philosophie. L'histoire connaît, après Platon, un deuxième point d'inflexion : c'est à Descartes que l'on doit une

⁸⁸³ E. Husserl, *Erste Philosophie* I, 1. *Vorlesung*, Hua VII, p. 8 (*Philosophie première* I, trad. fr. A. Kelkel, p. 10).

⁸⁸⁴ E. Husserl, *Erste Philosophie* I, 2. *Vorlesung*, Hua VII, p. 13 (*Philosophie première* I, trad. fr. A. Kelkel, p. 16-17).

⁸⁸⁵ E. Husserl, *Erste Philosophie* I, 2. *Vorlesung*, Hua VII, p. 15 (*Philosophie première* I, trad. fr. A. Kelkel, p. 20-21 (traduction modifiée)).

nouvelle tentative radicale d'accomplir l'objectif platonicien d'une philosophie reposant sur la justification absolue, celui-ci accomplissant son parcours intellectuel « en tant que sujet qui a choisi l'Idée de la philosophie comme Idée-fin pour diriger sa vie »⁸⁸⁶. En d'autres termes : « En ce qui concerne la Modernité, elle commence, comme nous l'avons vu, en tant que renaissance (*Renaissance*) des intentions *platoniciennes*. Descartes renouvelle avec une force originaire l'Idée d'une science universelle se légitimant de façon radicale (...) »⁸⁸⁷. Cette continuité ou cette fidélité dans la reprise est toutefois à tempérer par la reconnaissance de la rupture induite par la nouvelle orientation cartésienne : « Descartes, avec ses *Meditationes de prima philosophia*, a édifié la nouvelle époque qui a donné un tournant complètement neuf au flux du devenir de l'histoire de la philosophie »⁸⁸⁸, rupture qui affecte jusqu'à l'Idée même de philosophie : Descartes « a introduit un nouvel âge de la philosophie et lui a assigné un nouveau *telos* »⁸⁸⁹. Une question reste ici inédite : l'Idée directrice de Descartes et de la Modernité est-elle la même que celle qui avait été posée par Platon et qui avait guidé la philosophie jusqu'au renouveau cartésien, ou bien est-ce le motif de la rupture qui domine ? Quelle est la signification, pour le cours téléologiquement orienté de l'histoire de la philosophie, d'une inflexion de l'ampleur de la rupture cartésienne ?

Enfin, la phénoménologie vient incarner une ultime étape de ce cheminement historique. Et encore cela demande-t-il à être nuancé. Husserl n'affirmerait certainement pas, et même nierait tout à fait, que la phénoménologie représente le terminus d'un trajet qui ne saurait par principe en connaître aucun. De ce point de vue, si la phénoménologie peut espérer représenter la fin d'une époque, ce n'est certainement pas la fin de l'histoire, mais plutôt la fin d'une préhistoire. On remarque également que le dessin tracé ici à gros traits laissait dans l'ombre toutes les phases intermédiaires, et en particulier des grands noms de la philosophie moderne, empiristes et rationalistes, qui furent des inspirations majeures pour Husserl. Il faudrait mentionner ici le rôle du scepticisme, comme moteur du surpassement. Comme l'exposent R. Bernet, I. Kern et E. Marbach⁸⁹⁰, dans les années d'élaboration de la réduction

⁸⁸⁶ E. Husserl, *Erste Philosophie I*, 9. *Vorlesung*, *Hua VII*, p. 63 (*Philosophie première I*, trad. fr. A. Kelkel, p. 88 (traduction modifiée)).

⁸⁸⁷ E. Husserl, *Erste Philosophie I*, 20. *Vorlesung*, *Hua VII*, p. 143-144 (*Philosophie première I*, trad. fr. A. Kelkel, p. 207 (traduction modifiée)).

⁸⁸⁸ E. Husserl, *Erste Philosophie I*, 9. *Vorlesung*, *Hua VII*, p. 61 (*Philosophie première I*, trad. fr. A. Kelkel, p. 85 (traduction modifiée)).

⁸⁸⁹ E. Husserl, *Krisis*, § 18, *Hua VI*, p. 83 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 94 (traduction modifiée)).

⁸⁹⁰ R. Bernet, I. Kern et E. Marbach, *An Introduction to Husserlian Phenomenology*, Evanston, Northwestern

phénoménologique, Husserl s'est vivement intéressé à la question du scepticisme, en particulier sous l'influence du livre de Raoul Richter, *Der Skeptizismus in der Philosophie*, dont les deux volumes paraissent en 1904 et 1908. Il trouve dans les impasses de la connaissance naïve, suscitées par l'exercice direct de la passion de la connaissance, ce qu'il qualifie lui-même de *motivation transcendante* de la réduction⁸⁹¹, le mot de transcendantal désignant ici pour Husserl ce qui se rapporte à la théorie de la connaissance⁸⁹² et s'oppose alors à « naïf » au sens de non-critique. La connaissance transcendante, c'est la connaissance éclairée au prisme de la critique épistémologique, orientée vers la compréhension ultime, tandis que la connaissance naïve, c'est la connaissance qui n'est pas guidée par l'intérêt de connaissance absolue.

Le développement intellectuel de l'Europe serait donc motivé par la pleine conscience d'une Idée fonctionnant comme *τέλος*. Mais de quoi est-on conscient au juste dans l'Idée ? Quel est le mode d'apparaître de cette Idée, et surtout quel en est le contenu spécifique ? L'Idée de la philosophie est-elle la même une fois pour toutes, ou subit-elle des transformations ? Quel rapport la phénoménologie, et donc la réduction phénoménologique, entretient-elle avec la philosophie prise comme Idée ? Et enfin et surtout, quel est la forme que prend le *τέλος* quand il est question de l'Idée de la philosophie ?

β/ Le sens de la téléologie de l'Idée de philosophie

[La] subjectivité absolue peut-elle recevoir une impulsion et avoir son mouvement dans le développement vers une Idée qui doit pourtant demeurer dans un éloignement infini ?⁸⁹³

Nous pouvons nous demander à présent quelle forme, quel contenu et quel mode d'apparaître sont endossés par l'Idée de philosophie telle qu'elle est instaurée par Platon, et qui doit conduire le développement historique de la raison. « [Le] concept kantien d'Idée

University Press, 1993, p. 256 (*Chapter 2*, note 2). Voir également, « *Chapter 2* », p. 62-65.

⁸⁹¹ « Faisons encore un pas de plus dans nos réflexions dont le style vise à amener à une clarté parfaite la motivation transcendante que recelait le doute sceptique » (E. Husserl, *Erste Philosophie I*, 10. *Vorlesung*, *Hua VII*, p. 68 (*Philosophie première I*, trad. fr. A. Kelkel, p. 96)).

⁸⁹² « (...) nous parlerons (...) sous le point de vue de la théorie de la connaissance, également de réductions transcendantales » (E. Husserl, *Ideen I*, § 33, *Hua I*, p. 69 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 97 (traduction modifiée))).

⁸⁹³ « *Aber kann die absolute Subjektivität einen Anfang haben und es sein Bewenden haben in der Entwicklung zu einer Idee hin, die doch in unendlicher Ferne bleiben soll?* » (E. Husserl, *Ms. A V 21*, p. 19, cité dans B. Bégout, « La grande fatigue de Husserl », p. 129).

régulatrice qui peut et qui doit diriger la connaissance philosophique, trouve-t-il ici une application correcte ? »⁸⁹⁴, s'interroge Husserl. Nous avons buté plusieurs fois au cours de notre parcours sur une difficulté : puisque cet idéal est situé à l'infini, et donc inaccessible⁸⁹⁵, la poursuite de l'idéal de la connaissance absolument fondé ne peut se justifier comme projet pratique ou comme impératif éthique au sens étroit : l'Idée de la philosophie ne peut représenter un but au sens pratique, puisque le vouloir agissant ne connaît que des effectuations finies⁸⁹⁶. Comme l'ont montré les exemples de la géométrie, de la physique, de la mathématique formelle et de la donation de la chose, l'Idée téléologique opérant en elle ne peut pas sans plus être interprétée comme une motivation téléologique du développement à la manière d'un but concret qui dynamiserait l'activité de connaissance : aussi, il a été question tantôt de norme-étalon, tantôt d'index, tantôt de limite au sens mathématique, tantôt de règle, si bien que le genre *τέλος* a fini par prendre une extension très large. Comment comprendre le mode de fonctionnement téléologique de l'Idée de philosophie ? En tant qu'Idée, l'idéal de la philosophie s'apparente-t-il à une Idée telle que l'Idée catégoriale dans une science objective, ou à une Idée du type de celles que l'on retrouve dans la réceptivité sensible ? Connaît-elle également des processus d'approximation ? Sa structure doit-elle être rapprochée de l'une de celles que nous avons jusque-là introduites ?

Pour répondre à ces questions, nous devons repartir de l'Idée de la philosophie en tant que telle, c'est-à-dire de l'Idée de la philosophie telle qu'elle se présente visée à vide ou de façon signitive, en amont de sa réalisation dans la « philosophie phénoménologique ». La phénoménologie (elle-même initiée par la réduction phénoménologique) doit en effet être considérée comme un moyen de réaliser l'idéal qui s'attache à la philosophie, mais n'est pas coextensive à la philosophie elle-même⁸⁹⁷. On peut dire encore que l'Idée de la tâche philosophique « apparaît d'abord comme une pure généralité », susceptible de faire émerger

⁸⁹⁴ E. Husserl, *Krisis, Beilage XIII, Hua VI*, p. 443 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 489 (traduction modifiée)).

⁸⁹⁵ Voir à ce propos B. Bégout, « La grande fatigue de Husserl », p. 129-130.

⁸⁹⁶ « (...) l'idée d'un remplissement de la tâche « philosophie » n'a pas le sens d'un but au sens ordinaire, accessible de manière pratique, le sens d'une opération finie, mais celui du début et du progrès de la production effective et authentique d'opérations, se basant systématiquement les unes sur les autres, et fonctionnant comme des prémisses toujours nouvelles pour de nouvelles opérations authentiques – in infinitum. (Danach hat auch die Idee einer Erfüllung der Aufgabe „Philosophie“ nicht den Sinn eines im gewöhnlichen Sinne praktisch erreichbaren Zweckes, den Sinn einer endlichen Leistung, sondern den des Anfanges und Fortganges der wirklichen und echten Herstellung von Leistungen, systematisch aufeinander sich gründend und als immer neue Prämissen für neue echte Leistungen fungierend – in infinitum) » (E. Husserl, *Krisis – Texte aus dem Nachlass, Text 33, Hua XXIX*, p. 423 (*Sur l'histoire de la philosophie*, trad. fr. L. Perreau, p. 110 (traduction modifiée))).

⁸⁹⁷ Voir K. Schuhmann, « *Husserls Idee der Philosophie* », *Husserl Studies*, Kluwer Academics, 1988/5, p. 235.

« une image à construire par avance en toute clarté, (...) une image de <ce> qui devait être visé par avance en tant que philosophie »⁸⁹⁸. Rien d'étonnant à ce qu'une science soit d'abord donnée à vide, comme tout programme dont on aurait tracé les contours mais pour lequel la recherche effective demeurerait encore à accomplir. Mais à cet égard, la philosophie se trouve dans une situation particulière de déficience. Si l'Idée de la philosophie se présente d'abord à vide, ce n'est pas seulement parce qu'aucune proposition philosophique n'a encore pu être validée dans une confirmation rigoureuse pour en former le contenu, mais également parce que ne lui correspond aucun domaine d'être prédonné qui lui serve de guide approximatif⁸⁹⁹. La philosophie n'est pas seulement vide de propositions théoriques ; elle est encore dépouillée de toute préconception, dépourvue de tout sol d'évidences naturelles qui puissent au moins orienter le regard : tandis que la géométrie ou la géographie peuvent s'orienter à partir d'une connaissance typique du domaine concerné (exemplairement, les figures tracées sur le papier pour la géométrie), la philosophie n'a pas cette ressource. Dans ces conditions, l'« image » que l'on peut se faire par avance de la philosophie ne peut être qu'un ensemble de déterminations formelles.

La première détermination de la philosophie visée par son Idée est celle de *science*. Comme l'indiquent les premiers mots de l'article de 1911 : « Depuis les premiers commencements, la philosophie a élevé la revendication d'être une science rigoureuse »⁹⁰⁰. Plus précisément, la philosophie est représentée par avance, projetée comme une science universelle de l'étant élaborée dans le souci de la validité définitive (*Endgültigkeit*). Mais ce projet, ou cette projection, demeure indéterminé, ne dit rien du contenu concret de la science en question⁹⁰¹. En

⁸⁹⁸ E. Husserl, *Krisis – Texte aus dem Nachlass*, Hua XXIX, Text 32, p. 379 (*Sur l'histoire de la philosophie*, trad. fr. L. Perreau, p. 46 (traduction modifiée)).

⁸⁹⁹ « N'est-ce pas là la caractéristique paradoxale d'une philosophie – dont la « possibilité » tire peut-être directement de là ses difficultés – que, parce que la philosophie est issue de la responsabilité personnelle, elle ne peut admettre, en tant que connaissance universelle d'être, aucune évidence obvie préalable, donc aucune sphère d'être qu'elle ne questionne pas explicitement selon la vérité de son être, dont elle ne réponde pas explicitement, qu'elle ne fonde (*begründet*) pas, donc qui ne soit pas devenue vérités théoriques ? » (. Husserl, *Krisis – Texte aus dem Nachlass*, Hua XXIX, Text 32, p. 413 (*Sur l'histoire de la philosophie*, trad. fr. L. Perreau, p. 96 (traduction modifiée))).

⁹⁰⁰ E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge*, « *Die Philosophie als strenge Wissenschaft* », Hua XXV, p. 3 (*La philosophie comme science rigoureuse*, trad. fr. M. de Launay, p. 11 (traduction modifiée)).

⁹⁰¹ « La tâche a par avance reçu des philosophes (...) une mise en forme (*Formung*), la figure d'un but représenté, mais il faut encore ajouter qu'elle a reçu de l'instauration originaire historique de la philosophie une forme universelle, <qui> doit être interprétée et exprimée à peu près ainsi : « science de l'universum de l'étant en tant que science pour tout être rationnel, pour tout être pensant dans <la> pure épistémè, conduisant aux formations de la connaissance du monde de validité définitive (*endgültiger*) ». Avec cette mise en forme, n'est toutefois donnée

outre, la philosophie comme science, cela n'a pas été une évidence indiscutée de tous temps. L'idéal scientifique est entré dès l'abord en opposition avec un autre idéal, celui d'une philosophie de la *Weltanschauung*⁹⁰². Qu'est-ce à dire ? Il ne faudrait pas croire que la philosophie de la vision du monde se résume à des envolées lyriques empreintes de « profondeur (*Tiefsinn*) »⁹⁰³, à la manière de sages ou de prophètes s'exprimant de manière cryptique et confiant leur enseignement sous forme de paraboles, de fables ou d'aphorismes. Husserl range plus largement sous le nom de philosophie de la vision du monde l'aspiration à la sagesse et à l'élévation morale de l'humanité par le moyen de l'éducation ou de l'autoformation (*Bildung*). Entre science et sagesse, on a affaire à un véritable *conflit d'idéaux* au sein de la philosophie, qui est analogue à celui que nous avons observé dans le cas des mathématiques formelles. Mais tandis que la mathématique des règles du jeu procédait de l'oubli de la provenance des mathématiques et de sa véritable raison d'être, qui est de servir d'*organon* à la connaissance, l'idéal de la sagesse et l'idéal de la science sont pour leur part entremêlés au sein de la philosophie depuis les commencements ; le second ne s'est d'ailleurs dégagé du premier que progressivement, pour s'en séparer définitivement avec la Modernité⁹⁰⁴. On voit par là que les idéaux peuvent être engagés dans un processus d'affinement, de différenciation, de divergence, à partir de l'indistinction dans laquelle ils se présentent de prime abord confusément. On comprend dès lors qu'une Idée est appelée à se transformer au cours de son développement historique : « (...) une Idée-fin (...) conserve son unité en dépit de sa

aucune détermination complète » (E. Husserl, *Krisis – Texte aus dem Nachlass*, Hua XXIX, Text 32, p. 405 (*Sur l'histoire de la philosophie*, trad. fr. L. Perreau, p. 85 (traduction modifiée))).

⁹⁰² « La vision du monde est certes aussi une « Idée » (...) » (E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge*, « *Die Philosophie als strenge Wissenschaft* », Hua XXV, p. 52 (*La philosophie comme science rigoureuse*, trad. fr. M. de Launay, p. 74 (traduction modifiée))).

⁹⁰³ E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge*, « *Die Philosophie als strenge Wissenschaft* », Hua XXV, p. 59 (*La philosophie comme science rigoureuse*, trad. fr. M. de Launay, p. 83)).

⁹⁰⁴ « Pour la conscience moderne, les Idées de formation (*Bildung*) ou vision du monde, et de science – entendue comme Idée pratique – se sont nettement séparées, et elles demeurent désormais séparées pour toute éternité » (E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge*, « *Die Philosophie als strenge Wissenschaft* », Hua XXV, p. 51 (*La philosophie comme science rigoureuse*, trad. fr. M. de Launay, p. 73 (traduction modifiée))). On lit encore ceci : « Chez [Descartes], le côté spécifiquement éthique de l'ethos philosophique de Platon est perdu : la philosophie théorique s'autonomise » (E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie*, « *Londoner Vorträge* », Hua XXXV, p. 314-315 (« Conférences de Londres », trad. fr. A. Mazzù, p. 164)).

transformation au cours de l'histoire »⁹⁰⁵. Et nul ne peut dire d'ailleurs si le sens de la tâche de la philosophie n'est pas voué à évoluer encore⁹⁰⁶.

La seconde évolution historique cruciale a lieu avec l'avènement de la Modernité et Descartes, comme nous l'avons vu précédemment. Nous nous sommes demandés s'il y avait là rupture ou continuité avec l'Idée platonicienne. Il y a là encore transformation de l'Idée par divergence en elle de deux Idées nouvelles : il ne s'agit pas du passage à une Idée alternative de philosophie, mais d'une spécification du programme platonicien de science philosophique, et par là d'une nouvelle « transformation, des plus radicales, de l'Idée de la philosophie »⁹⁰⁷. Après s'être séparée de la poursuite de la sagesse, l'Idée directrice de science doit en effet se différencier à son tour, entre deux conceptions : celle de l'objectivisme, qui donne lieu à la science objective contemporaine, et celle du transcendantalisme, opposition dont la Modernité est le terrain de lutte. Si la ramification objectiviste connaîtra le succès avec le développement des sciences mathématiques de la nature et le programme jamais abouti de la psychologie « exacte », la Modernité continue de faire vivre au travers de ses figures, Hume et Kant en particulier, la branche « transcendantale ». En quoi consiste cette dernière ?

Le rameau « transcendantal » reprend le flambeau de la « philosophie première ». L'instauration de l'Idée de philosophie scientifique avait déjà conduit Platon⁹⁰⁸ – et non Aristote, pour Husserl – à distinguer la philosophie comme entreprise de détermination scientifique de l'étant en totalité, ou science universelle⁹⁰⁹, qui fonde et englobe l'ensemble des sciences et mérite le titre de *philosophie seconde*, et la philosophie correspondant à la discipline scientifique spécifique du commencement⁹¹⁰, discipline qui prenait son départ dans

⁹⁰⁵ E. Husserl, *Krisis – Texte aus dem Nachlass*, Hua XXIX, Text 32, p. 363 (*Sur l'histoire de la philosophie*. trad. fr. L. Perreau, p. 22 (traduction modifiée)).

⁹⁰⁶ « Et il n'est pas non plus exclu qu'il apparaisse un jour que la philosophie en général n'est possible que si le sens de sa tâche se transforme d'une certaine manière – non pas seulement en ceci que sont éliminées certaines voies de réalisations d'abord co-visées dans la position vague du but en tant que marges de manœuvre (*Spielraume*) et que par là se le sens de la philosophie s'en trouve délimité, mais encore par le fait que le sens global « philosophie » se transforme d'une façon nécessaire, et ce de telle sorte que l'ancien ne soit pas supprimé, mais qu'il se transforme précisément d'une telle manière qui lui donne un droit relatif (...) » (E. Husserl, *Krisis – Texte aus dem Nachlass*, Hua XXIX, Text 32, p. 415 (*Sur l'histoire de la philosophie*. trad. fr. L. Perreau, p. 99 (traduction modifiée))).

⁹⁰⁷ Voir E. Husserl, *Krisis*, § 14, Hua VI, p. 70-71 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 79-81).

⁹⁰⁸ E. Husserl, *Erste Philosophie I*, 2. *Vorlesung*, Hua VII, p. 13 (*Philosophie première I*, trad. fr. A. Kelkel, p. 18).

⁹⁰⁹ E. Husserl, *Erste Philosophie I*, 1. *Vorlesung*, Hua VII, p. 13 (*Philosophie première I*, trad. fr. A. Kelkel, p. 17).

⁹¹⁰ E. Husserl, *Erste Philosophie I*, 1. *Vorlesung*, Hua VII, p. 5 (*Philosophie première I*, trad. fr. A. Kelkel, p. 5).

l'interrogation critique sur la connaissance⁹¹¹ et doit être appelée *philosophie première*. Et c'est ainsi que s'était forgé le premier idéal de rationalité de la philosophie comme interrogation sur la possibilité de la connaissance véritable⁹¹². Mais ce programme n'avait pu être suivi de façon satisfaisante. Descartes, dans ses *Méditations*, reprend le programme de la « *prima philosophia* », en reposant la question de la connaissance véritablement assurée, et en s'efforçant d'atteindre une connaissance qu'il ne soit plus possible de mettre en doute. Cette interrogation sur la connaissance constitue le moment transcendantal de la philosophie.

Précisons le champ d'investigation qui est celui de la philosophie première. Le concept central de la philosophie première conçue comme théorie de la connaissance, c'est-à-dire le genre suprême concret qui embrasse son (quasi-) domaine tout entier, est celui de connaissance. La connaissance est essentiellement caractérisée par l'évidence, qui constitue une propriété de la connaissance, donc un genre suprême abstrait, ou dérivé, au sein du domaine. La philosophie première comme théorie de la connaissance doit alors être distinguée à la fois de la psychologie et de la logique, avec lesquelles on a pu historiquement la confondre. D'une part, la connaissance dont elle traite n'est pas la connaissance factuelle dont traite la psychologie, éventuellement travaillée par des « biais cognitifs » qui signalent la conformation particulière d'une pensée trop humaine, mais une connaissance idéale et normative. D'autre part, la connaissance n'est pas le pur et simplement jugement tel qu'il apparaît dans la logique formelle⁹¹³. La connaissance, outre le moment thétique du jugement, intègre à la fois modalité de croyance et évidence⁹¹⁴. Elle inclut d'une part une *croyance subjective*, qui peut cependant n'être fondée sur rien (une croyance inébranlable basée sur des ouï-dire, une conviction née

⁹¹¹ « (...) l'Idée-fin suprême de « philosophie », Idée-fin inhérente à l'essence de la connaissance elle-même » (E. Husserl, *Erste Philosophie* I, 2. *Vorlesung*, *Hua* VII, p. 13 (*Philosophie première* I, trad. fr. A. Kelkel, p. 17 (traduction légèrement modifiée)).

⁹¹² « Ainsi, la *doctrine générale de la méthode de la connaissance* a commencé comme une recherche préliminaire s'efforçant de penser jusqu'au bout la possibilité contestée de la connaissance authentique, méditant à son sujet dans des réflexions générales ; de là, elle a gagné un *premier idéal de rationalité* » (E. Husserl, *Erste Philosophie* I, 5. *Vorlesung*, *Hua* VII, p. 35 (*Philosophie première* I, trad. fr. A. Kelkel, p. 51 (traduction modifiée))).

⁹¹³ « (...) mais en ce qui concerne la *théorie de la connaissance*, que nous séparons de la logique pure au sens de la pure *mathesis universalis* (en tant que telle, <elle> n'a rien à voir avec, le connaître) » (E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge*, « *Die Philosophie als strenge Wissenschaft* », *Hua* XXV, p. 13 (*La philosophie comme science rigoureuse*, trad. fr. M. de Launay, p. 24 (traduction modifiée))). Voir également : E. Husserl, *Prolegomena*, § 65, *Hua* XVIII, p. 238 *sq.* (*Prolégomènes*, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 261 *sq.*) sur la triple distinction entre psychologie, noétique et logique ; *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, § 26, *Hua* XXIV, p. 124 *sq.* (*Introduction à la logique et la théorie de la connaissance*, trad. fr. L. Joumier, p. 170 *sq.*)) ; *Cartesianische Meditationen*, § 5, *Hua* I, p. 53 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 55).

⁹¹⁴ Voir un article non publié initialement prévu pour la revue *Kaizo* : E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge*, *Hua* XXVII, p. 74-77 (*Sur le renouveau*, trad. fr. L. Joumier, p. 93-95).

dans l'enfance et jamais réinterrogée, une illusion perceptive très convaincante...), et d'autre part une *évidence objective*⁹¹⁵, qui consiste en ce que le jugement et la croyance soient donnés conjointement avec le fondement de motivation qui supporte l'affirmation et le sentiment de sa validité : autrement dit, la connaissance, c'est l'affirmation qui se présente accompagnée de son « titre de droit (*Rechtstitel*) »⁹¹⁶.

La notion de perfection de l'évidence fait elle-même l'objet de réflexions au sein de la théorie de la connaissance : qu'est-ce qu'une évidence parfaite ? Nous est-elle accessible ou n'agit-elle que comme une Idée régulatrice ? etc. L'analyse d'essence permet de montrer que la perfection de l'évidence est plurielle : l'évidence se décline en espèces selon les types de sa perfection ou de son imperfection : originarité/médiateté, et au sein de l'originarité : adéquation/inadéquation, et apodicticité/dubitabilité. Rappelons à ce propos que, dans les œuvres publiées, l'adéquation n'a été décisivement distingué par Husserl de l'apodicticité qu'avec les *Méditations cartésiennes*⁹¹⁷, où l'on peut lire que l'une et l'autre ne sont pas

⁹¹⁵ Le concept de jugement dont la logique traite fait abstraction de l'évidence : « Le concept le plus large de jugement est donc celui qui est insensible à l'endroit de la différence de la confusion, de la distinction et de la clarté, celui qui fait consciemment abstraction de ces différences » (E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, § 21, *Hua* XVII, p. 74 (*Logique formelle et logique transcendantale*, trad. fr. S. Bachelard, p. 97 (traduction modifiée)). Il est vrai que la logique intègre également comme apophantique formelle une orientation vers la vérité (la « logique de la vérité »), et donc la prise en compte de ce que le jugement doit servir à la connaissance. Mais de la vérité et de la fausseté, elle traite formellement. Sa question directrice n'est pas de déterminer comment la connaissance fiable est possible, mais d'établir les lois *formelles* touchant la vérité ; par exemple : « si un jugement est vrai, alors le jugement contradictoire est faux », etc. (*Ibid.*, § 19-20, 70-73/91-95).

⁹¹⁶ « En fait, l'évidence n'est pas un quelconque indice (*-Index*) de conscience qui, épinglé à un jugement (et habituellement, on ne parle d'évidence que dans le cas d'un jugement), comme une voix mystique qui nous crie depuis un monde meilleur : « Ici est la vérité ! », comme si une telle voix avait quelque chose à nous dire, à nous esprits libres, et n'avait pas à présenter son titre de droit » (E. Husserl, *Ideen I*, § 145, *Hua* III/1, p. 334 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 426 (traduction modifiée))).

⁹¹⁷ Les autres textes à mentionner la possibilité d'une dissociation entre apodicticité et adéquation semblent peu nombreux. On trouvera néanmoins les *Beilagen* XII et XV de *Hua* XXXV. Ainsi, le deuxième texte commence en se demandant : « Mais ne faut-il pas séparer : la conviction apodictique de l'être et celle de l'être-ainsi ? (*Ist aber nicht zu scheiden: Apodiktische Überzeugung vom Sein und solche vom Sosein?*) » (E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie*, *Beilage* XV, p. 410-411 (traduction personnelle)). Dans un article publié en 1997, D. Fisette écrivait : « Il y a plusieurs textes contemporains des *Méditations* où Husserl dissocie l'évidence de l'adéquation et de l'apodicticité, notamment *Expérience et Jugement* (EU : 12/22) et *Logique formelle et logique transcendantale* (*Hua* XVII : §59) » (D. Fisette, « Les *Méditations cartésiennes* et la philosophie première », *Laval théologique et philosophique*, 1997/53-3, p. 663, n. 19). Ces références ne sont toutefois pas intégralement satisfaisantes : si la page mentionnée de *Erfahrung und Urteil* distingue certes ces deux notions, sans toutefois clairement exposer la possibilité qu'elles se présentent disjointes, le paragraphe cité de *Formale und transzendente Logik* ne nous semble pas même pouvoir être lu en ce sens. L'éditeur du volume XXXV des *Husserliana* date la rupture de peu après la fin du cours consacré à la *Philosophie première*, en invoquant un manuscrit daté de juillet 1924 où Husserl écrit : « toute connaissance adéquate est apodictique, mais toute évidence apodictique n'est pas adéquate (*adäquate Erkenntnis ist apodiktisch, aber nicht jede apodiktische ist adäquat*) » (*Ms.* A I 31, p. 37a, cité dans E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie*, « *Einleitung des Herausgebers* », *Hua* XXXV, p. XXXIV, n. 2 (traduction personnelle)). On notera au passage que la dissociation n'est pas encore complètement opérée, puisque l'évidence adéquate demeure apodictique.

nécessairement concomitantes : l'évidence apodictique peut s'accommoder d'un certain état d'inadéquation, et l'évidence adéquate, quoiqu'elle soit immune au doute, ne peut pas aller jusqu'à décréter l'impossibilité du non-être de son objet⁹¹⁸. Quand elles sont distinguées, l'adéquation signifie la complétude de la donation sans reste, c'est-à-dire l'absence dans la visée d'éléments qui ne seraient pas effectivement donnés, tandis que l'apodicticité désigne l'indubitabilité de la donation, c'est-à-dire l'inconcevabilité de tout être-autrement ou de tout ne-pas-être. Husserl ajoute alors que c'est l'évidence apodictique qui possède « une dignité supérieure » à l'évidence adéquate⁹¹⁹. En somme, l'Idée de la philosophie se détermine plus précisément, sans cesser de l'être formellement, comme l'Idée d'une science transcendantale absolument fondée en raison, apodictique.

Reprenons le fil des transformations de l'Idée dans l'histoire. L'Idée de la philosophie est née avec Socrate et Platon, comme quête de la sagesse éthique et pratique et quête du savoir absolu (φιλο-σοφία, où le deuxième terme embrasse à la fois la sagesse et le savoir) et ces deux orientations se sont progressivement séparées l'une de l'autre. Avec Descartes, qui prend résolument fait et cause pour la détermination scientifique, l'Idée connaît une deuxième scission qui la spécifie, sous la forme de la querelle entre transcendantalisme et objectivisme (où l'on peut voir un nouvel avatar, cette fois-ci problématisé, de la division entre philosophie première et philosophie seconde). Enfin, le transcendantalisme dégagé par Descartes et qui a persévéré au cours de la Modernité, aboutit à sa forme enfin autonomisée : la phénoménologie, qui promet de réaliser enfin le vœu platonicien de science apodictiquement fondée.

Est-ce à dire pour autant que l'Idée de la philosophie avait pour contenu de toujours la phénoménologie transcendantale, simplement visée obscurément de longue date ? Non. On ne saurait dire ni que l'Idée de la philosophie implique pour ainsi dire analytiquement la

⁹¹⁸ « (...) l'apodicticité (...) peut éventuellement survenir dans des évidences inadéquates » ; « toute évidence est la saisie de soi d'un étant ou d'un étant-tel, sur le mode du « cela même », dans la pleine certitude quant à cet être, ce qui exclut donc tout doute. Elle n'exclut pas pour autant la possibilité que l'évident puisse devenir par la suite douteux ni que l'être puisse s'avérer être une apparence, ce dont l'expérience sensible nous offre certains exemples » (E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 6, *Hua* I, p. 55 et 56 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 57-58 (traductions modifiées))). A comparer aux leçons sur la *Philosophie première*, où, tout en distinguant conceptuellement adéquation et apodicticité (la première comme saisie du « cela même (*Es selbst*) » de la chose « derrière quoi il n'y a plus rien à chercher » ; la seconde comme « impossibilité du non-être »), Husserl affirmait leur nécessaire concomitance, traitant même l'apodicticité comme une propriété de l'évidence adéquate (E. Husserl, *Erste Philosophie* II, 32. *Vorlesung*, *Hua* VIII, p. 35 (*Philosophie première* II, trad. fr. A. Kelkel, p. 48 (traductions modifiées))).

⁹¹⁹ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 6, *Hua* I, p. 55 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 58).

phénoménologie, ni que la seconde se résume à l'intention articulée dans la théorie de la connaissance. En ce qui concerne le premier point, nous avons déjà indiqué que l'entreprise philosophique ne visait par avance aucun domaine préétabli, qu'il n'y avait pas de prédonation du transcendantal qui eût pu permettre d'établir anticipativement un domaine d'objets propre à la philosophie, que ce domaine était au contraire rencontré au cours de l'enquête⁹²⁰. En ce sens, la théorie de la connaissance ne saurait viser par avance, ou contenir analytiquement en elle, la référence à un domaine matériel particulier comme la sphère transcendantale. Quant au deuxième point, Husserl répète en plusieurs endroits de son œuvre que, bien que l'accès réductif à la phénoménologie transcendantale ait été ouvert au moyen de la motivation téléologique de l'Idée de philosophie, la phénoménologie comme exploration de la subjectivité transcendantale conserve une autonomie en dehors de l'orientation épistémologique : « Nous pouvons dire : *pas de théorie de la connaissance sans phénoménologie. Mais la phénoménologie conserve également un sens indépendamment de la théorie de la connaissance, c'est-à-dire indépendamment de l'intérêt d'éclaircir ces errements et désarrois remarquables dans lesquels s'enchevêtre la réflexion sur la connaissance naturelle* »⁹²¹. L'exploration de la sphère transcendantale peut donc se faire sans égard pour la question transcendantale. Les résultats obtenus de cette façon pourront être rapatriés dans le giron de la philosophie première au moyen de la réduction apodictique ou critique apodictique.

L'Idée de la philosophie, toujours désignée formellement, c'est l'exigence d'une science dont les propositions soient apodictiques. Comment cette exigence pèse-t-elle sur l'élaboration de la discipline ? Le fonctionnement de l'Idée de la philosophie se marque distinctement dans le rapport particulier que celle-ci déploie à l'égard de son propre passé. Les œuvres philosophiques du passé ne tombent pas dans l'oubli comme autant d'étapes dépassées de la progression du savoir, mais ne sont pas non plus simplement conservées comme un acquis

⁹²⁰ Voir en particulier Chapitre I, section II, 3/.

⁹²¹ E. Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, § 36, *Hua XXIV*, p. 217 (*Introduction et à la logique et la théorie de la connaissance*, trad. fr. L. Joumier, p. 260 (traduction légèrement modifiée)). De même : « (...) nous indiquons que toute la doctrine de la réduction transcendantale peut être *détachée* (*losgelöst*) de la motivation du philosophe commençant. Si la finalité d'une philosophie (au sens où nous l'entendons) nous était tout à fait indifférente, si nous l'abandonnions tout à fait (*ließen wir ihn ganz fahren*), alors nous pourrions pourtant accomplir l'*ἐποχή* phénoménologique au niveau psychologique et au niveau transcendantal, et accomplir les analyses de conscience qui en relèvent » (E. Husserl, *Erste Philosophie II*, 53. *Vorlesung, Hua VII*, p. 170 (*Philosophie première II*, trad. fr. A. Kelkel, p. 236 (traduction modifiée))). Voir également K. Schuhmann, « *Husserls Idee der Philosophie* », p. 245-246, qui cite notamment un passage qui suit de peu celui que nous donnons, où Husserl dit bien qu'il est possible de s'exercer à la phénoménologie « sans prétention philosophique véritable ».

sédimenté pour être partagées dans un enseignement scolaire ouvert ou réservé à quelques initiés. Elles sont laissées à une méditation continuée, la méditation-de-soi historique (*historische Selbstbesinnung*), dans laquelle la philosophie s'efforce d'advenir à elle-même comme science. La méditation de soi consiste en l'occurrence dans une reprise critique des œuvres du passé qui vise à dépasser les horizons limités et les perspectives inaperçues dans lesquels s'était enfermé le savoir, afin de parfaire l'évidence recueillie. On retrouve à ce niveau une structure d'approximation de l'Idée : « La philosophie qui est à chaque fois historiquement effective, est la tentative plus ou moins réussie de faire parvenir à l'effectivité l'Idée directrice de l'infini et par là aussi de la totalité des vérités »⁹²².

C'est également pourquoi il est si crucial de distinguer la visée à vide de l'Idée de philosophie de son remplissage dans la phénoménologie. L'Idée vide, « signitive », de philosophie ne contient pas, n'implique pas analytiquement la phénoménologie comme sa réalisation. En revanche, il est possible de montrer rétrospectivement que l'exigence de s'en tenir à l'évidence parfaite *devait conduire* à la phénoménologie, non que celle-ci ait été visée, fût-ce obscurément, depuis le début, mais dans le sens où seule la phénoménologie pouvait répondre à l'exigence initialement formulée d'une évidence apodictique. C'est en s'en tenant fermement à l'idéal d'apodicticité et en appliquant la critique radicale à toutes les entreprises philosophiques du passé afin de les surmonter, que la philosophie prend forme et conduit à l'avènement de la phénoménologie. La rationalité du déploiement de l'Idée provient de la conjonction entre l'exigence portée par l'Idée et l'application de la méditation de soi critique à l'histoire des doctrines passées. L'Idée fonctionne en somme comme un *principe de sélection*, indexé à l'apodicticité, à l'endroit des doctrines du passé. Le philosophe est d'abord celui qui tamise, qui filtre les connaissances pour n'en conserver que celles qui passent le test de l'apodicticité. Cependant que les philosophes ont le regard tendu vers l'avenir sous la forme d'une science radicale à réaliser, ils doivent donc garder à l'esprit les doctrines du passé pour en livrer la critique intransigeante :

Dans la considération historique rétroactive explicite et scientifiquement responsable, se distinguent pour [le savant] la science passée (...) et le progrès de la science, ou le niveau de la scientificité correcte ; l'histoire donne ensuite la téléologie du développement de la vérité devenant toujours plus parfaite. Ce n'est pas ce qui est postérieur, parce qu'il est précisément maintenant, parce qu'il vaut de façon générale dans son présent, qui est la mesure de l'antérieur, mais l'évidence postérieure, en

⁹²² E. Husserl, *Krisis*, « *Die Krisis des europäischen Menschentums* », *Hua VI*, p. 338 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 372 (traduction modifiée)).

tant qu'issue de la critique de l'évidence antérieure, etc., contient implicitement l'évidence antérieure (...) ⁹²³.

Que le passé toutefois ne soit projeté qu'à partir du présent, c'est ce qu'illustre la relative indifférence affichée par Husserl à l'endroit de la « vérité historique » au sens de l'historien : « En fin de compte, « mon » Platon demeurerait encore pour moi si tous ses écrits avaient été attribués à tort (*unterschoben*) » ⁹²⁴. Ce qui compte, ce n'est pas le fait historique, c'est la tentative transmise traditionnellement d'atteindre à l'Idée, de satisfaire l'exigence, et la volonté de surpasser cette tentative limitée. L'Idée ne se réalise que par la médiation de cette autocritique de la philosophie qui sélectionne les perspectives philosophiques susceptibles d'en satisfaire l'exigence ⁹²⁵. La *pars destruens* de l'ἐποχή phénoménologique est donc déjà impliquée dans l'Idée de philosophie.

Mais en outre, cela nous permet de sortir de toute conception spéculative de l'efficace de l'Idée de la téléologie : d'une part, celle-ci ne fonctionne qu'à être prise en vue, et d'autre part, elle sert alors d'aiguillon critique pour s'attaquer à la tradition et aux doctrines du passé, et ce n'est que *via* cette critique qu'elle peut advenir. Le règne promis de la philosophie enfin réalisée n'est pas une eschatologie actée de toute éternité, une téléologie mécanique ou organique ou une providence, un processus qui se déroulerait sans sujet ou sous la gouverne d'un Dieu ordonnateur ⁹²⁶. En toute rigueur, le τέλος doit s'exprimer sous une forme hypothétique : *pour autant que l'on s'en tient à l'exigence absolue*, la philosophie doit advenir

⁹²³ E. Husserl, *Krisis, Beilage XXV, Hua VI*, p. 491 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 544-545 (traduction modifiée)). Sur le rôle de la critique comme relation sociale par excellence et liant de la communauté des philosophes, voir T. Miettinen, *The Idea of Europe in Husserl's Phenomenology*, notamment p. 286, 321, 331-332.

⁹²⁴ E. Husserl, *Krisis – Texte aus dem Nachlass, Hua XXIX, Text 5*, p. 49 (traduction personnelle) (texte cité par T. Miettinen, *The Idea of Europe in Husserl's Phenomenology*, p. 245).

⁹²⁵ « Dans cette compréhension, se révèle la téléologie de l'histoire de la philosophie, se révèlent les mouvements factuels et les enchaînements des philosophies factuelles dans leur naïveté et dans leur motivation en vue de l'épochè et en vue du renversement à travers une nouvelle méditation radicale en tant qu'épanouissements d'une Idée dévoilant son *telos*, germant dans l'instauration originaire et atteignant, dans le dévoilement, sa figure-« finale », une Idée qui n'a aucune existence en tant que telle dans le monde des relativités. Elle exerce une causalité en tant que force (*Macht*) déterminant de façon décisive tout le cours de l'histoire et conférant à ses multiplicités, unité, totalité, donc clôture » (E. Husserl, *Krisis – Texte aus dem Nachlass, Hua XXIX, Text 32*, p. 418 (*Sur l'histoire de la philosophie*, trad. fr. L. Perreau, p. 103-104 (traduction modifiée))).

⁹²⁶ Husserl différencie ainsi la téléologie de la raison de toute téléologie religieuse (voir la lettre à Baudin citée par Reinhold N. Smid dans : E. Husserl, *Krisis – Texte aus dem Nachlass*, « *Einleitung des Herausgebers* », *Hua XXIX*, p. XV). Voir également T. Miettinen, *The Idea of Europe in Husserl's Phenomenology*, p. 339 (qui reprend cette citation). T. Miettinen distingue nettement la téléologie husserlienne de l'histoire, de toute pensée théologique et spéculative, de toute théodicée et de toute eschatologie, en particulier hégélienne, mais aussi de tout déterminisme matérialiste (telle que la résume le slogan : « l'histoire est avec nous (*history is on our side*) »).

comme science apodictique universelle. C'est ainsi que s'expliquent les formules étranges du § 6 de la *Krisis*. Husserl y affirme d'abord que la philosophie est « « innée » à l'Humanité en tant que telle »⁹²⁷, comme s'il s'agissait là d'un déterminant eidétique de toute humanité factuelle, d'un invariant, et non d'un événement instaurateur initié par Platon dans une humanité particulière, l'humanité européenne. Pour exprimer cette bien surprenante innéité, Husserl ajoute même que la tendance à la raison est « par essence (*wesensmäßig*) enclose, en tant qu'entéléchie, dans l'Humanité en tant que telle »⁹²⁸. Puis, l'instant d'après, il semble se raviser : « Il en *serait* effectivement ainsi, si... (*So wäre es wirklich, wenn...*) »⁹²⁹. Ou bien encore : la philosophie appartiendrait à l'essence de l'homme si l'effort qui a eu pour nom philosophie avait porté ses fruits et qu'une philosophie digne de ce nom avait fini par éclore. Or, ce n'est factuellement pas le cas, et une telle possibilité reste encore à décider (par quoi l'on vient bien que l'inhérence de la rationalité à l'homme ne saurait avoir valeur d'invariant eidétique). L'essence de l'homme est suspendue à la fidélité au *τέλος* et à l'exigence qu'il formule de la critique de toute tradition.

Nous pouvons enfin nous prononcer : l'Idée qui dirige la philosophie fonctionne-t-elle comme un horizon perceptif ou comme une Idée catégoriale ? S'il faut considérer que l'Idée est produite par une instauration originaire, nous devons la rattacher à la catégorialité. Mais l'Idée n'apparaît pas comme la forme achevée en l'infini de la totalité des vérités, dont nous n'aurions accès qu'à une partie. Ce qui est infini, à la fois interminable et insurpassable, c'est l'exigence radicale de ne pas se satisfaire du passé tel que nous le lègue la tradition.

Dans les descriptions que nous avons vues de la marche de l'Idée dans l'histoire, nous avons insisté sur les moments où Husserl notait que l'efficace de l'Idée était articulée à sa donation en pleine conscience. C'est là le premier mode de donation de l'Idée, qui apparaît comme un idéal spirituel *explicite*, convoyé dans la culture et la tradition, se présentant comme un guide conscient pour Platon et les héritiers de la tradition philosophique. Mais l'Idée possède

⁹²⁷ E. Husserl, *Krisis*, § 6, *Hua* VI, p. 14 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 21 (traduction modifiée)).

⁹²⁸ E. Husserl, *Krisis*, § 6, *Hua* VI, p. 13 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 21 (traduction modifiée)).

⁹²⁹ « Il en *serait* effectivement ainsi, si le mouvement jusqu'à présent non encore achevé s'était *révélé* (*erwiesen*) en tant que l'entéléchie advenue de manière authentique et correcte dans la marche de son pur épanouissement, ou encore si dans les faits la raison était manifestement devenue pleinement consciente d'elle-même sous la forme qui lui est propre par essence, c'est-à-dire manifestement sous la forme d'une philosophie universelle, advenant dans la vision (*Einsicht*) apodictique conséquente, se normant elle-même dans une méthode apodictique. Ce n'est que par là que serait décidé si l'Humanité européenne porte en elle une Idée absolue et non un simple type anthropologique empirique comme « la Chine » ou « les Indes » (...) » (E. Husserl, *Krisis*, § 6, *Hua* VI, p. 14 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 21 (traduction modifiée))).

un second mode de donation. Elle peut être décrite comme une structure cachée, œuvrant de manière *implicite* dans l'histoire, sous la forme d'un pressentiment obscur, voire agissant aveuglément. Ainsi, dans la conférence de Vienne, comme il l'avait fait en 1923, Husserl commence par indiquer que nous sentons (*fühlen*) la présence agissante de cette Idée, que nous éprouvons de bon droit un sentiment (*Gefühl*) qui se laisse deviner dans l'obscurité (*Unklarheit*). Plus loin, il nous est dit que le « devenir spirituel » de l'Europe « veut déboucher », selon la traduction choisie par G. Granel pour *hinaus will*, sur l'Idée infinie qui le gouverne, mais que ce devenir ne vise l'Idée que dans la dissimulation (*im Verborgenen*). Cette formulation un peu paradoxale n'est pas l'expression d'une construction spéculative, se défend Husserl, mais bien une désignation du mode de donation originaire du *τέλος* : dans la dissimulation, qui est un « pressentiment vivant (*lebendigen Vorahnung*) » fonctionnant sur le mode du sentiment (*gefühlsmäßige*), le *τέλος* ne cesse jamais, au cours du développement, d'être conscient en tant que *τέλος* (*es darin weiter und in der Entwicklung selbst als Telos bewußt geworden ist*)⁹³⁰.

Ainsi, il semble possible de réconcilier les deux descriptions. Le pressentiment du *τέλος* peut toujours se convertir en une conscience active et explicite, un intérêt thématique sur le mode du *cogito*. En outre, si l'Idée se transmet sur un mode obscur, elle ne suscite des tournants historiques que quand elle est saisie dans un *cogito*. Toutefois, même quand elle est saisie activement, elle ne l'est pas nécessairement dans une conscience complète. On pourrait même arguer qu'au contraire le caractère partiel et unilatéral de l'appréhension que les philosophes possèdent de l'Idée qu'ils poursuivent est un caractère nécessaire à la poursuite du déploiement de l'Idée⁹³¹. L'usage de la notion de pressentiment et le mode de donation obscur de l'Idée nous conduisent à une dernière interrogation, qui nous occupera dans la section suivante : en deçà de l'instauration platonicienne de l'Idée de la philosophie, faut-il voir l'œuvre cachée d'une source instinctuelle ?

⁹³⁰ Pour toutes ces citations, voir : E. Husserl, *Krisis*, « *Die Krisis des europäischen Menschentums* », *Hua VI*, p. 320 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 354).

⁹³¹ « (...) il appartient à l'essence de la raison que les philosophes ne puissent de prime abord comprendre et élaborer leur tâche infinie que dans une unilatéralité absolument nécessaire » (E. Husserl, *Krisis*, « *Die Krisis der europäischen Menschentums* », *Hua VI*, p. 338 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 373 (traduction modifiée))).

III. La téléologie de l'instinct

Nous avons été conduits jusque-là à deux formes de téléologie : la téléologie de la volonté, et la téléologie de l'Idée, qui se décline elle-même selon la manière dont elle se donne dans la perception et la manière dont elle se donne dans les formations de niveau supérieur de l'ordre catégorial des sciences objectives. L'étude de l'Idée de la philosophie nous donne pour finir occasion de réfléchir au fonctionnement du troisième et dernier type de téléologie qu'admet la phénoménologie husserlienne, à savoir l'instinct. L'instinct possède-t-il une structure téléologique originale ? Si oui, quel est son type ? Enfin, l'Idée de la philosophie trouve-t-elle sa ressource dans la directionnalité téléologique d'un instinct ou d'une pulsion ?

1/ La téléologie passive de l'instinct et de la pulsion

Les réflexions de Husserl sur l'instinct conduisent à déplacer une dernière fois le lieu de la téléologie, dont nous découvrons une troisième figure, en l'occurrence dans les tréfonds de la passivité : celle des *pulsions* et *instincts*⁹³². Mais cette figure n'est pas simplement à placer à côté des autres. Husserl affirme que les « instincts transcendants » sont « les concepts fondamentaux de la *téléologie transcendantale* »⁹³³. La téléologie instinctive occupe donc la première place au regard des téléologies que nous avons vues précédemment. Mais nous ne savons pas encore en quel sens il faut entendre ici la notion de téléologie, ni comment elle s'applique... Aussi devons-nous nous demander quelle est la forme de téléologie qui convient aux instincts.

En première lecture, dire que les instincts originaires sont les concepts fondamentaux de la téléologie transcendantale semble vouloir dire qu'il faut accorder aux instincts une fonction *constitutive* (et non régulatrice) dans l'avènement de la téléologie de la raison. En d'autres termes, les instincts agissent en deçà de la sphère de rationalité proprement dite qui a

⁹³² En ne les distinguant pas, Husserl laisse le champ libre à une différenciation entre les instincts, qui appartiendraient à l'espèce (instincts de conservation, de survie, parental, de nidification, de reproduction, comportement grégaire...), et les pulsions, qui relèveraient de l'individu (pour reprendre ses exemples : « Cet enfant possède une joie originaire pour les sons, celui-là non. L'un a un penchant pour les crises de colère, l'autre pour la patience » (E. Husserl, *Ideen* II, § 61, *Hua* IV, p. 276 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 371-372 (traduction modifiée))).

⁹³³ E. Husserl, *Grenzprobleme*, *Texte* 8, *Hua* XLII, p. 121.

sa place dans le monde intersubjectif, spirituel et historique, en dynamisant des processus passifs orientés en direction de l'accroissement et du perfectionnement du savoir, dont les téléologies actives seraient l'assomption explicite. Dans un article consacré à « La pulsion dans l'histoire », B. Bégout présente de façon exemplaire la thèse du rôle constitutif (ou constituant) du *telos*, qui fait alors figure de « force animatrice » du développement constitutif. Il écrit :

Malgré le fait que la rationalité parfaite de l'évidence apodictique opère comme simple *telos* du développement intentionnel de la subjectivité transcendante, et donc comme une simple idée régulatrice « au sens kantien », on peut se demander si Husserl, en ancrant le processus téléologique dans la facticité originaire de l'instinctivité passive, ne fait pas de ce dernier un usage véritablement constituant, outrepassant ainsi la délimitation kantienne. La finalité rationnelle inscrite dans la pulsionnalité interne de toute relation intentionnelle n'agit-elle pas comme un principe déterminant interne de la constitution logique, et non comme une simple règle extrinsèque de son développement ? Le *telos* n'est plus simplement la raison finale du développement constitutif, il en est aussi la force animatrice, ce qui lui confère sa poussée⁹³⁴.

Comment rendre compte de cette efficacité du *τέλος* au cœur de l'instinct ? S'agit-il encore d'une intentionnalité à l'œuvre, ou bien avons-nous affaire à des phénomènes non-intentionnels ? Comme l'expose Bégout, le « mode primitif de révélation » du *τέλος* « s'exprime (...) sur le mode affectif des tendances et des pulsions », « sur le mode de l'instinct obscur »⁹³⁵, c'est-à-dire que tout acte de conscience est, « même sous forme instinctivo-affective, une visée de vérité »⁹³⁶. L'instinct serait donc une visée intentionnelle, passive et affective de *τέλος* qui, dynamisée par ce *τέλος* donné sur le mode d'une conscience obscure, entreprendrait de le réaliser. Cette description tient-elle la route ? Est-elle le mode originaire de fonctionnement de l'instinct ?

Ce qui est clair en tout cas, c'est que Husserl ressaisit l'instinct et la pulsion selon un format et une grille de lecture intentionnels. Mais de quelle intentionnalité parle-t-on ? S'agit-il de la même intentionnalité que celle qui a lieu dans le *cogito* et l'activité ? On doit plutôt admettre que la prise en compte de la passivité, de façon générale, conduit à un débordement de l'intentionnalité conçue selon sa formule « standard ». Suivant la présentation qu'en donne N-I. Lee dans *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*⁹³⁷, on dira que le champ de

⁹³⁴ B. Bégout, « La pulsion dans l'histoire. Husserl et le fondement instinctif de la téléologie de la raison », in *Approches phénoménologiques de l'inconscient* (éd. M. Gyemant, D. Popa), Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2015, p. 83.

⁹³⁵ B. Bégout, « La pulsion dans l'histoire », p. 69-70.

⁹³⁶ B. Bégout, « La pulsion dans l'histoire », p. 79.

⁹³⁷ N-I. Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Springer, Dordrecht, 1993, p. 33-37.

l'intentionnalité doit subir trois élargissements, qui ouvrent l'accès à un arrière-fond de conscience (*Bewußtseinshintergrund*) : l'élargissement à un environnement chosal dans une conscience d'horizon comme conscience du monde, l'élargissement au champ de la conscience potentielle couvrant les processus génétiques d'excitation et d'amorces ainsi que les phénomènes couverts par la notion d'affection, enfin l'élargissement à la sphère non doxique, non objectivante, de l'affect et de la volonté⁹³⁸. Or, l'élargissement du champ couvert par la notion d'intentionnalité ne reste pas sans effet sur la notion d'intentionnalité elle-même, qui doit subir un réaménagement parallèle. Selon la formule standard de l'intentionnalité, le schème statique « appréhension-contenu d'appréhension », élaboré sur le paradigme de la conscience doxique actuelle, permettait à l'analyse intentionnelle, en partant d'un rapport de conscience *déjà établi* avec l'objet, de saisir la conscience comme l'appréhension animatrice d'un contenu de sensation, conférant à ce dernier l'unité objectale sous la forme d'un sens, qui représente le *τέλος* de l'animation⁹³⁹. Mais les phénomènes de l'« inconscient » au sens large mettent en difficulté l'application de ce schème : constitution des contenus de sensation antérieurement à toute appréhension animatrice, phénomènes associatifs et d'habitualité, « éclipses » du sommeil, de la mort, de la vie de conscience antérieure à la naissance, trame pulsionnelle et instinctive de la vie de conscience, etc. Comment admettre une structure intentionnelle *là où fait défaut tout corrélat noématique*, tout *cogitatum* explicite, tout *τέλος* de l'intention, parfois également toute sensation ou toute noèse (comme, selon toute apparence du moins, dans le sommeil) ?

Chacune de ces directions de recherche est investie par Husserl à l'aide d'outils conceptuels spécifiques (comme la construction ou reconstruction, la générativité, l'éveil associatif, la ressemblance et le contraste pré-empiriques, etc.). Qu'en est-il de l'inconscient pulsionnel et instinctif ? Comment ce mode de la passivité est-il arraisonné à la structure fondamentale de l'intentionnalité, et quelle extension la notion d'intentionnalité subit-elle à l'occasion de cet arraisonnement ? En particulier, avec le passage à la passivité pulsionnelle, qu'advient-il de la dimension téléologique de l'intentionnalité, jusque-là reconnue dans le schème appréhension-contenu d'appréhension ?

⁹³⁸ L'affection (*Affektion*) qui apparaît dans la deuxième rubrique n'a rien à voir avec l'affect (*Gemüt*) qui apparaît dans la troisième. L'affection désigne la manière dont les détachements passifs « éveillent » le Je et l'incitent à se tourner vers eux. L'affect désigne en revanche ce qui est du registre du sentiment, de l'émotion.

⁹³⁹ Voir N-I. Lee, *Phänomenologie der Instinkte*, p. 31-47 (présentation du schème appréhension-contenu d'appréhension et de sa critique), p.137-138 (le schème appréhension-contenu d'appréhension et la téléologie).

Repartons, à la suite de N-I. Lee, du schème appréhension-contenu d'appréhension dans son application à la sphère affective et volitive. La théorie standard veut que les actes volitifs et affectifs soient considérés comme des actes non-objectivants fondés sur des représentations. Ainsi, une joie est un vécu affectif qui prend naissance sur la base d'une représentation objectivante, celle de l'objet qui suscite la joie, par exemple la représentation d'un cadeau que l'on reçoit. Il faut d'abord avoir pris connaissance de l'objet dans sa matérialisation physique pour pouvoir ensuite s'en réjouir. De même, le désir s'éveille à la contemplation de l'objet désiré, par exemple une marchandise qui fait envie derrière une vitrine, et qui déclenche l'acte d'achat. Ces deux vécus (la joie, l'action volontaire) peuvent sans difficulté être interprétés téléologiquement, comme la résultante de l'efficace d'un objet du monde sur une conscience, médiatisée par la représentation cognitive dudit objet.

Mais dès lors que l'on rétrograde au niveau de la prime enfance où fait défaut une telle représentation, comment rendre compte de ce qui s'apparente pourtant à un affect ou à un vouloir ? Et au sein de la vie adulte même, à côté des volontés conscientes motivées par la représentation explicite de l'objet, ne trouve-t-on pas des aspirations sourdes, des instincts cachés, des pulsions aveugles qui semblent se dérouler sans que les ait précédés la représentation d'un *cogitatum*, et donc sans que soit attestée une source pour ces états émotionnels, sans qu'apparaisse un déclencheur des attirances et des répulsions ?

Peut-on pour autant dire que les instincts et pulsions soient *sans objet* ? En un sens, c'est le cas : ils n'ont pas d'objet déterminé. Le nouveau-né cherche à l'aveugle, instinctivement, de quoi se nourrir, sans avoir pris soin de déterminer au préalable qu'il existait dans le monde une chose telle qu'un sein, ni viser tel objet en particulier. Néanmoins, instincts et pulsions ne sont pas tout à fait sans directionnalité : ils entretiennent une relation particulière avec un certain *type* d'objets qui leur correspond, à défaut d'objets singuliers. Il y a en effet une certaine « généralité de la pulsion (*Allgemeinheit des Triebs*) »⁹⁴⁰, ce qui ne signifie certes pas que la pulsion puisse être satisfaite par tout objet, dans une généralité quelconque. Elle peut en revanche être satisfaite par une gamme d'objets similaires. Ainsi la faim ne peut-elle être soulagée que par des aliments (à l'exclusion d'autres types d'objets), c'est-à-dire des objets d'un type particulier et présentant entre eux un apparentement⁹⁴¹. Les objets qui satisfont les

⁹⁴⁰ E. Husserl, *Grenzprobleme, Texte 6, Hua XLII*, p. 94 (traduction personnelle).

⁹⁴¹ « (...) la faim [est] dirigée sur un bien alimentaire « quelconque » („irgendein“ *Nahrungsmittel*) de formes multiples, connues et encore inconnues, mais cependant apparentées (*verwandter*) – ce que nous comprenons dans

pulsions ne sont donc pas interchangeable : le grattage ne soulage pas plus la faim que l'aliment ne soulage le désir sexuel (quoique des interactions entre pulsions soient possibles : certaines pulsions peuvent par exemple en éclipser d'autres⁹⁴², ce qui ne saurait toutefois être confondu avec une véritable satisfaction de la pulsion). Aussi, le devenir de la pulsion dans la satisfaction est-il également prédéterminé de façon typique : « La faim « passe à la satiété », les « démangeaisons » passent au « grattage », la douleur est le contenu d'une aspiration à la fuite (*Wegstrebens*), d'un mécontentement qui doit connaître une détente (*das entspannt sein soll*) »⁹⁴³.

La pulsion se satisfait donc d'un type général d'objets, qui n'est ni généralité absolument quelconque ou formelle, ni objet individuel donné dans une singularité parfaitement déterminée. La généralité typique de l'objet préserve une *certaine* marge d'indétermination. Ainsi, la faim pulsionnelle ne vise-t-elle pas de mets en particulier⁹⁴⁴. Ce n'est que dans un second temps, grâce à une domestication individuelle, communautaire et culturelle de l'instinct que Husserl appelle une mise en forme (*Ausbildung*)⁹⁴⁵, que la pulsion brute apprend à se poser sur un objet en particulier, à désirer ceci plutôt que cela, qu'elle cesse d'être instinct⁹⁴⁶ et mûrit en un appétit unidirectionnel, informé de prédicats doxiques, sociaux et culturels, bref se mue en désir intentionnel conscient, visant explicitement son objet.

Ces indications nous permettent-elles de statuer sur la fonction intentionnelle et, le cas échéant, sur la fonction téléologique, qui revient à l'instinct ? C'est en tout cas ce que pense à la lecture de ces textes N-I. Lee, qui considère que, dans l'instinct, la « généralité » que nous venons d'évoquer est visée sous la forme d'une *représentation obscure* (l'aliment visé par une représentation obscure « générale », l'autre sexe visé par une représentation obscure servant de

notre sphère culturelle comme des « mets (*Speisen*) » » (E. Husserl, *Grenzprobleme, Texte 6, Hua XLII*, p. 95 (traduction personnelle)).

⁹⁴² « La faim alimentaire écrase (*übermächtig*) en quelque sorte la faim sexuelle ou bien la seconde écrase la première, et en particulier recouvre la satisfaction remplissante pour ainsi dire par une autre faim non encore satisfaite » (E. Husserl, *Grenzprobleme, Texte 6, Hua XLII*, p. 93 (traduction personnelle)).

⁹⁴³ E. Husserl, *Intersubjektivität II, Texte 16, Hua XIV*, p. 334 (traduction personnelle).

⁹⁴⁴ « Je me représente un aliment rassasiant ; alors il est représenté comme quelque chose de satisfaisant pour la pulsion (quelque chose d'autre peut toutefois également intervenir à la place (*dafür eintreten*), l'instinct a sa généralité » (*Grenzprobleme, Texte 5, Hua XLII*, p. 86 (traduction personnelle)).

⁹⁴⁵ « La mise en forme (*Ausbildung*) de la direction concrète (*sachlichen*) individuelle, de la direction pulsionnelle sur un mets déterminé : la faim de gâteaux, de pain, la soif « de » vin, etc. » (E. Husserl, *Grenzprobleme, Texte 6, Hua XLII*, p. 95 (traduction personnelle)).

⁹⁴⁶ « La langueur (*Sehnsucht*) pour cet aliment n'est pas un instinct. Elle est un désir déterminé » (E. Husserl, *Grenzprobleme, Texte 5, Hua XLII*, p. 86 (traduction personnelle)).

soubassement au désir sexuel, etc.)⁹⁴⁷. Ainsi, d'après lui, l'instinct aurait la forme d'une intentionnalité non-objectivante fondée sur une représentation (obscur), c'est-à-dire sur une intentionnalité objectivante, ce qui confirmerait la structure « standard » de l'intentionnalité, et notamment sa fonction téléologique. A cela, N-I. Lee n'aurait qu'à opposer, en une alternative stricte, une conception génétique de l'instinct, qui le ramènerait à un contenu de sensation non encore informé intentionnellement. Cette opposition figée, que N-I. Lee importe du § 15 de la *V. Recherche logique*⁹⁴⁸, nous paraît toutefois manquer la nouveauté qui s'annonce dans les textes que nous avons cités, et qui a trait à la notion de « dévoilement (*Enthüllung*) » de l'instinct.

Si, en effet, Husserl affirme d'abord que la généralité, c'est-à-dire l'« équivalence » entre des aliments tous susceptibles de satisfaire la faim, entre des boissons toutes susceptibles d'étancher la soif, etc., « est prédessinée par *la représentation obscure et indéterminée* »⁹⁴⁹, il remet en question cette lecture quelques lignes plus loin. En effet, Husserl remarque :

Une pure représentation instinctive n'est toutefois pas explicable par avance de cette manière. Aussi longtemps qu'un besoin instinctif n'a pas été amené à satisfaction, ce qui manque, ce qui satisferait le besoin, est inconnu ; il n'est représenté par avance de façon déterminée selon aucun trait (*Zuge*). Il n'existe aucune possibilité de pénétrer dans la teneur vide de la représentation (*Es besteht keine Möglichkeit, in den Leergehalt der Vorstellung einzudringen*) ; nous n'avons pas la conscience du « Je peux me clarifier ce à quoi j'aspire (*hinauswill*) vraiment », ou bien – à présent dans le cas du besoin – « ce qui me manque ». Et cependant le besoin et la pulsion pratique en viennent se remplir par l'intermédiaire d'une activité avec un contenu de représentation déterminé : « C'est cela (*Das ist es*) ».⁹⁵⁰

L'instinct, dans sa pureté, ne saurait donc être analysé comme un désir quelconque, c'est-à-dire comme une intentionnalité non-objectivante adossée à une représentation, fût-elle obscure : la représentation de ce qui satisfait l'instinct n'est pas accessible à l'instinct, *pas même dans l'indétermination* ; il n'existe aucune possibilité d'y pénétrer par avance. La meilleure

⁹⁴⁷ N-I. Lee, *Phänomenologie der Instinkte*, p. 45-46.

⁹⁴⁸ En 1901, Husserl pose en effet deux possibilités exclusives pour les instincts : *ou bien* les instincts sont de simples sensations, *ou bien* ils sont intentionnels, auquel cas leur indétermination y a un caractère descriptif, c'est-à-dire un « caractère de représentation (*Vorstellungscharakter*) » (E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, V. LU, § 15, *Hua* XIX, p. 410 (*Recherches logiques* 2.2, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 200). En d'autres termes, l'indétermination des instincts intentionnels est celle de leur représentation fondatrice. N-I Lee commente : « [c]ette indication (*Hinweis*) forme la base (*Ansatz*) de l'analyse intentionnelle de l'intentionnalité d'instinct dans la phénoménologie de Husserl » (N-I. Lee, *Phänomenologie der Instinkte*, p. 43 (traduction personnelle)), ce qui est précisément ce qui nous semble contestable.

⁹⁴⁹ E. Husserl, *Grenzprobleme, Texte* 5, *Hua* XLII, p. 84 (traduction personnelle) (cité par N-I. Lee, *Phänomenologie der Instinkte*, p. 45).

⁹⁵⁰ E. Husserl, *Grenzprobleme, Texte* 5, *Hua* XLII, p. 84 (traduction personnelle).

illustration du fait que dans l'instinct pur, nous ne disposions pas d'une représentation obscure sous-jacente, c'est que fait défaut la conscience d'une possibilité de clarification de la représentation. La « direction » de l'instinct (Husserl utilise de façon répétée le terme « *gerichtet* » entre guillemets, pour indiquer qu'il ne s'agit pas d'une direction consciente) n'est donc pas à rechercher dans une représentation fondatrice⁹⁵¹. Est-ce à dire que l'instinct doit être ramené à un sentiment non-intentionnel tel que les *Recherches logiques* en exposaient la possibilité ?

Ce n'est pas le cas, car cette alternative a depuis été dépassée. Tout d'abord, Husserl maintient le caractère intentionnel de l'instinct. Or, la thèse d'une direction de l'instinct qui ne soit pas érigée sur une représentation fondatrice indique qu'une telle représentation et une telle direction ne sont accessibles que *dans l'après-coup*⁹⁵². En effet, et c'est la grande thèse de ce texte (et de quelques autres), la compréhension des fins de l'instinct ne vient que par après, c'est-à-dire ne peut intervenir que de façon rétroactive, à partir de l'instinct satisfait, une fois que celui-ci a trouvé un objet qui apaise sa tension. Or, la satisfaction de l'instinct doit être interprétée en termes intentionnels comme le mode de *remplissement* spécifique de l'instinct. D'où il faut admettre que ce n'est que dans le remplissement ou la satisfaction que l'instinct trouve son « ce-sur-quoi (*Worauf*) », son « objet »⁹⁵³. On voit ici que l'intentionnalité de l'instinct est particulière. Elle ne vise pas un objet à vide sur le modèle de la représentation fondatrice obscure ; cet objet n'est en aucun cas représenté par avance, n'advient à la représentation que dans le remplissement, qui se fait à l'aveugle.

⁹⁵¹ D'ailleurs, la note que cite N-I. Lee et qu'il interprète à contre-emploi (« Le souhait obscur, similaire à une pulsion, est dirigé explicitement, mais par une représentation obscure, la pulsion par une représentation implicite ») marque clairement la différence entre une intention fondée sur une représentation obscure et une intention qui n'est pas fondée sur une représentation, qu'elle soit claire ou obscure (E. Husserl, *Grenzprobleme, Texte 5, Hua XLII*, p. 87 (traduction personnelle), cité par N-I. Lee, *Phänomenologie der Instinkte*, p. 46).

⁹⁵² « La pulsion précède la détermination du ce-sur-quoi (*Worauf*), et la représentation d'un ce-sur-quoi déterminé est « quelque chose qui vient par après » (*ist ein „Nachkommendes“*) » (E. Husserl, *Grenzprobleme, Texte 5, Hua XLII*, p. 86 (traduction personnelle)).

⁹⁵³ « Si la pulsion est parvenue au remplissement, elle s'« achève » ainsi, de façon manifeste, dans son élément remplissant ; elle est encore pulsion, mais sur le mode rempli. L'élément remplissant est l'« objet (*Gegenstand*) » sur lequel elle est dirigée, et ce ce-sur-quoi (*Worauf*) se dévoile précisément dans le remplissement. Mais « objet (*Gegenstand*) » désigne ici de façon phénoménologiquement pure un quelque chose qui remplit. Pour la pulsion (en tant que « faim ») se détendant (*entspannend*) dans le faire remplissant qui se rapproche, dans la pulsion négative dans le faire qui s'éloigne, et c'est cela le plaisir, le remplissement de pulsion lui-même, et non le *datum* d'accompagnement, le sentiment de plaisir. Mais de son côté, le quelque chose est une unité constituée, ce qui peut être prédonné autrement, remarquable en ceci qu'il se manifeste comme le ce-sur-quoi ou bien le ce-contre-quoi (*Worauf oder Wogegen*) de la pulsion – dans la jouissance (*Genuss*). Cette manifestation est déjà le début du remplissement » (E. Husserl, *Grenzprobleme, Texte 6, Hua XLII*, p. 93-94 (traduction personnelle)).

Aussi, il faut distinguer entre instincts non-dévoilés, ce qui désigne l'état originaire de l'instinct, et instincts dévoilés, développés ou déployés (*enthüllte, entwicelte, entfaltetete*)⁹⁵⁴. Les instincts se présentent d'abord voilés, c'est-à-dire que leur rapport à l'objet demeure implicite, et ce n'est que l'expérience et le remplissement qui permettent leur dévoilement, la révélation après coup de l'objet qui leur convient. Comme l'écrit Husserl : « Les instincts de l'homme complètement mûr (...) sont déjà des instincts dévoilés. Que les instincts surviennent et se découvrent par après (*nachkommend*), c'est ce que montre l'auto-compréhension rétrospective par le souvenir qui porte sur sa propre enfance »⁹⁵⁵.

Du même coup, s'éclaire la téléologie des instincts. Car de quelle téléologie parle-t-on si les instincts n'ont pas d'objet ? Quelle sorte de fin peuvent-ils bien porter en eux, et surtout de quelle manière leur est-elle inhérente ? En droite ligne avec ce qui précède, la réponse donnée par Husserl est claire : la fin qu'ils portent en eux n'est pas explicitement présente, ni de façon claire ni de façon obscure, mais n'a de sens qu'implicite. Il admet à ce sujet une « compréhension venant par après des « finalités » sur lesquelles l'instinct est dirigé, via la forme et la teneur du remplissement (*Nachkommendes Verständnis, durch die Form und den Gehalt der Erfüllung, von „Zwecken“, auf die der Instinkt gerichtet ist*) »⁹⁵⁶. En d'autres termes, une fois que le remplissement est survenu, la forme et la teneur qu'il adopte nous indiqueront de manière rétrospective ce qu'étaient la forme et la teneur de l'objet implicite de l'instinct correspondant. Les instincts peuvent alors donner lieu à toute la vie de conscience intentionnelle.

Le texte suivant résume, en une perspective saisissante, le passage de l'instinct non-dévoilé à l'instinct dévoilé qui adopte la forme téléologique explicite avec l'adoption pour l'objet d'un caractère de valeur.

[Les instincts] peuvent être des aspirations aveugles du je, aveugle dans la mesure où ce sur quoi se porte leur vouloir (*worauf sie hinauswollen*) n'est pas représenté. Ils s'épanouissent (*wirken sich... aus*) dans des activités (*Tätigkeiten*) avec lesquelles précisément cela devient conscient de manière évidente, et aussitôt que cela est advenu, l'instinct aveugle adopte la forme déployée (*entfaltete*) ; et il s'actualise si souvent que l'aspirer actuel a d'emblée un être-dirigé sur le *telos* anticipé de façon représentationnelle, qu'il a le caractère de valeur ; et le

⁹⁵⁴ « Les « intérêts » sont 1) des archi-intérêts, des instincts « aveugles », ils sont en tant que du non-développé ; 2) les instincts dévoilés (ou bien développés) » (E. Husserl, *Grenzprobleme, Beilage XV, Hua XLII*, p. 124).

⁹⁵⁵ E. Husserl, *Grenzprobleme, Beilage XV, Hua XLII*, p. 124 (traduction personnelle).

⁹⁵⁶ E. Husserl, *Grenzprobleme, Texte 5, Hua XLII*, p. 85 (traduction personnelle). Voir aussi par exemple E. Husserl, *Die C-Manuskripte, C 13, Texte 57, Hua Mat VIII*, p. 253 (traduction personnelle) : « L'instinct passe par divers modes, il se remplit, et à présent le but de remplissement (*Erfüllungsziel*) est patent, et ce en tant qu'atteint (*erzielt*) dans son sens patent sur la voie devenue patente ».

processus du remplissement a la forme de l'action qui est dirigée en toutes ses phases sur l'advenir final (*Endgeschehen*) et qui, se terminant enfin, a le caractère de l'être-auprès jouissant⁹⁵⁷.

Mais il faut ajouter à cela qu'un même instinct ne donne pas lieu à un remplissement unique. Au contraire, l'instinct est « immortel (*unsterblich*) »⁹⁵⁸ et, passant de remplissement en remplissement, donne lieu à de nouvelles positions d'objets remplissants, qui jouent alors le rôle de buts⁹⁵⁹ dans une téléologie de niveau supérieur.

Pour conclure, en quel sens parle-t-on de téléologie pour les instincts ? Le concept de *τέλος* employé dans leur cas partage-t-il encore une communauté d'essence avec celui que nous avons étudié au sujet du vouloir agissant ou de l'Idée ? Au regard, de ce que nous avons vu, les instincts ne possèdent pas originairement de caractère téléologique dans le sens précis où ils ne possèdent pas par avance de visée d'un *τέλος* (qu'il fasse figure de but ou non), sous la forme d'une représentation qui servirait de moteur pour des « actes instinctifs ». L'élément important est ici l'élément temporel, celui de la possession « par avance », que Husserl appelle encore le *Vorhaben*, la pré-possession. Comme l'expose le texte suivant, il faut admettre que l'être-dirigé de l'instinct est non-téléologique – *unteleologisch* (!) – parce qu'il ne possède pas encore la forme d'une pré-possession, c'est-à-dire ne possède pas encore la représentation du but, tout simplement parce qu'il n'a encore connu aucune réalisation (*Verwirklichung*), aucun passage à l'effectivité, qui lui ait donné une base pour cet avoir anticipé. En revanche, d'un point de vue « constitué », du point de vue de l'homme mûr, nous saisissons toujours déjà comme téléologiques à la fois nos propres instincts, et par analogie ceux des animaux.

C'est là un être-dirigé simplement instinctif qui n'a pas encore en ce sens la forme d'une pré-possession (*Vorhaben*) par une réalisation instinctive similaire précédente, et [qui est donc] non-téléologique (*unteleologisch*). Les animaux n'ont pas de pré-possession (excepté les animaux domestiques humanisés), mais nous les hommes n'avons pas seulement une pré-possession, mais également, là où nous comprenons [par] l'être-dirigé instinctif, nous apercevons le ce-vers-quoi (*Woraufhin*) instinctif comme une pré-possession, ou bien nous donnons toujours déjà à l'instinct le sens final de « représentation de but ». Ainsi comprenons-nous les bêtes affamées comme dirigées vers la nourriture, les bêtes ayant des pulsions sexuelles comme dirigées vers des partenaires sexuels, et peut-être vers la copulation, etc.⁹⁶⁰

⁹⁵⁷ E. Husserl, *Grenzprobleme, Beilage XV, Hua XLII*, p. 124 (traduction personnelle).

⁹⁵⁸ « Tout instinct est immortel » (E. Husserl, *Die C-Manuskripte, C 13, Texte 60, Hua Mat VIII*, p. 258).

⁹⁵⁹ E. Husserl, *Die C-Manuskripte, C 13, Texte 57, Hua Mat VIII*, p. 253 : « L'instinct n'en est pas par là à son terme [avec le premier remplissement], il adopte de nouveaux modes – je suis continuellement à nouveau je instinctif, et le processus de dévoilement se poursuit continuellement à nouveau comme processus d'acte – le mode de la nouvelle faim, le mode de la nouvelle atteinte de but sur des soubassements « *passifs* » similaires ».

⁹⁶⁰ E. Husserl, *Krisis – Texte aus dem Nachlaß, Texte 26, Hua XXIX*, p. 304-305 (traduction personnelle) : « *Darin ist ein bloß instinktives Gerichtetsein, das noch nicht durch ähnlich vorangegangene instinktive Verwirklichung*

Ce texte illustre la manière dont nous pouvons comprendre (empathiquement) le comportement instinctif des animaux en prêtant à leurs instincts une structure téléologique qui possède clairement une fonction régulatrice. C'est par cette fonction que nous conférons de l'extérieur à ces instincts une rationalité qu'ils ne possèdent pas par eux-mêmes, puisqu'ils ne prennent pas pour les animaux eux-mêmes la forme d'une conscience-de-but.

Nous pouvons citer pour finir un texte tardif, le manuscrit « Téléologie universelle », qui confirme furtivement le même ensemble de thématiques et les mêmes solutions. Dans son stade initial, la pulsion (de faim) ne comporte pas encore d'objet visé. Au cours de son déploiement, elle entre dans l'*Urmodus*⁹⁶¹, quand elle se détermine en prenant pour objet, de façon lâche, le type général « aliments », sans forcément avoir eu besoin d'éprouver tel ou tel aliment comme rassasiant.

La pulsion peut en être au stade de la faim indéterminée, qui ne porte pas encore son objet en elle comme son ce-sur-quoi. La faim au sens habituel est plus déterminée quand elle va pulsionnellement sur l'aliment – elle est dirigée de façon déterminée dans l'archi-mode (*Urmodus*) (et ce avant même que la faim n'ait été rassasiée avec un aliment de la sorte en question, et l'aliment a déjà le caractère de la reconnaissance et le caractère typique d'un « aliment », d'un objet satisfaisant la faim de façon familière)⁹⁶².

Tout cela nous ramène à la distinction fondamentale entre *instincts voilés* et *instincts dévoilés*. Les instincts voilés correspondent à la forme que prennent les instincts en deçà de la constitution du monde, et les instincts dévoilés à la forme qu'ils adoptent une fois le monde constitué, c'est-à-dire en s'appuyant sur une expérience déjà effective de ce qui satisfait l'instinct, expérience qui fournit, *à partir de ce moment-là et non avant*, une représentation obscure et générique à ces instincts. Parmi les instincts dévoilés, on trouvera des instincts qui intègrent en eux une représentation tirée de l'expérience des choses de la nature, et d'autres qui prennent appui sur les structures spirituelles élaborées dans le monde social et culturel.

Restons-en au niveau des instincts voilés. Les instincts voilés, « purs » de toute immixtion du monde constitué, sont caractérisés par une directionnalité qui n'est observable

in diesem Sinne die Form einer Vorhabe hat, unteleologisch. Tiere haben keine Vorhaben (die vermenschlichten Haustiere ausgenommen), aber wir Menschen haben nicht nur Vorhaben, sondern <auch> wo wir instinktives Gerichtetsein verstehen, apperzipieren wir das instinktive Woraufhin als Vorhabe, oder wir geben für uns dem Instinkt immer schon den Endsinn als „Zielvorstellung“. So verstehen wir die Tiere als hungernde - auf Nahrung gerichtet, als geschlechtlich-triebhaft auf Geschlechtsgegnossen und evtl. Begattung gerichtet etc. ».

⁹⁶¹ L'*Urmodus* correspond à la forme non entravée de la pulsion.

⁹⁶² E. Husserl, *Intersubjektivität* III, Texte 34, Hua XV, p. 593 (traduction personnelle).

que dans l'après-coup, et qui tient au « *Das ist es* », au repérage rétrospectif de l'objet-sur-quoi, du *Worauf* qui assouvit la pulsion, et au constat de l'apparement des objets qui font successivement office de *Worauf*. Ainsi, la faim primordiale ne sait pas de quoi elle est faim, ni de façon claire et distincte, ni de façon obscure, et ce n'est qu'au contact de ce qui la satisfait que l'on apprend, par la répétition, à adosser à cet instinct une représentation, claire ou obscure, de ce qui le rassasie, et que se constitue la classe des « mets »⁹⁶³. Ainsi, ce n'est pas la représentation du *τέλος*, qui est une représentation rétroprojetée, qui fait la dynamique de la vie instinctive. Pris dans sa pureté d'avant le monde, l'instinct voilé est *unteleologisch*. Une question demeure toutefois posée : si l'instinct voilé n'est accessible qu'à partir de l'instinct dévoilé, n'est-il pas possible qu'il ne soit qu'une construction rétrospective, non seulement quant à son caractère téléologique, mais quant à son existence tout court ? Deux thèses pourraient en effet s'opposer ici. La première prêterait à l'instinct voilé une dynamique propre : non téléologique, il représenterait néanmoins une poussée aveugle, une force motrice qui conduit l'individu dans l'existence, sans qu'il soit besoin d'entrevoir un but, un objet de satisfaction dont la représentation stimule l'appétit⁹⁶⁴. C'est la voie pratiquée par Husserl. Mais on aurait pu également, dans la lignée de travaux contemporains en éthologie animale, remettre en question l'existence même d'un instinct au sens d'une disposition innée, câblée (*hardwired*) ou préprogrammée, non soumise au développement ou à l'apprentissage, etc. Ainsi, des expérimentations récentes conduisent plutôt à soutenir l'idée que les instincts n'auraient rien

⁹⁶³ La notion d'instinct était omniprésente dans la littérature psychologique de la fin du XIX^{ème} siècle et du début XX^{ème}. L'idée d'instincts spécifiques (*specific instincts*) (instinct de nutrition, instinct de fuite, instinct de reproduction, instinct de survie, etc.) fait toutefois l'objet d'une réfutation en 1921 par Zing-Yang Kuo, qui écrit : « (...) les deux théories, celle des idées innées et celle des instincts, sont basées sur la même conception ; à savoir la conception d'une relation *a priori* de l'organisme aux objets externes. S'il est vrai que l'on ne peut pas avoir l'idée d'un arbre avant que l'on ait vu ou entendu parler d'un arbre, il doit être également vrai que l'on ne peut avoir aucune tendance vers la nourriture (*any food trend*) avant d'avoir mangé de la nourriture » (Z-Y. Kuo, « *Giving up Instincts in Psychology* », *The Journal of Philosophy*, 1921/18-24, p. 648 (traduction personnelle)). Le même article s'en prend ensuite à une théorie qui aura grandement séduit Husserl et la psychologie de son temps, celle qui consiste à voir dans l'instinct et la pulsion intérieure (*inner drive*) le précurseur de toute action.

⁹⁶⁴ Citons encore ce passage : « L'affection originaire n'est-elle pas un instinct, donc un mode de l'aspiration vide, encore dépourvu de la « représentation du but », aspiration qui se dévoile dans un acte remplissant correspondant ? » (E. Husserl, Ms C16, 36a, cité et traduit par A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, p. 256 (traduction modifiée)). Ce manuscrit a été repris depuis dans E. Husserl, *C-Manuskripte, Text 71, Hua Mat VIII*, p. 326. La phrase y apparaît toutefois avec une modification par rapport à la version Montavont. Montavont cite : « *Ist ursprüngliche Affektion nicht Instinkt, als eine Weise des leeren, des noch der „Zielvorstellung“ entbehrenden Strebens, das sich in einem entsprechend enthüllenden Akt erfüllt?* », et traduit : « L'affection originaire n'est-elle pas un instinct, en tant que mode... », tandis que la version publiée dans les Husserliana, que nous suivons, remplace « *als* » par « *also* », et nous modifions la traduction en conséquence : « L'affection originaire n'est-elle pas un instinct, donc un mode... ».

d'inné, mais reposeraient sur des micro-apprentissages réalisés dans la période prénatale ou néonatale⁹⁶⁵.

La prise en compte de ces réflexions critiques sur l'instinct amène à une remise en question de la notion phénoménologique d'instinct telle qu'elle est déployée par Husserl. Il en va de l'instinct comme de la théorie des facultés : postuler un instinct inné n'a guère plus d'intérêt ou de pertinence que de postuler des facultés ou des idées innées. Poser un instinct maternel, de reproduction, de nidification... a la même valeur heuristique que d'admettre une *vis dormitiva* de l'opium⁹⁶⁶. Sans doute Husserl aura-t-il trop sacrifié à la psychologie de son temps en admettant deux idées hautement critiquables. D'abord, celle d'une poussée aveugle de l'instinct antérieurement à tout dévoilement, c'est-à-dire à toute rencontre d'objet excitant. Ensuite, celle d'un déploiement des désirs, volitions de l'âge mûr, comme une domestication des instincts primitifs. Loin que la faim soit une poussée aveugle qui préexiste à toute immersion dans un environnement et à toute socialisation, et qui s'affinerait ou s'aiguiserait en contexte environnemental et social, les instincts sont en fait, chez l'animal comme chez l'humain, des productions intégrales de l'environnement et de la société (comme le montrent les expériences rapportées consistant à changer les conditions environnementales de la gestation ou de la vie néonatale). Le désir du mets élaboré n'est pas le raffinement d'un instinct de faim primordial, qui n'a en fait aucune consistance. Si bien qu'il faut inverser le propos : loin que la faim soit une pulsion générale originairement dirigée vers un objet général, celui des aliments, comme le voulait Nam-In Lee, ce passage à la généralité est au contraire acquis progressivement, par accumulation d'expériences. Si bien aussi que l'« *internal drive* », le penchant intérieur, la disposition profonde, des psychologues n'est pas le fait de l'enfant ou du nouveau-né qui ne serait animé que par ses pulsions non domestiquées, mais tout au contraire

⁹⁶⁵ Voir par exemple, dans un article au titre évocateur (« L'acquisition d'un appétit »), l'exposition du rôle crucial joué par l'apprentissage néonatal dans le développement de la soif chez les rats, « appétit » dont on aurait pu penser qu'il était inné (W. G. Hall, H. Moore Arnold, K. P. Myers, « *The Acquisition of an Appetite* », *Psychological Science*, 2000/11-2, p. 101-105). Voir encore le rôle de l'exposition prénatale à la gravité dans le développement de l'« instinct » de redressement (*body righting*) : des rattes enceintes placées en état d'apesanteur lors d'un séjour dans l'espace ont donné naissance à des petits qui, placés sur le dos (*supine position*), se sont révélés incapables de pratiquer une torsion « instinctive » du corps, destinée à rétablir leur position normale à plat ventre (*prone position*). L'expérience a permis de prouver que l'instinct de redressement n'intervenait que si le fœtus avait été exposé à la gravité, bref par apprentissage et non de façon « innée ». L'exposition postnatale à la gravité terrestre permettra aux rats d'acquérir l'instinct de redressement en sept jours (A. E. Ronca, B. Fritsch, L. L. Bruce, J. R. Alberts, « *Orbital space flight during pregnancy shapes function of mammalian vestibular system* », *Behavioral Neuroscience*, 2008/122, p. 224-232).

⁹⁶⁶ Nous renvoyons bien sûr à la critique adressée à la théorie des facultés par D. Pradelle dans *Par-delà la révolution copernicienne*, qui cite le passage de Nietzsche.

le fait de l'adulte socialisé et habitué. L'enfant réagit aux stimulations du monde environnant, n'a aucun penchant ou aucune inclination qui lui vienne de l'intérieur, et c'est tout au contraire l'adulte habitué qui exhibe des dispositions propres qui lui sont « personnelles ». L'enfant est centripète, l'adulte est centrifuge, non l'inverse⁹⁶⁷.

Une remarque pour terminer. Ce qui a été dit de l'intentionnalité des instincts vaut *mutatis mutandis* de tout contenu hylétique, c'est-à-dire également de la sensorialité. La *hylè*, cela englobe en effet d'une part le matériau pulsionnel et instinctif, d'autre part le matériau sensoriel primaire (données sensibles du bleu, de l'aigu ou du rugueux)⁹⁶⁸. On peut encore parler de *passivité hylétique*, à condition de bien distinguer celle-ci, passivité non-objectale préalable à toute organisation ou résultant d'une retombée de l'organisé dans l'arrière-plan « inconscient », d'un autre type de « passivité », qu'il vaut mieux appeler *réceptivité*, et qui correspond à la rencontre d'objets matériels prédonnés comme existant dans le monde, objets naturels, culturels et sociaux, personnes. Le moment sensible du bleu ou du lisse, considérés au niveau de la passivité hylétique (primaire), ne sont précisément pas encore objectaux ni même rattachés à des objets. Pour leur part, les éléments typifiés qui appartiennent à la passivité hylétique (secondaire) et sont retombés dans l'oubli, ne sont plus présents comme objets, quoique le souvenir puisse les réactiver comme tels. En revanche, les objets de la réceptivité perceptive que je découvre comme ayant existé dans mon environnement indépendamment de mon activité fabricatrice ou logifiante, sont bien des objets, et même des choses matérielles ou édifiés sur des choses matérielles⁹⁶⁹.

Nous disions que ce qui vaut de l'instinct vaut de la passivité hylétique en général. Nous visions par là le fait que l'élargissement de la phénoménologie du *cogito* vers les phénomènes de la passivité hylétique, dont il a été question en début de paragraphe, ne signifie pas que Husserl sacrifie au mythe d'une donation *directe* du passif. Tout au contraire, l'accès au passif, à l'« inconscient », au pulsionnel, au tendanciel, au sensoriel, à l'implicite, au sommeil, etc., ne peut avoir lieu que par la médiation d'une intentionnalité, d'un *cogito* au sens fort, qui altère nécessairement ce qu'il s'agissait de donner intact. Ce *cogito* peut prendre la forme de la *perception* dans le cas de la passivité sensorielle, de la *réflexion* dans le cas de la passivité

⁹⁶⁷ Voir à nouveau Z-Y. Kuo, « *Giving up Instincts in Psychology* », p. 655.

⁹⁶⁸ C'est la *hylè* définie au § 85 des *Ideen I*.

⁹⁶⁹ C'est la triple distinction du texte 14 des Manuscrits de Bernau, entre sensorialité sans aucune implication du Je (ici appelée *passivité hylétique*), implication du Je comme « passif » (ici, *réceptivité*), et implication active du Je (ici, *activité*). On retrouvera ce texte plus loin : Chapitre VI, section III, 1/, δ /.

irrfléchie⁹⁷⁰, du *dévoilement* dans le cas de la passivité instinctuelle... On pourrait être tenté d'y voir, après une certaine phénoménologie française, le motif d'une déploration de l'irréremédiable manque de la conscience de coïncider avec elle-même, ou à l'inverse (mais d'une inversion qui ne quitte pas le terrain où le débat s'était installé) dénoncer le primat de la *theoria* pour lui substituer un accès direct à la phénoménalité de ce qui la précède⁹⁷¹. Dans les deux cas, on s'accorderait encore à revendiquer pour le passif la possibilité d'une donation originale qui soit une donation directe, non-modifiée. Or, on pourrait aussi se féliciter de ce que la modification induite par l'« activation » de la passivité rende possible la parution sous le regard, plutôt que de n'y voir qu'un inacceptable tribut à payer à cette même parution. Et c'est toujours pour cette seconde vision qu'opte Husserl, qui ne se laisse jamais aller à une déploration de l'inaccessibilité du donné passif. Aussi, Husserl inféode-t-il toute passivité au point de vue de la fonction, c'est-à-dire réinterprète-t-il *téléologiquement* toute passivité *depuis le point de vue du résultat constitué*. Il le fait en toute connaissance de cause du caractère *subordonné* de l'analyse, comme l'indique exemplairement le § 86 des *Ideen*⁹⁷², et de son caractère *extrinsèque*, comme le dit encore, au sujet du sommeil, le cours de 1925 sur la psychologie phénoménologique⁹⁷³. La passivité (hylétique), c'est ce qui ne peut être observé que du point

⁹⁷⁰ On pourrait dire aussi perception externe et perception interne. La perception (externe) actualise la donnée sensorielle passive en lui donnant la forme de l'objet perçu ; la réflexion actualise la donnée sensorielle passive en lui donnant la forme d'un vécu réfléchi.

⁹⁷¹ On pense à la critique henryenne de la réinterprétation de la donnée impressionnelle à partir de la transcendance (M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, « Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle », Paris, PUF, 1990, p. 13-59). On pense aussi à la dénonciation levinassienne de l'intellectualisme husserlien (E. Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), Paris, Vrin, 1994, fin du Chapitre V). On pense enfin à la lecture merleau-pontienne d'une intentionnalité d'acte subvertie par l'intentionnalité *fungierende* (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, « Avant-propos », p. XIII). Pour une critique de cette critique récurrente, voir l'avant-propos de B. Bégout, *Généalogie de la logique*, p. 7-12.

⁹⁷² « Le point de vue de la fonction est le point de vue central de la phénoménologie, les recherches qui rayonnent à partir de lui englobent ainsi une bonne part de [le terme *zeimlich*, qui correspond à cette dernière expression, est barré dans l'édition personnelle de Husserl] toute la sphère phénoménologique, et toutes les analyses phénoménologiques entrent en fin de compte en quelque manière à son service comme composantes ou comme niveaux inférieurs. Au lieu de l'analyse et de la comparaison, de la description et de la classification, qui s'attachent aux vécus singuliers, a lieu la considération des singularités sous le point de vue « téléologique » de leur fonction, qui est de rendre possible l'unité synthétique » (E. Husserl, *Ideen I*, § 86, *Hua* III/1, p. 197 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 262 (traduction modifiée))). Puis plus loin : « Naturellement, l'hylétique pure se subordonne à la phénoménologie de la conscience transcendantale (...) ; du point de vue fonctionnel, elle tient son importance du fait qu'elle fournit des trames (*Einschläge*) possibles dans le tissage (*Gewebe*) intentionnel, des matériaux possibles pour des mises en forme (*Formungen*) intentionnelles » (*Ibid.*, 198-199/265 (traduction modifiée)).

⁹⁷³ « Le Je dormant ne se dévoile naturellement dans sa nature propre (*Eigenart*) que pour un Je en veille, *via* une réflexion ressaisissante d'une nature propre. Vu de plus près, le sommeil n'a de sens qu'en relation à la veille et porte en lui une potentialité de l'éveil » (E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, § 41, *Hua* IX, p. 209 (*Psychologie phénoménologique*, trad. fr. Ph. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzù, p. 196-197 (traduction modifiée))).

de vue de l'activité, non en raison d'une faille de notre faculté de connaissance, mais parce qu'il y va là du sens même de la passivité hylétique⁹⁷⁴.

Le modèle du traitement « fonctionnel » ou « téléologique » de la passivité se trouve dans l'analyse que donne Husserl du rapport entre réflexion, réfléchi et irréfléchi au § 77 des *Ideen I*, où il insiste sur le caractère subordonné, extrinsèque mais aussi, dans ce cas, *rétrospectif* de la prise de connaissance de l'irréléchi. L'irréléchi ne peut être connu que par la réflexion qui porte sur lui, mais dans cette réflexion il est donné à l'état modifié, comme un réfléchi précisément, ce qui ne résulte d'aucune « défaillance ». La donation de l'immodifié s'inscrit au cœur même de la donation du modifié : la réflexion donne à la fois le réfléchi comme présent, et l'irréléchi comme ayant été⁹⁷⁵. Cela ne signifie pas que la réflexion a deux objets, mais qu'il est constitutif de son unique objet, à savoir le réfléchi, que d'afficher, *via* une *intentionnalité noématique*, la référence à l'irréléchi qu'en un sens il a été. C'est pourquoi, dans l'attitude naturelle, nous appréhendons le vécu sensoriel du sifflement croissant de la bouilloire comme *ayant été là* de manière non remarquée, ayant perduré de façon discrète, jusqu'à ce que l'intensification du son force les portes de la conscience. Au moment où le bruit se fait strident et capte l'attention, nous pouvons nous tourner vers les sensations passées irréléchies, et découvrir ces « petites perceptions » jusque-là latentes, désormais objectivées, réfléchies, patentes, mais continuant de renvoyer, dans leur patence même, à la latence irréléchie qui fut la leur. De la même manière, le remplissement de la pulsion par l'objet qui la satisfait *indique*, ou « pointe », par intentionnalité noématique, vers la pulsion vide qu'elle a été, qui s'affiche nécessairement comme téléologique au regard du remplissement qui en est le terme et depuis lequel elle est appréhendée.

⁹⁷⁴ Nous renvoyons encore au chapitre I de l'ouvrage suivant, qui traite justement du « rôle central de l'actualité » dans la vie de conscience : C. Serban, *Phénoménologie de la possibilité : Husserl et Heidegger*, p. 51 pour la citation de la note précédente.

⁹⁷⁵ « Le vécu qui est effectivement vécu à chaque fois se donne, entrant à neuf dans le regard réfléchissant, en tant qu'effectivement vécu, en tant qu'étant « maintenant » ; mais ce n'est pas tout, il se donne également en tant qu'ayant été à l'instant (als soeben gewesen seiend), et dans la mesure où il était non-regardé (unerblicktes), il se donne précisément en tant que tel, en tant qu'ayant été de façon irréléchie » (E. Husserl, *Ideen I*, § 77, Hua III/1, p. 162-163 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 224 (traduction modifiée)).

2/ La motivation téléologique de l'Idée de la philosophie est-elle instinctive ?

Certaines indications peuvent nous inciter à penser que l'Idée de la philosophie dispose d'une forme de prédonation instinctive. Husserl traite parfois dans ses textes tardifs le fonctionnement de l'Idée de la philosophie en l'assimilant à un instinct ou une pulsion. L'idéal de la philosophie et ses détours, écrit-il dans la *Krisis*, sont « devenu[s] la force pulsionnelle la plus intime de tous les mouvements philosophiques historiques »⁹⁷⁶ ; la tâche qui meut les tentatives philosophiques est considérée « comme une force pulsionnelle (*als ein Triebkraft*) »⁹⁷⁷, et l'Idée de la science « forme la force pulsionnelle de vie du niveau supérieur de l'humanité »⁹⁷⁸. Ces forces s'expriment dans l'histoire, qui possède « son unité spirituelle à partir de l'unité et de la force pulsionnelle de la tâche, qui dans l'advenir historique, veut en venir à la clarté »⁹⁷⁹. Ainsi, tout grand philosophe apporte « un motif qui s'épanouit comme force pulsionnelle et pose une tâche qui doit être remplie »⁹⁸⁰, même si l'Idée de la philosophie agit parfois en sous-main : les pensées des philosophes se développent « parfois comme des instincts (*wie Instinkte*), sans que ces personnes soient le moins du monde capables de se rendre compte de ce à quoi elles tendent », tout en demeurant, en dépit de leur obscurcissement et avachissement, des « forces pulsionnelles dans le développement »⁹⁸¹. C'est ainsi que la philosophie moderne possède une « tâche, gisant en elle comme une force pulsionnelle du développement, et consistant dans l'effort de sa *dynamis* vague à son *energeia* »⁹⁸² : en particulier, le motif de la philosophie transcendantale, qui « ne pouvait d'abord que flotter dans l'esprit (*vorschweben*) dans une sorte d'anticipation instinctive (*in einer Art instinktiver Antizipation*) »⁹⁸³, forme une « force pulsionnelle obscure » qui chemine dans la Modernité⁹⁸⁴.

Quels traits nous permettent de rapprocher de la pulsionnalité instinctive la manière dont l'Idée de la philosophie chemine dans l'histoire ? 1/ Le premier trait qui apparaît commun réside

⁹⁷⁶ E. Husserl, *Krisis*, § 5, *Hua* VI, p. 10 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 17 (traduction modifiée)). *Triebkraft* renvoie étymologiquement à une dimension pulsionnelle, mais prend aussi le sens d'une « force motrice » dans l'acception mécanique de ce terme.

⁹⁷⁷ E. Husserl, *Krisis*, § 5, *Hua* VI, p. 12 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 20 (traduction modifiée)).

⁹⁷⁸ E. Husserl, *Krisis*, § 73, *Hua* VI, p. 273 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 302 (traduction modifiée)).

⁹⁷⁹ E. Husserl, *Krisis*, § 15, *Hua* VI, p. 72 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 82 (traduction modifiée)).

⁹⁸⁰ E. Husserl, *Krisis*, § 56, *Hua* VI, p. 194 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 216 (traduction modifiée)).

⁹⁸¹ E. Husserl, *Krisis*, § 16, *Hua* VI, p. 75 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 86 (traduction modifiée)).

⁹⁸² E. Husserl, *Krisis*, § 26, *Hua* VI, p. 101 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 113-114 (traduction modifiée)).

⁹⁸³ E. Husserl, *Krisis*, § 57, *Hua* VI, p. 201 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 224 (traduction modifiée)).

⁹⁸⁴ E. Husserl, *Krisis*, *Beilage* X, *Hua* VI, p. 427 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 472 (traduction modifiée)).

dans la *force motivationnelle* et impulsive qui gouverne l'instinct tout autant que l'aspiration à l'Idée de la philosophie, celle-ci s'apparentant selon certaines descriptions à une force insubmersible, qui résiste à tous les ensevelissements. 2/ Le second trait qui relie instinct et pressentiment de l'Idéal de la science est le *caractère aveugle, ou du moins obscur*, de leur action ; selon ces descriptions, l'Idée de raison continue de faire effet souterrainement, c'est-à-dire sans apparaître nettement aux yeux des hommes, en « leur flottant à l'esprit » de manière vague, voire « sans qu'ils en soient conscients ». 3/ Le troisième trait qui permet de rapprocher ces deux modes d'action réside dans leur *structure téléologique de dévoilement* : de même que les instincts d'abord obscurs finissent par se « dévoiler » à mesure que l'on acquiert la connaissance des objets qui satisfont la pulsion, de même le parcours souterrain de l'Idée passe de l'ombre à la lumière, « de la *dynamis* à l'*energeia* », cette Idée aspire à « la clarté » qui se dévoile au cours de l'histoire. A ces descriptions, fait écho une remarque de Husserl : « Finalement : n'est-ce pas un problème qui s'aligne avec le problème de l'instinct au sens ordinaire ? N'est-ce pas là le *problème de la raison cachée* qui ne se connaît elle-même comme raison qu'une fois qu'elle est devenue manifeste ? »⁹⁸⁵. Et en effet, n'avons-nous pas ici affaire au schème spéculatif d'une raison cachée qui travaille souterrainement dans l'histoire avant de percer au grand jour⁹⁸⁶ ? Ou bien faut-il, comme pour l'instinct, se garder de prêter des directions téléologiques à ce qui n'est pas conscience d'objet ? 4/ Dans une dernière formulation, on distingue un quatrième trait commun au pressentiment de l'Idée et à l'instinct, qui permet sans doute d'échapper pour partie à la structure spéculative qui vient d'être suspectée. Le devenir téléologique n'y est plus pensé comme l'agir secret et souterrain d'une « raison cachée », mais comme *l'acquisition progressive d'une maîtrise de soi*, où le sujet se fait ordonnateur et régisseur de ses instincts par le moyen de la prise de conscience de soi :

(...) la tendance d'orientation n'agit continûment qu'en s'emparant consciemment de ces tendances de l'advenir téléologique, par une méditation libre et radicale et une activité

⁹⁸⁵ E. Husserl, *Krisis, Beilage XIII, Hua VI*, p. 52-53 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 61 (traduction modifiée)).

⁹⁸⁶ On lira également ceci dans un manuscrit : « Nous devons donc distinguer ici : l'Idée-fin qui dirige consciemment chaque philosophe – ainsi qu'il la rend distincte de façon analytique dans sa définition de la philosophie –, et d'autre part une Idée se tenant cachée et en retrait, qui, dans son voilement, pousse en lui et dans tous les philosophes, l'Idée informulée de « philosophie », qui est la force pulsionnelle de toute l'histoire, au travers du processus historique et des époques, des philosophes et de leurs philosophies (*Doch hier müssen wir unterscheiden: Die den jeweiligen Philosophen bewußt leitende Zweckidee – so wie er sie analytisch in seiner Definition von Philosophie verdeutlicht, andererseits eine verborgen dahinter liegende, in dieser Verhüllung in ihm und allen Philosophen treibend, die unformulierte Idee „Philosophie“, welche durch den historischen Prozeß hindurch und durch die Zeiten, die Philosophen ihrer Philosophien hindurch die Triebkraft der ganzen Geschichte ist*) » (E. Husserl, *Krisis – Texte aus dem Nachlaß, Text 32, Hua XXIX*, p. 404 (traduction personnelle)).

consciente de passage à l'effectivité, tout comme (*wie*) la subjectivité en général gagne la maîtrise sur les instincts en rendant ses buts et ses enchaînements universels conscients⁹⁸⁷.

Le rapprochement avec l'instinct se nourrit ici de l'observation que la prise de conscience et le dévoilement des pulsions conduit à leur domestication. Nous avons évoqué précédemment la pulsion de faim. A l'état *voilé*, la pulsion de faim est cri viscéral, pur affect pré-intentionnel qui ne se fait encore aucune représentation de son objet. Dans un second temps, à l'état *dévoilé*, la faim se découvre satisfaite par une gamme d'objets, celle des aliments (*Nahrung*), et elle devient par là porteuse d'une visée obscure et générale. Enfin, à l'état *domestiqué*, la faim devient appétit sélectif, attirait pour tel ou tel « mets (*Speise*) », pour telle denrée raffinée, dont la dégustation exige un apprentissage et une accoutumance. En outre, l'habitualisation donne à la pulsion de faim le « débouché » socialisé, culturalisé, d'un comportement « convenable » : celui du « repas » pris en commun, ritualisé, avec ses traditions et ses « bonnes manières ». Or, c'est d'une manière analogue que l'Idée qui chemine dans l'histoire passe de l'état de pressentiment à la conscience explicite. L'histoire peut alors être relue comme celle de la domination et de la domestication de l'Idée de Raison par l'humanité se hissant à la conscience de soi.

Le rapprochement entre le mode de propagation de l'Idée de la philosophie et celui de l'instinct vaut-il pour autant identification et assimilation ? Pour formuler plus précisément la question : *un instinct inné voué à la prise de conscience radicale et méditative de soi, guide-t-il l'humanité, et la phénoménologie transcendantale est-elle la satisfaction qui couronne enfin les efforts de cet instinct originnaire ?* En dépit de certaines ressemblances, cette naturalité instinctuelle de l'aspiration à la connaissance absolue est refusée par Husserl. Il arrive parfois à Husserl d'appeler passivité ou instinct ce qui relève de l'apparaître obscurci de ce qui n'est plus donné que *via* la traditionalisation et le transfert associatif qui rabat le semblable sur le semblable⁹⁸⁸. On aura également noté que dans les passages cités, Husserl n'affirmait pas à proprement parler le caractère instinctif ou pulsionnel de la persistance de l'Idée téléologique dans l'histoire de la philosophie. Il se contentait de souligner une analogie (*als, wie, in einer Art...*), qui n'allait pas jusqu'à l'identité. C'est ce qui devient explicite dans le passage suivant :

⁹⁸⁷ E. Husserl, *Krisis, Beilage XIII, Hua VI*, p. 441-442 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 488 (traduction modifiée)).

⁹⁸⁸ C'est par exemple le cas ici : E. Husserl, *Krisis – Texte aus dem Nachlass, Text 32d, Hua XXIX*, p. 376 (*Sur l'histoire de la philosophie*. trad. fr. L. Perreau, p. 42)).

Dans l'approfondissement du sens de cette tâche, sens supratemporel et suprapersonnel, mais se propageant de façon identique au travers des époques et des personnes, on peut voir que l'histoire entière de la philosophie a nécessairement une structure téléologique unitaire, un être-dirigé se maintenant d'une façon de prime abord analogue (mais seulement analogue) à un instinct au travers des personnes communautisées philosophiquement (...)⁹⁸⁹.

Husserl remarque en particulier que le mode de fonctionnement des « tâches » de l'humanité philosophante ne s'apparente pas à un instinct, et ce parce que la passivité originaire de l'instinct qui tire en avant aveuglément ne convient pas à l'Idée directrice de la philosophie⁹⁹⁰. Or, si la comparaison avec l'instinct insiste, c'est parce qu'elle semble permettre d'ancrer l'Idée de Raison *en amont* de son instauration originaire par le platonisme. On ne peut en effet s'empêcher de voir dans les élaborations de Husserl la volonté de conjoindre deux thèses incompatibles. D'une part, il semble vouloir faire de la source grecque le *moment intrahistorique* où se décide l'auto-normation de l'humanité ; d'autre part il cherche à ancrer l'aspiration à la connaissance absolue et à la raison dans l'*essence anhistorique de l'homme* : avant l'événement historique de l'irruption de la philosophie, la raison innée était « entièrement murée, obscure comme la nuit »⁹⁹¹. Or, le renvoi à la pulsionnalité, et à la potentialité d'une attestation intuitive, même indirecte, semble une solution séduisante si l'on veut affirmer l'inclusion de l'Idée de philosophie dans l'essence de l'homme sans pour autant poser là une thèse spéculative fondée sur la seule manipulation signitive de concepts et le déploiement analytique de leurs contenus⁹⁹². Le passage suivant de la *Krisis* illustre exemplairement la double volonté de situer historiquement l'avènement du *τέλος* et en même temps de l'arracher à toute historicité :

⁹⁸⁹ E. Husserl, *Krisis, Beilage XIII, Hua VI*, p. 441-442 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 488 (traduction modifiée)).

⁹⁹⁰ Selon une annotation de Husserl au texte 32 de *Hua XXIX* : « Ici nous rattachons ceci : il s'agissait, d'après ce qui a été dit, d'une tâche innée (*eingeborene*) à la philosophie moderne. En tant qu'hommes, nous n'avons pas de tâches comme de simples « instincts », comme des pulsions qui nous tirent en avant passivement et ne se dévoilent que dans la satisfaction de leur « but » ou bien sont en quelque autre façon similaires aux instincts (*Hier knüpfen wir an: Es handelte sich nach dem Gesagten um eine der neueren Philosophie eingeborene Aufgabe. Wir als Menschen haben Aufgaben nicht als bloße „Instinkte“, als Triebe, die uns passiv fortziehen und erst in der Befriedigung ihr „Ziel“ enthüllen oder sonstwie den Instinkten ähnlich sind*) » (E. Husserl, *Krisis – Texte aus dem Nachlaß, Textkritische Anmerkungen, Hua XXIX*, p. 527 (traduction personnelle)).

⁹⁹¹ « Ainsi, la philosophie n'est rien d'autre que (...) la *ratio* dans le mouvement constant de son *auto-éclaircissement*, commencé dès la première irruption de la philosophie dans l'humanité, dont la raison innée était, avant cela, encore tout entière dans un état de réclusion, de nocturne obscurité (*im Stande der Verslossenheit, der nächtlichen Dunkelheit*) » (E. Husserl, *Krisis*, § 73, *Hua VI*, p. 273 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 302 (traduction modifiée))). Nous restituons dans le corps du texte l'élégante traduction Granel.

⁹⁹² « Tout cela, cependant, ne veut pas être une interprétation spéculative de notre historicité » (E. Husserl, *Krisis*, « *Die Krisis des europäischen Menschentums* », *Hua VI*, p. 321 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 354)).

Ce n'est qu'ainsi que se décide si le telos né pour l'humanité européenne avec la naissance de la philosophie grecque – à savoir : vouloir être une humanité à partir de la raison philosophique et ne pouvoir être que cela, dans le mouvement infini de la raison latente vers la raison manifeste et dans l'aspiration infinie à l'auto-normation par cette vérité et cette authenticité humaines qui sont les siennes – est une simple chimère (*Wahn*) historico-factuelle, un acquis contingent d'une humanité contingente parmi des humanités et historicités tout autres ; ou bien si dans l'humanité grecque n'a pas plutôt percé pour la première fois ce qui est essentiellement enclos comme entéléchie dans l'Humanité en tant que telle⁹⁹³.

En parlant d'un *τέλος* né avec la philosophie grecque, Husserl assigne une date de naissance historique à l'Idée de Raison, mais en évoquant une « entéléchie enclose dans l'Humanité en tant que telle », il semble faire remonter l'origine de la visée de la Raison en deçà de son instauration originale par les Grecs, dans une essence anhistorique de l'homme. Or, il est clair qu'affirmer l'inclusion de l'Idée dans l'essence de l'homme ne peut être le produit d'une eidétique simple, puisqu'une humanité non rationnelle est tout à fait concevable : l'entéléchie n'est ni un trait typique de l'humanité effective ni un trait eidétiquement nécessaire de l'humanité possible, mais un caractère téléologique de l'humanité potentielle. La référence à cette entéléchie est-elle le signe que Husserl s'aventure au-delà du périmètre circonscrit par le principe des principes, et se risque à soutenir des positions dogmatiques ou spéculatives, décorrélées de toute attestation intuitive ? Peut-on accepter que cette entéléchie soit traitée comme *un caractère nécessaire inhérent à l'essence métaphysique de l'Humanité comme telle*, ou faut-il s'en contenter d'en faire *le produit contingent d'une décision libre, historiquement située, de se laisser conduire par la raison* ?

La réponse consiste d'abord à articuler ces deux dimensions selon la distinction de l'en-soi et du pour-soi, du latent et du patent. En soi, l'ensemble des peuples de l'humanité sont porteurs de l'entéléchie, de la téléologie de la Raison. Mais cette téléologie ne passe au pour-soi qu'avec l'humanité européenne et l'instauration originale grecque. Ce n'est qu'au sein de la civilisation européenne, que cette révélation a lieu, que l'entéléchie devient pour-soi, et ce n'est qu'en devenant explicite (fût-ce d'abord obscurément) qu'elle acquiert le caractère d'un impératif catégorique⁹⁹⁴.

⁹⁹³ E. Husserl, *Krisis*, § 6, *Hua* VI, p. 13 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 21 (traduction modifiée)).

⁹⁹⁴ « De même que l'homme individuel singulier a son *telos* inné (*eingeboren*), une Idée infinie qui lui est innée, (...) qui, une fois éveillée en lui, fût-ce d'abord de manière obscure, forme l'impératif catégorique de sa vie ultérieure (...) – de même pour une humanité (...). Elle a, innée en elle, l'Idée d'une humanité authentique » (E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge, Beilage X, Hua* XXVII, p. 118 (*Sur le renouveau*, trad. fr. L. Joumier, p. 143 (traduction légèrement modifiée))).

Dans un second temps, il faut ajouter que l'entéléchie latente est rétroactivement constituée à partir de l'entéléchie patente, de même que dans le cas des instincts. Pourtant, le fonctionnement de l'Idée se distingue de celui de l'instinct, et c'est ce qu'illustre la triple distinction entre téléologie finie, instinctive et aveugle de l'animalité ; téléologie infinie mais latente de l'humanité en général ; téléologie infinie et patente de l'humanité européenne⁹⁹⁵. On doit alors se souvenir de la citation donnée plus haut sur l'entéléchie, qui affirmait que l'inhérence à l'essence de l'homme demeurerait présomptive, et qu'en attendant il n'était pas exclu qu'elle soit une chimère historico-factuelle, un simple fait anthropologique. *Que l'Idée appartienne à l'essence de l'humanité n'est pas encore décidé* : cet aspect nous conduit au lieu de séparation entre l'instinct et l'entéléchie. En un sens, l'entéléchie fonctionne *comme* un instinct, puisque tous deux sont des structures dont il n'existe à l'état voilé aucune attestation directe, qui sont par là inconstituables antérieurement à leur révélation, et qui font ensuite l'objet d'une reconnaissance rétrospective à partir de cette révélation, reconnaissance qui ne peut être que « constructive » et non « intuitive ». Mais, tandis que la satisfaction affective procurée par la rencontre avec le ce-sur-quoi qui comble la pulsion autorise à postuler rétroactivement la pulsion aveugle dont le *Worauf* réalise le remplissement, il n'en va pas de même de l'Idée-fin. La manifestation de l'Idée-fin dans l'ordre historique, c'est-à-dire son passage à l'explicite, *ne suffit pas* à constituer rétroactivement la précédence de l'entéléchie enclose en l'être de l'homme. Pourquoi cette différence ? Elle tient à une différence structurelle dans leurs modes de remplissement. Tandis que la pulsion se satisfait effectivement et de manière close avec le remplissement⁹⁹⁶, même si cet achèvement n'est que ponctuel et devra être renouvelé, l'Idée-fin ne connaît pas pour sa part ce type de satisfaction « close », fût-ce à titre provisoire. C'est pourquoi seul l'accomplissement *effectif* de la philosophie universel pourrait *prouver* rétroactivement l'inhérence de l'Idée-fin à l'être de l'Humanité. L'essence de l'homme n'est donc en ce sens *pas encore décidée*. Elle demeure suspendue au *devenir-rationnel de l'humanité*.

⁹⁹⁵ E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge, Beilage X, Hua XXVII*, p. 119 (*Sur le nouveau*, trad. fr. L. Joumier, p. 145) ; E. Husserl, *Krisis*, « *Die Krisis des europäischen Menschentums* », *Hua VI*, p. 320 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 354).

⁹⁹⁶ « Si la pulsion est parvenue avec succès au remplissement, elle « trouve ainsi son terme », de façon manifeste, dans son élément remplissant ; elle est encore pulsion, mais sur le mode rempli (*Ist der Trieb zur Erfüllung gelangt, so „terminiert“ er in offenbarer Weise in einem Erfüllenden; er ist noch Trieb, aber im Modus der Fülle*) » (E. Husserl, *Grenzprobleme, Text 6, Hua XLII*, p. 93 (traduction personnelle)).

(...) l'homme n'est un être de raison (...) que dans la mesure où toute son humanité (*Menschheit*) est humanité de raison, dirigée de façon latente sur la raison ou dirigée de façon ouverte sur l'entéléchie *dirigeant consciemment* le devenir de l'humanité (...). La philosophie, la science serait le mouvement historique de révélation (*Offenbarung*) de la *raison* universelle « innée » à l'Humanité en tant que telle.

Ainsi en serait-il effectivement si le mouvement, qui jusqu'à aujourd'hui n'est pas encore achevé, avait prouvé qu'il était l'entéléchie advenue de manière authentique et correcte au cours d'un épanouissement pur, ou bien si la raison était devenue pleinement consciente pour elle-même et manifeste sous la forme qui lui est propre par essence, c'est-à-dire sous la forme d'une philosophie universelle (...). Ce n'est que par là que serait décidé si l'Humanité européenne porte en elle une Idée absolue et non un simple type anthropologique empirique comme la « Chine » ou les « Indes »⁹⁹⁷.

Nous avons au cours de ce chapitre exploré la notion de téléologie dans les différentes dimensions qu'elle endosse chez Husserl : téléologie volitive, où le voulu fait office de but pratique qui motive l'action ; téléologie idéale, où la motivation de l'action est adossée à une Idée, c'est-à-dire à une structure noématique qui enveloppe le rapport à une infinité ; téléologie instinctive, où la motivation de l'action peut être rétroactivement assignée à une gamme d'objets satisfaisant la pulsion, objets dont la nature ne se dévoile qu'avec le remplissage de l'instinct. Nous avons montré que la motivation téléologique de la réduction phénoménologique s'inscrivait dans le deuxième type, en dégagant la structure téléologique de l'Idée de la philosophie, impulsion motrice du passage à la considération transcendantale par le moyen de l'ἐποχή. Dans le prochain chapitre, nous abandonnons ce degré de détail pour ressaisir la nature de la motivation téléologique dans son ensemble, en la resituant dans le champ des motivations en général.

⁹⁹⁷ E. Husserl, *Krisis*, § 6, *Hua* VI, p. 13-14 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 21 (traduction modifiée)).

CHAPITRE IV : LE CONCEPT GENERAL DE MOTIVATION

Au chapitre précédent, nous avons exploré les différents types de motivations téléologiques, et approché la structure de la motivation de la réduction phénoménologique en l'abordant successivement à partir de la motivation volitive, de la motivation idéale, de la motivation instinctuelle. Mais il nous reste à éclaircir certains caractères de la motivation de la réduction phénoménologique à partir de la notion générale de motivation. La notion de motivation en général apparaît disséminée dans tout le champ phénoménologique, où elle se présente sous des formes diverses et dans des usages variés. Le concept phénoménologique fondamental de motivation (*phänomenologische Grundbegriff der Motivation*) représente d'ailleurs, de l'aveu de Husserl, une généralisation (*Verallgemeinerung*) du concept téléologique, et spécialement volitif, de motivation :

Il faut être attentif au fait que ce concept phénoménologique fondamental de motivation (...) est une *généralisation (Verallgemeinerung)* de ce concept de motivation selon lequel nous pouvons dire du vouloir de la fin qu'il motive le vouloir des moyens⁹⁹⁸.

Afin d'enrichir notre conception de la motivation de la réduction, nous allons procéder par triangulation, en dégagant différentes catégorisations de la notion générale de motivation, afin d'en vérifier l'applicabilité à la motivation de la réduction. Nous allons recourir à deux critères de classification qui permettent de circonscrire de manière assez approfondie la luxuriance débordante du concept généralisé de motivation. Le premier de ces critères se rapporte à l'*apparaître du motif*, et lui correspond la distinction de la motivation en motivations actives et en motivations passives, ainsi que toute une série de distinctions subordonnées. Le

⁹⁹⁸ E. Husserl, *Ideen I*, § 47, *Hua III/1*, p. 101, n. (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 145-146 (traduction modifiée)).

second critère concerne la *position intentionnelle du motif*. En suivant cette deuxième perspective, nous serons conduits à reconnaître une division essentielle entre motivation noétique, motivation noématique et motivation hylétique. Nous y discuterons également brièvement de l'introduction de la considération de la *position intentionnelle du motivé* (et non plus du motif). Nous vérifierons également à chaque fois quels nouveaux caractères gagne la motivation téléologique par l'Idée du savoir absolu.

La première déclinaison des motivations que propose Husserl est la division entre motivations actives et passives. Nous allons commencer par présenter la manière dont Husserl classe les motivations selon un gradient de la rationalité, et sur quel fil conducteur il s'appuie pour le faire. Dans un second temps, nous montrerons quel usage on peut faire de cette analyse pour qualifier la motivation de la réduction phénoménologique. Nous en profiterons pour confronter la motivation téléologique par l'Idée de philosophie à d'autres motivations avancées pour la réduction phénoménologique.

I. Motivations rationnelles et motivations non rationnelles

1/ La théorie husserlienne de la motivation au fil conducteur de l'activité/passivité

L'exposition thématique la plus célèbre de la notion de motivation figure dans la troisième section des *Ideen II*, section rédigée pour l'essentiel en 1913⁹⁹⁹. Au moment de se livrer à cette exploration, Husserl recueille l'héritage de Lipps, qui publie son analyse de la motivation dans *Bewusstsein und Gegenstände* en 1905 et met à jour en ce sens les *Leitfaden der Psychologie* dans leur réédition de 1909. Il bénéficie encore et surtout du travail de Pfänder, qui publie *Motive und Motivation* en 1911¹⁰⁰⁰. Pourtant, en 1913, Husserl date rétrospectivement son propre usage du concept de « motivation » de l'époque des *Recherches logiques*¹⁰⁰¹. Si l'on ne peut pas écarter la volonté de précéder ses sources, on pourra toutefois,

⁹⁹⁹ La trame date de 1913, elle a été complétée par des ajouts provenant des manuscrits de guerre par E. Stein, puis à nouveau retirés par L. Landgrebe, de sorte que cette troisième section est demeurée relativement conforme au plan d'origine. Voir les remarques de la traductrice dans « Introduction » à E. Husserl, *Idées III*, trad. fr. D. Tiffeneau, p. X-XII.

¹⁰⁰⁰ Voir à ce sujet les remarques de B. Barsotti, *Motivation et intentionnalité*, Paris, Garnier Classiques, 2018, p. 122-128 ; L. Perreau, *Le monde social selon Husserl*, Dordrecht, Springer, 2013, p. 59 ; A. Mazzù, « La « motivation » chez Husserl. Questions et enjeux », p. 7-9.

¹⁰⁰¹ Le « concept phénoménologique fondamental de motivation » est censé avoir émerger « dès la séparation de la sphère phénoménologique pure accomplie dans les *Recherches logiques* » (E. Husserl, *Ideen I*, § 47, *Hua III/1*,

pour appuyer cette déclaration, faire appel au rôle joué par la motivation dans la première *Recherche logique* pour rendre compte du rapport d'indication : la vue de la fumée « motive » la croyance selon laquelle il y a un feu¹⁰⁰². Et, dès la première édition, Husserl étend le concept de motivation jusqu'à lui faire embrasser la fondation au sens de la démonstration (*Begründung*) et l'allusion empirique (*Hindeutung*), la déduction et la conclusion dans les domaines empiriques comme logiques, et jusqu'aux phénomènes affectifs et volitifs, et peut-être même dans d'autres sphères couvertes par l'usage linguistique du « parce que... »¹⁰⁰³. La motivation apparaît d'emblée comme un concept très large, qui décrit des rapports très différents susceptibles de s'établir entre objets issus de sphères très différentes.

Dans ses questionnements sur la motivation, Husserl entre en débat avec les philosophes et psychologues cités plus tôt. Un point commun évident qui les unit réside dans la distinction entre causalité et motivation, qui préside à l'émergence du concept de motivation dans son emploi chez les psychologues du tournant du XX^{ème} siècle. En 1892, dans sa recension d'un livre de Hillebrand, recension évoquée par Husserl dans la première *Recherche logique*¹⁰⁰⁴, Meinong avait refusé de voir dans le rapport entre prémisses et conclusion l'intuition d'une cause¹⁰⁰⁵, et cette remarque annonce l'usage qui sera fait par plusieurs auteurs de l'époque d'une opposition entre motivation et causalité (quoique Meinong lui-même refuse même d'y voir une motivation). Ainsi, dans la réédition des *Leitfaden* de 1909, Lipps oppose la motivation à la

p. 101, n. (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 145-146 (traduction modifiée)).

¹⁰⁰² Voir à ce sujet les commentaires de B. Barsotti, *Motivation et intentionnalité*, chapitre I, p. 25-67 ; Ph. J. Walsh, « Husserl's concept of motivation: the Logical Investigations and beyond », in *Logical Analysis and History of Philosophy* (éd. U. Meiwner, R. Sowa), Münster, Mentis, 2013/16, p. 71-76.

¹⁰⁰³ « Je remarque encore qu'à mon avis, le terme de motivation (*Motivierung*) au sens général, qui englobe à la fois la fondation et l'allusion empirique, ne doit pas être contourné. Car il existe factuellement ici une communauté phénoménologique tout à fait indéniable qui est suffisamment visible pour s'annoncer dans le discours usuel : on ne parle pas seulement en général de déductions et de conclusions (*Schließen und Folgern*) au sens logique, mais aussi dans l'indication au sens empirique. Cette communauté s'étend manifestement encore plus loin, elle embrasse le domaine des phénomènes affectifs et spécialement volitifs, le seul dans lequel on parle originellement de motifs. Joue ici son rôle le *parce que*, qui, dans l'usage linguistique, s'étend en général aussi loin que la motivation au sens le plus général » (E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, I. *Logische Untersuchung*, § 3, *Hua XIX*, p. 35 (*Recherches Logiques 2, Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, Première partie, Recherches I et II (cité *RL 2.1*), trad. fr. Hubert Elie, Arion Kelkel, René Schérer, Paris, PUF, 1961, p. 33 (traduction modifiée)).

¹⁰⁰⁴ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, I. *Logische Untersuchung*, § 3, *Hua XIX*, p. 35 (*Recherches logiques 2.1*, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 33).

¹⁰⁰⁵ « Qu'il n'y ait rien de tel qu'une causation perçue (*eine wahrgenommene Causation*), comme [Hillebrand] en fait usage sous le nom étrangement réinterprété de l'être-motivé (*Motiviertheit*) entre prémisses et conclusion, je crois l'avoir déjà démontré il y a des années » (A. Meinong, « *Anzeige von: Franz Hillebrand, Die neuen Theorien der kategorischen Schlüsse* », *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1892/11, 446). Contrairement à ce que croit lire B. Barsotti, qui prend la défense du second, la critique de Meinong n'est pas dirigée contre Brentano (B. Barsotti, *Motivation et intentionnalité*, p. 42).

causation (*Kausation*)¹⁰⁰⁶, suivi en cela par Pfänder, qui distingue dans *Motive und Motivation* (1911) le motif (*Motiv*) comme raison du vouloir (*Willensgrund*), de la cause (*Ursache*) de ce même vouloir¹⁰⁰⁷. Cette dénégation du caractère causal de la motivation sera partagée par Husserl, qui l'affirme dès la première *Recherche logique*¹⁰⁰⁸. En revanche, l'orientation de son travail ira à l'inverse de ces auteurs, qui tentaient pour la plupart de dégager un concept étroit et local de motivation. Le concept général de motivation proposé par Husserl ne comporte pas les caractères distinctifs accolés par Meinong, Lipps et Pfänder. Quelles limitations ces trois auteurs avaient-ils mises à l'emploi de la notion de motivation, et comment Husserl les a-t-il outrepassées ?

Pfänder, d'abord, dont le concept de motivation était le plus étroit, réservait l'usage de la notion de motivation au seul domaine de la volonté. Or, dix ans avant la publication de *Motive und Motivation* en 1911, dans la remarque citée de la première *Recherche logique*, puis à nouveau deux ans après la publication de l'ouvrage de Pfänder, dans sa brève note rétrospective du § 47 des *Ideen I* également citée, Husserl étend explicitement son propre concept de motivation au-delà du périmètre de la volonté, auquel s'était limité Pfänder. Husserl mentionne à cet égard le rapport de la fin qui motive les moyens comme une conception étroite de la motivation, que dépasse son propre concept « généralisé » de motivation. Mais, avant de donner le plein déploiement du concept de motivation chez Husserl, celui-ci franchit une autre limite posée par Pfänder. Ce dernier distinguait en effet fermement le motif qui détermine l'acte du vouloir de la simple victoire d'une tendance sur d'autres tendances, qui en vient à « usurper » l'attention égoïque¹⁰⁰⁹, tandis que Husserl englobe également ce cas sous le titre de motivation,

¹⁰⁰⁶ Th. Lipps, *Leitfaden der Psychologie* (1903), Leipzig, Verlag von Wilhelm Engelmann, 1909 (3ème éd.), p. 42 (cité par B. Barsotti, *Motivation et intentionnalité*, p. 123).

¹⁰⁰⁷ A. Pfänder, *Phänomenologie des Wollens* (1900). *Motive und Motivation* (1911), München, Verlag Johann Ambrosius Barth, 1963, p. 125.

¹⁰⁰⁸ « (...) dans la perception de l'être-motivé, il ne s'agit pas du tout de la perception d'une causation ». E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, I. *Logische Untersuchung*, § 3, Hua XIX, p. 35 (*Recherches logiques* 2.1, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 33).

¹⁰⁰⁹ « Dans le combat pour le centre égoïque, la tendance « l'emporte » sur les autres tendances qui combattent en sens contraire (...), ce processus est essentiellement différent du processus dans lequel le Je se laisse déterminer à un vouloir déterminé par un motif » (A. Pfänder, *Phänomenologie des Wollens. Motive und Motivation*, p. 132). Précisons : que, dans la terminologie de Pfänder, l'acte du vouloir (*Willensakt*) correspond au moment où le vouloir se détermine en tant que vouloir et en tant que vouloir seulement. L'acte du vouloir se distingue de l'agissement du vouloir (*Willenshandlung*), c'est-à-dire du passage à la pratique, de la mise en œuvre du vouloir dans un agissement concret dans le monde, mise en œuvre qui peut avoir lieu immédiatement, suivre avec un décalage, ou ne jamais advenir, auquel cas le *Willensakt* restera un simple souhait (*Wünschen*) (*Ibid.*, p. 126). Sur l'usurpation de l'attention égoïque par une tendance (*Usurpieren des Ich*), voir *Ibid.*, p. 133.

soit le cas où l'intérêt est subitement interrompu par un phénomène fortuit, qui déclenche une nouvelle direction d'attention (la sonnerie du téléphone qui interrompt l'étude par exemple). Comme on le devine, l'extension du concept de motivation présente le risque de se faire au détriment de sa pertinence : peut-on encore parler de « motif » quand il est question d'un fracas soudain qui nous arrache à l'audition concentrée d'un chant, pour reprendre un exemple husserlien¹⁰¹⁰ ? Si un événement fait irruption sans avoir été anticipé et qu'il entraîne une réaction de ma part, n'a-t-on pas là affaire à un mouvement réflexe qui, faute de « respiration » temporelle pour que s'exerce la « causalité de motivation », ne saurait prendre le nom de motivation ?

Lipps et Pfänder, ensuite, avaient déterminé que l'établissement de la relation de motivation supposait que le motif fût perçu et appréhendé comme tel¹⁰¹¹. Ce critère leur était essentiel afin de sauvegarder le concept de motivation de toute assimilation à la causalité aveugle. Or, Husserl reconnaît des motivations qui peuvent agir de façon non remarquée et même « inconsciente »¹⁰¹². Aussi, la question peut-elle être posée : une telle entreprise, qui conduit au concept problématique d'un motif agissant aveuglément, ne ramène-t-elle pas la causalité dans la motivation ? L'élargissement du concept de motivation n'a-t-il pas pour conséquence d'effacer la frontière qui le sépare de la causalité ? D'ailleurs, Husserl, en plaçant au fondement des phénomènes de l'esprit un fond instinctif de « nature »¹⁰¹³, ne permet-il pas à la causalité naturaliste qui avait été bannie de la sphère phénoménologique, de faire son retour d'exil ?

Meinong, enfin, avait refusé de placer sous la catégorie commune de motivation phénomènes théoriques, à l'exemple du rapport des prémisses à la conclusion. Pfänder, on l'a dit, et Lipps la limitaient à la sphère volitive. En revanche et de manière assumée, Husserl

¹⁰¹⁰ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, § 32, *Hua* XI, p. 149-150 (*De la synthèse passive*, trad. fr. B. Bégout, J. Kessler, p. 218).

¹⁰¹¹ C'est le premier caractère dégagé par Pfänder du motif : il ne suffit pas seulement qu'il soit aperçu, mais il faut encore que le centre égoïque « se tourne vers lui en l'écoutant intérieurement ou spirituellement » (*innerlich oder geistig hinhörend ihr zuwendet*) » (A. Pfänder, *Phänomenologie des Wollens. Motive und Motivation*, p. 142). Pfänder appelle « motif (*Motiv*) » la raison qui détermine le vouloir (le froid qui me pousse à vouloir quitter la pièce) et « motivation (*Motivation*) » le rapport qui s'établit entre le motif et l'acte du vouloir (A. Pfänder, *Phänomenologie des Wollens. Motive und Motivation*, p. 144). De même, pour Lipps, l'opérer spirituel suppose que les objets soient pensés afin que je puisse me tourner intérieurement vers eux (Th. Lipps, *Leitfaden der Psychologie* (1903), Leipzig, *Verlag von Wilhelm Engelmann*, 1909 (3^{ème} éd.), p. 25-26).

¹⁰¹² E. Husserl, *Ideen* II, § 56b, *Hua* IV, p. 223 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 308).

¹⁰¹³ Même si Husserl refuse d'en faire une nature au sens psychophysique : le « *soubassement de nature* (Untergrund von Natur) » « n'est pas pour autant une réalité objective (naturelle (*naturale*)) » (E. Husserl, *Ideen* II, § 61, *Hua* IV, p. 280 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 377 et 376).

propose un concept large de motivation, basé sur une « communauté phénoménologique tout à fait indéniable » entre ces différents types de phénomènes. On peut toutefois être pris d'un doute : la détermination volitive des moyens en fonction du but et la détermination logique de la conclusion en fonction des prémisses peuvent-elles réellement faire l'objet d'un rapprochement qui s'ancre dans la donnée phénoménologique, et d'une fixation dans un concept univoque ? A-t-on affaire à une homologie ou à une simple ressemblance fortuite, voire à un concept *formalisé* plutôt que généralisé de motivation ? D'ailleurs, Husserl va jusqu'à embrasser sous le nom de motivation la simple consécution au sein du flux¹⁰¹⁴ ! Le concept de motivation, ainsi élargi, a-t-il encore un sens ?

Porté à ce degré de généralité, le concept de motivation peut être décrit quant à ses caractères essentiels. Nous pouvons distinguer les trois suivants : 1/ La motivation entre en ligne de compte dans les connexions ou enchaînements (*Zusammenhänge*) de conscience, quand un phénomène au sens le plus large s'accompagne de l'apparition d'un autre phénomène. Ces connexions ressortissent souvent à l'ordre de la succession temporellement qualifiée, mais l'ordre de la motivation englobe également les connexions « atemporelles » qui lient les prémisses à la conclusion, ou conduisent le regard du signe vers le signifié, et en outre, les connexions « pré-temporelles » où s'échafaude la conscience du temps.

2/ De plus, la motivation entre dans un enchaînement de conscience à titre de force (*Kraft*) qui a prétention à porter à l'avènement conscientiel le phénomène « motivé »¹⁰¹⁵. Prise en tant que telle, quant à sa teneur, la motivation est toujours une exigence (*Forderung*)¹⁰¹⁶ en quelque sorte pleine et entière, mais en tant que force, elle est susceptible de plus et de moins, la « grandeur » de cette force étant d'abord à rapporter aux mouvements des contre-tendances susceptibles de s'exercer, et occupées à lui disputer son règne sur l'enchaînement de conscience en cours¹⁰¹⁷. Ainsi, la motivation décrit un gradient : le point bas est occupé par la motivation

¹⁰¹⁴ E. Husserl, *Ideen II*, § 56d, *Hua IV*, p. 227-228 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 314) ; E. Husserl, *Cartesische Meditationen*, § 37, *Hua I*, p. 109 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 123).

¹⁰¹⁵ « (...) toute appréhension consiste en tendances, motivées dans leur enchaînement, et dans cette motivation, elles ont leur « force » » (E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, § 8, *Hua XI*, p. 34, n (*De la synthèse passive*, trad. fr. B. Bégout, J. Kessler, p. 121).

¹⁰¹⁶ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, § 8, *Hua XI*, p. 34, n (*De la synthèse passive*, trad. fr. B. Bégout, J. Kessler, p. 121). Le terme de *Forderung* était également employé par Lipps et Pfänder.

¹⁰¹⁷ E. Husserl, *Ideen I*, § 138, *Hua III/1*, p. 320 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 411). En 1907, on trouve l'énoncé du même principe : « nous pesons les raisons (*Gründe*) des différentes possibilités de détermination ou d'explication, les plus faibles doivent (*müssen*) céder aux plus fortes, qui pour leur part ne valent qu'aussi longtemps que précisément ils se maintiennent (*Stand halten*), c'est-à-dire aussi longtemps qu'ils ne doivent (*müsse*) pas livrer un semblable combat logique contre de nouveaux motifs de connaissance » (E. Husserl, *Die*

velléitaire, tenue pour quantité négligeable et minorée ; le point médian correspond à des motivations qui s'équilibrent, comme dans le cas où deux appréhensions dont les motivations font jeu égal conduisent à la conscience indécise du doute ; le point haut de ce gradient accueille la motivation « contraignante », qui emporte l'adhésion à une « évidence » ; enfin, le point le plus élevé correspond à la motivation impérieuse qui s'exerce sans contre-tendance, à l'exemple de la motivation qui opère dans le déroulement du temps immanent, où de l'évidence apodictique, qui interdit toute motivation plaidant en sens contraire. Il faut ajouter à cela que, de même que la force d'une motivation dépend de sa position au sein d'un espace différentiel où lui sont opposées des motivations qui plaident en sens contraire (la forme et la couleur indiquent un corps humain, mais la position figée révèle une poupée de cire), de même la force de cette motivation est également modulée par la présence d'autres modulations qui plaident dans le même sens qu'elle. Ainsi, des motivations convergentes se renforcent l'une l'autre (l'amoncellement de nuages, l'obscurcissement du ciel, la levée du vent en bourrasque, indices convergents de l'arrivée d'un orage, voient leur force motivationnelle croître à mesure que les indices s'accumulent¹⁰¹⁸).

3/ La force d'une motivation comporte une seconde relativité : elle dépend également des effectuations précédentes d'expériences semblables, susceptibles de renforcer son poids. Il y a d'abord un aspect quantitatif : les répétitions d'une même expérience en renforcent la motivation¹⁰¹⁹, tandis que les démentis opposés par l'expérience affaiblissent la motivation¹⁰²⁰. Il y a ensuite une dimension qualitative à cette détermination, qui prend elle-même deux formes : d'une part, dans la succession immédiate, chaque nouvel événement phénoménologique motive des intentions d'attente, « déterminées dans le sens de la ressemblance de style »¹⁰²¹ ; d'autre part, dans l'habitualisation et donc de façon plus lointaine,

Idee der Phänomenologie, I. Vorlesung, p. 18 (*L'idée de la phénoménologie*, trad. fr. A. Lowit, p. 38 (traduction légèrement modifiée)).

¹⁰¹⁸ Selon l'exemple de : E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, § 15, *Hua XI*, p. 258 (*De la synthèse passive*, trad. fr. B. Bégout, J. Kessler, p. 306). Husserl parle de « plusieurs prévisions qui se lient en l'unité d'un recouvrement de sens » et ajoutent que « cette consonnance (*Zusammenstimmung*) n'apporte aucune vérification (*Bewährung*), mais, conformément à l'essence, une conscience de renforcement » (*Ibid.* (traduction modifiée)).

¹⁰¹⁹ C'est le cas de la motivation kinesthésique : « Cette force de motivation (*Motivationskraft*) dépend *a priori* du nombre de cas où une objectité équivalente (*gleiche*) est apparue dans des « circonstances équivalentes (*gleichen*) » » (E. Husserl, *Ding und Raum*, § 39, *Hua XVI*, p. 138 (*Chose et espace*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 170 (traduction modifiée))). Voir également *Ibid.*, p. 178-179/215-216.

¹⁰²⁰ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, § 41, *Hua XI*, p. 189 (*De la synthèse passive*, trad. fr. B. Bégout, J. Kessler, p. 250).

¹⁰²¹ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, § 13, *Hua XI*, p. 323 (*De la synthèse passive*, trad. fr. B. Bégout, J. Kessler, p. 74).

une expérience même unique peut frapper l'esprit et bouleverser à elle seule les rapports de force entre motivations. Il y a donc à la fois une modulation différentielle des motivations, c'est-à-dire un « champ » des motivations au présent où la force de chaque motivation s'exprime en fonction de toutes les autres motivations présentes, et une modulation historique des motivations, où la force relative de chaque motivation s'accroît ou décroît avec l'accumulation d'expériences. Il faut bien voir encore que ces différences successives ou simultanées dans l'intensité de la force d'une motivation ne se rapportent pas à des situations factuelles exprimant une idiosyncrasie ou une nature humaine, telles que pourrait les mesurer la psychologie expérimentale, mais expriment des rapports idéaux au sein des évidences objectives.

Ce concept élargi de motivation acquis, nous allons à présent nous pencher sur deux étapes de la constitution d'une théorie husserlienne de la motivation, dans la première *Recherche logique* et dans les *Ideen II*, où nous verrons se dégager une typologie de la motivation, dont il nous faudra préciser les contours, avant d'interroger la motivation de la réduction phénoménologique.

a/ La théorie de la motivation dans la première Recherche logique

On trouve les premiers éléments d'une théorie phénoménologique de la motivation dans les premiers paragraphes de la première *Recherche logique* déjà mentionnés¹⁰²². L'attention y est d'abord portée sur la motivation qui s'établit dans le cadre de la relation indicielle. La motivation indicielle pose entre deux actes une unité, un entretissage (*Verwebung*), qui ne relève pas de l'évidence visionnelle (*Einsicht*)¹⁰²³, mais d'un mode d'évidence inférieur¹⁰²⁴, qui est celui de la plausibilité empirique. Ainsi, l'indice permet de remonter de la détection de « canaux » sur le sol martien, aux habitants intelligents qui ont dû les creuser¹⁰²⁵, ou d'affirmer à partir d'os fossiles l'existence d'animaux préhistoriques – on voit qu'il s'agit là d'un plausible

¹⁰²² Comme l'ont vu Philip J. Walsh et B. Barsotti.

¹⁰²³ « (...) la conviction de l'être des uns est vécue (...) comme motif (et certes, comme un motif *ne relevant pas de la vision* (nicht-einsichtiges Motiv)) pour la conviction ou la supposition (*Vermutung*) de l'être des autres. La motivation (*Motivierung*) établit, entre les actes de jugement dans lesquels se constituent pour l'être pensant les états de choses qui indiquent et les états de choses indiqués, une *unité descriptive* (...); telle est l'essence de l'indication » (E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, I. *Logische Untersuchung*, § 2, Hua XIX, p. 32 (*Recherches logiques* 2.1, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 29 (traduction modifiée)).

¹⁰²⁴ Ph. J. Walsh, « *Husserl's concept of motivation: the Logical Investigations and beyond* », p. 73, n.

¹⁰²⁵ En vertu d'une croyance née chez certains astronomes à la fin du XIX^e siècle et qui ne sera invalidée que dans les années qui suivront la publication des *Recherches logiques*.

qui n'atteint pas la certitude parfaite, loin s'en faut. Relevant du registre général des phénomènes associatifs¹⁰²⁶, la motivation indicielle échappe à l'arbitraire de l'association libre d'un côté, à la rigueur de la démonstration de l'autre.

Le renvoi indiciel doit alors être distingué du renvoi qui a lieu dans la démonstration et la déduction : si le premier établit une unité entre des actes, le second pose une unité nécessaire entre les contenus eux-mêmes, plaçant de fait le rapport subjectif entre actes sous la contrainte d'un rapport objectif. C'est la contrainte objective qui permet à la démonstration de s'exhausser à l'évidence visionnelle (*Einsicht*), qui fait d'elle une « édification visionnelle (*einsichtigen Begründung*) »¹⁰²⁷. En dépit de cette différence, le raisonnement et la démonstration sont qualifiés, comme l'indice, d'enchaînements motivationnels (*Motivations-zusammenhänge*). Un exemple illustre la différence des deux types de motivation, qui peuvent jouer alternativement dans une même situation : face à une équation algébrique de degré impair, le mathématicien peut démontrer l'existence d'au moins une racine réelle en effectuant l'ensemble du raisonnement, ce qui lui permet de parvenir, dans l'évidence insigne, à cette conclusion ; mais il peut aussi parvenir au même résultat en se fiant à la présence d'un degré impair, qui, d'après le manuel, a valeur d'indice pour la conclusion recherchée. Dans le premier cas, il distingue avec évidence les étapes suivies par la démonstration, tandis que dans le second cas, il s'appuie sur un simple indice sans appréhender la succession des étapes déductives.

L'analyse de la démonstration comme un enchaînement entre jugements, motivé par un enchaînement nécessaire entre contenus objectifs, rejaillit alors sur l'indice : l'enchaînement entre les *jugements* n'y est-il pas là aussi, dans le cas de l'indice, motivé par un enchaînement entre les *contenus* ? Il le faut, si on veut éviter de rabattre l'indice sur l'arbitraire pur. Cet enchaînement entre contenus ne sera naturellement pas un enchaînement nécessaire comme dans le cas de la démonstration, mais un enchaînement du « probable », du « sans doute » (*Wahrscheinlichkeitszusammenhang*), le passage de l'indice à ce qu'il indique, du symptôme à sa cause supposée, comportant sa propre légitimation. Il faut donc opérer une différenciation

¹⁰²⁶ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, I. *Logische Untersuchung*, § 4, Hua XIX, p. 35-36 (*Recherches logiques* 2.1, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 33).

¹⁰²⁷ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, I. *Logische Untersuchung*, § 3, Hua XIX, p. 33 (*Recherches logiques* 2.1, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 30-31). La traduction tente de distinguer, d'une part, *Fundierung* et *Begründung*, d'autre part *Einsicht* et d'autres termes désignant l'évidence (*Evidenz*, *Selbstverständlichkeit*). Nous proposons de traduire *Einsicht* par « évidence visionnelle » ; *Evidenz* par « évidence » tout court ; *Selbstverständlichkeit* par « évidence obvie », en consonance avec l'anglais *obviousness*.

dans la conscience d'indice : entre l'indice simplement illusoire (*scheinbar*) et non-valable, qui n'autorise pas à conclure, et l'indice effectif et valable, qui conduit légitimement à la certitude empirique¹⁰²⁸. Que les motivations indicielles soient placées sous la contrainte d'une légalité idéale des contenus, cela signifie aussi que la différence entre indice et démonstration ne tient pas à une motivation entre actes d'une part, à une motivation entre contenus d'autre part ; les deux renvois sont des motivations entre actes et les deux trouvent leur fondement dans des connexions entre les contenus. La différence tient uniquement au rapport qui s'établit entre les contenus. Indice et démonstration consistent à prendre en vue un « fondement de motivation » et à se laisser guider par lui pour passer à un nouveau jugement¹⁰²⁹.

Dans le contexte de cette première *Recherche logique*, la motivation apparaît comme l'opérateur générique qui intervient dans le passage d'un jugement initial à un jugement conclusif, et ce dans plusieurs cas entre lesquels il convient de reconnaître une « communauté phénoménologique »¹⁰³⁰. Entre ces cas, s'établit une gradation : au plus bas degré, on trouverait, en creux, l'arbitraire pur dans le passage d'un jugement à un autre, qui dénote probablement l'absence de motivation ; puis on trouve l'indice non valable, la motivation insuffisante, qui ne permet pas de tirer la conclusion empirique souhaitée ; on trouve ensuite l'indice satisfaisant, la motivation convaincante, qui autorise le renvoi au jugement conclusif ; on trouve enfin la démonstration ou la déduction en bonne et due forme, qui conduit nécessairement à la conclusion. Pour finir, Husserl renvoie la motivation indicielle dans la classe des phénomènes

¹⁰²⁸ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, I. *Logische Untersuchung*, § 3, Hua XIX, p. 34-35 (*Recherches logiques* 2.1, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 32).

¹⁰²⁹ Dans son analyse de ces mêmes passages, B. Barsotti nous semble faire fausse route, en admettant que, puisque le concept de motivation est indifférent au *mode de manifestation* du fondement de motivation, il doit être indifférent au *fait qu'un fondement soit ou non visé comme tel*. Mais, comme le montre Ph. Walsh, l'indice reçoit bien un mode d'évidence (*Evidenz*), bien qu'il ne soit pas celui de l'évidence visionnelle (*Einsicht*). B. Barsotti écrit d'abord : « On voit qu'un tel élargissement [du concept de motivation à la démonstration] n'est possible *que si le caractère de manifestation ou de non-manifestation du fondement* [l'indice n'est pas du tout un cas de non-manifestation !] *du renvoi extérieur aux vécus n'est plus considéré comme discriminant pour définir le phénomène de motivation* », d'où il tire que : « des vécus motivés sont des *renvois fondés*, c'est-à-dire des *connexions de vécus reliés entre eux de manière irréfléchie ou athématique par la force de fondation de leur fondement immanent* ». Mais l'athématicité du fondement (le fait que le fondement renvoie précisément vers autre chose, et conduise à viser cette autre chose, et non plus la première) n'exclut pas, mais au contraire exige, la manifestation du fondement (B. Barsotti, *Motivation et intentionnalité*, p. 40-42).

¹⁰³⁰ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, I. *Logische Untersuchung*, § 3, Hua XIX, p. 35 (*Recherches logiques* 2.1, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 33). Qu'il n'y ait pas, dans le signe, de motivation à croire en l'*existence* de la chose visée, ou que le signe soit arbitraire, ne nous autorise pas à parler, comme le fait B. Barsotti, d'un « degré zéro de la motivation » dans le cas du signe (B. Barsotti, *Motivation et intentionnalité*, p. 46). Pourquoi ne pas inclure dans la « communauté phénoménologique » de la motivation, une motivation signitive, qui ne serait simplement *pas* une motivation d'existence ?

associatifs, qu'il décrit comme la formation d'unités intentionnelles de coappartenance entre éléments disjoints. La grande famille de l'association (dont l'analyse sera prolongée dans les *Ideen II* sous le titre de « motivations passives ») décrit donc un phénomène plus large que celui du seul indice, qui ajoute pour sa part comme différence spécifique l'incitation à admettre l'existence d'un autre objet ou état de choses.

β/ La théorie de la motivation dans les Ideen II

Quelques années plus tard, Husserl propose dans les *Ideen II*, une nouvelle analyse de la motivation. Le tableau d'ensemble qu'il dresse de la motivation propose de nombreux compléments à l'esquisse dessinée dans les *Recherches logiques*, et y apporte quelques modifications. Cette analyse est toutefois grevée par sa position particulière au sein d'une eidétique la personne et du monde de l'esprit, soit à l'ombre de l'attitude naturelle, qui empêche de la considérer comme le dernier mot de la question.

1. En une innovation qui passe presque inaperçue, Husserl introduit tout d'abord, presque furtivement, une « motivation absolue », qui est du type : « quelque chose me plaît en soi »¹⁰³¹. Comme la théorie husserlienne de la motivation est essentiellement une théorie de la motivation *par référence à autre chose*, cette motivation « absolue » fait figure de borne, qui met un terme au processus de régression à l'infini qu'implique une conception référentielle de la motivation, en posant une borne au *regressus*¹⁰³². La motivation « absolue » ne désigne donc pas une motivation qui s'imposerait avec plus de force, ou qui légitimerait plus et mieux, mais simplement, une *auto-motivation*, un contenu qui motive une prise de position à propos de lui-même. Rentre donc dans cette catégorie la « motivation rationnelle » que fournit la plénitude intuitive du remplissement¹⁰³³. Ainsi, le remplissement intuitif dans la perception donatrice originaire motive la conscience positionnelle de la chose. Mais parmi ces auto-motivations, il faut sans doute distinguer le cas particulier de l'évidence adéquate, qui représente la saturation

¹⁰³¹ E. Husserl, *Ideen II*, § 56a, *Hua IV*, p. 220 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 305).

¹⁰³² Dans le domaine de la volonté, la suite de motivations consécutives : « je souhaite faire des études pour trouver du travail, je souhaite trouver du travail pour gagner de l'argent, je souhaite gagner de l'argent pour acheter des marchandises, etc. », doit bien trouver sa fin dans un souhait ultime, qui motive l'ensemble de la série sans être lui-même référé à autre chose, sans être moyen d'une autre fin. De même, l'exécution d'une démonstration suppose des prémisses qui sont données sans avoir à être elles-mêmes démontrées, sans quoi l'on s'enfoncerait dans une « analyse infinie ».

¹⁰³³ E. Husserl, *Ideen I*, § 136, *Hua III/1*, p. 317 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 406).

de l'évidence qui ne laisse aucun reste : une évidence est « ou bien *adéquate*, par principe elle n'est plus à « renforcer » ou à « affaiblir », donc *dépourvue de la gradualité d'un poids* ; ou bien elle est *inadéquate*, et dans ce cas *susceptible d'accroissement ou de diminution* »¹⁰³⁴.

2. Dans la lignée de la première *Recherche logique*, Husserl introduit comme premier cas de la motivation fonctionnant par référence à autre chose, la *motivation rationnelle* au sens strict, « motivation dans le cadre de l'évidence (*im Rahmen der Evidenz*) »¹⁰³⁵. Qu'une motivation soit « rationnelle » ou motivation active, *cela signifie que l'appréhension du contenu motivant fait partie intégrante de l'enchaînement motivationnel* – comme c'était déjà le cas de l'indice ou de la démonstration¹⁰³⁶. La motivation rationnelle, active, n'est donc pas affaire de fidélité à soi au sens où l'on serait contraint par ses engagements passés comme par un contrat impossible à résilier ou une promesse sur laquelle on ne peut pas revenir (qui relèvent de l'*habitus* actif), elle est fidélité à l'*evidence* que l'on a éprouvée. La rationalité concerne donc tous les enchaînements de motivation *dont le fondement de légitimité a été appréhendé comme tel dans un acte propre, et qui exerce son pouvoir motivant par l'intermédiaire précisément de cet être-appréhendé dans l'évidence*¹⁰³⁷. Il ne faut pas non plus prendre le terme d'évidence (*Evidenz*) au sens fort : une motivation mal étayée ou étayée sur un contenu obscur ou confus, est encore une motivation rationnelle. Ce qui importe, c'est que le contenu motivant ait été appréhendé comme tel, qu'il motive en tant qu'un regard a été posé sur lui, au lieu de motiver sans avoir été préalablement appréhendé, « dans le dos de la conscience », comme ce sera le cas de la motivation passive. Ce qui nous indique au passage que la rationalité de la motivation est moins affaire de confirmation que de conformité.

2.1. Le premier type de motivation active correspond à ce qui vient d'être décrit sans autres caractères spécifiques. Il faut en distinguer deux modes de perfection.

2.2 L'évolution de la doctrine du « Je pur » autorise en effet à distinguer un premier cas

¹⁰³⁴ E. Husserl, *Ideen I*, § 138, *Hua III/1*, p. 321 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 411 (traduction modifiée)). Sur la distinction entre proposition (en un sens étendu au-delà du logique) ayant son droit en elle-même et « proposition plaidant pour une autre proposition » (*Ibid.*, § 139, 322/412 (traduction modifiée)). Voir également *Ibid.*, § 141, 328-329/419-420.

¹⁰³⁵ E. Husserl, *Ideen II*, § 56a, *Hua IV*, p. 220 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 305).

¹⁰³⁶ Comme également les *Ideen I* le précisait : la position de la chose est motivée, « et cependant derechef pas purement et simplement en général, mais plutôt « *rationnellement motivée* ». Ceci signifie : la position trouve dans la donnée originaires (*originäre Gegebenheit*) son *fondement originel de droit* (*ursprünglichen Rechtsgrund*) » (E. Husserl, *Ideen I*, § 136, *Hua III/1*, p. 316 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 405 (traduction modifiée))).

¹⁰³⁷ Une analyse de la troisième exploration husserlienne de la notion de motivation, dans les cours d'éthique publiés dans *Hua XXXVII*, y découvrirait la même conception (voir N. Zippel, « *Motivation and Person: The Ethical Life as a Stream of Consciousness* », in *Alter*, 2012/20, p. 198).

particulier au sein de la motivation rationnelle ou active. Ce cas particulier est celui où la motivation procède d'un acte *dans lequel règne le Je*¹⁰³⁸. Que le Je règne dans un acte ne signifie pas un surcroît d'attention portée au contenu, une implication particulièrement vigilante de l'instance égoïque qui viendrait superviser les processus en cours ; cela signifie qu'il y est Je agissant, c'est-à-dire occupé à une activité spontanée de production catégoriale ou d'évaluation : il juge, tranche, décide, pose, préfère, c'est-à-dire introduit sa marque dans le nouveau résultat, dans le produit (*Erzeugnis*), use de son « pouvoir ». La motivation d'acte en général peut être une motivation par un acte de réceptivité perceptive ; mais la motivation du Je est toujours motivation par un acte de la spontanéité, en particulier catégoriale. On a donc affaire à une activité motivant une autre activité. L'implication active du Je sous la forme de la spontanéité permet de définir un premier concept de motivation rationnelle « pure », qui définit la connaissance dans un type d'évidence supérieur, l'évidence visionnelle (*Einsicht*)¹⁰³⁹, par différence d'avec l'*Evidenz* qui prévalait jusque-là. Le cas par excellence est celui de la démonstration, que nous avons déjà rencontré. On peut appeler ces motivations rationnelles « pures » en un premier sens, des *motivations rationnelles égoïques*.

2.3. Mais il faut introduire un deuxième concept de pureté¹⁰⁴⁰, transversal à la différence entre actes ne relevant pas de la spontanéité égoïque et actes égoïques. Comme on l'a dit, il est question de motivations rationnelles quand le contenu motivant est pris en vue pour lui-même. Le sujet qui juge se place alors sous la contrainte de l'expérience, qui guide ses jugements. Mais cette expérience peut se présenter elle-même avec divers degrés de clarté et de distinction. Cela vaut pour des actes perceptifs : on juge sur la base d'un souvenir flou, d'une perception fugace, de l'appréhension d'une chose plongée dans l'obscurité, ou à l'inverse sur la base d'une perception de la chose donnée « en chair et en os » et de façon optimale. Mais cela vaut aussi des actes spécifiquement égoïques de la spontanéité : on juge sur la base d'actes de raisons (qui suscitent des « motivations rationnelles égoïques »), mais ces actes ont fini par former un dépôt

¹⁰³⁸ Le mode d'expression impropre de Husserl laisse penser tout d'abord qu'il y a dans un cas motivation des actes par les actes, dans l'autre motivation du Je par le Je, et que ces deux cas sont exclusifs l'un de l'autre. Mais il est obligé de reconnaître que la motivation du Je par le Je n'exclut pas, mais au contraire implique la motivation des actes entre eux, abstraction faite du Je.

¹⁰³⁹ « La raison peut à présent être appelée raison pure, si – et dans la mesure où – elle est visionnelle et visionnellement motivée de part en part (*einsichtig und durchaus einsichtig motiviert*) » (E. Husserl, *Ideen II*, § 56a, *Hua IV*, p. 221 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 306 (traduction modifiée))).

¹⁰⁴⁰ « On peut parler de *motivations rationnelles pures en un double sens* » (E. Husserl, *Ideen II*, § 56a, *Hua IV*, p. 221 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 306 (traduction modifiée))).

(*Niederschlag*), par sédimenter en une unité confuse, qui comprend du non-explicite ; ou bien, à l'inverse, on juge sur la base d'une démonstration claire, développée jusqu'au détail. Les motivations rationnelles « pures » en ce second sens, qu'elles relèvent de l'acte non spontané ou du Je, peuvent être appelées des *motivations rationnelles parfaitement explicites*. Le cas de motivations rationnelles imparfaitement explicites est déjà un cas intermédiaire entre rationalité et irrationalité : rationnel au sens où il contient un fondement de motivation pris en vue, mais irrationnel au sens où tous les éléments de ce fondement de motivation n'étant pas distingués, certains ne sont pas visés pour eux-mêmes et motivent donc « passivement »¹⁰⁴¹. Les *Ideen I* parlent encore à ce sujet de « caractère rationnel secondaire »¹⁰⁴².

3. Husserl introduit alors sa principale innovation dans la théorie de la motivation par rapport aux *Recherches logiques*, avec l'introduction de la motivation irrationnelle¹⁰⁴³, ou *motivation passive*. Ainsi, alors que dans la première *Recherche logique*, la conception de l'expérience restait limitée aux seuls actes¹⁰⁴⁴, les *Ideen II* s'ouvrent un chemin vers les phénomènes « inconscients ». Husserl admet à présent, à côté des motivations d'actes, motivations rationnelles ou actives, des motivations qui n'ont pas lieu depuis un acte au sens fort, mais depuis la passivité, même si on sent encore quelques réticences¹⁰⁴⁵.

Quel est le propre d'une motivation passive ? Une motivation passive (« irrationnelle ») déclenche le passage à de nouvelles expériences sans que le contenu motivant ne soit appréhendé comme tel dans le cadre d'un acte. Le domaine de l'association, jusque-là limité à des contenus co-appréhendés, tenus ensemble sous le regard, et unis associativement dans une forme de coappartenance (à l'instar de l'indice), gagne en conséquence une extension nouvelle :

¹⁰⁴¹ Le cas décrit au § 56a, comme cas où j'obéis à une tendance aveugle en souscrivant à une présupposition fautive dont je crois me souvenir qu'elle était prouvée, est le même que celui décrit au § 56b des « sédiments » d'actes antérieurs.

¹⁰⁴² E. Husserl, *Ideen I*, § 136, *Hua III/1*, p. 316 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 406).

¹⁰⁴³ Comme le remarque A. Mazzù, dans ses cours sur l'éthique Husserl note sa préférence pour le couple actif/passif sur le couple rationnel/irrationnel, la motivation passive étant « raison potentielle (*potenzielle Vernunft*) », motivation « pré-rationnelle » plutôt qu'irrationnelle (E. Husserl, *Einleitung in die Ethik*, § 24, *Hua XXXVII*, p. 110, et *Beilage V*, p. 332, cités par A. Mazzù, « La motivation chez Husserl. Questions et enjeux », p. 21 et 23). Le terme de motivation pré-rationnelle présente l'avantage, par rapport à celui de motivation irrationnelle, de pointer comment Husserl s'empêche de retomber dans la causalité aveugle et inconsciente (à la façon de Lipps et de Freud) : son concept d'inconscient est toujours considéré comme un pré-conscient, un *proto-conscient*, un *post-conscient*, etc., bref toujours référé à l'expérience centrale de la conscience comme une modification de celle-là. Cela lui permet également d'éviter l'absurdité d'une « représentation inconsciente » au sens de Freud (M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, PUF, 1985, p. 363).

¹⁰⁴⁴ B. Bégout, *Généalogie de la logique*, p. 20.

¹⁰⁴⁵ E. Husserl, *Ideen I*, § 136, *Hua III/1*, p. 316 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 406) ; E. Husserl, *Ideen II*, § 56b, *Hua IV*, p. 224 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 309).

les connexions associatives peuvent s'établir maintenant, non seulement entre deux actes, mais entre un acte qui vient d'entrer en scène et des contenus non-appréhendés lointains, qui mettent en ordre le réel perceptif depuis les limbes de la passivité. Le fait, par exemple, de se laisser conduire par ses penchants aveugles, c'est-à-dire dont le caractère motivationnel ne tire pas sa source du sens même de la chose excitante, est rangé sous la catégorie d'irrationalité ou de passivité¹⁰⁴⁶.

Notons tout de même qu'il convient ici de se garder de confondre deux gradients : celui de la rationalité/irrationalité et celui de la force/faiblesse. Qu'une motivation soit passive ne signifie pas qu'elle s'exerce faiblement et se laisse supplanter par des motivations actives qui seraient nécessairement plus vigoureuses qu'elles ! Elle peut au contraire être tout à fait impérieuse. C'est le cas par exemple de la prédonation du monde, qui est même d'autant plus forte qu'elle ne fait pas l'objet d'une validation expresse mais s'exerce passivement. Il en va de même pour les autres cas que nous allons distinguer.

3.1. La première classe des motivations passives est la classe des motivations « matérielles », c'est-à-dire « associatives », où les contenus jouent un rôle. Cette première classe admet deux sous-classes : les motivations passives primaires et les motivations passives secondaires.

3.1.1. Les *motivations passives primaires* sont des motivations qui s'exercent depuis les contenus hylétiques en amont de leur appréhension dans des actes et qui ordonnent le champ de la réceptivité. On en trouve deux groupes¹⁰⁴⁷. Tout d'abord (3.1.1.1), dans le domaine de la sensibilité (*Sinnlichkeit*), appartiennent à ces motivations passives les associations continues au sein de la conscience d'une même chose, qui sont des motivations d'attente déterminées de la forme « Je vois cela, alors je m'attends à voir cela ». Appartiennent au même groupe les motivations d'expérience (*Erfahrungsmotivationen*) qui tiennent compte de la mobilité kinesthésique, et sont de la forme « si je tourne mon regard dans telle direction, alors je dois voir telle ou telle chose ». Ensemble, les motivations d'expérience dessinent le champ de la prédonation (*Vorgegebenheit*). Les motivations d'expérience permettent de « lier » les choses de la perception sans introduire entre elles une « unité de fondation », c'est-à-dire l'unité

¹⁰⁴⁶ E. Husserl, *Ideen II*, § 56a, *Hua IV*, p. 221-222 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 307).

¹⁰⁴⁷ Husserl liste succinctement « la sensibilité, ce qui s'impose de force, le prédonné, l'impulsif dans la sphère de la passivité (*die Sinnlichkeit, das sich Aufdrängende, Vorgegebene, das Getriebe in der Sphäre der Passivität*) » (E. Husserl, *Ideen II*, § 56a, *Hua IV*, p. 222 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 308 (traduction modifiée)).

logique que fournit la prédication¹⁰⁴⁸. À côté des motivations passives de la sensibilité, articulées à l'objet, on trouve également un autre groupe de motivations passives primaires (3.1.1.2), qui réunit les instincts, pulsions, penchants, tendances, phénomènes liés au caractère (*Instinkte, Trieben, Neigungen, Streben, Charakter*), etc., qui relèvent d'une « psychanalyse » des motifs cachés. On parle là d'un tréfonds de motivation antérieur à l'expérience du monde, qui sera interprété, dans le cadre de l'analyse de la personne menée dans les *Ideen II*, comme un caractère « inné » issu d'un soubassement obscur, naturel¹⁰⁴⁹. Mais cette remarque, de provenance « mondaine » n'épuise pas le sens de toute passivité primaire instinctuelle¹⁰⁵⁰.

3.1.2. La seconde sous-classe des motivations associatives, les *motivations passives secondaires*, comprend les motivations qui dérivent de l'expérience ordinaire ou catégoriale, c'est-à-dire des motivations de la sensibilité dans la passivité primaire ou bien de la spontanéité égoïque (activité), et qui « figent » ou cristallisent en « acquis » durables, éventuellement difficiles à différencier de l'« inné ». C'est la catégorie sous laquelle tombent les *habitus*, ou habitudes (*Gewohnheiten*), et notamment ceux par lesquels des types sont préconstitués pour l'anticipation de l'expérience à venir.

3.2. Enfin, la seconde classe des motivations passives ne repose pas sur la ressemblance des contenus. Autrement dit, il ne s'agit pas d'une motivation « matérielle », mais d'une *motivation passive formelle* : c'est la motivation qui a trait à la forme de la conscience du temps, qui est absolument fixe, puisque de même que leurs contenus, les formes du temps sont motivées l'une par l'autre¹⁰⁵¹. En tout cas, le caractère formel convient à la rétention, dont la motivation est non associative¹⁰⁵² : elle n'est pas motivée par la ressemblance de ses contenus à l'égard de l'impression originale¹⁰⁵³, mais s'enchaîne de façon « automatique », formelle.

¹⁰⁴⁸ E. Husserl, *Ding und Raum*, § 51, *Hua XVI*, p. 177-178 (*Chose et espace*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 215). Pour autant, Husserl n'a pas encore introduit la passivité *stricto sensu* en 1907, et continue de parler au sujet de la constitution de la chose de motivation rationnelle ou d'acte rationnel de position (*Ibid.*, § 84, p. 290/340-341).

¹⁰⁴⁹ E. Husserl, *Ideen II*, § 61, *Hua IV*, p. 275 sq. (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 371 sq.).

¹⁰⁵⁰ Voir à ce propos plus loin : Chapitre III, section III, 1/.

¹⁰⁵¹ E. Husserl, *Ideen II*, § 56d, *Hua IV*, p. 227-228 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 314).

¹⁰⁵² « Certes, les rétentions aussi, celles qui se développent originairement, se connectent synthétiquement à la fois les unes aux autres et à l'impression originale, mais cette synthèse qui appartient à la conscience originale du temps n'est pas une synthèse de l'association ; les rétentions ne surgissent pas par un éveil associatif dirigé rétroactivement à partir de l'impression et n'ont donc pas en soi une direction rayonnant de ce point vers le passé représenté à vide » (E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, § 18, *Hua XI*, p. 77 (*De la synthèse passive*, trad. fr. B. Bégout, J. Kessler, p. 157 (traduction légèrement modifiée)).

¹⁰⁵³ « C'est seulement dans la ligne protentionnelle de la constitution originale du temps que règne l'association, et en cela, comme nous le savons, la ligne rétentionnelle continue fonctionne comme éveillante » (E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, § 18, *Hua XI*, p. 77 (*De la synthèse passive*, trad. fr. B. Bégout, J. Kessler,

Il n'en va en revanche pas de même pour la protention, l'attente étant motivée par la rétention, de sorte que l'immédiatement à venir est attendu dans le « même style » que le tout juste passé¹⁰⁵⁴. C'est en tout cas la position défendue dans les leçons sur la logique génétique de 1920-1921 et leurs reprises, position qui évoluera ensuite, quand Husserl admettra que la considération de la structure du temps comme « formelle » est elle-même devenue. En d'autres termes, les contenus jouent bien un rôle premier dans la synthèse originelle du temps, puisque c'est d'eux que la forme finit par émerger – d'où émergerait-elle sinon, s'il faut refuser de postuler des formes pures de l'intuition à la façon kantienne ? En conséquence, les manuscrits du groupe C parleront de « *pré-association* »¹⁰⁵⁵ pour le processus originellement temporalisant.

Il est possible de classer les différents types de motivations que nous venons de rencontrer selon un gradient décroissant de la rationalité, comme dans le tableau suivant. Encore une fois, le critère n'est pas celui de la force de motivation ou de la pertinence de tel ou tel contenu pour en motiver tel autre, mais celui de la *prise en vue du fondement de motivation*, c'est-à-dire le critère de la forme de l'évidence¹⁰⁵⁶.

p. 157)).

¹⁰⁵⁴ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, § 40, *Hua XI*, p. 184 sq. (*De la synthèse passive*, trad. fr. B. Bégout, J. Kessler, p. 246 sq.), et dans les textes complémentaires, la version de 1920-1921, *Ibid.*, p. 288-289/319-321).

¹⁰⁵⁵ Voir E. Husserl, *Die C-Manuskripte*, C16, *Text 67*, *Hua Mat VIII*, p. 309 (cité par T. Kortooms). Sur la position de Husserl dans *Hua XI* et les *C-Manuskripte*, voir T. Kortooms, *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*, Dordrecht, Springer, 2002, respectivement 5.1.3, p. 185 sq., et 6.4.3., p. 271 sq.

¹⁰⁵⁶ Des critères subalternes jouent ensuite : ainsi, certaines fois, la motivation a été évidente mais ne l'est plus, tandis que dans d'autres cas, elle ne l'a jamais été, ce qui se traduit également en degrés dans le tableau. De même, l'évidence de la démonstration prime sur celle de l'indice parce que le fondement, pris en vue dans les deux cas, exerce une nécessité *objective* plus grande dans le premier cas que dans le second, ce qui se traduit encore en degrés dans le tableau.

<i>Classification</i>		<i>Types de motivations</i>		<i>Exemples</i>
Motivation active (« rationnelle ») Le fondement de motivation est conscient, et visé comme telle	La « motivation absolue » ou motivation à partir de soi		Motivation apodictique	<i>La motivation apodictique est une motivation dans la donation originale qui exclut l'être-autrement.</i>
			Motivation dans l'intuition donatrice originale	<i>La chose comporte sa motivation en elle-même ; elle est vue comme « bonne » en elle-même, sans référence à autre chose. C'est aussi l'expérience donatrice originale.</i>
	Motivation active pour un renvoi démonstratif, déductif		Motivation démonstrative	<i>La résolution authentique d'une équation motive l'obtention d'une racine réelle.</i>
	Motivation active pour un renvoi indiciel	Motivation active indicielle probante	Motivation indicielle effective	<i>La découverte de fossiles motive la conclusion qu'il a existé des animaux préhistoriques disparus.</i>
		Motivation active indicielle non probante	Motivation indicielle illusoire (<i>scheinbar</i>)	<i>La connaissance de la lave du volcan motive (à tort) la conception suivant laquelle le centre de la terre est liquide.</i>
Cas limite : absence de motivation rationnelle		« Immotivation »		<i>Un nouveau jugement apparaît sans avoir été motivé rationnellement.</i>
Cas intermédiaire (mixte d'activité et de passivité)	Complexe de motivations exclusivement rationnelles, mais contenant de l'implicite (passivité).		Complexe de motivations actives et passives	<i>Un souvenir non distingué de jugement complexe motive la validation de jugements erronés, implicitement contenus en lui.</i>
Motivation passive (« irrationnelle ») La motivation ne se détache pas, et reste « inconsciente »	Motivation passive matérielle (associative)	Motivation passive matérielle primaire	Motivation d'expérience	<i>Dans l'expérience d'une chose individuelle du monde, certaines appréhensions motivent la position d'existence de la chose.</i>
		Motivation passive matérielle secondaire	Motivation habituelle, typique et prédonation	<i>L'expérience du monde motive certaines attentes déterminées en fonction d'une typisation par avance.</i>
		Motivation passive matérielle primaire (instincts, pulsions, tendances, caractère)	Motivation « innée »	<i>Le caractère inné motive le comportement emporté d'un enfant, patient d'un autre enfant.</i>
	Motivation passive formelle (non-associative)		Motivation formelle du temps	<i>Le présent motive sa rétention comme tout juste passé.</i>

Tableau. Typologie de la motivation selon le degré de rationalité (décroissant dans le tableau).

Le tableau ci-dessus s'adosse exclusivement à un critère, celui de rationalité, qui tient tout entier dans le mode de considération ou de non-consideration du fondement de motivation ou motif. Afin d'être complet, il faut également introduire la distinction passivité/activité pour le motivé (*Motivat*), c'est-à-dire pour le vécu qui résulte de la motivation par le motif. Aussi, il faudra distinguer quatre types de complexes motivationnels : 1/ des vécus passifs motivant des vécus passifs (*une expérience affective détermine inconsciemment l'orientation des désirs et affects ultérieurs*), 2/ des vécus passifs motivant des vécus actifs (*une tendance affective donne*

lieu à une décision de la volonté), 3/ des vécus actifs motivant des vécus actifs (une résolution ferme de la volonté donne lieu à des actes qui procèdent d'une fidélité à la décision initiale), 4/ des vécus actifs motivant des vécus passifs (une décision de la volonté donne lieu à une altération habituelle de mes désirs et affects)¹⁰⁵⁷.

2/ Immotivation, liberté et contrainte dans l'exercice de la réduction

Nous pouvons à présent mettre à profit cette clarification des notions de motivations actives passives pour préciser les caractères de la motivation de la réduction phénoménologique. Dans ce qui suit, nous nous posons la question suivante : les élaborations qui ont précédé sur les concepts actif et passif de motivation peuvent-elles nous aider à rendre compte de l'attribution à la réduction phénoménologique et à sa motivation de trois prédicats qui semblent de prime abord incompatibles ? La réduction est en effet décrite comme *immotivée* (*unmotiviert*)¹⁰⁵⁸ ; elle est présentée comme exercée de façon *libre*¹⁰⁵⁹ ; enfin sa motivation est dite *contraignante* (*zwingende*)¹⁰⁶⁰. N'a-t-il pas entre ces trois caractères, immotivation, liberté

¹⁰⁵⁷ Donnons des illustrations précises : 1/ se dégoûter d'un aliment, sans s'en rendre compte, pour l'avoir trop consommé ; 2/ prendre la décision active de s'installer à l'étranger après avoir été tenté de le faire pendant des années ; 3/ se rendre au club de sport tous les jours, en dépit de la fatigue ou du mauvais temps, afin d'honorer sa résolution initiale ; 4/ se déshabituer progressivement du goût de la cigarette jusqu'à s'en dégoûter, après avoir arrêté de fumer du tabac par décision de la volonté. On retrouve trois des quatre complexes motivationnels listés dans : E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, « *Statische und genetische phänomenologische Methode* », *Hua* XI, p. 342 (*De la synthèse passive*, trad. fr. B. Bégout, J. Kessler, p. 328).

¹⁰⁵⁸ Par exemple : « (...) à la phénoménologie, on n'a pas besoin d'attribuer (*unterschieben*) des motifs pour lesquels elle mettrait hors circuit la position d'existence. En tant que phénoménologie, elle n'a pas de semblables motifs (...) » (E. Husserl, *Intersubjektivität I*, *Text* 6, « *Grundprobleme der Phänomenologie* », § 21, *Hua* XIII, p. 156-157 (*Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr. J. English, p. 155 (traduction légèrement modifiée))).

¹⁰⁵⁹ Qu'il suffise de rappeler cette phrase, déjà citée : « En relation à *chaque* thèse, nous pouvons, avec une pleine liberté, exercer cette *ἐποχή* originale » (E. Husserl, *Ideen* I, § 31, *Hua* III/1, p. 64 (*Idées* I, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 89). Pour les autres citations relevées, voir plus haut, Chapitre I, section I, 3/.

¹⁰⁶⁰ Quelques citations en ce sens : « la motivation qui contraint (*zwingt*) à la réduction transcendantale et à la recherche transcendantale en elle » (E. Husserl, *Intersubjektivität* III, *Text* 31, *Hua* XV, p. 554 (*Sur l'intersubjectivité* I, trad. fr. N. Depraz, p. 230)) ; « (...) alors s'éveille d'elle-même une motivation qui contraint le psychologue à abandonner sa mondanité naïve pour se comprendre comme philosophe transcendantal » (E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, « *Phänomenologie und Anthropologie* », *Hua* XXVII, p. 181 (*Notes sur Heidegger*, trad. fr. N. Depraz, « *Phénoménologie et anthropologie* », trad. fr. D. Franck, p. 73 (traduction modifiée))) ; « pour dégager une telle motivation, absolument transparente et contraignante (*zwingende*), qui congédie (*hinaustreibt*) la positivité naturelle de la vie et de la science, et rend nécessaire la conversion transcendantale, la réduction phénoménologique » (E. Husserl, *Ideen* III, « *Nachwort* », *Hua* V, p. 148 (*Idées* III, trad. fr. D. Tiffeneau, « *Postface* », trad. fr. A. Kelkel, p. 193 (traduction modifiée)) ; également E. Husserl, *Erste Philosophie* II, 45. *Vorlesung*, *Hua* VIII, p. 120 (*Philosophie première* II, trad. fr. A. Kelkel, p. 168). On trouve d'autres usages du terme par Fink.

et contrainte, une incompatibilité de principe ? Que la réduction soit immotivée, cela signifie apparemment qu'aucune force affectante ne presse en sa faveur, que rien ne nous incline à opter pour elle. A l'inverse, que sa motivation soit contraignante signifie que l'incitation à la mettre en pratique est impérieuse, que la force affectante qui s'exerce règne sans contestation, et que nous sommes en quelque sorte transportés dans l'exercice de la réduction à notre corps défendant, « sous la contrainte ». Enfin, que la réduction soit librement décidée signifie, à rebours de la caractérisation précédente, que nous exerçons notre *fiat!*, que nous nous y engageons par un décret souverain. Ces trois déterminations semblent impossibles ! On pourrait à la rigueur vouloir rapprocher l'immotivation de la liberté en proclamant que si un décret doit trancher, c'est précisément en raison de l'absence de force affectante de motifs, mais cela revient à faire de la liberté réductive une liberté du pur arbitraire, de l'ordre du caprice ; et il s'annonce encore plus périlleux de concilier caractère contraignant et liberté d'exercice, ou absence de motivation et présence d'une motivation si impérieuse qu'elle en est contraignante... Comment parvenir à conjuguer ces trois déterminations, si cela est possible ? Peut-être y a-t-il dans ces termes des équivoques à lever avant toute chose. Commençons par la notion d'*immotivation*. Elle intervient dans trois contextes, où elle adopte des sens différents.

1/ Il est d'abord question d'*immotivation* pour désigner les possibilités logiques vides qui ne sont pas motivées de façon effective, et ne forment donc pas des probabilités lestées d'un « poids »¹⁰⁶¹. La possibilité n'est pas « logique » et « vide » au sens de la logique et de la vacuité formelles : elle reste porteuse d'une teneur concrète, mais celle-ci se présente dans l'imagination comme dépouillée de tout ancrage dans ce temps et ce monde, neutralisée¹⁰⁶². Ainsi, si je ne possède pas de sensation d'une troisième main (l'exemple est de Husserl), rien ne plaide en faveur de la reconnaissance de cet organe, de sorte que l'acte par lequel je me représenterais comme porteur d'une troisième main serait « une possibilité vide immotivée »¹⁰⁶³, une simple virtualité imaginaire. Comme on le voit à l'aide de cet exemple, l'immotivation rend compte du fait que la possibilité vide ne possède aucune tendance à l'actualisation. On constate également combien l'immotivation dont on parle est factice : il ne s'agit pas d'un événement qui se produirait sans motivation, mais d'une virtualité découpée par

¹⁰⁶¹ E. Husserl, *Ideen I*, § 140, *Hua III/1*, p. 325, n (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 416).

¹⁰⁶² « Cette possibilité est la possibilité logique doxique (non logique formelle). (...) je me représente le mouvement de ma main et je retire de cette représentation (d'une modification de neutralité) le sens de la thèse de possibilité » (E. Husserl, *Ideen II*, § 60a, *Hua IV*, p. 262 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 365).

¹⁰⁶³ E. Husserl, *Intersubjektivität I*, *Beilage X*, *Hua XIII*, p. 40 (*Sur l'intersubjectivité I*, trad. fr. N. Depraz, p. 289).

l'imagination et soustraite à toute réalisation concrète, et par là à toute motivation.

2/ Mais certaines fois une possibilité s'actualise, qui pourtant n'avait pas été anticipée de façon motivationnelle. C'est le cas de la surprise : ainsi quand je me rends compte que ce que j'avais pris pour un humain n'était en fait qu'une poupée de bois, « j'ai ici un saut (*Sprung*) immotivé, et le motivé « fait défaut » »¹⁰⁶⁴. Nous sommes face à un cas de discordance (*Unstimmigkeit*) entre nos attentes et l'événement qui finit par survenir. Doit-on dire qu'un tel événement est immotivé au sens fort, c'est-à-dire qu'il a lieu sans être poussé dans l'être par quelque motif ? Après que l'humain s'est révélé poupée de bois, la concordance se rétablit, qui révèle aussitôt le caractère illusoire de cette immotivation : « le saut dans la couleur est une discordance, mais celle-ci peut être motivée, elle est la conséquence du fait qu'on a allumé la lumière, etc. »¹⁰⁶⁵. Nous avons affaire à des motivations qui étaient passées inaperçues, des motivations passives, qui ne sont repérées qu'après coup. Nous retrouvons le cas du fracas soudain qui interrompt notre écoute d'une mélodie, cas évoqué en début de chapitre et dont nous avons dit que Husserl l'interprétait encore comme une motivation (contre Pfänder).

3/ Enfin, il reste à se demander si des actes peuvent advenir qui n'auraient eu *aucune* motivation, ni repérée par avance, ni assignable après coup : une immotivation absolue. Le Je semble bien de prime abord se livrer à des actes libres (*freien Akte*) qui conduisent à de nouveaux vécus, et qui ne dépendent que de sa propre initiative : il se tourne vers tel ou tel aspect, choisit les orientations de son attention et de son action. Mais le concept de liberté équivaut-il à celui d'immotivation ? Husserl s'interroge : « Toutefois, des actes libres de cette sorte adviennent-ils de façon immotivée, à partir de rien ? »¹⁰⁶⁶. Et il rabat dans les lignes qui suivent cette « immotivation » sur des « principes de régulation (...) irrationnels »¹⁰⁶⁷, c'est-à-dire sur des dispositions cachées, des inclinations invisibles, bref des motivations passives. L'acte libre n'est pas plus libre à l'égard des motivations que les actes « contraints » comme la surprise. L'immotivation absolue n'existe pas. Husserl envisage certes plus loin une autre situation, celle de la transformation intérieure du moi (*innere Umwandlung, Umkehr*), selon laquelle ce sont mes motivations passives elles-mêmes qui changent. J'étais celui que ses motifs

¹⁰⁶⁴ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis, Beilage II, Hua XI*, p. 349-350 (*De la synthèse passive*, trad. fr. B. Bégout, J. Kessler, p. 337 (traduction modifiée)).

¹⁰⁶⁵ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis, Beilage II, Hua XI*, p. 350 (*De la synthèse passive*, trad. fr. B. Bégout, J. Kessler, p. 337 (traduction modifiée)).

¹⁰⁶⁶ E. Husserl, *Intersubjektivität II, Text 2, Hua XIV*, p. 16 (*Sur l'intersubjectivité I*, trad. fr. N. Depraz, p. 463).

¹⁰⁶⁷ E. Husserl, *Intersubjektivität II, Text 2, Hua XIV*, p. 17 (*Sur l'intersubjectivité I*, trad. fr. N. Depraz, p. 463).

passifs déterminaient toujours à agir de telle façon, et voilà que j'agis autrement, non parce que je suis sans motivation et agis à ma guise, mais parce que mes motivations ont changé¹⁰⁶⁸. Naturellement, même dans ce cas, les connexions de motivation déterminent les changements de motivations, qui sont donc elles-mêmes motivées. Ainsi, même le changement de décision « a ses raisons internes »¹⁰⁶⁹. Là encore, le changement n'advient pas sans y avoir été motivé.

Le concept d'immotivation doit en fin de compte être largement relativisé. L'immotivation n'est pas à prendre comme une immotivation en un sens fort, comme une immotivation absolue, une absence totale de motivations de quelque type que ce soit, ce qui reviendrait à faire apparaître un acte *ex nihilo*. Quand la motivation fait défaut, l'acte n'a simplement pas lieu (c'est le premier cas que nous avons vu, celui de la possibilité vide). Et quand on interroge les motivations à rebours depuis l'acte déjà effectué, on n'emploie guère le terme de motivation que dans des cas où l'on peut identifier des motivations, mais où font défaut des formes de motivations jugées plus éminentes (en particulier, les motivations rationnelles). Dire qu'un acte est « immotivé », cela veut alors dire : l'acte est motivé de telle façon, *mais pas de telle autre qui nous eût mieux convenu* : par exemple, l'acte est bien motivé de façon passive, mais ce n'est pas suffisant, puisqu'il est « immotivé » quant aux motivations rationnelles¹⁰⁷⁰. Un acte qui surgirait sans avoir reçu préalablement au moins une motivation de nature quelconque, cela est privé de sens. La motivation est une structure nécessaire de la vie de conscience : tout est lié par la motivation, et rien ne lui échappe. Il faut rappeler à ce propos la formule des *Ideen I* : « En effet, ici comme partout dans la sphère phénoménologique, il n'y a pas de hasard, pas de facticités, tout est motivé de façon essentiellement déterminée »¹⁰⁷¹. On

¹⁰⁶⁸ E. Husserl, *Intersubjektivität II, Text 2, Hua XIV*, p. 17-18 (*Sur l'intersubjectivité I*, trad. fr. N. Depraz, p. 464). Nous avons évoqué ce cas au moment de parler de l'habitus passif (voir Chapitre I, section I, 1/).

¹⁰⁶⁹ E. Husserl, *Intersubjektivität II, Text 2, Hua XIV*, p. 20 (*Sur l'intersubjectivité I*, trad. fr. N. Depraz, p. 466).

¹⁰⁷⁰ Ainsi dira-t-on d'une conviction qui n'est fondée que dans l'habitude aveugle ou le sentiment qu'elle « vaut du point de vue logique [*logisch*] comme immotivée, comme non-étayée (*unbegründet*), comme non-rationnelle (*unvernünftig*) » (E. Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, § 3, *Hua XXIV*, p. 7 (*Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance*, trad. fr. L. Joumier, p. 56)). On voit bien dans cet exemple que la conviction en question n'est pas immotivée au sens fort, mais motivée d'une façon qui semble moins admissible au regard des exigences scientifiques retenues.

¹⁰⁷¹ E. Husserl, *Ideen I*, § 138, *Hua III/1*, p. 321 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 411 (traduction légèrement modifiée)). On lira dans le même sens : « Rien dans la connexion de conscience ni du côté des corrélats intentionnels qui lui appartiennent par essence n'est immotivé (*Nichts im Bewusstseinszusammenhang und aufseiten der wesensmäßig zugehörigen intentionalen Korrelate ist unmotiviert*) » (E. Husserl, *Logische Untersuchungen – Ergänzungsband. Erster Teil* (1913) (éd. Ullrich Melle), *Hua XX/1*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2002, *Text 3*, p. 135 (traduction personnelle)); ainsi que : « Nous en revenons à une connexion originaire et à une consécution (*Folge*) originaire où aucune motivation n'est encore disponible. Mais dans quelle mesure cela est-il pensable, dans quelle mesure l'unité d'un flux de conscience dépourvu de la moindre

pourrait parler, si cela ne conduisait pas à de dangereuses équivoques liées au terme de « raison », d'un « principe de raison suffisante » phénoménologique, ou, dans ce cas, d'un *principe de motivation suffisante* : rien n'advient dans la sphère phénoménologique qui n'ait été appelé à le faire en vertu de motifs, que ceux-ci exercent leur efficacité de par leur manifestation même, ou bien qu'ils ne puissent être exhumés que par après, au moyen d'une « psychanalyse ».

Nous pouvons à présent étudier la notion de liberté chez Husserl. Nous verrons également apparaître trois significations du terme. 1/ Le premier sens du terme de liberté est celui, problématique, de libre-arbitre. C'est de lui dont il a été question au chapitre I¹⁰⁷², quand nous avons rencontré la possibilité problématique pour le sujet de ne pas se conformer à ce que les forces motivantes, moyennant le jeu des compensations, renforcements et affaiblissements, lui soufflait. Le libre-arbitre, cela pourrait certes signifier la liberté dans l'ordre de la possibilité logique (l'immotivation au premier sens), qui ne signifie rien de plus que ceci : « des » comportements sont non-contradictoires avec l'essence du moi, ce dont je m'assure par l'imagination. Mais cette remarque est elle-même parfaitement vide puisque, le moi n'ayant pas de « caractéristique objective générale »¹⁰⁷³, tous les comportements lui conviennent en droit. On ne peut à l'évidence parler de liberté que si elle s'exerce dans l'ordre de la possibilité motivée. Que signifie-t-elle alors : une capacité d'enfreindre les arbitrages motivationnels, ou au contraire la nécessité de les suivre ? Ne devrait-on pas dire qu'il n'y a liberté que quand le sujet prend une décision active qui enfreint le résultat des motivations, passives ou actives, qui le déterminent ? Après avoir remarqué qu'il est « très difficile de dire ici ce qui est correct »¹⁰⁷⁴, Husserl conclut à l'impossibilité d'une liberté qui repousserait les arbitrages motivationnels : « Ce qui est possible pour un Je en général (une généralité vide qui ne montre aucune différence dans le spécifiable), cela est variable, mais pour chaque Je il n'y a pour un cas donné qu'un seul possible, et cela est donc pour lui *nécessaire* »¹⁰⁷⁵. La liberté ne saurait donc s'équivaloir au libre-arbitre, qui désigne la faculté en vérité absurde de réaliser des possibles (au sens de possibles vides) sans égard pour les forces motivantes qui plaident nécessairement pour l'un

motivation peut-elle être encore une unité – telle est la question » (E. Husserl, *Ideen* II, § 56c, *Hua* IV, p. 226 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 312 (traduction légèrement modifiée)).

¹⁰⁷² Voir Chapitre I, section I, 3/.

¹⁰⁷³ E. Husserl, *Intersubjektivität* II, *Text 2*, *Hua* XIV, p. 23 (*Sur l'intersubjectivité* I, trad. fr. N. Depraz, p. 469).

¹⁰⁷⁴ E. Husserl, *Intersubjektivität* II, *Text 2*, *Hua* XIV, p. 21 (*Sur l'intersubjectivité* I, trad. fr. N. Depraz, p. 468).

¹⁰⁷⁵ E. Husserl, *Intersubjektivität* II, *Text 2*, *Hua* XIV, p. 23 (*Sur l'intersubjectivité* I, trad. fr. N. Depraz, p. 469).

plutôt que pour l'autre, qu'il s'agisse de motivations actives ou passives¹⁰⁷⁶. L'éventualité d'un équilibre des forces motivantes liées à chacun des possibles n'y change d'ailleurs rien : cet équilibre donne lieu à la conscience de doute, qui, si elle se mue en décision impulsive pour l'une ou pour l'autre option, ne peut le faire qu'en puisant aux sources motivationnelles habituelles du sujet afin de suppléer aux insuffisances de la donation au présent. A nouveau, il faut dire : il n'y a pas de liberté absolue conçue comme capacité d'initier un acte sans que celui-ci trouve sa source dans des motivations, actives ou passives. *Immotivation et liberté prennent donc le même sens relatif* : toutes deux désignent l'indépendance prise vis-à-vis d'un certain type de motivations, passives, sans pour autant que toute liaison motivationnelle soit rompue, puisque c'est au contraire – dans le cas de la liberté – une *nouvelle* motivation qui prend le dessus, une motivation active.

2/ Si on abandonne la théorie d'une liberté conçue comme libre-arbitre au sens qui a été dit, se dégage un second sens de liberté, moins précis il est vrai : l'émancipation à l'égard du donné effectif. Déjà, les actes de fantaisie, quoique entrelacés dans des motivations associatives diverses, représentent un premier degré de libération à l'égard des contenus sensibles donnés en présence, même si les actes de fantaisie sont eux-mêmes encore « liés » par les contraintes eidétiques qui déterminent la possibilité du remplissement¹⁰⁷⁷. La variation eidétique reposant sur l'imagination, elle est également d'une certaine façon « liberté ». La libération à l'égard de l'effectivité immédiate prend également d'autres formes, comme le passage à la formalité mathématique et logique, qui permet d'atteindre une liberté pure (*reine Freiheit*)¹⁰⁷⁸. Ce deuxième sens de liberté convient également à la réduction phénoménologique dans la mesure où elle opère bien une libération à l'égard du donné, par la neutralisation de la certitude. En ce sens pouvons-nous lire que le regard a été *libéré par* la réduction¹⁰⁷⁹. Mais nous parlons ici d'une liberté qui survient en aval de l'effectuation de la réduction, qui est rendue possible *par*

¹⁰⁷⁶ Plus loin, Husserl évoque encore les « présuppositions conscientes et inconscientes » qui, parmi la multiplicité d'actes « imaginables » (les possibilités logiques vides), prédisent une « prise de position unique » comme « nécessaire pour le maintenant actuel » (E. Husserl, *Intersubjektivität II, Text 2, Hua XIV*, p. 23-24 (*Sur l'intersubjectivité I*, trad. fr. N. Depraz, p. 470)).

¹⁰⁷⁷ « La liberté [de la fantaisie] est liée (*gebunden*) dans la mesure où résident ici les lois d'essence d'un possible quasi-remplissement dans le cadre de l'unité d'une objectivité identique possible, comme intentionnelle et encore indéterminée » (E. Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung, Text 19, Hua XXIII*, p. 558 (*Phantasia, conscience d'image, souvenir*, trad. fr. R. Kassis, J-F. Pestureau, p. 524 (traduction modifiée))).

¹⁰⁷⁸ E. Husserl, *Formale und transzendente Logik, Ergänzender Text 5*, p. 382.

¹⁰⁷⁹ E. Husserl, *Ideen III*, « *Nachwort* », 4, *Hua V*, p. 145 (*Idées III*, trad. fr. D. Tiffeneau, « Postface », trad. fr. A. Kelkel, p. 189).

la réduction phénoménologique, et non d'une liberté qui opérerait en amont, qui serait liberté *d'effectuer* cette réduction.

3/ Aussi faut-il passer à une troisième notion de liberté. La liberté se détermine en effet téléologiquement comme le règne exclusif de la *motivation rationnelle* – au sens précis que nous avons donné à cette expression et qui, rappelons-le, ne signifie rien qui ait à voir avec la légitimité ou avec le degré de force affectante du motif, mais qui se rapporte au caractère *explicite* de l'apparaître de celui-ci (en somme, la raison inclut autant les « bonnes » raisons que les « mauvaises »). L'acte libre, c'est celui qui se détermine exclusivement par des motivations apparaissantes, c'est-à-dire rationnelles. Ce « sens particulier du terme » de liberté est bien « le sens authentique »¹⁰⁸⁰. Dans les degrés les plus élevés de la liberté, la détermination s'exerce dans la vision intuitive la plus directe possible du motif, du *Grund* qui légitime le *Begründet*, de sorte que la liberté culmine avec l'intuition donatrice originaire, et se parachève dans l'évidence adéquate et apodictique du motif¹⁰⁸¹. Dans ses degrés inférieurs en revanche, la raison est toujours relative, et s'exerce à partir de la force motivante d'un autre contenu (la preuve, l'indice). La liberté étant affaire de degré, on peut même concevoir une liberté interne à la passivité : ainsi, en me laissant déterminer passivement par une nouvelle expérience kinesthésique, je suis *plus libre* qu'en me laissant déterminer passivement par les couches profondes de l'habitualité¹⁰⁸².

La caractéristique des motivations rationnelles, qui déterminent l'acte libre, c'est que le motif, le *Grund*, non seulement doit être visé pour lui-même (non pas à titre thématique, mais comme moyen pour autre chose), mais encore qu'il exerce son action motivante depuis l'intérieur de cette visée. Ce n'est pas qu'il motive et qu'*en outre*, il est visé, mais bien qu'il motive *dans et par* le fait d'être visé. L'acte libre est donc un acte complexe (catégorial ou non).

¹⁰⁸⁰ E. Husserl, *Ideen II*, § 60, *Hua IV*, p. 257 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 349 (traduction modifiée)).

¹⁰⁸¹ E. Husserl, *Ideen I*, § 137, *Hua III/1*, p. 317 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 407 (traduction modifiée)) : « une conscience donatrice *adéquate* qui exclut « l'être-autrement » ; la thèse est motivée par la donnée adéquate d'une manière exceptionnelle (*ausnehmender*), elle est au sens le plus élevé (*im höchsten Sinne*) un acte de la « raison (*Vernunft*) ». Notons que l'adéquation et l'apodicticité ne sont pas distinguées dans les *Ideen I*, et qu'ici c'est plutôt l'apodicticité qui est visée.

¹⁰⁸² Comme l'écrit B. Rang : « Husserl pense la liberté [kinesthésique] comme connexion d'expérience kinesthésique et de motivation rationnelle ; je suis non-libre (*unfrei*) dans la mesure où les expériences habituellement acquises de mon passé me déterminent, et au contraire libre dans la mesure où je peux suivre les motifs de la raison qui renvoient (*weisen*) protentionnellement dans le futur ouvert des processus d'expérience kinesthésiques réglés, et qui renvoient aux choses mêmes » (B. Rang, *Kausalität und Motivation. Untersuchungen zur Verhältnis von Perspektivität und Objektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p. 160 (traduction personnelle)).

Pleinement développé, il révèle contenir les quatre composantes suivantes : *d'abord*, doit être posé la visée du motif, *ensuite* ce motif doit exercer son action motivante, *puis* intervient la conscience du « je peux »¹⁰⁸³, qui est elle aussi déterminante pour l'acte libre, et *enfin* cette conscience active, éveillée, vient accorder son assentiment – au mouvement kinesthésique, au jugement, au désir. *A contrario*, dans la passivité, l'acte est accompli de façon réflexe, inconsciente, automatique, sans que le passage du motif au motivé ait été appréhendé pour lui-même. La liberté, qu'elle soit kinesthésique, catégoriale ou volitive, tient à ce temps d'arrêt, où le passage au motivé est effectué en pleine conscience, où la transition est vécue de façon articulée. Ainsi, le Je spirituel possède-t-il une liberté de raison qui lui est propre, conçue comme « *possibilité pratique* du pouvoir (*praktischen Möglichkeit des Könnens*) »¹⁰⁸⁴, un « je peux » à distinguer de la possibilité logique vide comme de la possibilité motivée en général : le « je peux » pratique n'est ni une simple possibilité imaginable, ni la possibilité dominante en voie de passer à l'effectivité, mais concerne spécifiquement le Je spécifiquement spirituel dans ses motivations spirituelles, comme capacité à donner son assentiment aux excitations.

Avec le concept de liberté de raison (en ce troisième sens) s'ouvre enfin un passage un chemin vers la notion de *contrainte*. Que la motivation soit contraignante signifie que les motifs explicites (rationnels) qui poussent à l'effectuation d'un acte sont impérieux. Le fondement de motivation saisi de façon propre ne souffre pas de contremotifs susceptibles de le détrôner. Agir de façon libre au sens de la liberté de la raison, cela ne signifie certainement pas une liberté d'indifférence, un caprice, un choix hasardeux, mais au contraire une manière de se placer sous la gouvernance des choses mêmes. Immotivation (par la passivité), liberté (de raison), contrainte (du motif rationnel) sont donc tout à fait compatibles : ils désignent en fait un caractère unique de la motivation de la réduction phénoménologique, sous trois points de vue différents. Pris ensemble, ces trois termes tracent pour la réduction phénoménologique les contours d'une motivation rationnelle impérieuse. La motivation visée de la réduction phénoménologique doit être une motivation libre *c'est-à-dire* rationnelle, qui puise son dynamisme dans l'appréhension évidente du motif. Ceci n'exclut naturellement pas qu'une motivation passive sous-jacente exerce son dynamisme, mais cette motivation passive doit être

¹⁰⁸³ « Le sujet « consent (*billigt*) », dit oui à l'invitation de l'excitation en tant qu'invitation à céder et donne dans la pratique son *fiat*. En rapport avec mes actes égoïques centripètes, j'ai la conscience du *je peux* » (E. Husserl, *Ideen II*, § 60, *Hua IV*, p. 257 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 349)).

¹⁰⁸⁴ E. Husserl, *Ideen II*, § 60, *Hua IV*, p. 261 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 354).

convertie dans un engagement actif, libre, auto-déterminé.

Ces éléments étant à présent acquis, nous allons étudier différents motifs envisageables, mobilisés par Husserl et Fink pour répondre à la question de la motivation de la réduction, en nous remplaçant au niveau de la conscience individuelle du philosophe. Nous retrouverons parmi eux la motivation par l'Idée de philosophie comme Idée d'un système du savoir apodictique, mais modalisée au niveau du philosophe individuel.

3/ Des motifs individuels de la réduction phénoménologique

On trouve dans les textes de Husserl et Fink des discussions concernant trois motifs passifs issus de la vie naturelle, considérés – au moins à titre d'hypothèses exploratoires – comme aptes à susciter l'*ἐποχή* transcendantale et la réduction phénoménologique chez l'apprenti philosophe individuel. Ces trois motifs passifs sont les suivants : les *coups du destin*, l'*amour du savoir* et l'*insatisfaction de l'intérêt*. Le premier motif relève d'expériences extraordinaires ou expériences-limites, susceptibles de survenir dans l'attitude naturelle et nous conduisant à la quitter. Les deux motifs suivants sont en revanche à rechercher en filigrane dans la vie naturelle la plus quotidienne. Nous allons nous demander si ces options sont crédibles, et quelles sont les limites qui les affectent.

1/ Les « coups du sort ». On trouve sous la plume de Fink, à l'évidence inspiré par Heidegger, des motivations extraordinaires qui trouvent leur ancrage dans des expériences-limites, et n'entrent pas dans l'expérience ordinaire ou la vie quotidienne (*alltäglichen Lebens*)¹⁰⁸⁵. Avec ces motivations, on n'a pas affaire à la remise en cause de la constitution des choses dans leur matérialité, mais à l'engendrement d'une tension existentielle si intense qu'elle conduit à la lisière de l'attitude naturelle, et à l'orée du domaine transcendantal. Les « coups du sort (*Schicksalsschlagen*) »¹⁰⁸⁶ provoquent ainsi un « ébranlement (*Erschütterung*) »¹⁰⁸⁷. Selon la thèse de l'ébranlement, surviendraient au cœur de l'attitude naturelle des expériences particulières, traumatiques, la crainte de la mort, l'angoisse, l'ennui, la guerre, la nausée,

¹⁰⁸⁵ E. Fink, VI. *Cartesianische Meditation. Ergänzungsband, Hua Dok II/2*, p. 30 (*Autres rédactions des Méditations cartésiennes*, trad. fr. F. Dastur, A. Montavont, p. 47 (traduction modifiée)).

¹⁰⁸⁶ E. Fink, VI. *Cartesianische Meditation. Ergänzungsband, Hua Dok II/2*, p. 30 (*Autres rédactions des Méditations cartésiennes*, trad. fr. F. Dastur, A. Montavont, p. 47). Sur cette question, voir S. Luft, *»Phänomenologie der Phänomenologie«*, p. 93.

¹⁰⁸⁷ E. Fink, VI. *Cartesianische Meditation. Ergänzungsband, Hua Dok II/2*, p. 30 (*Autres rédactions des Méditations cartésiennes*, trad. fr. F. Dastur, A. Montavont, p. 51).

l'expérience esthétique, etc., qui opéreraient comme autant de motifs passifs autorisant le surpassement de la naturalité. Fink, qui qualifie également ces expériences de « situations extrêmes de l'attitude naturelle »¹⁰⁸⁸, créant une anormalité ou une anomalie dans le monde, ne leur reconnaît toutefois pas de caractère contraignant pour l'exercice de la réduction, mais seulement un statut préparatoire¹⁰⁸⁹.

Ce type de motifs a-t-il une résonance chez Husserl ? En fait, c'est de façon constante que celui-ci récusera tout rôle pour ce type de motivations dans le déclenchement de la réduction. Si Husserl reconnaît le caractère « limite » d'un phénomène comme la mort, c'est au sens d'un problème-de-marge (*Randproblem*)¹⁰⁹⁰ ou d'un cas-limite (*Grenzfall*)¹⁰⁹¹ pour la phénoménologie, c'est-à-dire d'une question qui place la science phénoménologique devant des difficultés d'interprétation particulières ; il ne s'agit pas à ses yeux d'une *expérience*-limite, c'est-à-dire d'une expérience extrême qui transirait pathétiquement la vie ordinaire au point d'opérer un saut « mystique » qui s'équivaldrait à la réduction phénoménologique dont il est en quête. A ses yeux, des situations ne peuvent devenir « extrêmes », c'est-à-dire menacer de renverser l'attitude naturelle, qu'au moyen d'une « infinitisation itérative » qu'elles ne sauraient receler, mais qui doit au contraire leur être supplémentée¹⁰⁹².

Contre la motivation par l'ébranlement des expériences-limites, la ligne de défense husserlienne est triple. Première muraille : il n'est pas du tout évident qu'une anormalité existentielle puisse faire passer à la suspension de la croyance au monde¹⁰⁹³, l'anormalité étant d'ailleurs le plus souvent résorbée, dès le niveau individuel, dans la normalité¹⁰⁹⁴. Deuxième

¹⁰⁸⁸ E. Fink, VI. *Cartesianische Meditation*, § 5, *Hua Dok II/1*, p. 38 (*Sixième Méditation cartésienne*, trad. fr. N. Depraz, p. 87).

¹⁰⁸⁹ E. Fink, VI. *Cartesianische Meditation*, § 5, *Hua Dok II/1*, p. 38 (*Sixième Méditation cartésienne*, trad. fr. N. Depraz, p. 87).

¹⁰⁹⁰ E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie* (éds. Rochus Sowa, Thomas Vongehr), *Hua XLII*, Dordrecht, Springer, 2013, p. 561.

¹⁰⁹¹ E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie, Beilage IV*, *Hua XLII*, p. 22.

¹⁰⁹² E. Husserl, note 91 à : E. Fink, VI. *Cartesianische Meditation*, § 5, *Hua Dok II/1*, p. 38 (*Sixième Méditation cartésienne*, trad. fr. N. Depraz, p. 87).

¹⁰⁹³ « Ce n'est pas clarifié » répond Husserl aux élaborations de Fink (E. Husserl, note 122 à E. Fink, VI. *Cartesianische Meditation/ Ergänzungsband, Hua Dok II/2*, p. 33 (*Autres rédactions des Méditations cartésiennes*, trad. fr. F. Dastur, A. Montavont, p. 51)) ; et, manifestement en réponse à Heidegger : « Je suis dans l'attitude naturelle même si je deviens tout à fait immobile dans une angoisse non-méditative et interromps tout faire (...). Mais cela même est encore un mode, quoique d'une sorte propre, de la vie au monde ! » (E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion, Beilage XVI, Hua XXXIV*, p. 262-263 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 240 (traduction modifiée)).

¹⁰⁹⁴ Ainsi, Husserl parle de la mort comme d'un « incident du monde (*Weltvorkommnis*) » (E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie, Text 1, Hua XLII*, p. 3), un « événement (*Ereignis*) dans le monde des hommes, dans le monde constitué » (*Ibid.*, *Text 4*, p. 78). La mort de l'épouse, la guerre, la catastrophe naturelle

muraille : même si l'anormalité venait à s'avérer, elle n'aurait de prise qu'au niveau de l'expérience individuelle, et serait résorbée dans une normalité de second niveau, intersubjective : si je sentais que mon expérience se mettait à vaciller et à me suggérer la dislocation du monde de l'expérience, je pourrais toujours me reposer sur l'idée d'une déviance individuelle, d'un coup de folie. Troisième muraille : et enfin, pour le cas, exceptionnel où l'anormalité gagnerait l'expérience intersubjective, sous la forme d'un traumatisme collectif par exemple, de sorte que l'expérience partagée du monde serait vécue dans une sorte de brouillard déréalisant, de sentiment de non-familiarité (*unheimlich*)¹⁰⁹⁵ et d'inconfort, cette expérience pathétique resterait *hors-sujet* pour la motivation d'une science transcendante : pourquoi d'une expérience traumatique sortirait une élaboration théorique ?¹⁰⁹⁶ Les expériences-limites, avec les emportements affectifs qu'elles occasionnent, sont déçues par Husserl de tout rôle épistémique.

2/ L'insatisfaction de l'intérêt. Une deuxième motivation se présente, celle de l'insatisfaction de l'intérêt. Selon cette interprétation, la vie naturelle promettrait une satisfaction de l'intérêt qu'elle n'offre jamais, ce qui nourrirait une tonalité affective (*Gefühlstimmung*) acrimonieuse, un sentiment de manque face à une insuffisance, une incomplétude. C'est ce sentiment qui nourrirait le détournement à l'égard du monde¹⁰⁹⁷. Mais le sentiment d'insatisfaction (*Unbefriedigung*) est-il le phénomène ultime ? Ce ne peut être le cas. L'insatisfaction de l'intérêt n'est pas la motivation de la recherche théorique et méthodique d'une satisfaction complète ; c'est plutôt à l'inverse la visée théorique d'une satisfaction

(inondation), brièvement envisagées comme des « ruptures de la normalité », appartiennent néanmoins à l'horizon, et n'en font pas sortir (E. Husserl, *Intersubjektivität* III, *Text* 14, *Hua* XV, p. 211 sq. (*Autour des Méditations cartésiennes*, trad. fr. N. Depraz, P. Vandeveld, p. 137 sq.).

¹⁰⁹⁵ E. Husserl, n. 110 à E. Fink, VI. *Cartesianische Meditation. Ergänzungsband, Hua* Dok II/2, p. 30 (*Autres rédactions des Méditations cartésiennes*, trad. fr. F. Dastur, A. Montavont, p. 47 (traduction modifiée)).

¹⁰⁹⁶ Ayant évoqué la mort pour la patrie, la mort sainte du patriarche, la mort au combat..., Husserl écrit : « Mais une fois tout cela déroulé (*ausgesponnen*), comment cela devrait-il être un motif pour l'épochè philosophique ? » (E. Husserl, n. 114 à E. Fink, VI. *Cartesianische Meditation. Ergänzungsband, Hua* Dok II/2, p. 31 (*Autres rédactions des Méditations cartésiennes*, trad. fr. F. Dastur, A. Montavont, p. 49 (traduction modifiée)). De même : « Comment l'autonomie de la connaissance en vient-elle à être préférée ? » (*Ibid.*, p. 137, n. 12/ 172).

¹⁰⁹⁷ Husserl écrit : « C'est seulement ensuite, après que la vie mondaine, dans sa marche en avant (*im Fortgang*), promet constamment l'unité d'une satisfaction de l'intérêt (*Einheit einer Interessenbefriedigung*) et semble par moments la combler (*erfüllen*), que vient à s'éveiller le sentiment affectif (*Gefühlstimmung*) de l'insuffisance (*Unzulänglichkeit*) d'une satisfaction effective qui ne peut jamais être acquise ainsi, et [s'éveille ensuite] la motivation en vue de la percée (*Durchbruch*) d'une nouvelle tendance, qui consiste à se détourner (*Abkehr*) de la mondanité, et [s'éveille] enfin une *epochè* décisive (*entschiedenen*), et mise alors en relation avec cela : la science et sa fonction – la science universelle du monde, la science universelle dans l'*epochè* » (E. Husserl, *Beilage* VIII, in E. Fink, VI. *Cartesianische Meditation, Hua* Dok II/1, p. 195 (*Sixième Méditation cartésienne*, trad. fr. N. Depraz, p. 236-237 (traduction modifiée)).

complète qui rend possible l'insatisfaction. Dans le monde des intérêts pratiques, si l'imperfection – marque du monde naturel – a sa place, elle n'interdit pas principalement la satisfaction, qui est relative à l'intérêt et non à la perfection de la chose : un quelque chose imparfait peut tout à fait « faire l'affaire ». Ainsi, si je cherche à choisir une étoffe d'un rouge uniforme, la satisfaction de cette recherche ne se mesure pas à un idéal de perfection : il serait inutile (et même absurde !) de vouloir parvenir à la détermination de l'uniformité de la couleur au moyen d'un microscope¹⁰⁹⁸. Une visée grossière du rouge vague de l'étoffe est en revanche appropriée. Or, il en va de même pour la connaissance : dans le monde-de-la-vie, avec ses intérêts relatifs, on peut se satisfaire de vérités incomplètes, de thèmes improprement clarifiés, pourvu que la clarification soit satisfaisante pour le but du moment¹⁰⁹⁹. La « vérité-de-marché » convient au commerçant mieux que toute autre¹¹⁰⁰. Aussi, les situations relatives du monde pratique ne comportent aucune indication vers une progression infinie qui puisse être nourrie dans le sentiment d'insatisfaction. Ce sentiment suppose au contraire que fasse irruption parmi les intérêts mondains un « idéal » inaccessible, qui ne s'y trouve pas d'emblée¹¹⁰¹. Cet idéal, nous en avons déjà parlé sous le nom d'Idée du savoir absolu, et en avons vu la provenance historique. A nouveau, l'infinitisation itérative doit être ajoutée pour que puisse s'opérer le saut vers la réduction phénoménologique.

3/ L'amour du savoir. Décalque inversé de l'insatisfaction et du rejet du monde, une nouvelle motivation passive de la réduction vient à se proposer. Si la précédente relevait d'une aspiration « négative », nous pouvons identifier comme source passive de la réduction phénoménologique un affect de valence contraire, un affect « positif », sous la forme de l'attrait pour le savoir. Cette motivation appartient à la vie la plus ordinaire et quotidienne. A un niveau pulsionnel, pré-relationnel et non-constituant, dans le fond de nature qui sous-tend le caractère,

¹⁰⁹⁸ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, Text 23, § 2, Hua XXXIV, p. 332-333 (*Sur la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 295).

¹⁰⁹⁹ « Un acte thématique est une intention sur son thème : si [cet acte] est rempli, le Je est au repos, satisfait dans son thème sur le mode du soi. Mais il faut remarquer ici que le moi peut être satisfait et en repos – donc ne plus tendre (*fortstreben*) vers un plus ultra, alors que le thème n'est qu'imparfaitement rendu effectif sur le mode du soi » (E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, Beilage III, Hua XXXIV, p. 40 (*Sur la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 64 (traduction légèrement modifiée)).

¹¹⁰⁰ « Le commerçant au marché a sa vérité de marché (*Marktwahrheit*) ; dans le contexte qui est le sien, n'est-elle pas une bonne vérité, et même la meilleure qui puisse lui servir (*ihm nützen*) ? » (E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, § 105, Hua XVII, p. 284 (*Logique formelle et logique transcendantale*, trad. fr. S. Bachelard, p. 369 (traduction modifiée))).

¹¹⁰¹ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, Text 23, § 2, Hua XXXIV, p. 333 (*Sur la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 296).

on peut trouver chez tout un chacun des dispositions particulières : tel enfant aura plutôt goût aux sons, et tel autre s'emportera facilement¹¹⁰² ; et de même, on peut admettre qu'un troisième possèdera à titre de disposition innée l'amour du savoir, de la vérité, de la connaissance (*Weisheitsliebe, Wahrheitsliebe, Erkenntnisliebe*)¹¹⁰³. D'après *Philosophie première II*, le philosophe commençant fait partie de ceux-là : c'est d'abord un homme de science qui « se laisse (...) déterminer par cet amour de la vérité »¹¹⁰⁴ (on aura noté la tournure passive). La passivité d'une telle motivation se révèle d'abord à son caractère *pré-intentionnel* (pressentant, *pré-intuitionnant, vorahnend, vorschauend*)¹¹⁰⁵. Elle se remarque également à sa forte charge affective : il y est question d'amour, mais aussi de langueur (*Sehnsucht*)¹¹⁰⁶. On reconnaîtra les caractères des intentionnalités évaluantes (*Gemüt*), et d'ailleurs, ces affects se rapportent à des « valeurs »¹¹⁰⁷ désirées (*ersehten*), qui ne sont pas explicitement posées mais confusément visées, précisément dans et par le pressentiment. L'amour du savoir conduit à adhérer à une valeur dominante, en un choix qui dépend d'une « valorisation personnelle (*persönliche Wertung*) issue de mon intériorité la plus intime (*von meiner innersten Innerlichkeit*) »¹¹⁰⁸. Car le philosophe commençant opte pour le domaine de sa vocation par une forme de compulsion, comme mû par une force intérieure à laquelle il ne peut opposer de résistance (« en tant que je suis celui que je suis, je peux et dois me décider seulement pour cela »¹¹⁰⁹). Ce n'est donc pas simplement par résignation ou par atonie (« il faut bien choisir quelque chose »), mais en raison d'une « affinité particulière et inconditionnée (*besondere und unbedingte Affinität*) »¹¹¹⁰. Que le « philosophe commençant » animé par la pulsion de savoir, dont parle Husserl dans *Philosophie première II*, ne se soit pas dessaisi de son auto-appréhension comme sujet dans le monde, cela se marque à l'emploi du vocabulaire « personnaliste » que nous avons cité (comme d'ailleurs les explorations de l'aspiration historique à l'Idée de la philosophie répètent le

¹¹⁰² E. Husserl, *Ideen II*, § 61, *Hua IV*, p. 276 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 371).

¹¹⁰³ Discuté dans l'introduction de : E. Husserl, *Erste Philosophie II*, 29. & 30. *Vorlesungen*, p. 10-22 (*Philosophie première II*, trad. fr. A. Kelkel, p. 13-30). Voir le traitement que réserve à cette question A. Delvaux, « Le problème de la motivation de la réduction phénoménologique », p. 20-21. Un tel traitement de l'amour de la connaissance comme phénomène pulsionnel mondain n'est naturellement qu'une modalité de traitement de l'intérêt pour le savoir, et n'épuise pas le sujet.

¹¹⁰⁴ E. Husserl, *Erste Philosophie II*, 29. *Vorlesung*, p. 10 (*Philosophie première II*, trad. fr. A. Kelkel, p. 13).

¹¹⁰⁵ E. Husserl, *Erste Philosophie II*, 29. *Vorlesung*, p. 13 (*Philosophie première II*, trad. fr. A. Kelkel, p. 18).

¹¹⁰⁶ E. Husserl, *Erste Philosophie II*, 29. *Vorlesung*, p. 14 (*Philosophie première II*, trad. fr. A. Kelkel, p. 19).

¹¹⁰⁷ E. Husserl, *Erste Philosophie II*, 29. *Vorlesung*, p. 13 (*Philosophie première II*, trad. fr. A. Kelkel, p. 18).

¹¹⁰⁸ E. Husserl, *Erste Philosophie II*, 29. *Vorlesung*, p. 16 (*Philosophie première II*, trad. fr. A. Kelkel, p. 21 (traduction personnelle)).

¹¹⁰⁹ E. Husserl, *Erste Philosophie II*, 29. *Vorlesung*, p. 15-16 (*Philosophie première II*, trad. fr. A. Kelkel, p. 21).

¹¹¹⁰ E. Husserl, *Erste Philosophie II*, 29. *Vorlesung*, p. 16 (*Philosophie première II*, trad. fr. A. Kelkel, p. 21).

vocabulaire « spiritualiste ») : l'amour de soi est appréhendé comme une pulsionnalité « personnelle », qui appartient au « centre le plus intime de ma personnalité »¹¹¹¹, c'est-à-dire vécue comme une manière pour la personne de s'affecter dans le monde.

Une motivation passive pulsionnelle peut-elle constituer la motivation recherchée pour l'exécution de la réduction phénoménologique ? Au regard de ce qui a été dit dans la section précédente, elle ne le peut pas, ou du moins pas directement. En effet, l'amour du savoir possède une imperfection (*Unvollkommenheit*), il est affecté de naïveté¹¹¹² ; en tant qu'affect, il n'est ressenti que de façon obscure (*dunkel gefühlte*). Une telle motivation comporte donc une frange floue, qui motive avec une certaine latitude, une certaine « tolérance ». Ainsi, la personne motivée par le seul amour du savoir se livrera à des activités scientifiques sérieuses, accumulera des connaissances honnêtes, mais qui n'exigent pas une clarification *ultime*. Cette personne peut se laisser déterminer passivement (« de façon non remarquée (*unvermerkt*) »¹¹¹³) à l'entrée dans une vie au service de la connaissance, et devenir ainsi un savant quelconque ; ce n'est pas le cas de la personne animée par l'amour du savoir qui se destine spécifiquement à la philosophie. L'« imperfection » de l'amour du savoir ne tient pas simplement au fait d'être « floue », et donc de risquer la dispersion. Comme le dévoile le scepticisme, l'amour du savoir, non domestiqué, conduit aux apories de la théorie de la connaissance¹¹¹⁴, qui sont liées à l'absence d'éclaircissement de la relation intentionnelle qui tombe entre le sujet et l'objet, ces derniers étant à tort posés à part avant d'être mis en relation.

Pour que la philosophie soit possible, la frange floue des actions permises sous le règne de la pulsion de connaissance, qui est cause des apories rencontrées, doit être convertie en un cadre strictement délimité de la pensée droite, maintenu de façon ferme et rigoureuse, l'amour du savoir doit être porté à l'idéalité, infinitisé. C'est ce que permet l'engagement résolu que prend le philosophe. Aussi, l'appétence passive et pulsionnelle pour le savoir n'est-elle pas suffisante pour qualifier le philosophe, puisque cette appétence doit motiver (passivement) une prise de position, sous la forme de l'engagement d'une vie au service de la connaissance

¹¹¹¹ E. Husserl, *Erste Philosophie* II, 29. *Vorlesung*, p. 16 (*Philosophie première* II, trad. fr. A. Kelkel, p. 22).

¹¹¹² E. Husserl, *Erste Philosophie* II, 30. *Vorlesung*, p. 19 (*Philosophie première* II, trad. fr. A. Kelkel, p. 26). La naïveté signifie d'abord une passivité de l'ignorance du motif : « « Naïveté » : rien d'autre qu'un vivre sans connaissance du soi, et ici, comme naïveté phénoménologique, un vivre sans connaissance du soi phénoménologique conséquente, donc pure et universelle » (E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, *Text* 5, § 1, *Hua* XXXIV, p. 100 (*Sur la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 112)).

¹¹¹³ E. Husserl, *Erste Philosophie* II, 30. *Vorlesung*, p. 19 (*Philosophie première* II, trad. fr. A. Kelkel, p. 26).

¹¹¹⁴ E. Husserl, *Erste Philosophie* II, 30. *Vorlesung*, p. 19 (*Philosophie première* II, trad. fr. A. Kelkel, p. 26).

parfaite¹¹¹⁵. A la différence de sa motivation, l'engagement – qui forme également une motivation – doit nécessairement être actif, c'est-à-dire conscient en tant que tel, « remarqué » et agissant en tant que remarqué, et relever d'une décision « solennelle (*feierliche*) »¹¹¹⁶, et c'est en cela que tient la radicalité de l'engagement du philosophe. Mais une fois pris l'engagement actif, ce n'est plus la motivation passive qui exerce son dynamisme sur les activités de la connaissance, mais la résolution ferme du philosophe qui agit comme motif actif pour de nouveaux actes. On est donc dans une motivation active en un double sens : une prise de position qui engage à des prises de position.

Nous retrouvons donc ici ce que nous avons pu voir quand nous avons confronté l'Idée de la philosophie à la structure de l'instinct et de la pulsionnalité. En dépit de certaines ressemblances, on ne saurait admettre une Idée qui se donne originairement de façon instinctive : l'Idée est posée dans l'ordre historique par le premier philosophe, et elle ne motive qu'en tant qu'elle est clairement aperçue en tant que telle. C'est ainsi que la motivation de la réduction phénoménologique ne saurait être qu'un motif rationnel, « actif ».

Il semble donc nécessaire que l'on ait recours à une motivation active, seule capable d'infiniter l'amour du savoir affectant passivement l'apprenti philosophe. La question de la motivation active entraîne deux autres, qui sont des questions de ruptures de continuité, de « sauts ». La première question porte, en amont de la motivation active, sur son ancrage *à elle* : la motivation active est-elle légitime, a-t-elle une source passive qui rende raisonnable d'avoir recours à la nouvelle prise de position ? La deuxième question porte, en aval de la motivation active, sur ce qui est motivé *par elle* : la motivation active devant également être légitimatrice pour de nouveaux actes, qui correspondent aux actes réductifs proprement dits, recèle-t-elle le pouvoir d'opérer le passage au domaine transcendantal ?

4/ L'anéantissement du monde. La première motivation active qu'il nous faut invoquer est celle de l'expérience de pensée contrefactuelle de l'anéantissement du monde, rendue célèbre par le § 49 des *Ideen* I, déjà évoquée et dont nous traiterons brièvement. La motivation de la réduction phénoménologique provient ici de l'expérience fictive et extrême d'une dissolution de la concordance des esquisses, de la dislocation de l'expérience des choses, et de l'entrée dans un chaos perceptif. Le refus d'accorder sa croyance au monde serait alors motivé

¹¹¹⁵ E. Husserl, *Erste Philosophie* II, 29. *Vorlesung*, p. 17 (*Philosophie première* II, trad. fr. A. Kelkel, p. 22-23).

¹¹¹⁶ E. Husserl, *Erste Philosophie* II, 30. *Vorlesung*, p. 19 (*Philosophie première* II, trad. fr. A. Kelkel, p. 26).

par la modalisation des motivations d'expérience qui, jusque-là, soutenaient la thèse du monde. L'hypothèse de l'anéantissement du monde est une expérience d'anomalie qui trouve sa place au niveau de la relation avec l'infrastructure matérielle du monde elle-même.

La modalisation active d'une telle motivation passive peut-elle être retenue ? Cette question est discutée par A. Delvaux¹¹¹⁷. Après avoir discuté des critiques adressées par Fink à l'hypothèse de l'anéantissement, Delvaux rappelle que Husserl a reconnu lui aussi plus tard l'inapplicabilité d'une telle motivation. D'abord, elle ne repose pas sur des motivations véritables de l'expérience, mais sur une posture qui tient à des possibilités vides, non-motivées (au sens de notre premier concept d'immotivation). L'anéantissement du monde apparaît donc comme une hypothèse gratuite et artificielle, à laquelle rien ne nous invite à souscrire¹¹¹⁸. Mais surtout, l'expérience de l'anéantissement du monde ne peut avoir de sens que si l'on a préalablement ramené l'expérience à la seule sphère de primordialité, c'est-à-dire si on a fait abstraction de l'intersubjectivité¹¹¹⁹. La dissolution de l'expérience, si elle venait à nous affecter, ne pourrait signifier l'anéantissement véritable du monde qu'à supposer la dissolution du passé intersubjectif habitué, qui continuerait de faire valoir le monde sans même que des motivations d'expérience actuelles n'aient à intervenir. En effet, même en situation de dissolution de la concordance de l'expérience, les validités habituelles continueraient de faire valoir leur droit, et la défaillance dans l'expérience actuelle serait interprétée comme un accident personnel, comme une folie individuelle (comme on l'a vu pour les « coups du sort »)¹¹²⁰. Il en va de la dissolution des unités perceptives, qui affecte toute l'expérience de monde, comme de la prise de santonine, qui affecte tout le champ visuel¹¹²¹ : l'affliction n'est pas interprétée comme objective, mais comme une anomalie subjective, qui prend un « caractère d'apparence (*Charakter des Scheins*) »¹¹²².

¹¹¹⁷ A. Delvaux, « Le problème de la motivation de la réduction phénoménologique », p. 8-16.

¹¹¹⁸ E. Husserl, *Erste Philosophie* II, 34. *Vorlesung*, *Hua* VIII, p. 54 (*Philosophie première* II, trad. fr. A. Kelkel, p. 75)).

¹¹¹⁹ D. Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, p. 40 (*Conversations avec Husserl et Fink*, trad. fr. J-M. Mouillie, p. 128) (cité par A. Delvaux, « Le problème de la motivation de la réduction phénoménologique », p. 14).

¹¹²⁰ On pense au cas de la folie individuelle (E. Husserl, *Erste Philosophie* II, 34. *Vorlesung*, *Hua* VIII, p. 55 (*Philosophie première* II, trad. fr. A. Kelkel, p. 76)) et à l'hallucination : « Aussitôt que je fais part à mes camarades (*Genossen*) de mes vécus passés, et qu'ils prennent conscience du conflit conséquent de celles-ci avec les leurs (...), je deviens pour eux un objet pathologique intéressant, et mon effectivité déjà tant attestée s'appelle pour eux hallucination d'un malade mental (...) » (E. Husserl, *Ideen* II, § 18, *Hua* IV, p. 80 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 120-121 (traduction modifiée))).

¹¹²¹ E. Husserl, *Ideen* II, § 18, *Hua* IV, p. 63 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 101).

¹¹²² E. Husserl, *Ideen* II, § 18, *Hua* IV, p. 62 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 99).

Pour cette raison, l'hypothèse fictive de l'anéantissement du monde n'est ni une expérience actuellement motivée, ni une expérience « motivable », et ne peut servir de motivation à l'accomplissement de la réduction phénoménologique – ce qui n'évacue aucunement tout intérêt pour les développements du § 49 des *Ideen I*, dont la validité demeure dans le cadre d'une analyse eidétique des rapports entre conscience et chose matérielle ou monde naturel.

5/ La radicalisation de l'amour du savoir. Nous avons évoqué parmi les motivations passives une pulsion, l'amour de la connaissance, et avons indiqué que cette pulsion ne pouvait pas, à elle seule, garantir le franchissement de la frontière transcendantale. Elle peut en revanche servir de matériau à une décision résolue, active, qui convertit une aspiration imparfaite en exigence parfaite, résolution ferme de s'en tenir à l'évidence. L'amour « naïf » de la connaissance doit être remplacé par un « radicalisme de la validité ultime », qui ne peut pas être engendré de façon « spontanée » et « naturelle » (c'est-à-dire passive), mais doit faire l'objet d'une position spécifique¹¹²³. C'est cette résolution nouvelle qui constitue la véritable motivation de la réduction phénoménologique au niveau individuel.

Cette résolution, comme l'a montré le chapitre précédent, permet de montrer à la naissance historique d'un *τέλος* hérité, qui se donnait de façon obscure. La radicalisation de l'amour natif du savoir ne peut prendre sa source que dans la méditation historique de l'Idée de philosophie, née avec le platonisme. Au niveau de l'apprenti philosophe individuel, l'assomption de l'Idée prend appui sur un penchant « naturel » pour le savoir, qui doit ensuite être transmué en une résolution solennelle, en un engagement personnel infrangible.

4/ Au-delà des motifs nés du monde

Le motif de la réduction phénoménologique qui se dégage des textes husserliens prend donc la forme de l'Idéal d'un système absolu du savoir tel que peut l'instaurer au niveau du sujet individuel et privé, l'instauration active d'un engagement conséquent à poursuivre le savoir, qu'inspirait l'amour passif du savoir. Or, en parallèle de ce premier jeu d'analyses, Husserl et Fink sont conduits au soupçon que des motivations nées de la fréquentation du monde puissent être inaptes à opérer le dépassement réductif, donnant lieu au thème de l'immotivation

¹¹²³ E. Husserl, *Erste Philosophie II, Vorlesung, Hua VIII*, p. 21 (*Philosophie première II*, trad. fr. A. Kelkel, p. 28).

de la réduction phénoménologique dans la vie naturelle. Il nous faut pour finir nous pencher sur ce point.

Du côté de Fink, les choses sont claires, puisqu'il affirme sans ambages l'inexistence de motivations issues de l'attitude naturelle fonctionnant de façon continue, efficace et contraignante pour l'exécution de la réduction phénoménologique, et ce à plusieurs reprises, dans les projets de correction des *Méditations cartésiennes*¹¹²⁴, dans l'article de 1933 des *Kant-Studien*¹¹²⁵, dans la *Sixième Méditation cartésienne*¹¹²⁶ – au côté il est vrai d'autres séries de solutions déjà évoquées, pas nécessairement très compatibles avec celles-ci (prédonation du transcendantal, ébranlement par les coups du sort, problématique du monde). Ses remarques sur l'immotivation de la réduction dans la vie naturelle le conduisent en tout cas à exprimer le paradoxe de l'auto-présupposition de la réduction¹¹²⁷. La conjonction de l'affirmation de l'immotivation et de la réduction qui se présuppose elle-même prend chez lui la signification d'une auto-possibilisation spéculative de l'attitude transcendantale¹¹²⁸.

Husserl s'avance sur le terrain de l'immotivation avec plus de précautions que son disciple. En dépit de cette prudence, il affirme l'immotivation naturelle de la conversion transcendantale bien avant que Fink ne devienne son assistant, même si ces affirmations n'ont ni la même vigueur que celles du disciple, ni la même extension, puisque Husserl comprend souvent les motifs naturels en un sens étroit, comme des motivations d'expérience, ou bien en un sens plus large, comme des motivations internes aux sciences mondaines, mais semble

¹¹²⁴ « Depuis l'attitude pré-phénoménologique liée au monde, [qui est l'attitude] de la vie naturelle du monde, aucune motivation en quelque sorte « continue » ne conduit à la « subjectivité transcendantale ». Bien plutôt, l'attitude naturelle, enlisée et embarrassée dans le monde comme « universum de l'étant », exhibe-t-elle une fermeture et une obstruction originaires à l'égard de la subjectivité « transcendantale », une autarcie d'un genre propre (...), qui tient entravée en général la possibilité d'une question dirigée transcendantale et empêche d'abord une motivation efficace (*wirksame*) » (E. Fink, VI. *Cartesianische Meditation. Ergänzungsband, Hua Dok II/2*, p. 126 (*Autres rédactions des Méditations cartésiennes*, trad. fr. F. Dastur, A. Montavont, p. 160-161 (traduction modifiée)).

¹¹²⁵ « L'immotivation de la réduction phénoménologique (c'est-à-dire le fait de n'avoir aucun problème mondain comme motif effectif) est également l'expression de l'anonymat (*Unbekanntheit*) de la réduction » (E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, « *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik* », Den Haag, Martinus Nijhoff, 1964, p. 110 (*De la phénoménologie*, trad. fr. D. Franck, p. 130 (traduction modifiée)).

¹¹²⁶ « Il n'y a pas dans l'attitude naturelle de motivation « contraignante » pour la réduction phénoménologique – et ce, assurément, pour des raisons de principe » (E. Fink, VI. *Cartesianische Meditation*, § 5, *Hua Dok II/1*, p. 35 (*Sixième Méditation cartésienne*, trad. fr. N. Depraz, p. 85)).

¹¹²⁷ « La réduction phénoménologique se présuppose elle-même » (E. Fink, VI. *Cartesianische Meditation*, § 5, *Hua Dok II/1*, p. 39 (*Sixième Méditation cartésienne*, trad. fr. N. Depraz, p. 89)).

¹¹²⁸ « (...) c'est dans l'ἐποχή phénoménologique que se forme pour la première fois la propre possibilité de celle-ci » (E. Fink, VI. *Cartesianische Meditation. Ergänzungsband, Hua Dok II/2*, p. 127 (*Autres rédactions des Méditations cartésiennes*, trad. fr. F. Dastur, A. Montavont, p. 162)).

exclure de ce titre de « naturel » les motivations réflexives spécifiquement liées à la théorie de la connaissance. On trouve ainsi mention de l'immotivation naturelle de la réduction dans le cours sur *L'idée de la phénoménologie* en 1907¹¹²⁹, dans les leçons sur les *Problèmes fondamentaux* en 1910-1911¹¹³⁰, sous forme de question rhétorique dans le cours sur *Philosophie première II* de 1924¹¹³¹, ou encore dans un manuscrit de 1926¹¹³². L'affirmation la plus claire de l'immotivation apparaît toutefois plus tard, à l'époque de la collaboration avec Fink, dans la *Postface* de 1930¹¹³³.

Est-ce à dire que la réduction phénoménologique doit être gratuite, c'est-à-dire absolument *sans motivation d'aucune sorte* ? Non pas. Comme nous l'avons montré, l'immotivation signifie toujours une immotivation relative, en l'occurrence une absence de motivations *naturelles*¹¹³⁴. Se peut-il donc qu'il y ait une motivation d'un autre type, une motivation non-naturelle ? La motivation qui enclenche la réduction phénoménologique est-elle inhérente à la subjectivité transcendantale en tant que telle ? Nous nous en tiendrons pour le moment à la motivation active provenant de l'Idéal de la connaissance absolue.

¹¹²⁹ « La connaissance naturelle, dans sa progression constamment prospère dans les diverses sciences, est tout à fait sûre de son bien-fondé et n'a aucune occasion (*Anlaß*) de se scandaliser (*Anstoß zu finden*) de la possibilité de la connaissance et du sens de l'objectivité connue » (E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie* (éd. Walter Biemel), *Hua II*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950, 1. *Vorlesung*, p. 32 (*L'idée de la phénoménologie*, trad. fr. Alexandre Lowit, Paris, PUF, 1970, p. 56 (traduction modifiée))). Dans la suite du texte, c'est la théorie de la connaissance qui conduit à l'ἐποχή.

¹¹³⁰ E. Husserl, *Intersubjektivität I, Text 6*, « *Grundprobleme der Phänomenologie* », § 21, *Hua XIII*, p. 156-157 (*Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr. J. English, p. 155 (traduction légèrement modifiée))).

¹¹³¹ « Quelle occasion (*Anlaß*) pourrais-je avoir dans ma vie (*Dahinleben*) naturelle de m'élever au-dessus de cette attitude naturelle ? Il est manifestement nécessaire, si cela doit se produire, que soit mise hors jeu la validité que j'accorde à l'expérience mondaine tandis que je l'accomplis naïvement, tandis que je l'accomplis dans la croyance naïvement activée en l'expérience » (E. Husserl, *Erste Philosophie II*, 38. *Vorlesung*, *Hua VIII*, p. 79 (*Philosophie première II*, trad. fr. A. Kelkel, p. 111 (traduction modifiée))).

¹¹³² « Je n'ai aucune raison ici de mettre en question ma présupposition de l'existence mondaine » (E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion, Text 1*, § 5, *Hua XXXIV*, p. 17 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J.-F. Pestureau, p. 44-45)).

¹¹³³ « La vie naturelle avec son avoir-monde naturel est limitée (*beschränkt*), sans pour autant être soumise à une illusion (*Täuschung*), en ceci seulement que, continuant à vivre dans sa naturalité, elle n'a pas de motif de passer (*überzugehen*) à l'attitude transcendantale, donc d'accomplir la méditation de soi transcendantale au moyen de la réduction phénoménologique » (E. Husserl, *Ideen III*, « *Nachwort* », 5, *Hua V*, p. 153 (*Idées III*, trad. fr. D. Tiffeneau, « *Postface* », trad. fr. A. Kelkel, p. 199 (traduction modifiée))). S'inspirant essentiellement de *Philosophie première II*, B. Bouckaert ne tient aucun compte de toutes ces remarques, qui attestent nettement d'une provenance husserlienne de l'idée d'immotivation de la réduction dans la vie naturelle, pour en attribuer la paternité exclusive à Fink (B. Bouckaert, « De l'autre côté du miroir : Les motifs phénoménologiques de la réduction chez Husserl, Fink et Patočka », voir en particulier la présentation lisse qui est faite de la position de Husserl, p. 97-100).

¹¹³⁴ « L'immotivation de la réduction phénoménologique (c'est-à-dire le fait de n'avoir aucun problème mondain comme motif effectif) » (E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, « *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik* », p. 110 (*De la phénoménologie*, trad. fr. D. Franck, p. 130 (traduction modifiée))).

II. Motivations noétiques et motivations noématiques

Nous introduisons à présent une deuxième subdivision interne aux motivations, transversale à celle qui opposait motivation rationnelle et motivation passive : la subdivision entre motivation noétique, motivation noématique et motivation hylétique. Il ne s'agit plus ici d'une classification selon le mode d'apparition (ou de non-apparition) du motif, mais selon la position intentionnelle du motif. Comment se déploie cette distinction ? Que nous apprend-elle sur la motivation de la réduction ? Nous verrons se préciser la motivation de la réduction phénoménologique par l'Idéal de la connaissance absolue.

1/ L'introduction de la notion de « motivation noématique » à partir de Lipps

Au regard des exemples qui ont été présentés jusque-là, la forme générale d'une « motivation » se présente ainsi : un acte, par exemple perceptif, sert de motif à un nouvel acte, par exemple un acte de conviction, motivé par le précédent, dans le cadre d'un enchaînement de motivation (*Motivationszusammenhang*). Ainsi, l'acte perceptif consistant à observer le pain qui brunit dans le four nourrit, au moyen d'une certaine « force de motivation (*Motivationskraft*) », la conviction suivant laquelle il est cuit à cœur (on est ici dans une conscience d'indice). De même, une information nouvellement acquise « motive » une décision. La forme générale de la motivation s'apparente donc à un rapport entre noèses, généralement successives, telles que la première conduit à la seconde¹¹³⁵.

Pourtant, il faut admettre, au moins dans certains cas, que ce n'est pas l'acte précédent qui motive, mais bien un *objet* visé, bref que la motivation n'est pas *internoétique*, mais *noématico-noétique*, ou plus simplement *noématique*¹¹³⁶. Dans l'entreprise de qualifier une

¹¹³⁵ « En poursuivant (*Indem... nachgeht*) le devenir originaire dans le flux temporel, qui est lui-même un devenir constituant originaire, mais également ce que l'on appelle les « motivations » qui fonctionnent génétiquement, la phénoménologie de la genèse montre comment la conscience advient à partir de la conscience, et également comment s'accomplit dans le devenir une opération constitutive qui est en progression constante (*immerfort*), et [elle montre] donc la connexion de conditionnalité entre les motivants et les motivats, ou bien la transition nécessaire de l'impression dans la rétention, dans laquelle se constitue la conscience même de ce devenir, et corrélativement le changement (*Sich-wandelns*) du maintenant dans le maintenant tout juste passé » (E. Husserl, *Intersubjektivität* II, *Beilage* I, *Hua* XIV, p. 41 (*Sur l'intersubjectivité* II, trad. fr. N. Depraz, p. 491-492 (traduction modifiée)).

¹¹³⁶ Il revient à B. Barsotti d'avoir mis en exergue ce point.

motivation, se fait alors jour une nouvelle question, jusque-là restée inaperçue : qu'est-ce qui motive *au juste* ? S'agit-il de la face noétique ou bien de la face noématique ? Faut-il dire que je suis motivé par l'objet *lui-même*, ou par la *perception* que j'ai de lui ? Y a-t-il une rupture, ou du moins une disjonction, entre deux types de motivations, l'une noétique, l'autre noématique, comme le veut B. Barsotti ? Sans doute l'équivoque ne se fait-elle pas sans raison, mais il n'est pas certain qu'elle soit si « inoffensive ».

A suivre un manuscrit daté de 1910, la question de la nature noétique et/ou noématique du motif est éveillée par la lecture de Lipps, ou du moins trouve un écho dans l'approche de cet auteur. Dans ce manuscrit, Husserl corrige plusieurs tournures censées rendre compte d'une motivation. Supposons qu'à la suite de l'action d'un ami, je me sois mis à l'imiter – écrit-il. Par quoi suis-je au juste « déterminé » à agir ? Husserl commence par noter ce que dit le sens commun, ce que l'« on dit (*man sagt*) » : « Je me suis laissé déterminer par mon ami »¹¹³⁷. Mais cette première phrase est récusée, pour sa formulation passive et son sous-texte implicitement existentiel, qui donnent l'idée qu'il s'agit d'une action causale. L'action causale est en effet une action aveugle, c'est-à-dire indifférente à l'appréhension de la cause comme telle, dans laquelle la cause entraîne mécaniquement l'effet. Husserl rectifie donc la formulation : « Mais en vérité, les motivations ne sont pas des causalités : je ne me suis pas laissé déterminer par mon ami, mais plutôt par mon représentant de mon ami, par mon « penser » à lui, mon « penser à son action » ; et « déterminer » ne signifie pas ici un causer au sens de la nature, mais un motiver : un « Je pense » a été motivé par un autre « Je pense » »¹¹³⁸. On notera que Husserl utilise ici des verbes substantivés (*Vorstellen, Denken*) et non des substantifs (représentation, pensée), et ce afin d'insister sur la dimension phéniologique, noétique, de l'acte. Cette formulation renvoie donc à une *motivation internoétique*, qui circule d'un « Je pense » à un autre. Mais en note, Husserl se corrige une seconde fois : « Mieux : ma prise de position est motivée par mon ami perçu, représenté et pensé ainsi, ainsi appréhendé en tant que tel, le corrélat noématique de mon vécu comme il est exposé par après de façon également correcte. Nous pouvons dire également que la motivation a deux côtés, les côtés noétique et noématique »¹¹³⁹. Nous

¹¹³⁷ E. Husserl, *Intersubjektivität I, Beilage XVII* (1910), *Hua XIII*, p. 94 (*Sur l'intersubjectivité II*, trad. fr. N. Depraz, p. 197).

¹¹³⁸ E. Husserl, *Intersubjektivität I, Beilage XVII* (1910), *Hua XIII*, p. 94-95 (*Sur l'intersubjectivité II*, trad. fr. N. Depraz, p. 197 (traduction modifiée)).

¹¹³⁹ E. Husserl, *Intersubjektivität I, Beilage XVII* (1910), *Hua XIII*, p. 95 (*Sur l'intersubjectivité II*, trad. fr. N. Depraz, p. 197 (traduction modifiée)).

rencontrons pour la première fois une *motivation noématique*. Dans une motivation noématique, ce n'est ni l'ami réellement existant qui me détermine (causalement), ni la noèse passée qui me motive, mais le *noème* qui me motive. Un doute subsiste cependant : les deux côtés (*Seiten*) de la motivation désignent-ils deux types de motivations différentes, ou bien deux aspects connexes de la *même* motivation ? Et faut-il accrédi-ter structurellement la description qui veut que ce soit l'objet noématique *lui-même* qui affecte ?

Le mot qui appelait la note marginale que nous commentons accueille une deuxième remarque, dans laquelle Husserl renvoie brièvement à une page de la deuxième édition des *Leitfaden der Psychologie* de Lipps. Dans le texte auquel Husserl fait allusion, Lipps définit la motivation comme un rapport entre motif (*Motiv*) et « motivat » (*Motivat*), tel que le premier motive le second, rapport qui forme l'« articulation (*Gelenke*) » vivante entre les parties de l'activité de conscience. Puis Lipps consigne l'observation suivante :

L'enchaînement de motivation sur lequel on statue ici ne se tient toutefois pas dans notre vie de conscience en-dehors du rapport aux enchaînements connus du monde d'objets. Cet enchaînement est un enchaînement d'exigence (*Forderungszusammenhang*). L'enchaînement causal désigne le fait que la transformation *exige* la considération (*Hinzudenken*) d'une cause. L'enchaînement entre la rose et la propriété de l'être rouge signifie que la rose *exige* cette propriété ou détermination ultérieure. Mais comment la tendance et l'activité sont-elles un écho (*Widerhall*) ou un reflet (*Reflet*) des exigences dans la conscience individuelle, de telle sorte que dans chaque enchaînement de motivation des tendances et activités, il y a un reflet de l'enchaînement d'exigence ? Le vouloir du but est-il un motif pour le vouloir d'un moyen, de sorte que se tient à la base (*liegt zugrunde*) de ces vécus le fait que l'objet-but exige l'effectivité du moyen comme condition de son effectivité, c'est-à-dire comme présupposition sous laquelle son effectivité doit être pensée ? Qu'un événement soit un motif pour une décision, cela présuppose de la même manière un enchaînement entre le fait qui advient, et cela au sujet de quoi je décide, c'est-à-dire l'objet que je veux réaliser. « Être ensemble entre objets (*Zusammen zwischen Gegenständen*) », signifie toutefois à chaque fois qu'un objet pose une exigence relativement à un autre.

Ainsi, tout être-motivé advient au fil conducteur des enchaînements objectifs, c'est-à-dire précisément au fil conducteur des enchaînements d'exigence. La motivation est l'enchaînement d'exigence subjectivé, ou bien le vécu de cet enchaînement, ainsi qu'il peut avoir lieu et a effectivement lieu dans la conscience individuelle et sous les conditions de celle-ci¹¹⁴⁰.

¹¹⁴⁰ Th. Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, 2ème édition (1906), p. 29-30 (traduction personnelle) : « *Der hier statuierte Motivationszusammenhang in unserem Bewußtseinsleben steht aber nicht außer Beziehung zum erkannten Zusammenhange der Gegenstandswelt. Dieser Zusammenhang ist ein Forderungszusammenhang. Der Kausalzusammenhang etwa besagt, daß die Veränderung das Hinzudenken einer Ursache fordert. Der Zusammenhang zwischen der Rose und der Eigenschaft des Rostseins besagt, daß die Rose diese Eigenschaft oder diese nähere Bestimmung fordert. Wie aber das Strebe und die Tätigkeit ein Widerhall oder Reflex der Forderungen im individuellen Bewußtsein ist, so ist jener Motivationszusammenhang der Strebungen und Tätigkeiten ein Reflex des Forderungszusammenhanges. Ist etwa das Wollen des Zwecks Motiv für das Wollen eines Mittels, so liegt diesem Erlebnisse die Tatsache zugrunde, daß der Zweckgegenstand die Wirklichkeit des Mittels als Bedingung seiner Wirklichkeit d. h. als Voraussetzung, unter der seine Wirklichkeit gedacht werden darf, fordert. Daß ein Ereignis Motiv ist für einen Entschluß, dies setzt ebenso einen Zusammenhang zwischen der Tatsache, die sich ereignet, und dem, wozu ich mich entschließe, d. h. dem Gegenstand, den ich verwirklichen will, voraus. „Zusammen zwischen Gegenständen“ aber besagt jederzeit, daß ein Gegenstand eine auf einen anderen*

Avant de relire ce passage, précisons quelques points. La thèse de l'exigence ou de la requête (*Forderung*)¹¹⁴¹ ici présentée correspond à une évolution tardive de la pensée de Lipps, qui, dès 1893, dans son traitement psychologique de la logique, avait cherché à garantir l'objectivité des jugements en plaçant ceux-ci sous la tutelle des choses mêmes¹¹⁴². La notion d'exigence reformule en termes motivationnels l'idée causale de contrainte ou de nécessitation, puisqu'avec cette conception, Lipps entend arracher la vérité au simple sentiment de l'évidence, pour en faire comme une « pression » venue de l'extérieur. Bien sûr, ces métaphores causales sont impropres ; l'exigence ne doit pas être rabattue sur une causalité aveugle, mais articulée à une manifestation, à une visibilité ; l'exigence ne se réalise que dans la prise en compte aperceptive de ce qui formule l'exigence, à savoir l'objet (*Gegenstand*) aperçu, qui sert alors de motif pour la nouvelle détermination.

Que faut-il entendre par « objet » chez Lipps ? Reconstituons brièvement la manière dont s'édifie la conscience selon Lipps, afin de situer précisément le lieu du *Gegenstand* et de sa *Forderung*¹¹⁴³. Selon Lipps, la vie de conscience éprouve d'abord un contenu (*Inhalt*) qui lui est interne. Ensuite, dans la pensée (*Denken*), elle le pose « en face (*gegenüber*) » d'elle, sous la forme d'un objet (*Gegenstand*), au travers du contenu qui le représente. L'objet est donc posé comme relativement indépendant de la conscience ; il apparaît avec un indice qui le rattache à l'ordre de l'existence, du moins présomptive. Puis, quand la vie de conscience se tourne vers cet objet désormais instauré, dans une pensée de degré supérieur que Lipps appelle *Nachdenken*

bezügliche Forderung stellt. So geschieht alles Motiviertsein am Leitfaden objektiver Zusammenhänge d.h. eben am Leitfaden der Forderungszusammenhänge. Motivation ist der subjektivierte Forderungszusammenhang oder ist das Erlebnis dieses Zusammenhanges, so wie es eben im individuellen Bewußtsein und unter den Bedingungen desselben stattfinden kann und tatsächlich stattfindet ».

¹¹⁴¹ Pour une brève présentation de ce concept au fil de la lecture que fait Heidegger de Lipps, voir F. Dastur, « L'étude des théories du jugement chez le jeune Heidegger », *Revue de métaphysique et de morale*, 101/3, 1996, p. 307-308, repris en premier chapitre de : F. Dastur, *Heidegger : la question du logos*, Paris, Vrin, 2007, p. 23-25.

¹¹⁴² Dans la formulation initiale de 1893 : « Le jugement est l'acte singulier de la connaissance effective ou présumée (*vermeintlichen*), donc toute conscience ou conscience d'objectivité (*Objektivitätsbewusstsein*), peu importe qu'elle soit concluante (*stichhaltige*) ou non, qui est nécessitée dans le représenter par l'objet représenté » (Th. Lipps, *Grundzüge der Logik, Kapitel V, § 32*, Hamburg/Leipzig, Verlag von Leopold Voss, 1889, p. 16-17 (traduction personnelle)). Cette citation est donnée dans un compte-rendu intéressant de la théorie de la logique de Lipps : W. Martin, « *Theodor Lipps and the Psycho-Logical Theory of Judgement* », in M. Textor (éd.), *Judgement and Truth in Early Analytic Philosophy and Phenomenology*, Palgrave Macmillan, 2013, p. 12.

¹¹⁴³ En nous inspirant de : F. Fabbianelli, « *Die Forderungen der Gegenstände* ». *Theodor Lipps' Begriff der Gültigkeit* », in Th. Kessel (éd.), *Philosophische Psychologie um 1900*, Berlin, J. B. Metzler/Springer, 2019, p. 149-151.

ou *Bedenken*, l'objet est « aperçu » pour lui-même. C'est dans cette pensée supérieure, donc au troisième niveau, qu'a lieu le phénomène de l'exigence, par laquelle l'objet détermine le sujet.

Demandons-nous à présent comment l'objet exerce cette détermination sur le sujet, en nous appuyant sur l'étude de W. Martin, spécifiquement centrée autour du jugement¹¹⁴⁴. L'analyse déjà mentionnée du jugement, entreprise par Lipps en 1893, avait proposé une première approche de la détermination par l'objet en termes de « nécessité », une approche appelée à être dépassée. D'après cette ébauche, une nécessitation (*Nötigung*) qui provient de l'objet, vu comme bleu, rendait impossible de concilier la conscience de l'existence *et* la modification du prédicat en « rouge ». On peut certes imaginer que l'objet est rouge et formuler le jugement correspondant, mais alors la conscience de l'existence s'évanouit, en raison d'une « contradiction » à laquelle nous nous heurtons ; à l'inverse, on peut poser l'objet comme existant, mais cela exige que l'on y accole le prédicat « bleu ». Comme on le voit, les rapports sont exprimés en termes logiques (« impossibilité », « nécessité », « contradiction »).

Or, ces formulations empreintes de logique ne sont pas à leur place dans une tentative de rendre compte *psychologiquement* de la logique, puisque ce serait là se servir de la logique pour expliquer la logique ; aussi, comme le montre W. Martin, elles seront plus tard abandonnées. A partir de 1902, la nouvelle manière de rendre compte de l'appel exercé par l'objet sur la conscience n'emprunte plus à la logique, mais se dit dorénavant comme être-lié (*Gebundenheit*), être-déterminé, être-conditionné. Elle se formule dès lors, en particulier dans la réédition de 1909 des *Leitfaden*, comme une exigence, un appel, qui émane de l'objet et sollicite la conscience. Dans le retour en pensée (*Nachdenken*) sur l'objet, la conscience interroge l'objet, lui pose une question, et l'objet réplique par une réponse (*Antwort*), sous la forme d'une exigence ou d'un appel (*Ruf*) à être reconnu¹¹⁴⁵. Ainsi, l'exigence est-elle un objectal (*Gegenständlich*) ou une détermination de l'objet, quoiqu'elle ne soit pas elle-même un objet¹¹⁴⁶. Dans la forme achevée que reçoit cette théorie en 1909, la conscience accueille passivement l'exigence formulée par l'objet dans une attitude que Lipps appelle l'entente (*Hören*), mais elle peut aussi la reconnaître activement, sous la forme du jugement précisément. La conscience cède en quelque sorte à l'exigence émanant de l'objet en formulant le jugement. Cette exigence sert de norme pour la connaissance, et au-delà de la connaissance, pour le

¹¹⁴⁴ W. Martin, « *Theodor Lipps and the Psycho-Logical Theory of Judgement* », p. 14-26.

¹¹⁴⁵ F. Dastur, « L'étude des théories du jugement chez le jeune Heidegger », p. 308.

¹¹⁴⁶ F. Fabbianelli, « *Die Forderungen der Gegenstände* ». *Theodor Lipps' Begriff der Gültigkeit* », p. 156.

vouloir, le désirer, le jugement esthétique, etc., qui partagent donc une structure commune, que Lipps appelle raison (*Vernunft*).

Prenons à présent le temps de relire précautionneusement le texte auquel renvoie Husserl, daté de la réédition de 1906 des *Leitfaden*. Lipps n'y décrit pas l'exigence en termes *noématico-noétiques*, comme une manière pour l'objet de formuler une revendication auprès de la conscience¹¹⁴⁷, mais comme un rapport *noématico-noématique*, un « être-ensemble entre objets (*Zusammen zwischen Gegenstände*) », où l'exigence part de la représentation de l'objet (la fleur) et « motive » le prédicat (« rouge ») lui correspondant. Comme Lipps le note encore très nettement : « tout être-motivé advient au fil conducteur des enchaînements objectifs, c'est-à-dire précisément au fil conducteur des enchaînements d'exigence », ce qui signifie que pour Lipps *les rapports de motivation internoétiques sont un « reflet » des rapports d'exigence internoématiques*. Dans la réédition de 1906, la motivation internoétique était pensée comme la simple prise en vue de cette exigence internoématique, comme un « enchaînement d'exigence subjectivé, ou bien le vécu de cet enchaînement », tandis qu'en 1909, Lipps introduira une plus grande agentivité dans le jugement, en faisant de celui-ci une assomption, un accueil, une « reconnaissance » de l'exigence, et non une simple « entente ».

Quel écho la notion de motivation noématique trouve-t-elle chez Husserl ?

2/ La place de la motivation noématique dans la phénoménologie

Comme nous allons le voir, la motivation noématique, dont la particularité tient au fait que c'est à présent un noème qui sert de motif, trouve toute sa place chez Husserl. C'est ce dont témoigne le passage suivant, qui distingue motivations noético-noétiques (d'actes à actes), motivations noématico-noématiques (de corrélats d'actes à autres corrélats d'actes), et enfin motivations noématico-noétiques (de corrélats d'actes à actes) – ce sont ces dernières qui nous intéresseront ensuite :

Si nous regardons de plus près ces rapports, alors nous constatons (comme déjà précédemment) que les rapports de motivations ont plusieurs aspects. D'un côté, le fait de conclure est motivé noétiquement par le fait de juger des prémisses, le vouloir par un voir, un entendre, un évaluer, etc. D'autre part, réside dans l'essence de ces motivations d'actes le fait qu'existent aussi des

¹¹⁴⁷ Comme il le fait quelques pages plus tôt, quand il évoque la tour Eiffel dansante ou la montagne dorée, qui n'exercent pas de revendication (existentielle), puisque ce sont des objets imaginaires (Th. Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, éd. 1906, p. 16).

relations entre les corrélats d'actes et les actes, et des relations entre les corrélats eux-mêmes, qui ont également leur « parce que » et leur « alors ». Ces corrélats peuvent éventuellement être caractérisés comme effectifs, nous pouvons donc avoir par là la conscience positionnelle archi-doxique de choses effectives et d'états de choses effectifs¹¹⁴⁸.

En vertu de la motivation noématique, qui est une motivation *centripète*, l'objet constitué par le sujet exerce une détermination en retour sur le sujet. Selon ce critère de directionnalité, on peut distinguer dans les consciences intentionnelles quatre configurations des motivations : motivations noématico-noétiques *centripètes* (noème qui motive la noèse), motivations noético-noématiques *centrifuges* (action en retour du Je qui motive des changements dans le monde), motivations noético-noétiques *longitudinales au flux* (noèse passée qui détermine de nouvelles noèses) et motivations noématico-noématiques *parallèles au flux* (noème qui motive de nouveaux noèmes, comme le but motive les moyens, ainsi que nous l'avons vu chez Lipps). L'élément essentiel dans le cas du motif centripète noématico-noétique est le renversement de la conditionnalité : dans le cadre de la motivation dont le motif est noématique, je ne suis plus source et condition de l'objet, mais conditionné par lui.

Dire que le sujet est susceptible d'être motivé par les sens des objets qu'il constitue, cela suppose que ces objets apparaissent pourvus de leur sens dans son monde environnant. Nous ne sommes donc pas dans un cadre de lecture naturaliste, comme cela apparaît avec évidence. *Mais nous ne sommes pas non plus dans le contexte de l'attitude transcendantale.* Les fils motivationnels qui émanent du monde environnant et déterminent le sujet sont précisément ceux que l'ἐποχή brise. Ni naturaliste ni transcendantale, la motivation noématique qui s'exerce depuis les objets constitués et investis d'un sens, en tant qu'ils apparaissent dans un monde environnant, se révèle équivalente à la *motivation spirituelle* qui est la légalité du monde de l'esprit¹¹⁴⁹. Par contraste, le naturalisme est la considération du monde – considération qui en tant que telle est une production du monde spirituel – qui, faisant abstraction de la motivation spirituelle, établit entre les choses considérées comme simples choses, de purs rapports objectifs

¹¹⁴⁸ E. Husserl, *Ideen II*, § 56g, *Hua IV*, p. 232 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 319-320 (traduction modifiée)). Plus loin, Husserl parle de « rapports entre des sujets et des noèmes de choses » (*Ibid.*, 233/320).

¹¹⁴⁹ Sur toute cette thématique, bien mise en évidence par l'auteur, voir B. Barsotti, *Motivation et intentionnalité*, chapitre 5, intitulé « La motivation noématique et le monde de l'esprit », p. 169 *sq.* Nous nous inspirons des analyses que fait l'auteur de la motivation du monde de l'esprit, qu'il appelle (d'après certains textes de Husserl) « motivation spirituelle », et qu'il traite comme motivation noématique, sans toutefois accrédi-ter certaines de ses interprétations, notamment l'accentuation, forcée selon nous, d'une opposition entre intentionnalité (que l'auteur comprend dans sa dimension active et constituante) et motivation noématique, cette dernière étant notamment appelée par lui anti-intentionnalité. Par ailleurs, nous entrons bien davantage dans le détail du fonctionnement de cette motivation.

de causalité¹¹⁵⁰.

Husserl exprimera la rétroaction du sens de l'objet sur l'instance constituante au moyen de la notion d'excitation (*Reiz*) : l'objet provoque une excitation sur le moi¹¹⁵¹. Comment faut-il comprendre cette nouvelle notion ? Tout d'abord, cette excitation n'est pas à prendre en un sens naturaliste. Il ne s'agit pas de l'excitation du nerf optique par un rayon lumineux, ni d'ailleurs de l'excitation de l'âme *via* la stimulation du système nerveux, mais de l'« excitation » motivationnelle par un contenu noématique de conscience. L'excitation comprise comme motivation noématique se range parmi les phénomènes de conscience, et non parmi les phénomènes naturels causaux ayant lieu entre corps physiques¹¹⁵². De la conception physicienne ou biologique de l'excitation à la conception phénoménologique de l'excitation motivationnelle, « le concept d'excitation prend donc un sens fondamentalement nouveau »¹¹⁵³.

De façon plus décisive, il ne faut pas non plus confondre l'excitation noématique avec l'excitation qui a lieu dans l'affection passive, telle que l'exposent les cours sur la logique génétique. Dans la passivité primaire, les contenus détachés exercent une affection sur le Je, à laquelle peut également convenir le nom d'excitation ou de stimulation (*Reiz*)¹¹⁵⁴. Cette affection possède une certaine « force », qui motive le Je latent à se tourner vers ces contenus non-intentionnels et à réagir par une position intentionnelle¹¹⁵⁵. De même, on peut encore dire, même si le terme d'objet ne peut alors avoir qu'un sens impropre ou anticipatif : « Avant que la conversion du regard (*Zuwendung*) ait lieu, l'objet nous tire pour ainsi dire par le bras ou

¹¹⁵⁰ On sait que le naturalisme est obtenu par *abstraction* à partir de l'attitude spirituelle. Cela signifie que le monde de la nature est *prélevé* sur le monde de l'esprit. Ce qui suppose d'éclaircir deux éléments. On doit expliquer quels sont les aspects du monde spirituel qui sont laissés de côté par le naturalisme, et la réponse n'est pas difficile à trouver, puisqu'il s'agit des qualités secondes. Mais on doit expliquer aussi en quoi le monde de l'esprit est gros du monde de la nature au sens naturaliste. Cette question se reformule ainsi : en quel sens les causalités matérielles au sens naturaliste sont-elles *déjà* présentes dans le monde de l'esprit ? A ce sujet, Husserl écrit : « (...) la nature physique et sa causalité se résout dans des motivations de conscience » (E. Husserl, *Ideen II*, § 60, *Hua IV*, p. 260, n. (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 353 (traduction modifiée))).

¹¹⁵¹ E. Husserl, *Ideen II*, § 55, *Hua IV*, p. 216 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 300).

¹¹⁵² « L'objet m'excite grâce à ses propriétés éprouvées : non pas les propriétés de la physique (*physikalischen*), dont je n'ai besoin de rien savoir, et si j'en ai connaissance, qui n'ont pas besoin d'être en vérité » (E. Husserl, *Ideen II*, § 55, *Hua IV*, p. 216 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 301 (traduction modifiée))).

¹¹⁵³ E. Husserl, *Ideen II*, § 50, *Hua IV*, p. 189 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 266).

¹¹⁵⁴ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, § 32, *Hua XI*, p. 148 (*Sur la synthèse passive*, trad. fr. B. Bégout, J. Kessler, p. 217).

¹¹⁵⁵ Au sens décrit dans ces lignes : « Force affective, cela signifie : une tendance se dirigeant sur le Je, dont le contrecoup est l'activité en réponse du Je ; c'est-à-dire : le Je, suivant l'affection, en d'autres termes : « motivé », accomplit une prise de position approbatrice, il se décide activement et sur le mode d'une certitude subjective pour le supputatif (*Anmutliche*) » (E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, § 13, *Hua XI*, p. 50 (*Sur la synthèse passive*, trad. fr. B. Bégout, J. Kessler, p. 134 (traduction modifiée))). Les modes de cette prise de position primo-intentionnelle sont exposés au § 14 du même ouvrage.

nous crie à l'oreille, il toque. Une excitation part de l'objet apparaissant et va vers le moi (...) Elle bombarde pour ainsi dire la porte du Je et, pour finir, en force l'accès »¹¹⁵⁶. Cette excitation affective à la prise de position se range naturellement sous le titre général de motivation, *mais elle n'est pas une excitation au sens de la motivation noématique*, pour la bonne et simple raison qu'elle se situe en amont de l'appréhension intentionnelle, qui va précisément être motivée par elle. Structurellement, l'excitation affectante est une motivation *hylético-noétique*, et non une motivation *noématico-noétique*.

La confusion vient du fait que ces deux motivations suivent toutes deux la ligne de la corrélation noético-noématique et s'avancent toutes deux depuis le non-moi (l'*Ichfremd*) dans la direction du moi. Mais elles se distinguent en ceci que la motivation noématique s'édifie sur la base des résultats de la motivation hylétique. Cependant, la motivation noématique n'est pas pour autant une transposition objectale *sans plus* de la motivation hylétique. Si la motivation hylétique sensorielle est au fondement de la primo-constitution de l'objet, la motivation noématique puise en revanche sa teneur intuitive *propre* non seulement dans l'aperception de l'objet pourvu d'un sens, mais aussi dans le rattachement à l'objet désormais constitué d'un *autre* contenu sensible, celui des « sentiments sensibles (*sinnliche Gefühle*) »¹¹⁵⁷. Les sentiments sensibles sont en eux-mêmes impropres à l'édification d'une nouvelle intentionnalité qui partirait « de zéro », et ne peuvent prendre de forme intentionnelle qu'en s'appuyant sur un objet noématique déjà constitué par ailleurs à partir d'un soubassement sensoriel. Alors, l'objet apparaît dans le monde spirituel comme « valorisé » et « voulu », c'est-à-dire qu'il se constitue comme le corrélat d'intentionnalités affectives et volitives. La hylè sensorielle code donc pour la constitution primaire de l'objet, eu égard à ses couches naturelles (*res temporalis, extensa, materialis*), la hylè affective ou émotionnelle code pour la constitution seconde dudit objet, eu égard à ses couches spirituelles (si l'on veut : *res communis, culturalis*).

Dans les textes que nous lirons sur la motivation noématique, nous trouverons parfois des termes très similaires à ceux employés dans les analyses de l'affection passive pré-

¹¹⁵⁶ E. Husserl, *Ms A VI 12 I/17a* (cité par A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, p. 223 (traduction modifiée), manuscrit publié récemment dans E. Husserl, *Hua XLIII-3, Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teilband III. Wille und Handlung* (éds. Ullrich Melle, Thomas Vongehr), *Hua XLIII-3*, Cham, Springer, 2020, *Text* 42, p. 393).

¹¹⁵⁷ On peut trouver des précisions à ce sujet dans l'Excursus aux leçons sur l'éthique de 1920 (E. Husserl, *Einleitung in die Ethik, « Exkurs in der Vorlesung »*, § 8, *Hua XXXVII*, p. 294 sq. (*Normativité et déconstruction*, trad. fr. M-H. Desmeules, J. Farges, p. 114 sq.) et *Ibid.*, *Beilage XIX*, 354-355/167-169).

intentionnelle : tendance affectante, éveil de l'intérêt, force affectante, etc. Mais ce serait une erreur de les interpréter en termes hylético-noétiques¹¹⁵⁸. Derechef, à la différence de la motivation qui a son siège dans l'affection passive pré-intentionnelle, la motivation noématique présuppose en somme l'appréhension du contenu et l'attribution à celui-ci d'un sens. En d'autres termes, *dans une motivation noématique, l'objet motive en tant que sens intentionnel, et non en tant que contenu sensoriel pré-objectal*. C'est là un élément essentiel qu'apportent les analyses des *Ideen* II (en particulier aux § 50 et 55), qu'il faut lire avec précision. Dans la motivation noématique ou excitation, en ce sens distinct de la motivation hylétique, les motifs doivent avoir subi au moins une première mise en forme intentionnelle, pour pouvoir exciter en retour le Je :

Du subjectif authentique, du Je lui-même et de son comportement – de son comportement actif comme de son comportement passif – nous devons à présent distinguer d'une part l'objectal (*das Gegenständliche*), en face duquel le Je se comporte de façon active (*tätig*) ou bien en subissant (*leidend*), d'autre part le soubassement « en matériau (*stoffliche*) » sur lequel s'édifie ce comportement. (...)

Les objets du monde environnant à l'encontre desquels le Je s'active (*sich... betätigt*) dans ses prises de position, par lesquels il est motivé, sont tous constitués originairement dans des actes de ce Je. Les biens, les œuvres, les objets d'usage, etc., renvoient à des actes évaluants et pratiques, dans lesquels les « simples éléments (*Sachen*) » ont reçu cette nouvelle couche d'être¹¹⁵⁹.

Sur la base de la première mise en forme intentionnelle, le Je se laisse dans un second temps déterminer par ce qui se donne à titre de sens ou d'« unités noématiques » à sa conscience. Car ces unités noématiques, une fois constituées, ne sont pas inertes. Elles sont la source de nouvelles stimulations du sujet, qui ne se confondent pas avec les stimulations pré-empiriques émanant du matériau hylétique. A nouveau, les « tendances » évoquées ci-dessous ne sont pas les tendances affectantes de la passivité primaire qui conduisent le Je pur à se tourner vers le contenu sensoriel pour l'appréhender intentionnellement ; ces tendances prennent leur départ dans un sens noématique constitué et incitent en retour le Je désormais *personnel* à réagir, c'est-à-dire à adopter un comportement « spirituel » à leur égard. Ce comportement, qui s'opère en retour et adopte donc une direction noético-noématique, est lui aussi quelque chose de neuf¹¹⁶⁰. L'intentionnalité prend alors elle aussi un double sens, qui est en fait un double

¹¹⁵⁸ Comme le fait par exemple A. Montavont, qui confond les deux niveaux (A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, p. 223-226).

¹¹⁵⁹ E. Husserl, *Ideen* II, § 55, *Hua* IV, p. 214 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 297-298 (traduction modifiée)).

¹¹⁶⁰ « C'est une nouvelle sorte d'« effet (*Wirkung*) » subjectif-objectif », c'est-à-dire d'effet du sujet sur l'objet (E. Husserl, *Ideen* II, § 55, *Hua* IV, p. 217 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 301 (traduction modifiée))).

étagement : intentionnalité au sens de la simple conscience ou représentation, intentionnalité au sens du comportement à l'égard de l'objet, au sens de la prise de position¹¹⁶¹.

C'est donc des choses (*Dingen*) en tant que telles, « qui se trouvent dans le sens (*im Sinn liegenden*) » en tant qu'étant effectivement de façon conscientielle (*bewußtseinsmäßig*) pour le Je personnel, que proviennent les « excitations ». Phénoménologiquement, les unités chosales (les unités noématiques) sont des points de départ de tendances plus ou moins « fortes ». Déjà en tant que conscientes, mais non encore saisies (flottant dans l'arrière-fond de conscience), elles attirent le sujet à elles, et dans le cas de « forces d'excitation » suffisantes, le Je « suit » l'excitation, il « cède » et se tourne, il exerce alors sur elles des activités d'explication, de conceptualisation, de jugement théorique, d'évaluation, et des activités pratiques¹¹⁶².

De la passivité à l'activité, il faut donc parler en toute rigueur d'une *quadruple traversée de la corrélation intentionnelle*. Au niveau de la passivité primaire, en amont de la constitution d'unité, le donné hylétique qui n'est pas encore un corrélat intentionnel se détache et ce détachement affectant exerce une attraction sur le Je pur. Ensuite, le Je pur affecté répond à la stimulation en se tournant vers le *datum*, réalisant ainsi la primo-constitution du *datum* en objet. Puis, c'est de cet objet à présent constitué et de son sens noématique qu'émane une nouvelle excitation, qui détermine également le sujet. Enfin, celui-ci se tourne vers l'objet, cette fois comme Je personnel, et répond à l'excitation par un *comportement*.

Outre sa direction noématico-noétique, quelles sont les propriétés de la motivation noématique ou spirituelle, par différence d'avec d'autres sortes de motivations, telles que celles qui surviennent entre *hylè* et noèse, ou encore celles qui courent d'une noèse à une autre ? Comme nous l'observons, au moyen de la motivation noématique, l'objet constitué – en particulier la chose – apparaît comme à l'initiative de la motivation. C'est *la chose* qui guide mon regard, c'est encore *elle* qui me frappe (l'esprit), ce sont *sa* beauté ou *sa* douceur qui me déterminent¹¹⁶³. Cet aspect achève d'assurer l'indépendance ontologique de la chose à l'égard du sujet constituant, comme y insiste Barsotti. Si l'objet n'est pas saisi dans l'attitude naturelle

¹¹⁶¹ « Nous devons distinguer l'intentionnalité : 1, comme l'intentionnalité selon laquelle des objets (*Gegenstände*) sont conscients, la simple conscience, ou le *représenter*, et 2, comme l'intentionnalité qui forme (*ausmacht*) le comportement des actes à l'égard du représenté, la « *prise de position* ». Nous différencions donc *conscience d'objet et comportement* » (E. Husserl, *Ideen* II, § 61, *Hua* IV, p. 278 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 374 (traduction modifiée))).

¹¹⁶² E. Husserl, *Ideen* II, § 50, *Hua* IV, p. 189 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 267 (traduction modifiée)).

¹¹⁶³ « Par ailleurs, il est remarquable que je me trouve si souvent déterminé par des choses (*Dingen*), sans que des dépendances de type psychophysique semblent jouer un rôle, en tout cas dans l'appréhension elle-même. Parmi les choses de mon environnement (*Umgebung*), *telle chose guide mon regard sur elle*, sa forme particulière « *me frappe* », je choisis l'étoffe du vêtement *pour sa belle couleur, pour la douceur du tissu (...), je me sens conditionné par les éléments (Sachen)* » (E. Husserl, *Ideen* II, § 34, *Hua* IV, p. 140 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 200 (traduction modifiée))).

comme un simple corrélat ou un sens, mais bien comme un existant, c'est d'abord en vertu de l'autonomie que lui confère la motivation spirituelle, et en vertu de la détermination en retour qu'elle impose au sujet constituant – même s'il faut noter que l'objet porteur d'une motivation spirituelle n'est pas nécessairement appréhendé comme un objet « existant » au sens d'un réal.

Mais cette façon d'attribuer à une chose, ou plutôt à un objet investi d'un sens noématique, une forme d'activité révèle en outre la conception *téléologique* qui anime la conception husserlienne de la motivation noématique et spirituelle¹¹⁶⁴. Afin de spécifier la nature de cette téléologie, voyons comment Husserl la déploie dans sa présentation de la motivation spirituelle.

Dans la motivation spirituelle, le noème joue le rôle d'un *τέλος* qui excite le Je, l'incite à réagir en retour. Le Je spirituel se laisse alors définir comme Je des tendances (*Ich der „Tendenzen“*), comme le Je qui « fait l'expérience d'excitations venues des choses et des apparitions, est attiré, et cède simplement à l'attrait (*und dem Zuge bloß nachgibt*) »¹¹⁶⁵. Par exemple, l'objet me stimule (*reizt mich*) à le manger, et se range donc sous la classe matérielle-axiologique des « biens alimentaires »¹¹⁶⁶ ; cédant à cette tendance, je mets en œuvre ma volonté agissante, je passe à l'action pratique, et je consomme l'aliment, mon action arrive à recouvrement avec le but projeté. Avec ce mouvement d'aller et retour, d'excitation et de réaction, nous sommes dans le cadre d'une téléologie au sens étroit, c'est-à-dire d'une *téléologie volitive*. Une objection peut survenir ici. Toute motivation noématique est-elle réductible à un schème téléologique ? Qu'en est-il en particulier de la répulsion ? Ne va-t-elle pas à l'encontre de toute direction vers un *τέλος* ? Si la répulsion n'est pas attraction *vers* un but noématique, elle n'en est pas moins interprétée par Husserl de façon téléologique. Quand un objet m'apparaît « négativement », me répugne ou m'inquiète, et que je m'en détourne ou m'en éloigne, Husserl interprète ce contre-mouvement à l'égard d'un objet investi d'une contre-valeur (*Unwert*) comme un mouvement téléologique en direction de la valeur opposée :

« Le même » objet peut m'être donné en un mode d'apparition déplaisant (*ungefälligen*), et j'éprouve l'excitation consistant à altérer convenablement ma position, à bouger mes yeux, etc. Et l'apparition plaisante est à présent là, le *τέλος* du mouvement est atteint¹¹⁶⁷.

¹¹⁶⁴ Ici nos analyses se séparent plus nettement de celles de Barsotti, qui ne suit pas le fil de la téléologie.

¹¹⁶⁵ E. Husserl, *Ideen* II, § 54, *Hua* IV, p. 213 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 297 (traduction modifiée)).

¹¹⁶⁶ E. Husserl, *Ideen* II, § 55, *Hua* IV, p. 216 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 301).

¹¹⁶⁷ E. Husserl, *Ideen* II, § 55, *Hua* IV, p. 216 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 300 (traduction modifiée)). Comme Husserl l'écrit encore ailleurs, « (...) tout effort négatif (*negative Steben*), c'est-à-dire l'effort pour s'éloigner d'une contre-valeur (par exemple de la douleur « sensible ») est seulement un passage vers l'effort positif » (E. Husserl,

C'est pourquoi la description de l'excitation s'expose en termes finalistes : quand le Je est motivé par un noème du monde environnant, et met en œuvre une activité égoïque correspondante (qu'elle soit pratique ou catégoriale), vouée à être poussée jusqu'à son terme, « la fin (*Ende*) a le caractère d'un but (*Zieles*) »¹¹⁶⁸. L'objet, s'il est un bien alimentaire, m'incite à le manger en vertu des propriétés que je lui attribue ; il est plaisant, et je suis incité à orienter le regard dans sa direction ; les choses appellent leur transformation dans une perspective créatrice ou à fin d'utilité pratique ; l'air vicié m'incite à ouvrir la fenêtre, etc.

Tous ces phénomènes sont autant de motivations téléologiques survenant dans le monde spirituel, qui inclinent le Je personnel à se comporter en conséquence. Cette réponse éventuelle, ce comportement susceptible de venir à la suite des motivations spirituelles, Husserl le saisit sous le titre du « réagir à quelque chose (*Reagieren auf etwas*) », dont il dit alors : « Nous avons toujours là le fait de « subir quelque chose », d'être déterminé *passivement* par quelque chose, et d'y réagir *activement*, de passer à un faire, et ce faire a un *but* (*Ziel*) »¹¹⁶⁹. Redisons que la passivité dont il est question ici n'est pas la passivité hylétique, mais bien une passivité de niveau supérieur, qui consiste à être affecté en un sens nouveau, affecté par les contenus constitués en tant qu'ils sont porteurs d'un sens noématique. Sans doute est-il plus précis de réserver à ce cas le nom de *réceptivité*.

La motivation spirituelle est donc articulée autour d'un schème téléologique. Nous avons vu préalablement les relations étroites qu'entretenaient motivation et téléologie. On se souvient que, de façon remarquable, Lipps illustre sa notion de motivation à partir de l'exemple téléologique d'une motivation spirituelle du vouloir, en mettant en relation vouloir du but et vouloir des moyens. On se souvient également du rôle central qu'accorde Husserl, par deux fois, à la motivation volitive comme modèle pour son concept général de motivation : dans la première *Recherche* (§ 3), quand il précise que le domaine de la volition est le seul où il convient originellement de parler de motifs ; dans les *Ideen* I ensuite (§ 47), quand il fait du concept de motivation la généralisation d'un concept restreint qui, en écho à l'extrait de Lipps, se rapportait à la motivation du vouloir des moyens par le vouloir des fins. La médiation de

Aufsätze und Vorträge, Kaizo-Artikel, Hua XXVII, p. 25 (*Sur le renouveau*, trad. fr. L. Joumier, p. 45 (traduction légèrement modifiée)).

¹¹⁶⁸ E. Husserl, *Ideen* II, § 55, *Hua* IV, p. 216 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 301).

¹¹⁶⁹ E. Husserl, *Ideen* II, § 55, *Hua* IV, p. 217 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 302 (traduction modifiée)).

Pfänder a également son importance. Mais l'élargissement auquel on assiste se révèle déjà à l'œuvre dans les passages cités sur la motivation spirituelle : les exemples husserliens ne tombent pas tous strictement dans le champ du vouloir agissant.

Il faut donc distinguer plusieurs étages de téléologie fonctionnant dans la motivation spirituelle, la téléologie étant elle-même prise dans un processus de *sublimation*. Dans la téléologie au sens le plus étroit, une chose donnée en personne suscite un comportement qui s'épanouit immédiatement dans la prise de l'objet, dans sa consommation : l'aliment excite le sujet et incite au comportement de l'ingestion. En ce sens l'aliment est-il *τέλος*. Mais le comportement de l'ingestion suppose lui-même la mise en branle de mouvements kinesthésiques, lever le bras, etc., qui reportent le caractère de *τέλος* de l'*Endziel* sur le moyen, le bras apparaissant alors – en un sens déjà élargi de la notion – comme un « *τέλος* ». Les moyens ne sont en effet rien d'autre que des fins relatives, indexées à d'autres fins plus lointaines¹¹⁷⁰. A l'inverse, les fins lointaines sont toujours susceptibles d'être réinvesties dans de nouvelles positions de fins. Que l'on formule un plan de carrière ou que l'on se représente une marchandise comme désirable, nous recourons à des positions de buts qui sont susceptibles de se coordonner des buts intermédiaires, eux-mêmes susceptibles de se redécouper en actions pourvues de leurs propres buts partiels et dont la réalisation sera plus accessible. Dans le contexte étroit d'une téléologie volitive, c'est la théorie de la valeur qui permet de rendre compte de la double nature des moyens, à la fois moyens en vue d'une fin et fins eux-mêmes. La nature de fin relative des moyens s'explique simplement par le fait que la valorisation de la

¹¹⁷⁰ « Par conséquent, les agissements (*Handlungen*) se différencient entre agissements simples et agissements médiats (*vermittelten*) (...). Les buts [des agissements médiateurs] s'appellent moyens, le but de l'agissement global s'appelle finalité ultime (*Endzweck*) » (E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre, Schlüssstück, Hua XXVIII*, p. 223 (*Leçons sur l'éthique et la théorie des valeurs*, trad. fr. Ph. Ducat, P. Lang, C. Lobo, p. 313 (traduction modifiée)) ; « Si nous demandons à celui qui aspire à quelque chose (*Strebenden*) : « pourquoi aspires-tu à cela ? », alors nous allons d'abord recevoir des réponses qui rendent possibles de nouvelles questions, par exemple dans le cas d'un moyen, la question conduit à sa finalité, dans le cas de celle-ci à une nouvelle finalité, pour laquelle la première est un moyen. Mais bientôt il doit y avoir un terme, où toutes les questions perdent leur sens. Quand est-ce le cas ? Si nous demandons à l'ami pressé dans la rue : « pourquoi te presses-tu ? », il répondra quelque chose comme : « Je dois aller à la gare ». La question suivante : « pourquoi cela, tu voyages ? » nous conduit par exemple à Titisee, et si nous questionnons à nouveau, alors cela signifie : « Je veux aller au lac, apprécier le paysage » (*Wenn wir den Strebenden fragen: „Warum erstrebst du das?“ , so werden wir zumeist Antworten bekommen, die neue Fragen möglich machen, z. B. bei einem Mittel führt die Frage auf seinen Zweck, bei diesem auf einen weiteren Zweck, für den er Mittel ist. Aber bald muss es da ein Ende geben, wo alles Fragen seinen Sinn verliert. Wann ist das der Fall? Fragen wir den eiligen Freund auf der Straße: „Warum eilst du?“ , so antwortet er etwa: „Ich muss zum Bahnhof.“ Die weitere Frage „Warum das, verweist du?“ führt uns etwa nach Titisee, und fragen wir weiter, so heißt es: „Ich will mich am See, an der Landschaft freuen“*) » (E. Husserl, *Einleitung in die Ethik*, § 17, *Hua XXXVII*, p. 79 (traduction personnelle)).

fin ultime (*Endzweck*) se communique aux moyens ; le moyen devient ainsi le support d'une nouvelle valeur, et donc en ce sens une fin, et l'objet d'une nouvelle aspiration¹¹⁷¹. Ainsi, les moyens peuvent-ils recevoir la valorisation d'ailleurs que de la simple considération de leur essence propre, sous la forme d'une « valorisation relative ».

Mais le *τέλος* peut également s'éloigner dans une représentation, ne plus désigner la chose présente en personne, mais une chose absente. Le caractère éthéré du *τέλος*, du « but lointain », s'accompagne de médiations nouvelles : cette fois, ce n'est plus la pomme donnée en personne, mais son image donnée dans la fantaisie qui suscite le désir, et les nouveaux comportements médiateurs se couvrent là encore d'une appréhension « téléologique ». Le caractère de *τέλος*, qui réside dans la capacité à motiver le sujet personnel, s'étend en outre à des porteurs de motivation qui peuvent bien n'être plus des choses physiques, perçues ou imaginées, mais des objets abstraits ou non encore existants. Ainsi, un paysage fictif, un problème de mathématiques, une science encore à fonder, peuvent tenir lieu de porteurs de motivation. Dans tous ces cas, il ne s'agit pas de prêter le pouvoir motivationnel à des entités réelles, mais de le ressaisir au niveau du sens noématique de ces objets. L'ampleur que Husserl donne à la notion de téléologie nous a conduit au chapitre précédent à distinguer plusieurs concepts de téléologie intervenant dans le monde de l'esprit. Mais il faut retenir que le cœur conceptuel de la notion de téléologie repose dans l'apparaître explicite d'un motif qui se trouve être un objet investi d'un sens noématique se présentant dans le monde environnant.

Avant d'en venir aux différentes formes que peuvent prendre les porteurs de motivation dans le monde spirituel, le dernier alinéa du § 55 des *Ideen II* nous fournit un bilan précieux de ce qu'il y a à connaître de l'intentionnalité telle qu'elle fonctionne dans la motivation spirituelle. Nous le reprenons donc *in extenso*, en commentant au fur et à mesure. Dans la motivation

¹¹⁷¹ « Un moyen n'est pas simplement caractérisé pour nous en tant que moyen par le fait qu'il est représenté et vaut en tant que quelque chose dont le passage à l'effectivité (*Verwirklichung*) nous conduirait à la fin valorisée en tant que conséquence réelle. Bien plutôt cette représentation est-elle en même temps soubassement d'une position de valeur (*Werthaltung*). Ce qui est approprié pour parvenir à quelque chose de valorisé et de désiré à nos yeux, reçoit par là un caractère relatif de valeur (*einen relativen Wertcharakter*), et ce si nous en sommes conscients de façon attentive, cela est valorisé à nos yeux pour ce contexte ; et cette valeur relative détermine alors notre aspiration (*Erstreben*) du moyen (*Ein Mittel ist für uns als Mittel nicht schon dadurch charakterisiert, dass es als etwas vorgestellt ist und gilt, dessen reale Verwirklichung den uns werten Zweck als reale Folge mit sich führen würde. Vielmehr ist diese Vorstellung zugleich Untergrund einer Werthaltung. Was ein uns Wertes und Begehrtes herbeizuführen geeignet ist, erhält dadurch, und zwar wenn wir dessen achtsam bewusst sind, einen relativen Wertcharakter, es ist uns wert um dieses Zusammenhangs willen; und dieser relative Wert bestimmt dann unser Erstreben des Mittels*) » (E. Husserl, *Einleitung in die Ethik (1920-1924)*, § 17, Hua XXXVII, p. 79-80 (traduction personnelle)).

spirituelle, nous dit d'abord Husserl, « Le Je est toujours *sujet des intentionnalités* »¹¹⁷². Certes, le Je pur l'était déjà ; mais l'expression de « sujet des intentionnalités » prend ici un nouveau sens, qui s'édifie sur l'ancien. En effet, être « sujet des intentionnalités » au sens du monde de l'esprit consiste dans une relation intentionnelle « en un sens nouveau » :

(...) un noème et un objet noématique est constitué de façon immanente (« aperception »), un objet rendu conscient, et en particulier, un objet posé comme étant qui est conscient dans son comment, entre dans une relation « intentionnelle » en un sens nouveau avec le sujet.

L'objet a déjà été rendu conscient, puisqu'il a déjà été donné au Je pur dans une intentionnalité sous-jacente, mais il entre à présent dans une nouvelle relation avec le sujet, elle aussi intentionnelle. En quoi consiste cette nouvelle relation ? En ceci : « le sujet *se comporte* à l'égard de l'objet, et l'objet *excite, motive* le sujet ». On voit ici l'excitation être rangée sous la classe à laquelle elle appartient, celle des motivations. Le sujet du monde de l'esprit est alors :

(...) sujet d'un subir ou d'un être-agissant (*Tätigseins*), sujet passif ou actif en relation aux objets disponibles (*vorliegenden*) pour lui de façon noématique, et corrélativement nous avons des « effets (*Wirkungen*) » provenant des objets sur le *sujet*.

Le terme de *Wirkung* désigne à la fois une influence ou un effet, et en même temps une action, un « œuvrer ». Nous retrouvons en tout cas la thématique de l'inversion de la direction de l'activité, avec une forme d'efficace ou d'agir émanant de l'objet, qui repose sur l'application du schème téléologique. Ce que confirme la suite :

L'objet « s'impose (*drängt sich... auf*) au sujet », il exerce sur lui des excitations (des excitations théoriques, esthétiques, pratiques), c'est tout comme (*gleichsam*) s'il voulait être objet de la conversion attentionnelle (*Zuwendung*), il toque à la porte de la conscience d'une façon spécifique (à savoir celle du se tourner vers (*Zuwendens*)), il attire, le sujet est happé (*herangezogen*) jusqu'à ce que, finalement, l'objet soit remarqué. Ou bien, il attire pratiquement, c'est tout comme s'il voulait être saisi, il invite à la jouissance, etc. Il y a pléthore de telles relations et pléthore de couches noématiques que l'objet adopte avec ces conversions attentionnelles, qui se superposent aux noèmes originaires ; dans le cas des choses, au pur noème de chose.

On remarque que les excitations prennent dans cet extrait plusieurs formes : théoriques, esthétiques et pratiques, qui reprennent la tripartition husserlienne des vécus en doxothéoriques, évaluatifs et volitifs. Ces trois formes ne découlent pas de la structure de l'objet : en droit, un même objet, une plante sauvage par exemple, peut susciter une excitation à la description

¹¹⁷² Pour cette citation et les suivantes, E. Husserl, *Ideen II*, § 55, *Hua IV*, p. 219-220 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 304-305 (traductions modifiées)).

théorique chez le botaniste, une excitation à la contemplation esthétique chez le promeneur et une excitation à l'agir pratique chez l'élève composant un herbier, et chacun d'eux peut passer aisément d'une attitude à l'autre¹¹⁷³. Au sens large, nous avons là affaire à trois déterminations téléologiques, même si seule la détermination *pratique* est téléologique au sens étroit (volitif) où elle incite à une action qui prend l'acquisition de la plante pour but. Le fait de cueillir la plante est un comportement pratique en un sens étroit, mais le fait de la contempler ou de la décrire théoriquement n'en sont pas moins des « comportements » à l'égard de l'objet, et en ce sens « pratiques » au sens large.

Pour résumer : le monde de l'esprit est un monde tout entier tissé d'aspirations téléologiques, au sens propre et en un sens plus élargi (c'est-à-dire étroitement volitives ou plus abstraites) c'est-à-dire de motivations noématiques qui émanent de l'objet constitué et déterminent affectivement le sujet, pour le déterminer ensuite à l'action « réactive » et volontaire. Ces motivations noématiques, Husserl les nomme *motivations spirituelles* en une note lapidaire apposée à un texte des années 1920, où il les oppose décisivement à ce que nous avons appelé des motivations « noétiques ». Il écrit en effet : « Motivation : [sont] à différencier motivation spirituelle objective et « motivation » phasiologique (*Motivation: zu scheiden objektiv geistige Motivation und phasiologische „Motivation”*) »¹¹⁷⁴.

3/ Les porteurs de motivation dans le monde spirituel

Comme nous venons de le montrer, dans le monde environnant, les objets se présentent essentiellement comme *porteurs de motivations spirituelles* ; ils m'affectent téléologiquement en tant qu'ils sont visés selon un certain sens noématique. De l'objet qualifié par son sens noématique, émane une force motivante nouvelle qui m'incline dans sa direction, qui exerce sur moi une attraction, éventuellement contrebalancée par d'autres attractions, ou, bien à l'inverse, entraînant ma réaction à son égard sous la forme d'un comportement. Nous avons précédemment indiqué que la notion de *τέλος*, réservée en priorité à la chose perçue, étendait son règne sur des objets de nature différente. Jusqu'où s'étendent, dans le monde spirituel, la motivation spirituelle et son caractère téléologique ? Quels sont les objets qui sont susceptibles

¹¹⁷³ Voir les exemples du ciel et du tableau (E. Husserl, *Ideen II*, § 4, *Hua IV*, p. 8 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 31)).

¹¹⁷⁴ E. Husserl, *Intersubjektivität I*, *Beilage LIV*, *Hua XIII*, p. 475 (traduction personnelle).

de la recevoir ? Comme on va le voir, l'empire des objets supports de motivation est coextensif au monde environnant de la sphère spirituelle.

1/ On trouve d'abord, parmi les objets porteurs de motivation, une catégorie qui possède la motivation spirituelle en un sens éminent : les *objets d'usage* (Gebrauchsobjekte) – précurseurs du *Zeug* heideggérien. Dans le monde-de-la-vie en sa strate spirituelle et culturelle, certains objets reçoivent en effet un rôle insigne du point de vue de la téléologie. Ces objets « investis d'esprit (*beigestete*) » possèdent un substrat matériel, ce qui en fait des choses pour la perception externe, mais ce substrat reçoit en outre des propriétés spirituelles, qui transissent la matérialité jusqu'à fusionner avec elle. Ces objets, à l'instar d'une cuillère, d'un verre, d'un livre ou d'un bijou serti¹¹⁷⁵, sont porteurs de significations investies d'un sens téléologique au sens étroit d'un caractère pratico-volitif : ils sont utiles à..., conformes à..., employés pour..., etc. En outre, les substrats matériels des objets d'usage ne sont pas des choses matérielles comme les autres, mais des choses matérielles produites, créées, taillées, polies, de la main de l'homme : ce sont des artefacts, des produits de l'activité humaine.

Le caractère propre de l'objet d'usage a partie liée à leur statut d'artefacts, mais ce statut ne suffit pas à déterminer cette classe de façon univoque. Les objets d'usage présentent en effet un caractère qui les distingue : leur fonction téléologique est figée, ou plus précisément : *incorporée* en eux. La flèche n'a pas simplement la propriété de pouvoir être utilisée pour telle ou telle action, mais d'être *appropriée à une action en particulier*, articulée à un but auquel elle convient de façon intime. Certes, un objet d'usage peut également servir de moyen pour une fin pour laquelle il n'avait pas été initialement prévu, être détourné de sa fonction primordiale et investi d'une fonction téléologique nouvelle¹¹⁷⁶. Mais sous cet aspect, il ne se comporte pas différemment de la simple « *res* » matérielle de la nature qui reçoit une fonction téléologique alors qu'elle en était préalablement dépourvue. A rebours de la chose matérielle quelconque, l'artefact possède une destination qui lui est propre, qui s'accompagne éventuellement de « recommandations d'usage ». En quel sens le caractère téléologique est-il incorporé dans l'objet d'usage ?

Ce caractère téléologique insigne, cet ajustement à une fonction incorporée en eux, les

¹¹⁷⁵ E. Husserl, *Ideen* II, § 56h, *Hua* IV, p. 236 et 238 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 324 et 327).

¹¹⁷⁶ « Par là, il est évident que tout ce qui est déjà donné dans l'expérience communautaire en tant qu'une formation de l'esprit de ce type (...), en tant qu'objet de culture, peut toujours à nouveau servir à un nouveau faire finalisé et adopter un nouveau sens culturel » (E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, § 16, *Hua* IX, p. 112-113 (*Psychologie phénoménologique*, Ph. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzù, p. 108 (traduction modifiée)).

artefacts ne les possèdent pas de façon fortuite. C'est le fabricant qui insuffle aux matériaux bruts qu'il emploie et met en forme ce qui deviendra leur composante culturelle indispensable : leur *τέλος*. Ainsi, l'outil est sculpté pour..., le dôme gothique est bâti afin de..., la flèche est taillée en vue de...¹¹⁷⁷. La production se fait conformément à une fin :

Là où nous parlons par ailleurs d'une production (*Erzeugen*), nous nous référons à une sphère *réale*. Nous entendons par là un engendrement agissant (*handelndes Hervorbringen*) de choses ou de processus réels : un réel, qui est déjà là dans le giron du monde environnant, est manié, réordonné ou reconfiguré, conformément à une finalité (*zweckentsprechend*)¹¹⁷⁸.

En conséquence, l'objet culturel est finalisé en un double sens : il est à la fois point d'arrivée d'une activité téléologique de production et point de départ d'une activité téléologique d'usage. Ces deux fins ne sont naturellement pas extérieures l'une à l'autre. L'artisan qui produit l'arme vise une fin qui est elle-même pourvue d'une fin : il se livre à l'activité finalisée de fabrication de l'arme en tenant compte du fait que l'arme à produire doit se conformer à un certain but, à savoir celui d'infliger des dommages de telle ou telle nature dans tel ou tel contexte, mais encore d'être maniable, sûre, transportable, etc. La finalité de l'usage commande, à titre de fin ultime, la finalité de l'activité de fabrication, cette dernière recevant donc le statut de fin relative, de fin-moyen. Nous comprenons ainsi que l'objet culturel est *l'objet spirituel par excellence*, l'archi-forme (*Urform*) de la spiritualité¹¹⁷⁹, en ceci que son être est *de part en part* animé d'une fonction téléologique. L'artefact ne se contente pas de recevoir un sens finalisé, son advenue à l'être même coïncide avec l'incorporation d'un *τέλος* dans un matériau brut.

L'incorporation durable du *τέλος* à l'objet, au-delà du processus de production, signe ensuite l'intervention de la communauté sociale, qui pérennise et universalise l'orientation finalisée de l'objet. Le *τέλος* devient dès lors un caractère social, un

¹¹⁷⁷ E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, § 16, *Hua IX*, p. 112-113 (*Psychologie phénoménologique*, Ph. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzù, p. 107-108). Également : l'objet culturel « est le produit-formé (*Gebilde*) d'une mise en forme (*Bildens*) subjective, issue d'une intention, d'un dessein, d'une position de fin et de moyen, d'une action d'effectuation – et, en fin de compte, d'une opération globale, par conséquent, au sens le plus large, d'une formation qui soit une œuvre (*Werkgebilde*) » (*Ibid.*, p. 114/109 (traduction modifiée)). Puis : « la forme finale qu'exprime le mot flèche est issu de manière non sensible du dessein (*Absicht*) et de la volonté » (*Ibid.*, p. 115/110 (traduction légèrement modifiée)).

¹¹⁷⁸ E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, § 63, *Hua XVII*, p. 175 (*Logique formelle et logique transcendantale*, trad. fr. S. Bachelard, p. 226-227 (traduction modifiée)).

¹¹⁷⁹ E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, § 16, *Hua IX*, p. 111 (*Psychologie phénoménologique*, Ph. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzù, p. 106 (traduction modifiée)).

*Gemeinschaftscharakter*¹¹⁸⁰. C'est pourquoi le travail du scientifique de l'esprit, de l'anthropologue culturel, dans le contexte d'une fouille archéologique, consiste à déterminer la finalité de l'artefact découvert au moyen d'une immersion quasi-intuitive dans les desseins, projets, représentations du monde, calculs, etc. auxquels ont pu se livrer les auteurs et utilisateurs de l'artefact, ce qui suppose de convoquer le monde motivationnel complet auquel cet artefact s'ajustait¹¹⁸¹. L'anthropologue culturel peut ainsi ressusciter sur le mode de la convocation quasi-intuitive le système des fins qui correspond aux mondes historiques et civilisations perdues¹¹⁸² : « Mais ne comprenons-nous pas une humanité originaire (bien que ce soit dans une certaine généralité indéterminée) sur la base des « haches » de pierre, des pointes de flèches, et autres choses du genre qui nous ont été transmises (*tradierten*), et ce comprendre n'est-il pas partout équivalent à un comprendre qui fait retour, à partir des œuvres, vers une vivacité de l'œuvrer, de l'activité de planifier, d'inventer, de mettre en œuvre (...) ? »¹¹⁸³, peut ainsi se demander Husserl.

2/ Le second type d'objets susceptibles de servir de supports pour des motivations spirituelles sont les choses matérielles du monde environnant, telles qu'elles apparaissent dans la nature hors toute influence humaine : soleil, pierres, montagnes.... Bien qu'elles ne soient pas des artefacts, les choses physiques naturelles sont également aptes à recevoir une appréhension spirituelle finalisée¹¹⁸⁴. Ainsi, dans l'attitude personaliste relative au monde de l'esprit, une simple chose de la nature que l'on découvre toute prête, tel le charbon (selon l'exemple de Husserl¹¹⁸⁵) que l'on extrait de la mine, s'insère dans des réseaux téléologiques, reçoit le

¹¹⁸⁰ G. Hoyos Vásquez, *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, p. 140.

¹¹⁸¹ « Le dévoilement exige une intuition correspondante, exige la mise en situation (*Hineinversetzen*) dans l'aspiration de l'activité finalisée (*zwecktätige Streben*) correspondante, [exige] <la> détermination de la fin et des modes de remplissement de la fin » (E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, § 16, *Hua IX*, p. 113 (*Psychologie phénoménologique*, Ph. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzù, p. 109)).

¹¹⁸² « L'historien, le chercheur de l'esprit, de la culture [étudie] ce qui a valu comme nature pour les Grecs de l'Antiquité, ce qui s'est tenu devant leur regard comme un monde environnant en tant qu'effectivité naturelle. Exposé de façon plus complète, le monde environnant historique des Grecs n'est pas le monde objectif dans notre sens, mais leur « représentation de monde », c'est-à-dire leur validité subjective propre avec en elle toutes les effectivités valant pour eux, parmi lesquelles par exemples les dieux, les démons, etc. » (E. Husserl, *Krisis*, « *Die Krisis des europäischen Menschentums* », *Hua VI*, p. 317 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 350)).

¹¹⁸³ E. E. Husserl, *Krisis – Texte aus dem Nachlass*, *Hua XXIX*, *Text 32*, p. 379-380 (*Sur l'histoire de la philosophie*, trad. fr. L. Perreau, p. 47 (traduction légèrement modifiée)).

¹¹⁸⁴ « De façon tout à fait générale, il n'y a pas de réal objectif qui ne puisse admettre une quelconque détermination finale, qui ne puisse recevoir d'une subjectivité, comme imprimé, un sens » (E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, § 16, *Hua IX*, p. 113 (*Psychologie phénoménologique*, Ph. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzù, p. 108 (traduction légèrement modifiée))).

¹¹⁸⁵ E. Husserl, *Ideen II*, § 50, *Hua IV*, p. 187-188 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 264-265).

prédicat de valeur « utile », en vue d'une fin qui est de chauffer les pièces de la maison, et éventuellement devient lui-même but d'une action pratique visant à s'en procurer, qui pourra elle-même s'adjoindre de nouveaux buts intermédiaires. Ainsi, le morceau de charbon n'apparaît-il pas simplement pourvu de propriétés objectives : couleur, poids, combustibilité au contact d'un corps incandescent, ni même de propriétés que lui reconnaît la physique : masse exacte, teneur en humidité, pouvoir calorifique, qui peuvent d'ailleurs demeurer tout à fait ignorées. Il exhibe à présent un jeu de propriétés nouvelles, les propriétés spirituelles, qui exercent leur action motivante sur les sujets personnels du monde environnant.

3/ Relèvent encore de la sphère des porteurs de motivations spirituelles, les membres du corps propre. Levons une première entrave à l'interprétation de cette remarque, en notant que, dans l'attitude spirituelle auto-aperceptive, le corps propre n'apparaît ni comme une pure impressionnalité charnelle, ni comme moment non-indépendant d'un tout fusionnel qui serait ma personne. Dans l'attitude spirituelle auto-aperceptive, mon corps physique m'apparaît à distance intentionnelle, comme un objet du monde, et lui aussi investi d'un sens à ce titre¹¹⁸⁶. C'est en raison de cette noématisation que le corps propre constitué comme objet du monde environnant, ou chacun de ses membres individuellement, peut être porteur de motivations noématiques¹¹⁸⁷. Mon corps peut en particulier me servir de moyen pour la poursuite de fins posées par la volonté, et devient dans ce cas organe de la volonté, c'est-à-dire instrument de l'exécution des décrets de la volonté. Par exemple, la volonté de l'automobiliste de freiner se subordonne comme moyen la mise en action du pied, pour appuyer sur la pédale correspondante : l'action est accomplie par la médiation de l'organe. Mais un organe du corps propre peut également faire, ce qui peut être plus déconcertant, l'objet d'un vouloir pour lui-même¹¹⁸⁸. Dans ce cas, le membre du corps n'est plus moyen, mais fin de l'action. Il faut alors

¹¹⁸⁶ L'objet « corps propre » ne se distingue pas en ce sens d'une maison qui apparaîtrait dans le monde environnant (E. Husserl, *Ideen* II, § 54, *Hua* IV, p. 212 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 295)). Sur les niveaux constitutifs entremêlés de ces différentes dimensions du corps propre, voir Chapitre V, sections II, III et surtout IV, 1/ et 2/.

¹¹⁸⁷ « La main, membre de la chair *apparaissant* ainsi et ainsi de façon conscientielle, est en tant que telle substrat du « Je me meus », elle est objet pour le sujet, et pour ainsi dire *thème* de sa liberté, de son faire libre, et dans le frapper, il est moyen, « par lequel » la chose à chaque fois donnée intentionnellement pour moi, peut devenir et devient thème du frapper (du « je frappe ») » (E. Husserl, *Ideen* II, § 55, *Hua* IV, p. 218 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 302 (traduction légèrement modifiée))).

¹¹⁸⁸ Les tendances et excitations émanent bien du corps ou de ses organes : « de lui [de mon corps (*Leib*)] en tant que donné, procèdent (*gehen... aus*) à chaque fois des tendances au mouvement, auxquelles je peux céder ou bien résister, et en leur cédant je meus la main, le pied, etc., ou bien je meus tout le corps (*Leib*) », tout comme il existe des « tendances qui procèdent des choses extérieures » (E. Husserl, *Ideen* II, § 62, *Hua* IV, p. 282 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 380 (traduction modifiée))).

dire que la main ou le pied m'incitent à les agiter, et à répondre par une réaction : bouger le pied, frapper de la main, etc.¹¹⁸⁹. Sans doute Husserl fait-il ici référence à l'envie de dépense physique que l'on peut ressentir localisée dans les membres du corps, ou encore à d'autres sensations localisées qui motivent une réaction de même sorte : la démangeaison qui appelle le grattage, l'engourdissement qui sollicite le secouement du membre endormi, le refroidissement qui invite à la friction, etc.

4/ Sont en quatrième lieu porteurs de motivations spirituelles les entités idéales qui entrent dans le monde environnant spirituel sous forme d'objectités idéales, comme les objectités mathématiques¹¹⁹⁰. Les objectités idéales, ou plus précisément « irréales », sont des objectités qui possèdent une autonomie à l'égard de tout soubassement matériel dans lequel elles s'incarnent, à la différence des objets d'usage, à qui l'unité et l'individualité sont conférées par la chose matérielle qui leur sert de base¹¹⁹¹. Ainsi, les démonstrations géométriques, les œuvres littéraires à l'instar du *Faust* de Goethe, les œuvres plastiques comme la *Madone* de Raphaël, les constitutions étatiques, sont des objectités irréales qui possèdent une identité et une individuation irréales, et peuvent admettre en droit une infinité d'incarnations dans des réalités mondaines : réédition de la démonstration sur le tableau noir du professeur, impression de nouveaux exemplaires de l'œuvre littéraire, reproductions de l'œuvre picturale¹¹⁹². Ces objectités, dont la consistance¹¹⁹³ ne s'épuise pas dans les incarnations réales et n'est pas annulée par l'absence d'incarnation, s'appellent les *irréalités*. Les irréalités, quand elles s'incarnent, le font dans des livres physiques, sur des toiles matérielles, à même le marbre d'une statue, et forment alors autant d'*exemplaires* de l'œuvre idéale. Il faut bien remarquer que, considéré comme un tout, l'exemplaire n'est pas un simple objet d'usage au sens qui a été dit plus tôt. Il s'agit bien d'un artefact, d'un « produit (*Erzeugnis*) » du savoir-faire humain, mais on ne peut pas dire que le *Faust* ou la *Madone* de Raphaël soient appropriés à une action

¹¹⁸⁹ E. Husserl, *Ideen* II, § 55, *Hua* IV, p. 217 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 302).

¹¹⁹⁰ Le monde environnant « peut ne pas être simplement un monde environnant physique et animal (ou personnel), mais également un monde environnant idéal, par exemple, le « monde » mathématique. Le monde environnant dont il s'agit à chaque fois embrasse de fait la globalité des objectités – dont les objectités idéales – qui font face à la personne » (E. Husserl, *Ideen* II, § 51, *Hua* IV, p. 193 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 271)).

¹¹⁹¹ « Ainsi le cas des objets d'usage est différent de celui des œuvres littéraires, de celui des œuvres d'art plastique, etc. » (E. Husserl, *Ideen* II, § 56h, *Hua* IV, p. 238-239 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 327)).

¹¹⁹² E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, § 65, p. 319-321 (*Expérience et jugement*, trad. fr. D. Souche, p. 322-323).

¹¹⁹³ Nous employons ici le terme de consistance (*Bestand, bestehen*) en référence au mode d'être que Meinong accordait aux idéalités par opposition à l'existence (*Existenz*) qui revient aux objets individués spatio-temporellement.

particulière au sens où la cuillère remplit la fonction de porter à la bouche des liquides¹¹⁹⁴. En revanche, si l'on y regarde de plus près, l'exemplaire d'une œuvre idéale se révèle être la synthèse entre un objet d'usage et une irréalité ou objectivité culturelle : le livre vierge est investi de la fonction téléologique de recevoir du texte, la craie sert à tracer des signes au tableau, la toile blanche est utile au peintre ; mais chacune de ces choses matérielles, non seulement incorpore en elle la fonction téléologique liée à son usage, mais réalise également l'incarnation de l'objectivité culturelle irréelle : le *Faust* idéal, la démonstration mathématique idéale, la *Madone* idéale. L'exemplaire d'une œuvre idéale est donc un produit au deuxième degré, résultat de l'incorporation d'une fonction téléologique et de l'incarnation subséquente d'une objectivité culturelle irréelle. Le support de l'irréalité culturelle, qui est une chose réelle individuée, reste toutefois extrinsèque à celle-ci, qui est par principe soustraite au temps et à l'espace.

Suivant une distinction qui nous resservira plus loin, les irréalités se divisent encore en deux groupes¹¹⁹⁵. S'y vérifie la règle suivante : « (...) toutes les irréalités sont par essence rétro-référées à la réalité, effective ou possible »¹¹⁹⁶. Le premier groupe est celui des *idéalités liées*, qui, sans toutefois recevoir leur individuation d'un soubassement corporel, possèdent dans leur sens une référence essentielle à un objet réel : à une nation individuée réalement par son territoire (la constitution est constitution de l'État prussien), à une culture réelle (la *Madone* de Raphaël fait référence dans son sens à la culture chrétienne), voire à une planète réelle (le géoïde se rapporte à la planète Terre¹¹⁹⁷). On trouve ensuite les *idéalités libres*, à l'instar des

¹¹⁹⁴ Cette remarque nous permet d'esquisser une classification des objets non-vivants. On peut y distinguer : 1/ les objets de nature, simples choses naturelles ; 2/ les objets culturels (*Kulturobjekte*), artefacts ou produits (*Erzeugnisse*) de l'activité humaine. Ces derniers se déclinent en : 2.1/ produits matériels, à savoir les objets d'usage (*Gebrauchsobjekte*), et en : 2.2/ produits immatériels (idées, États, œuvres artistiques...), généralement appelés « objectivités (*Gegenständlichkeiten*) » culturelles ou *irréalités*, pour les distinguer des « objets » qui possèdent par essence en eux la matérialité. Les irréalités culturelles se divisent en : 2.2.1/ irréalités non générales ou œuvres de l'art, de la culture, de la littérature, d, et en : 2.2.2/ irréalités générales, où l'on peut encore distinguer 2.2.2.1/ essences formelles, 2.2.2.2/ essences idéales, 2.2.2.3/ essences eidétiques, et 2.2.2.4/ types. En outre, les produits culturels immatériels se déclinent en idéalités liées et en idéalités libres, comme nous le verrons plus loin. Voir également A. Schütz, à qui nous reprenons le terme de produits (*Erzeugnisse*) en ce sens élargi : « Parlons d'abord de tous ces objets (*Gegenständen*) qui sont conjointement saisis sous le nom d'objets culturels (*Kulturobjekte*), donc les objets idéels de l'État, de l'art, de la langue, etc. Toutes ces objectivités (*Gegenständlichkeiten*) idéelles sont, selon notre théorie, des produits (*Erzeugnisse*) » (A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau...*, § 28, p. 153 (*The Phenomenology of the Social World*, trad. ang. G. Walsch, F. Lehnert, p. 136 (traduction personnelle)).

¹¹⁹⁵ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, § 65, p. 321-322 (*Expérience et jugement*, trad. fr. D. Souche, p. 323-324).

¹¹⁹⁶ E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, § 64, Hua XVII, p. 177 (*Logique formelle et logique transcendantale*, trad. fr. S. Bachelard, p. 229 (traduction légèrement modifiée)).

¹¹⁹⁷ Le géoïde (*Geoid*) est un modèle mathématique de la planète Terre. O. Becker, qui distingue soigneusement le couple type/*eidōs* et le couple vague/exact, en fait mention pour exemplifier les « types exacts » (O. Becker, *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie*, p. 401).

démonstrations logico-mathématiques et des structures eidétiques pures, qui ne sont ni individuées par une incarnation matérielle spécifique ni référées quant à leur sens à des entités réales, mais qui possèdent néanmoins une connexité avec le monde, puisque leur surgissement demeure historique et territorial¹¹⁹⁸ : le théorème de Pythagore n'a pas de validité seulement à Samos où il est censé être né, il vaut partout et en tous temps, dans toute civilisation possible. On distingue donc trois types de connexion à un réel qui peuvent échoir à un *artefact* : l'*incorporation*, qui ne concerne que l'objet d'usage, la *référentialité*, qui concerne l'objet d'usage et l'idéalité liée, l'*historialité*, qui concerne l'objet d'usage, l'idéalité liée et l'idéalité libre.

5/ Les autres hommes individuels qui apparaissent dans le monde environnant sont eux aussi au foyer de motivations spirituelles. Ils exercent une influence (*Wirkung, Einwirkung, Einfluß*)¹¹⁹⁹ sur les autres personnes¹²⁰⁰, la situation de motivation étant naturellement à double sens : « les autres hommes (...) sont « déterminés » par le monde de l'esprit qui les entoure et les embrasse conjointement, et ils exercent sur lui une « détermination » »¹²⁰¹. Comment s'exerce cette motivation intersubjective ? Dans la rencontre empathique, autrui se présente comme un corrélat noématique investi d'un sens noématique, sous la forme d'une unité expressive de corps et d'esprit. Son influence ne peut donc passer que par l'expression, qui elle-même emprunte le canal de la plasticité corporelle : voix, mimiques, gestuelle. Les idées, les affects, les ordres exprimés par autrui jouent sur ma personne un rôle de détermination noématique ou excitation (*Reiz*)¹²⁰², dans la mesure du moins où je vis ces influences comme des influences venues de l'extérieur et en subis passivement l'effet¹²⁰³. Du moment où ces

¹¹⁹⁸ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, § 65, p. 321 (*Expérience et jugement*, trad. fr. D. Souche, p. 324). « Le théorème de Pythagore a son existence historique dans le monde, comme toute la mathématique grecque, et il s'exprime à l'oral et à l'écrit. Il est idéalement identique dans toutes les incorporations, etc., mais il n'est pas lui-même un individuel qui ne fait qu'un avec le corps individuel qui l'exprime, en une concrétion et une individualité supérieure (*Der Pythagoräische Lehrsatz hat seine historische Existenz in der Welt, wie die ganze griechische Mathematik, und er hat sein Sich-Ausdrücken in Wort und Schrift. Er ist „ideal“ identisch in allen Verkörperungen etc., aber er ist eben nicht selbst ein Individuelles, das mit dem individuellen Körper, das ihn ausdrückt, zu einer höheren Konkretion und Individualität sich einigt*) » (E. Husserl, *C-Manuskripte*, C17, Text 88, p. 384 (traduction personnelle)).

¹¹⁹⁹ E. Husserl, *Ideen II*, § 51, *Hua IV*, p. 192-193 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 271 (traduction légèrement modifiée)).

¹²⁰⁰ « Le développement d'une personnalité est déterminé par l'influence d'autrui » (E. Husserl, *Ideen II*, § 60c, *Hua IV*, p. 268 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 363 (traduction modifiée))).

¹²⁰¹ E. Husserl, *Ideen II*, § 56c, *Hua IV*, p. 229 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 315-316 (traduction modifiée)).

¹²⁰² E. Husserl, *Ideen II*, § 60c, *Hua IV*, p. 269 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 363).

¹²⁰³ Le Je « se comporte passivement, il éprouve des « effets (*Wirkungen*) » des choses (*Sachen*) et des personnes, il se sent déterminé par eux vers l'évaluation positive et négative, au désir ou à la fuite, etc. Il se trouve « influencé

influences sont endossées personnellement par moi, elles appartiennent à mon fonds propre, et ne requièrent plus la motivation noématique d'autrui. Ainsi, si un ami me pousse à l'accompagner à un spectacle où je suis réticent à aller, je reconnais la motivation comme provenant de lui, tandis que si la proposition m'enchante, mon désir de m'y rendre prend le relais, et je dis alors que la motivation émane de l'objet lui-même : le spectacle m'attire, et non autrui.

6/ Enfin, on rangera parmi les porteurs de motivations spirituelles, les objectités sociales, susceptibles d'affecter et de motiver des comportements chez le sujet personnel. Là encore, les objectités sociales sont aperçues elles-mêmes comme agissantes, et leur « action », leur « efficace » réside précisément dans leur capacité à m'affecter en vertu de leur sens et de leur être-constitué¹²⁰⁴. Au niveau le plus élevé, la communauté sociale tout entière doit être considérée comme le réceptacle de l'ensemble des fins d'une époque, et ce jeu de finalités communes et communautaires, inscrit dans la communauté elle-même, « agit » sur l'armurier, et devient la motivation de la fabrication de l'arme¹²⁰⁵. Dans le même temps, l'armurier ou le fonctionnaire de l'humanité devient porteur d'une finalité, sous la forme de sa fonction sociale, qui n'est autre qu'une finalité communautaire incorporée en lui¹²⁰⁶.

Avec ces développements, nous avons vu la motivation spirituelle gagner l'ensemble du monde environnant, se déposer en quelque sorte sur toutes les formations objectales qui y font

» par des personnes, ils « se dirige d'après elles », il reçoit d'elles des ordres ou bien leur donne des ordres, etc. (*Ebenso verhält es sich passiv, es erfährt „Wirkungen“ von den Sachen und Personen, es fühlt sich durch sie bestimmt zu positiver und negativer Wertung, zu einem Begehren oder Fliehen usw. Durch Personen findet es sich „beeinflusst“, es „richtet sich nach ihnen“, es nimmt von ihnen Befehle an oder gibt ihnen Befehle usw.*) (E. Husserl, *Ideen II, Beilage X, Hua IV*, p. 326 (traduction personnelle).

¹²⁰⁴ « L'homme ne « se » laisse pas seulement « déterminer » par l'autre homme singulier (effectif ou imaginé), mais aussi par les objectités sociales (*sozialen Objektitäten*), qu'il appréhende et ressent comme des objectités œuvrantes (*wirksame Gegenständlichkeiten*), comme des puissances déterminantes. Il craint le « gouvernement » et exécute les ordres, il ne regarde tel ou tel homme particulier, le policier, etc., que comme le représentant du gouvernement, il craint la personne en tant que mandataire (*Mandatar*). Il éprouve aussi la coutume (*Sitte*), l'église, etc., comme une puissance » (E. Husserl, *Hua XIII, Beilage XVII*, p. 95 (*Sur l'intersubjectivité II*, trad. fr. N. Depraz, p. 198-199 (traduction légèrement modifiée))).

¹²⁰⁵ « Le dévoilement exige « (...) », par exemple dans le cas d'une arme, une compréhension intuitive de sa finalité générale, mais également de son maniement particulier et des circonstances correspondantes pour lesquelles elle est prévue (*berechnet ist*) dans le remplissement de sa fin. Manifestement, ceci renvoie toujours également aux sujets correspondants, à l'armurier, aux soldats dans les rapports de leur environnement d'alors (*Zeitumgebung*), et aux autres systèmes de fins auxquels s'articule le métier des armes, non [seulement] aux personnes isolées mais également aux communautés personnelles dans la vie de la communauté desquelles toutes les fins de l'époque s'enracinent » (E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, § 16, *Hua IX*, p. 113-114 (*Psychologie phénoménologique*, Ph. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzù, p. 109 (traduction modifiée))).

¹²⁰⁶ E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, § 16, *Hua IX*, p. 113 (*Psychologie phénoménologique*, Ph. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzù, p. 108).

encontre. Le monde spirituel apparaît alors comme un *monde des fins*, un monde intégralement téléologisé, au sens déjà élargi, en vérité appelé à s'élargir encore, que prend cette notion chez Husserl. Si la notion de *τέλος* désignait d'abord le but de l'activité pratique en un sens restreint, elle désigne dorénavant tout objet constitué qui, en vertu de son apparaître explicite comme porteur d'un sens, devient source de motivation en retour sur le sujet constituant, qu'il peut inciter à un comportement actif. Prise dans une inflation de son sens, la notion de *τέλος* en vient bientôt à déborder la sphère définie par le monde spirituel, et la notion de téléologie est mobilisée dans des domaines de la passivité primaire ou secondaire qui tombent pourtant en-dehors du cadre défini par l'objet constitué porteur de son noème (c'est le cas des instincts et pulsions, du moins antérieurement à leur « dévoilement »). Nous avons toutefois été amenés à nuancer la littéralité d'une extension du schème téléologique au sein de la passivité¹²⁰⁷.

Reste une question à éclaircir : quel est le porteur de la motivation spirituelle de la réduction phénoménologique ? La nature de ce porteur nous permet-elle d'y voir la raison dernière de la motivation de la réduction phénoménologique ?

4/ Caractérisation finale de la motivation téléologique de l'éveil transcendantal

Reprenons brièvement notre cheminement. La première section de ce chapitre s'est intéressée à la question de l'apparaître du motif. Elle nous a permis de dégager une première caractérisation de la motivation de la réduction phénoménologique : la motivation de la réduction phénoménologique se présente comme l'Idéal d'un système absolu du savoir apodictique, corrélat, au niveau de l'individu, d'une prise de position active qui radicalise un amour passif du savoir. Mais au moment de s'interroger sur l'origine de cet Idéal et de sa validité omnitemporelle, Husserl doit en faire remonter la source à une traditionnalité qui chemine dans l'histoire et la culture, comme nous l'avons vu au chapitre précédent.

La deuxième section de ce chapitre s'est intéressée à la nature du motif et aux notions de motivations noétiques, hylétiques et noématiques. Nous avons montré comment la téléologie au sens strict s'apparentait à la motivation noématique du monde de l'esprit. Nous pouvons ajouter à présent que l'Idéal du savoir absolu, soit le motif explicite de la réduction phénoménologique, correspond à une motivation noématique, c'est-à-dire à un « *telos*

¹²⁰⁷ Chapitre III, section III, 1/.

spirituel » qui naît et se propage dans le monde historique¹²⁰⁸.

Quelle en est la nature ? L'Idéal en question est une objectivité culturelle ou une idéalité du monde de l'esprit, et plus précisément une « idéalité libre », c'est-à-dire que cette idéalité n'apparaît plus liée à un réal autrement que par son mode de survenue historique, et non par son contenu intensionnel ou par une quelconque incorporation. Comme l'écrit Husserl, « Quand nous parlons de vérités, d'états de choses vrais au sens de la science théorique, et du fait que la validité « une fois pour toutes » et « pour quiconque » appartient à leur sens comme *telos* de la position ferme qui constitue le juger, ce sont alors des idéalités libres »¹²⁰⁹. Cette liberté à l'égard des réalités n'est toutefois pas le signe d'une précedence transcendantale, d'une antériorité pré-mondaine du projet du savoir absolu. Celui-ci n'est pas un possible inhérent à la subjectivité transcendantale en tant que telle, en amont de son incarnation et de son rattachement à l'ordre mondain. Bien au contraire, la « liberté » de l'idéalité libre du projet gnoséologique qui guide l'entreprise phénoménologique est par essence le produit d'une constitution intersubjective, sociale, spirituelle, culturelle, médiatisée par la parole et l'écrit, et en dernière instance de provenance mondaine.

Mais au cours de l'étude de la notion de motivation, nous avons également rencontré une deuxième direction d'analyse : l'idée d'une motivation non-naturelle, « transcendantale », ancrée dans les structures mêmes de la subjectivité constituante. En deçà du monde, il faudrait ainsi pouvoir exhiber la *possibilité* même de la réduction. Située en deçà du monde, cette motivation pourrait n'être que non-téléologique, et donc différer de la motivation noématique qui caractérise le fonctionnement de l'Idéal de la connaissance absolue. Dire que la motivation prend une forme non-téléologique, c'est dire qu'elle ne part pas du constitué pour s'exercer en retour sur l'instance constituante, mais qu'elle trouve sa source dans la constitution elle-même.

Nous pouvons nous appuyer ici sur la distinction proposée par Alfred Schütz entre le motif-en-vue-de-quoi (*Um-zu-Motiv, in-order-to-motive*) et le motif-à-cause-de-quoi (*Weil-Motiv ; because-motive*)¹²¹⁰. Le motif-en-vue-de-quoi, ou motif en « pour », n'est rien d'autre

¹²⁰⁸ Sur l'expression de « *telos* spirituel » : E. Husserl, *Krisis*, « *Die Krisis des europäischen Menschentums* », *Hua VI*, p. 320-321 (*La crise de l'humanité européenne*, trad. fr. G. Granel, p. 354).

¹²⁰⁹ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, § 65, p. 321 (*Expérience et jugement*, trad. fr. D. Souche, p. 324).

¹²¹⁰ A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau...*, § 17-18, p. 93 sq. (*The Phenomenology of the Social World*, trad. ang. G. Walsch, F. Lehnert, p. 86 sq.). L'allemand comme l'anglais permettent d'accoler la préposition ou la locution prépositive au substantif en conservant l'idée que celle-ci qualifie le type de motivation discutée ; ainsi, un *Weil-Motiv* est un motif du type « parce que ». Calquer la formulation en français, en écrivant motif-pour (ou motif-en-vue-de) et motif-parce-que, ne nous a pas semblé possible : en toute rigueur, il eût semblé que le motif était lui-

que la motivation à structure téléologique, et plus précisément dans l'esprit de Schütz, la motivation qui commande à la volition et à l'action pratique. Ce motif-en-vue-de-quoi correspond au cas de l'agent qui pose sous le regard de sa conscience un projet (*Entwurf*) explicite, de telle sorte que cet état-de-choses voulu commande l'exécution d'un agissement pratique. Ainsi, la représentation au futur d'un état-de-choses désiré, par exemple le fait de rendre visite à un ami, est le motif-en-vue-de-quoi j'enfile mon manteau, je descends l'escalier, je tourne le coin de la rue, je frappe à sa porte, etc.¹²¹¹. Selon l'analyse de Schütz, le projet, le but représenté, est donné à la fois au futur, comme une intention d'attente (*Erwartung*)¹²¹², et au « neutre », de façon neutralisée ou phantasmée (*Phantasieerlebnis, Neutralitätsmodifikation*)¹²¹³. Pour qualifier cette futurité du projet dont l'accomplissement demeure à l'état de virtualité, Schütz la présente encore non comme un futur simple (« ceci arrivera »), mais comme un futur antérieur (*modo futuri exacti*) : « à ce moment-là, j'aurai déjà fini l'action », « je serai arrivé », etc. Il insiste par là sur le fait que ce qui apparaît dans la représentation de but n'est pas une action s'accomplissant (*zu vollziehenden Handlung*), c'est-à-dire d'aspect imperfectif, mais une action accomplie (*vollzogene Handlung*)¹²¹⁴, c'est-à-dire d'aspect perfectif ou aoristique.

Du motif-en-vue-de-quoi diffère le motif-à-cause-de-quoi, qui n'a pas cette structure de futurité, de projet, d'intention, de représentation du désiré. Un motif-à-cause-de-quoi n'est pas l'objet d'une position au futur dans le cadre d'un projet, mais un vécu passé qui continue d'exercer ses effets au présent, et contribue à la formation du projet lui-même. Le vécu passé qui sert ici de « cause » est donc antérieur non seulement à l'action, mais encore à la formation

même téléologiquement orienté vers quelque chose, ou respectivement, qu'il avait lui-même une cause. Or, le motif *est* le τέλος, ou respectivement, il *est* la « cause ». Nous avons donc choisi « motif-en-vue-de-quoi » et « motif-à-cause-de-quoi ».

¹²¹¹ A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau...*, § 17, p. 94 (*The Phenomenology of the Social World*, trad. ang. G. Walsch, F. Lehnert, p. 87).

¹²¹² « Dans la mesure où [le terme] *motif* est la désignation des attentes (*Erwartungen*) liées à l'agir (*Handeln*) du côté de l'agissant (*Handelnden*), le contexte motivationnel peut donc être défini comme ce contexte de sens dans lequel se tient un agir particulier, et ce au nom de l'être-projeté (*Entwurfenseins*) de l'action (*Handlung*) aux yeux de l'agissant » (A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau...*, § 17, p. 94 (*The Phenomenology of the Social World*, trad. ang. G. Walsch, F. Lehnert, p. 88 (traduction personnelle))).

¹²¹³ A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau...*, § 11, p. 69 (*The Phenomenology of the Social World*, trad. ang. G. Walsch, F. Lehnert, p. 67). On pourrait contester ce fait : le voulu n'est précisément pas donné comme neutre, c'est-à-dire indifféremment à l'existence et à la non-existence. Pour que puisse naître un projet, il faut que son contenu soit donné comme inexistant, et que l'action ait précisément pour vocation de le faire passer à l'être.

¹²¹⁴ Schütz donne à la fois l'allemand et le français, en référence à Bergson (A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau...*, § 11, p. 68 (*The Phenomenology of the Social World*, trad. ang. G. Walsch, F. Lehnert, p. 67)).

du projet lui-même, et doit donc être pensé au plus-que-parfait (*plusquamperfecti*), nous dit Schütz. Ainsi, de l'auteur d'un meurtre crapuleux (pour suivre un exemple récurrent de l'auteur), on pourra dire qu'il est motivé par l'argent, et le vol représente de ce point de vue le motif-en-vue-de-quoi qui guide téléologiquement son action ; mais on pourra également dire du même meurtrier qu'il est motivé par l'environnement dans lequel il a grandi, par les fréquentations qui ont été les siennes, qui ont modelé ses dispositions, etc., et on désignera par là, non des motifs téléologiques situés au futur, mais des déterminations situées au passé¹²¹⁵, si l'on veut des motivations « archéologiques ». Ces déterminants passés n'ont naturellement jamais été posés comme buts d'une action, mais ils n'en exercent pas moins leur influence sur l'action, en déterminant la formation du projet lui-même. En résumé : « *Ici nous voyons distinctement la différence entre le motif-en-vue-de-quoi et le véritable motif-à-cause-de-quoi. Tandis que le motif-en-vue-de-quoi éclaire la constitution de l'agissement en procédant à partir du projet, le véritable motif-à-cause-de-quoi éclaire la constitution du projet lui-même à partir des vécus passés* »¹²¹⁶.

Pour en revenir à la question de la réduction phénoménologique, nous pouvons pour finir rattacher l'Idée de philosophie comme motif de la réduction phénoménologique à la catégorie schützienne des motifs-en-vue-de-quoi. Nous souhaitons à présent nous tourner vers la question de ses motifs-à-cause-de-quoi. Comme nous l'avons vu avec l'exemple de Schütz, ces deux motivations ne sont pas impossibles. Aussi, nous voulons pour finir défendre une double appréhension de la motivation de la réduction phénoménologique. Elle peut être saisie sous deux aspects : comme *motivation mondaine* (spirituelle) et comme *motivation non-mondaine* (transcendantale), et ces deux perspectives conduisent à des structures motivationnelles différentes. C'est en ce sens qu'il faut dire que le concept de motivation trouve une application dans la psychologie pure et les sciences de l'esprit, mais qu'il trouve également une application dans la phénoménologie transcendantale¹²¹⁷. La motivation téléologique par l'Idéal de la connaissance est une motivation spirituelle, « psychologique », et lui fait pendant

¹²¹⁵ Voir A. Schütz, *Collected Papers. I. The Problem of Social Reality* (éd. M. Natanson), The Hague, Martinus Nijhoff, 1962, p. 22.

¹²¹⁶ A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau...*, § 18, p. 100 (*The Phenomenology of the Social World*, trad. ang. G. Walsch, F. Lehnert, p. 91 (traduction personnelle)).

¹²¹⁷ Il convient, « dans la sphère transcendantale (comme dans celle de la psychologie pure), de parler de motivation » (E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 37, Hua I, p. 109 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 123 (traduction légèrement modifiée)). La « psychologie pure » désigne ici la science de l'esprit qui se rapporte au psychique, et non la science naturaliste correspondante.

une structure transcendantale, une possibilité concrète de la subjectivité transcendantale elle-même.

Notons tout d'abord un paradoxe. Comment la réduction pourrait-elle considérée dans son rapport au monde, si elle conduit à en suspendre la validation d'existence ? Si la réduction peut être considérée depuis le monde, ce ne peut être qu'en un sens secondaire, au sens de l'*afflux (Einströmen)*¹²¹⁸. Ce terme, qui constitue la transposition critique¹²¹⁹ par Husserl du thème finkéen de la « mondanisation secondaire », rend compte du devenir des effectuations de l'attitude transcendantale phénoménologisante qui se coulent dans le monde¹²²⁰. On peut dire de façon un peu rudimentaire que l'*Einströmen* est le mouvement par lequel « tout le transcendantal est rétroprojeté dans la mondanité »¹²²¹. On peut dire encore que les activités transcendantales, réalisées dans l'attitude ouverte par la réduction phénoménologique, sont entraînées dans le mouvement de constitution, qui les transpose en autant d'acquis sur le sol de l'attitude naturelle¹²²². L'*afflux (Einströmen)* n'est donc pas la simple mondanisation de soi (*Selbstverweltlichung*) ordinaire ; la mondanisation de soi désigne le devenir-mondain de la

¹²¹⁸ Pour une analyse du terme, voir S. Luft, «*Phänomenologie der Phänomenologie*», p. 264 sq.

¹²¹⁹ Fink introduit une dimension illusoire dans cette mondanisation secondaire, ce qui ne convient pas à Husserl. Voir E. Fink, VI. *Cartesianische Meditation*, § 10, *Hua Dok II/1*, p. 108 (*Sixième Méditation cartésienne*, trad. fr. N. Depraz, p. 154). Fink parle au même sens d'apparition (*Erscheinung*), mot critiqué par Husserl (*Ibid.*, § 10, p. 96, n. 301/p. 142). Pour S. Luft (S. Luft, «*Phänomenologie der Phänomenologie*», p. 265), il ne fait pas de doute que le concept d'*Einströmen* a été construit contre le concept finkéen de mondanisation secondaire (c'est-à-dire essentiellement contre l'idée d'une apparition illusoire dans le monde), de sorte que Luft parle du concept husserlien comme d'un *Gegenkonzept*.

¹²²⁰ Le terme d'*Einströmen* semble d'ailleurs n'apparaître en son sens technique chez Husserl que postérieurement à la lecture de Fink, en fait dans la très longue note 469 que Husserl consigne à la *Sixième Méditation cartésienne* (Note de Husserl à : E. Fink, VI. *Cartesianische Meditation*, § 11, *Hua Dok II/1*, p. 143, n. 469 (*Sixième Méditation cartésienne*, trad. fr. N. Depraz, p. 187)). Cette note date probablement d'entre 1932 et 1934. Plus tard, la notion d'*Einströmen* réapparaît de manière non triviale dans : un manuscrit de mai 1933 (*Hua XXXIV, Beilage XVI*), un autre manuscrit de juin 1934 (*Hua XXXIV, Texte 35*), le texte intitulé *Einströmen* daté de l'été 1935 (*Hua XXIX, Texte 7*), les § 36, 59 et 60 de la *Krisis* rédigée en 1935-1936 (*Hua VI*), l'*Ausarbeitung* de la *Krisis* daté de la fin mai 1936 (*Hua XXIX, Texte 16*), et pour finir, un appendice à la *Krisis* daté de l'hiver 1936-1937 (*Hua VI, Beilage XIX*).

¹²²¹ Note de Husserl à : E. Fink, VI. *Cartesianische Meditation*, § 11, *Hua Dok II/1*, p. 143, n. 469 (*Sixième Méditation cartésienne*, trad. fr. N. Depraz, p. 187).

¹²²² « Mais il y a plus : l'auto-objectivation précédemment naïve comme Je humain empirique de ma vie d'âme, est emportée dans un nouveau mouvement. Toutes les aperceptions d'une nouvelle sorte, exclusivement liées à la réduction phénoménologique, (...), tout cela, qui était préalablement totalement forclos (*Verschlossene*) et indicible, afflue (*strömt...ein*) à présent dans l'auto-objectivation, dans ma vie d'âme, et est aperçu comme arrière-fond intentionnel, nouvellement libéré, des opérations constitutives » (E. Husserl, *Krisis*, § 59, *Hua VI*, p. 214 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 238 (traduction modifiée))). Granel traduit par « entrée dans le flux », ce qui ne doit évidemment pas laisser penser qu'il s'agit d'une entrée dans le flux temporel d'un contenu qui aurait eu préalablement une existence pré-temporelle... Le même traducteur propose aussi dans la *Beilage XIX* de traduire « *einströmen* » par « confluenter », choix intéressant pour rendre compte de la convergence vers un point d'arrivée (le monde), mais qui présente l'inconvénient de ne pas se transposer en substantif.

subjectivité transcendantale constituante dans l'oubli de soi et de façon concomitante à l'advenue du monde, tandis que l'afflux désigne le devenir-mondain de la subjectivité transcendantale *dans la conscience de soi ouverte par l'irruption (Einbruch) de la réduction phénoménologique*, de façon postérieure à l'advenue du monde.

Les effets de l'afflux peuvent alors être appréhendés selon les deux points de vue, depuis son point d'arrivée dans le monde ou depuis son point de départ dans le transcendantal : du point de vue du monde qui accueille l'élucidation transcendantale, l'afflux fait apparaître aux yeux des hommes, comme en filigrane, l'ossature transcendantale infinie du monde toujours-déjà constitué pour eux¹²²³ ; inversement, du point de vue de la vie transcendantale qui s'insère dans la mondanité, l'afflux constitue un enveloppement dans les formes finies de la mondanité¹²²⁴. En somme, l'*Einströmen* réalise de concert une transcendantalisation du monde et une mondanisation du transcendantal, sans pour autant conduire à l'effacement de la distinction entre monde et subjectivité constituante.

Cette distinction se maintient parce qu'en dépit de la « métamorphose de sens (*Sinnverwandlung*) » que subit le monde, engagé dans un mouvement d'intégration du transcendantal qui le fait passer du *mundus*, « monde de la naïveté pré-transcendantale », au monde éclairé transcendantalement, il « conserve néanmoins sa forme catégoriale propre »¹²²⁵. En fait, rien n'est changé à la nature, seul est changé le psychique. Celui-ci absorbe en lui les effectuations transcendantales, qui deviennent du psychique, plus précisément se rangent dans la « psychologie des profondeurs »¹²²⁶.

Plus précisément, le résultat de l'afflux du transcendantal dans le monde peut être saisi à la fois au niveau individuel et au niveau intersubjectif. Au niveau individuel, l'afflux conduit les effectuations réductives à gagner une mondanité par temporalisation dans une durée humaine individuelle, spatialisation dans un ici, localisation dans un corps sentant¹²²⁷. Les opérations transcendantales sont alors rattachées à un homme du monde, avec ses

¹²²³ C'est de ce point de vue que Husserl écrit qu'après la réduction, la vie naturelle est altérée : « l'ancienne naïveté, je ne peux plus jamais l'atteindre, je ne peux plus que la comprendre » (E. Husserl, *Krisis*, § 59, *Hua VI*, p. 214 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 237-238)).

¹²²⁴ Et c'est de ce second point de vue que Husserl parle d'un « nouvel horizon thématique, que la psychologie reçoit pour la première fois de la phénoménologie transcendantale, par l'afflux du transcendantal dans l'être et la vie d'âme (...) » (E. Husserl, *Krisis*, § 60, *Hua VI*, p. 215 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 239 (traduction modifiée)).

¹²²⁵ E. Husserl, *Krisis – Texte aus dem Nachlaß, Texte 7, Hua XXIX*, p. 77-78 (traductions personnelles).

¹²²⁶ Voir E. Husserl, *Krisis – Texte aus dem Nachlaß, Texte 7, Hua XXIX*, p. 79 (traduction personnelle).

¹²²⁷ E. Husserl, *Krisis*, § 59, *Hua VI*, p. 214 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 238 (traduction modifiée)).

particularismes biographiques, etc. Ainsi quand on dit de Husserl qu'il est l'« inventeur » de la réduction phénoménologique, en telle année, à tel endroit, ou que l'on envisage d'identifier des causes psychiques ou des motifs personnels à son œuvre, etc. Mais dans l'afflux, les opérations transcendantales n'adoptent pas seulement une forme humaine individuelle. Elles s'insèrent également dans la collectivité, et en particulier dans l'histoire universelle : « la recherche transcendantale (...) est elle-même un procès historico-mondain »¹²²⁸. Ainsi quand on inscrit la recherche phénoménologique dans une tradition intellectuelle, en identifiant des précurseurs, des pionniers, des disciples, des renégats, ou bien quand on immerge l'histoire de la tradition phénoménologique au sein de l'histoire générale, dans le vacarme du monde, les troubles de la guerre, etc., ou encore dans l'histoire de la philosophie de Platon jusqu'à la Modernité, l'émergence du galiléisme, la crise des sciences européennes, etc.

Sur ces deux niveaux, individuel et historique, l'afflux du transcendantal engendre un paradoxe : l'attitude transcendantale *devient rétrospectivement* une possibilité humaine, qu'il s'agisse d'une possibilité de l'existence individuelle (une possibilité de l'homme Husserl) ou d'une possibilité générique (une possibilité de l'espèce humaine)¹²²⁹. Et pourtant, et tel est le paradoxe, cette possibilité *n'en était pas une* au moment de son effectuation¹²³⁰. Comme tout le transcendantal, elle n'appartenait pas à l'ordre des possibles, et ce en un sens non trivial : l'attitude transcendantale n'était pas simplement inconnue dans le monde, mais inaccessible par principe¹²³¹. Aussi, le monde d'avant la réduction peut être vu comme ayant recelé des horizons

¹²²⁸ E. Husserl, *Krisis*, § 72, *Hua* VI, p. 141, n (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 296). Cité dans un article partiellement consacré à l'*Einströmen* (R. Terzi, « Histoire transcendantale/histoire mondaine : de Husserl à Derrida et retour », *Alter*, 2017/25, p. 29).

¹²²⁹ Les effectuations transcendantales « réafflu[ent] dans l'aperception humaine de soi et du monde », elles entrent dans le « fonds psychique (*seelischer Bestand*) de l'homme, qui exerce l'épochè et la réduction phénoménologiques, pense de façon transcendantale, etc. » (E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, *Text* 35, *Hua* XXXIV, p. 475 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 386 (traduction modifiée)).

¹²³⁰ « Grâce au « recouvrement » du Je humain et du Je transcendantal, et même du Je psychique dans ses particularités, dans ses actes, ses habitudes, et des actes et habitudes qui leur correspondent transcendantalement, il s'avère que tout le transcendantal possède, d'une manière singulière, une référentialité à l'homme et au psychisme humain. *C'est une sorte de « localisation » qui entre en jeu inévitablement après coup (nachträglich) et qui fait elle-même en sorte de localiser la réduction en l'homme* » (E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, *Texte* 35, *Hua* XXXIV, p. 323-324 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 288 (traduction modifiée)).

¹²³¹ L'opération transcendantale « ne pouvait pas être pré-visé en tant que possibilité elle-même incluse [dans le monde]. Ce n'était donc là par avance dans le monde pour personne, et ce, non comme quelque chose qui ne serait simplement pas là à la façon de quelque chose d'encore inconnu mais [qui serait] accessible dans un mode d'accès quelconque qui co-appartienne lui-même à l'horizon préalable du monde, au monde préalable lui-même » (E. Husserl, *Krisis – Texte aus dem Nachlass*, *Texte* 7, *Hua* XXIX, p. 79 (traduction personnelle)).

cachés, mais ce regard constitutif ne peut être que rétrospectif, s'exercer *ex post*¹²³². On peut donc dire que dans et par l'afflux, la réduction phénoménologique devient une possibilité humaine, ou plutôt devient après coup un ayant-été-possible humain, en s'intégrant au psychisme humain¹²³³.

Ce qui représente un élargissement du point de vue de la destination (le monde), prend une valence opposée si on le considère du point de vue de la provenance (la sphère transcendantale). En entrant dans l'orbe de l'humanité par l'afflux, la réduction phénoménologique et sa motivation pénètrent les horizons mondains, prennent place sur un arrière-fond de mondanité, qui leur donnent une structure nouvelle. La teneur reste la même, mais la forme change, et ce d'abord dans l'auto-aperception : en affluant dans le monde, la vie phénoménologisante « adopte dans la réflexion le sens aperceptif de la mondanité »¹²³⁴. Quelle est alors la forme prise par la réduction phénoménologique en entrant dans l'humanité et dans l'auto-aperception humanisante ? Et devenant une possibilité humaine, la réduction phénoménologique est soumise à la loi qui gouverne toutes les activités du monde spirituel humain : *elle adopte la forme téléologique*. C'est l'implicite du texte suivant, qui ne cesse de ramener le caractère de l'activité finalisée à la seule humanité, avant de mentionner que par l'*afflux* les effectuations (transcendantales) se soumettent à la loi du monde humain :

Tout d'abord, souvenons-nous du fait que ce que nous appelons science est, à l'intérieur du monde constamment en validité pour nous comme monde-de-la-vie, une sorte particulière d'activités finalisées (*Zwecktätigkeiten*) et d'effectuations conformes à une fin (*zweckmäßigen Leistungen*), comme tous les métiers humains dans le sens habituel du mot, auxquels appartiennent encore les sortes qui ne sont pas des métiers (*Nicht-Berufsarten*), de façon générale les intentions pratiques de niveau supérieur n'embrassant pas de connexions et d'opérations finalisées, les intérêts plus ou moins rares, aléatoires, plus ou moins labiles. Ce sont tous, considérés humainement (*menschlich betrachtet*), des particularités de la vie humaine et des habitudes humaines, et cela se tient dans le

¹²³² « Ainsi, le tout du monde antérieur devient tel avec des dimensions cachées, antérieurement inaccessibles, qui existent toutefois et ont leur possibilité de connaissance, mais seulement *ex post*, de façon rétrospective et inductive, dans le cadre de la structure d'essence connaissable d'un monde concordant avec ses secrets (*Verborgenheiten*) à connaître dans l'après coup » (E. Husserl, *Krisis – Texte aus dem Nachlass*, Texte 7, Hua XXIX, p. 83 (traduction personnelle)).

¹²³³ « Car c'est seulement à la suite du mouvement phénoménologique-transcendantal que tout le transcendantal, et donc également la réduction transcendantale elle-même, entre comme effectuation psychique des philosophes dans le monde, que nous pouvons trouver en lui par conversion en tant qu'acte humain dans le même horizon de temps que les actes humains précédents (*Denn erst infolge der transzendentalphänomenologischen Bewegung tritt alles Transzendente und so auch die transzendente Reduktion selbst als psychische Leistung der Philosophen in die Welt ein, in ihr von uns durch Umstellung zu finden als menschlicher Akt in demselben Zeithorizont wie vordem menschliche Akte*) » (E. Husserl, *Krisis – Texte aus dem Nachlass*, Texte 7, Hua XXIX, p. 81-82 (traduction personnelle)).

¹²³⁴ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, Beilage XXV, Hua XXXIV, p. 478 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 388 (traduction modifiée)).

cadre universel du monde-de-la-vie, dans lequel toutes les effectuations affluent (*einströmen*), et tous les hommes et activités effectuantes et faculté s'insèrent (*hineingehören*) selon un progrès continu (*immerfort*)¹²³⁵.

Nous voudrions donc soutenir la thèse suivante : *la motivation de la réduction phénoménologique ne peut prendre une forme téléologique que depuis le point de vue du monde, soit depuis la perspective de l'afflux, de la conversion des effectuations transcendantales à la forme dominante de la vie humaine dans le monde, à savoir la forme spirituelle*. Nous affirmons du même coup que la structure téléologique ne prend de sens authentique que dans le monde, au sein de l'attitude spirituelle.

La motivation de la réduction phénoménologique prend une forme téléologique si on la regarde du point de vue du monde (spirituel). Cela vaut naturellement à la fois pour l'incarnation individuelle que prend cette motivation : motivation « psychique » de l'individu Husserl ; mais aussi pour la concrétisation collective, sociale et historique que prend cette motivation : motivation spirituelle du « mouvement phénoménologique », motivation historique de la tradition philosophique et, dans la destination ultime de l'*Einströmen*, motivation de l'humanité tout entière guidée par les philosophes se faisant « archontes », « fonctionnaires de l'humanité »¹²³⁶ ou « fonctionnaires d'une Idée-fin »¹²³⁷.

Mais ce n'est pas la seule perspective que l'on peut prendre sur la motivation de la réduction phénoménologique et sur la réduction elle-même, et à vrai dire cette perspective n'est même que seconde. En effet, l'*ἐποχή* et la réduction sont un « *actus (Aktus)* » du Je transcendantal, et celui-ci « n'est pas un homme qui phénoménologise au milieu d'autres faire humains »¹²³⁸. En d'autres termes, la possibilité de la réduction n'appartient pas d'origine à l'être de l'homme ; elle ne devient une possibilité de l'homme qu'au terme d'une possibilisation (qui n'est rien d'autre que l'afflux lui-même) qui présuppose l'exercice de la réduction phénoménologique. Mais la notion de motif-à-cause-de-quoi nous invite à repousser toute interprétation spéculative : si la possibilité de la réduction n'est pas une propriété du psychisme

¹²³⁵ E. Husserl, *Krisis*, § 36, *Hua* VI, p. 141, n (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 157 (traduction modifiée)). Un peu plus loin le texte indique encore : « (...) également toute position de finalité (*Zwecksetzung*), tout projet (*Vorhaben*) présuppose déjà le mondain, et du même coup, par conséquent, le monde-de-la-vie prédonné à toutes les finalités ».

¹²³⁶ E. Husserl, *Krisis*, § 7, *Hua* VI, p. 15 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 23).

¹²³⁷ E. Husserl, *Krisis*, *Beilage* XXVI, *Hua* VI, p. 502 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. (traduction modifiée)).

¹²³⁸ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, *Text* 22, *Hua* XXXIV, p. 316-317 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 283).

humain, dans lequel elle ne peut qu'être rendue possible après coup, c'est parce qu'elle est une possibilité de la vie transcendante en tant que telle. Nous allons donc, dans notre troisième et dernière partie, descendre sous la ligne de flottaison du monde constitué, et tâcher de retrouver la possibilité réductive au sein de la vie transcendante elle-même.

Au cours de cette deuxième partie, nous avons cherché à déterminer la nature de la motivation de la réduction phénoménologique. Nous avons présenté la thèse constamment réitérée par Husserl d'une réduction phénoménologique appelée par le projet d'édification d'une science du savoir absolu. Ce motif-en-vue-de-quoi, ou motif téléologique, nous avons cherché à le situer parmi les trois types de motivations téléologiques : téléologie du vouloir dans l'action pratique, téléologie de l'Idée dans la perception et les sciences exactes, téléologie de l'instinct. Dans notre quatrième chapitre, la motivation téléologique a été étudiée au regard de la diversité interne du concept général de motivation. Ayant confirmé certains des prédicats rattachés à l'Idéal du savoir, nous avons voulu en montrer l'inscription mondaine : le projet du savoir, loin d'être un produit auto-suscité par la vie transcendante solitaire en amont du monde ou une « idée innée », est le résultat d'un processus historico-culturel intersubjectif de longue durée. Cette surprenante survenue intramondaine du projet de la connaissance absolue, nous avons voulu la contrebalancer par la reconnaissance d'un autre type de motif : un motif-à-cause-de-quoi, qui conduirait à faire de la possibilité réductive à une possibilité de la vie transcendante elle-même. La troisième partie qui s'ouvre reprend le flambeau à cet endroit et pour s'interroger sur le curieux entrelacement de la vie transcendante et de la possibilité réductive. En quel sens la vie transcendante peut-elle se perdre comme telle, rendant ainsi indispensable la réduction ? En quel sens la réduction appartient-elle à cette vie transcendante comme sa possibilité intime ?

Troisième partie :

La mondanisation et la possibilité de la réduction

ENTREE EN MATIERE : LES CONDITIONS D'EXIGIBILITE DE LA REDUCTION

1/ La réalisation de la subjectivité constituante

Après avoir exploré la motivation prochaine de la réduction phénoménologique, notre enquête se poursuit en direction de ses conditions d'exigibilité. Nous ne cherchons plus le motif téléologique, spirituel, situé en avant de l'homme qui philosophe en reprenant à son compte l'exigence d'apodicticité transmise par la tradition culturelle européenne. Nous cherchons à présent à éclaircir quelles conditions commandent à la nécessité d'opérer la réduction phénoménologique. En un mot, ces conditions s'appellent insertion de la vie transcendante dans le monde. Non contente d'être la source constitutive en dernière instance de ce monde, la vie transcendante s'y autoconstitue également comme élément. Comme la réduction phénoménologique est la ressaisie du pouvoir constituant d'une subjectivité qui s'oublie et s'anonymise dans le monde, nous devons repartir de l'entrée de la vie transcendante dans la naturalité, du mouvement par lequel elle se fait elle-même membre du monde. De ce point de vue, nous pouvons redéployer le problème de la réduction de la façon suivante : la réduction phénoménologique désigne la prise de conscience par la subjectivité de son œuvre constituante ; cette prise de conscience est de prime abord interdite par l'oubli de soi dans le monde, et l'ἐποχή désigne le bris de cette insertion dans le monde qui conduira à la prise de conscience

transcendantale. A l'évidence, l'entrée de la subjectivité dans le monde est l'événement décisif qui à la fois barre l'accès et rend nécessaire la prise de conscience transcendantale par la réduction. C'est pourquoi devons repartir de l'insertion du sujet constituant dans le monde. Comment la vie transcendantale adopte-t-elle ce « mode particulier »¹²³⁹, cette attitude « particulière »¹²⁴⁰ qu'est la vie naturelle ? Et comment l'enveloppement dans la vie naturelle rend-il impossible l'acte réductif, et cependant, *possible malgré tout* ?

Le fait que la conscience transcendantale doive s'inscrire ou « s'insérer » dans le monde réel¹²⁴¹, Husserl l'appelle la « réalisation de la conscience (*Realisierung des Bewußtseins*) »¹²⁴². La « réal-isation » désigne le devenir-réale de la conscience : à l'issue du processus de réalisation, la conscience transcendantale, pour qui le monde se constitue dans la transcendance, devient elle-même une « réalité » de ce monde, « chose parmi les choses, homme parmi les hommes »¹²⁴³. Tirée de sa retraite transcendantale, la conscience s'expose dans l'ordre de la transcendance, dont les célèbres analyses d'*Ideen* I nous ont pourtant appris qu'elle obéissait à un mode d'être radicalement hétérogène à celui de la conscience. C'est cette énigme d'une hétérogénéité s'homogénéisant qui va nous occuper maintenant. Ces mots résument l'énigme qui va à présent nous occuper : « Il faut nous rendre claire la façon dont la conscience vient pour ainsi dire s'insérer dans le monde réel, comment l'absolu en soi peut abandonner (*preisgeben*) son immanence et adopter le caractère de transcendance »¹²⁴⁴. Nous chercherons en particulier à identifier, au fil des étapes du devenir-réal, le moment où la conscience transcendantale délaisse son être propre et sombre dans l'oubli d'elle-même. Notons au passage

¹²³⁹ « (...) la vie du monde naturelle objective n'est qu'un mode particulier de la vie transcendantale, de la vie qui constitue constamment le monde » (E. Husserl, *Krisis*, § 52, *Hua* VI, p. 179 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 200 (traduction modifiée)).

¹²⁴⁰ « Je peux cependant accomplir la conversion (*Umstellung*) transcendantale – dans laquelle s'ouvre l'universalité transcendantale – et je comprends alors l'attitude naturelle unilatéralement fermée comme une attitude transcendantale particulière (*eine besondere transzendente*), celle d'une certaine unilatéralité habituelle de la vie globale d'intérêts » (E. Husserl, *Krisis*, § 58, *Hua* VI, p. 209 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 232-233 (traduction modifiée)).

¹²⁴¹ E. Husserl, *Ideen* I, § 53, *Hua* III/1, p. 116 (*Idées* I, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 166) : « *wie Bewußtsein sozusagen in die reale Welt hineinkommen* ».

¹²⁴² E. Husserl, *Ideen* I, § 53, *Hua* III/1, p. 117 (*Idées* I, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 167 (traduction modifiée)).

¹²⁴³ Suivant le mot célèbre de Sartre (J-P. Sartre, *Situations* 1, Paris, Gallimard, 1947, « Une idée fondamentale de Husserl : l'intentionnalité », p. 32).

¹²⁴⁴ E. Husserl, *Ideen* I, § 53, *Hua* III/1, p. 116 (*Idées* I, p. 178 (traduction modifiée)). On notera que cette question inverse la question inaugurale de la psychologie descriptive : « Comment l'en soi de l'objectivité peut-il venir à la représentation, et donc en quelque sorte redevenir subjectif ? » (E. Husserl, *Logische Untersuchungen* (première édition), *Einleitung*, § 2, *Hua* XIX, p. 12-13 (*Recherches logiques* 2.1, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 9 et 260 (traduction modifiée))).

que pour désigner le processus d'autoconstitution du moi ou de *Realisierung* de la conscience, Husserl emploie également d'autres expressions : il parle dans les *Méditations cartésiennes* de « mondanisation de l'ego sous la forme d'essence homme (*Verweltlichung des ego in der Wesensform Mensch*) »¹²⁴⁵, et dans les manuscrits de « mondanisation de soi (*Selbstverweltlichung*) »¹²⁴⁶, de « mondanisation réalisante (*realisierende Verweltlichung*) »¹²⁴⁷, d'« humanisation (*Vermenschlichung*) »¹²⁴⁸.

Dans notre entreprise d'exploration du processus de mondanisation de soi, nous sommes guidés par la réponse immédiatement donnée par Husserl à la suite de la citation préalablement donnée des *Ideen I* : que la conscience puisse devenir réelle, ce ne peut être que le fait d'une certaine participation (*Teilnahme*) à la transcendance matérielle, soit au règne des corps ou des choses. « Il faut une appréhension, une expérience d'un type original, une « aperception » (*Apperzeption*) d'un type original pour opérer ce que nous avons appelé cette « liaison », cette réalisation (*Realisierung*) de la conscience. En quoi consiste cette aperception ? Quel type particulier de légitimation requiert-elle ? »¹²⁴⁹. Cette participation, la conscience transcendantale l'obtient dans et par un nouage (*Verknüpfung*) ou une « relation d'expérience à la chair (*Erfahrungsbeziehung zum Leibe*) »¹²⁵⁰, la chair étant elle-même dotée d'un double statut, à la fois chair sentante et kinesthésique et corps matériel. Nous voyons donc d'avance, à lire ces lignes, que la conscience transcendantale devient réelle en « prenant corps » dans le monde, en se lovant dans l'ordre de la matériellité par le système de ses auto-aperceptions. Comment cette insertion se réalise-t-elle ? Comment ce qui est esprit peut-il se faire matière ? N'y a-t-il pas là déjà, au seuil de l'entreprise, une inacceptable contradiction ? Nous devons en tout cas prendre garde au fait que « la mondanisation n'est pas une modification intentionnelle simple (*einfache*), comme par exemple le ressouvenir », mais « une édification fondationnelle (*Fundierungsbau*) hautement développée d'intentionnalités, par modification intentionnelle constante (*steter*) de tout ce qui est déjà « édifié (*Gebauten*) » »¹²⁵¹. Cette description, placée

¹²⁴⁵ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 36, *Hua I*, p. 108 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 122 (traduction modifiée)).

¹²⁴⁶ E. Husserl, *Grenzprobleme, Beilage XXIV, Hua XLII*, p. 245 (traduction personnelle).

¹²⁴⁷ E. Husserl, *Die C-Manuskripte, Text 46, Husserliana Materialien VIII*, p. 173 (traduction personnelle).

¹²⁴⁸ E. Husserl, *Die C-Manuskripte, Manuskript C-17, Husserliana Materialien VIII*, p. 392 (traduction personnelle).

¹²⁴⁹ E. Husserl, *Ideen I*, § 53, *Hua III/1*, p. 117 (*Idées I*, p. 179 (traduction modifiée)).

¹²⁵⁰ E. Husserl, *Ideen I*, § 53, *Hua III/1*, p. 116 (*Idées I*, p. 179 (traduction modifiée)).

¹²⁵¹ E. Husserl, *Intersubjektivität III, Text 31*, § 6, *Hua XV*, p. 544 (*Sur l'intersubjectivité I*, trad. fr. N. Depraz, p. 219 (traduction modifiée)).

au seuil de l'analyse, nous avertit par avance des embûches qui s'annoncent.

Nous connaissons déjà le chemin en sens inverse, celui qui va de la matière à l'esprit et que décrit la phénoménologie statique. Rappelons-en les coordonnées, afin de les contraster avec notre nouvelle tâche. La phénoménologie statique, dont le fonctionnement a déjà été brièvement évoqué, part de l'objet dans l'attitude naturelle¹²⁵², qu'elle considère en adoptant une perspective ontologique. L'ordre ontologique est un ordre de la *fondation (Fundierung)*, c'est-à-dire de la dépendance structurelle des couches supérieures à l'égard des couches inférieures¹²⁵³, établi au fil de l'hétéroconstitution. La variation eidétique nous découvre des relations de dépendance entre éléments matériels. L'ontologie, science eidétique des régions d'objets, transpose ce type d'analyses aux couches de l'expérience : la couche de la chose matérielle dépend de la couche de la spatialité (il est impossible d'imaginer une chose matérielle qui ne soit pas spatiale), tandis qu'à l'inverse la couche de la spatialité n'a pas besoin de la couche matérielle (il est possible d'imaginer un objet spatial qui ne soit pas matériel, fût-ce par abstraction)¹²⁵⁴, etc. Chaque nouveau palier dans l'ordre de la fondation constitue, suivant cet exemple, une nouvelle région d'objets. Sur les objets constitués, s'érigent de nouveaux objets toujours plus feuilletés, conditionnés par les précédents. Cet ordre de la fondation élaboré au fil conducteur de l'objectivité autorise également une réorientation du regard vers les actes dans lesquels se donnent les différents types objectaux et que l'on découvre eux-mêmes enchâssés dans des rapports de dépendance orientée. Aussi, à la stratification *ontologique* des objets est corrélé l'étagement *constitutif* des actes correspondant à chacun des niveaux. Par exemple, la dépendance de la région ontologique de la personne par rapport au corps humain matériel se traduit constitutivement dans la dépendance de l'acte d'empathie par rapport à la perception : pour avoir l'expérience d'une autre personne, je dois avoir fait l'expérience de la rencontre avec son corps physique, fût-ce sous une forme minimale (voix, silhouette...).

L'exposition de l'ensemble du double étagement corrélatif de l'ontologie des régions (face objective) et de la constitution par les actes (face subjective), assorti d'exemples, peut être traduite dans le tableau ci-dessous, forcément à la fois trop succinct et trop définitif dans sa présentation lissée. Les différentes indications doivent pourtant y être prises moins comme des

¹²⁵² « (...) la face du vécu orientée objectivement (...) s'offre d'abord au sortir de l'attitude naturelle » (E. Husserl, *Ideen I*, § 80, *Hua III/1*, p.180 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 244 (traduction modifiée)).

¹²⁵³ Voir à ce sujet les précisions essentielles, mais aussi les remises en question, apportées par D. Pradelle, « La question des ontologies matérielles », in J. Benoist, V. Gérard, *Lectures de Husserl*, Ellipses, 2010, p. 211 sq.

¹²⁵⁴ E. Husserl, *Ideen I*, § 150, *Hua III*, p. (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 445).

résultats dogmatiquement acquis et proclamés, que comme des balises fléchant l'ordre constitutif (ascendant, dans le tableau) selon la directionnalité de la fondation. Le nombre des strates – et celui des lignes – pourrait donc être modifié.

Ordre de fondation	Domaines	Strates d'objectivités	Exemples	Étageage des appréhensions
Niveaux fondés Niveaux fondateurs	Domaine de l'esprit (<i>Geist</i>)	Objet investi d'esprit (<i>begeistet Objekt</i>) : Objet d'usage ; irréalité essentielle (formelle, idéale ou eidétique), irréalité artistique ou littéraire	Un instrument de musique, un nombre, une droite, l'essence de rouge, le <i>Faust</i> de Goethe	Une certaine sorte de compréhension (<i>Verstehen</i>), non détaillée
		Culture ou civilisation (<i>Kultur</i>)	L'Europe, les Indes	« Une sorte d' <i>empathie</i> dans l'humanité culturelle étrangère et sa culture » ¹²⁵⁵
		Communauté (<i>Gemeinschaft</i>)	Une association, un État	La communication (<i>Mitteilung, Kommunikation</i>)
		Personne (<i>Person</i>), animal	Une dame sur les escaliers, un ami	L' <i>empathie</i> (<i>Einfühlung</i>) et l'analyse du psychologue personnaliste
	Domaine de la nature (<i>Natur</i>)	Âme (<i>Seele</i>)	La psyché d'un sujet d'étude colérique, jovial	L'analyse du psychologue naturaliste
		Soma (<i>Leib</i>), sensations localisées (<i>Empfindnisse</i>)	La douleur d'une piqûre, le plaisir de la nourriture	L'interprétation somatique (<i>somatische Eindeutung</i>) ¹²⁵⁶
		Chose matérielle (<i>Ding</i>), <i>res materialis</i>	Une table, une pierre	La perception
		Objet spatiotemporel, schème spatial, <i>res extensa</i> (<i>Phantome</i>)	Un arc-en-ciel, un reflet	La perception visuelle et tactile
		Objet temporel, <i>res temporalis</i> (<i>zeitliche Objekt</i>)	Une mélodie, un son	La conscience de temps (<i>Zeitbewusstsein</i>)

Tableau. Stratification ontologique et stratification constitutive dans l'ordre statique d'étagement de l'hétéroconstitution.

¹²⁵⁵ « (...) einer Art Einfühlung in die fremde Kulturmenschheit und ihre Kultur » (E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 58, *Hua I*, p. 162 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 184).

¹²⁵⁶ Sur les exemples et le terme d'interprétation somatique, E. Husserl, *Ideen III*, § 2b, *Hua V*, p. 8-9 (*Idées III*, trad. fr. D. Tiffeneau, p. 11-12).

Un tel étagement est-il encore valable pour décrire l'insertion du sujet transcendantal dans le monde ? L'analyse statique peut-elle rendre raison de l'autoconstitution du sujet transcendantal en homme du monde ? Si l'on considère les produits constitués, c'est-à-dire les hommes dans le monde qu'autrui et moi sommes au même titre, on peut être tenté de répondre que la considération statique vaut pour moi comme pour lui. Ne sommes-nous pas égaux à titre d'instanciations équivalentes et interchangeables d'un même *eidos* « homme » ? Mais de toute évidence, *l'homogénéité des produits constitués n'implique pas ici la congruence des processus constitutifs*. Le devenir de la conscience transcendantale engagée dans le processus de mondanisation de soi ne s'aligne pas avec la stratification statique des objets du monde. En particulier, le processus de venue à soi du transcendantal dans le monde ne saurait suivre le chemin ascendant de la fondation ontologique, qui prend son départ dans la rencontre de la chose-corps, puisque la corporéité propre est précisément ce que la vie transcendantale a à gagner. Aussi, traiter le sujet mondanisé de façon statique, à l'exemple des produits constitués qu'il rencontre, conduirait à oblitérer les processus constitutifs *spécifiques* de l'auto-mondanisation, la dépendance des couches constituées les unes par rapport aux autres ne se transposant pas, ou pas complètement, aux auto-aperceptions de la vie transcendantale.

Pour mener à bien l'étude de la réalisation, nous devons faire retour à l'expérience auto-aperceptive telle qu'elle se déploie en amont de l'homogénéisation des produits constitués. La constitution du moi nous amène du même coup à opérer une distinction entre *hétéroconstitution* et *autoconstitution*¹²⁵⁷. Précisons que par hétéroconstitution, il faut entendre de façon générale la constitution du *non-moi* (mélodies, choses, animaux, autres hommes, groupes sociaux, etc.) – et non pas simplement la constitution d'autrui. Par contraste, l'autoconstitution désigne la constitution spécifique du moi. Être fidèle à la constitution du moi, c'est ne pas l'écraser sous l'hétéroconstitution, ne pas la recouvrir sous les analyses provenant des couches de l'extériorité. Distinguer autoconstitution et hétéroconstitution, ce n'est en somme rien d'autre que de reconnaître le fait que : « C'est donc principiellement que la constitution des autres est différente de celle de mon propre Je psychophysique »¹²⁵⁸. Il nous faut ainsi abandonner la

¹²⁵⁷ Dont Husserl souligne l'importance ici : « Nous avons appris à séparer l'autoconstitution de l'ego pour lui-même et dans son essentialité propre primordiale, et la constitution de toutes les étrangèretés (*Fremdheiten*) de différents niveaux à partir des sources de l'essentialité propre » (E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 59, *Hua I*, p. 164 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 187 (traduction modifiée)).

¹²⁵⁸ E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, § 96, *Hua XVII*, p. 246 (*Logique formelle et logique transcendantale*, trad. fr. S. Bachelard, p. 320-321 (traduction modifiée)).

succession des couches telle qu'elle apparaît dans la double orientation corrélative *ontologique* et *constitutive*¹²⁵⁹ élaborée au fil d'Ariane de l'objectivité constitué, et approfondir l'exploration de la *phénoménologie génétique*.

Il y a en effet, au cœur de la phénoménologie génétique, un domaine d'études qui, plus encore que l'étude du devenir des (simples) aperceptions au fil de la motivation, justifie que l'on parle de la génétique comme d'une phénoménologie de l'individualité monadique : le domaine des auto-aperceptions. L'individualité monadique se constitue pour ainsi dire indirectement à l'occasion de la constitution du monde, par l'intermédiaire des habituations corrélées aux typisations, mais elle se constitue aussi, et à vrai dire elle se constitue en un sens privilégié, dans des actes réflexifs de saisie de soi par lesquels elle s'objective. C'est cet élément de réflexivité qui fait la particularité de l'autoconstitution, et qui ajoute un chapitre, souvent négligé – alors qu'il est crucial, à la phénoménologie génétique. Le moi n'est pas simplement passivement (ou indirectement) entraîné dans de nouveaux habitus à mesure que son monde s'enrichit de nouveaux types dans la série des aperceptions du monde, il fait également l'objet d'aperceptions propres¹²⁶⁰, d'ailleurs différenciées. Et c'est précisément au cours de la série de ces auto-aperceptions que le moi se découvre comme un être-du-monde.

Or, la *phénoménologie de la genèse des auto-aperceptions*, entendue comme la discipline spécifique qui prend en charge le devenir-réal aperceptif du sujet transcendantal ou son acheminement vers la « pleine concrétion »¹²⁶¹, conduit à perturber, à *subvertir l'ordre de la stratification ontologique*, tel que nous l'exposons dans le tableau précédent. Cette indication ne signifie pas nécessairement que s'y déroule une inversion des termes, mais plutôt que les fils conducteurs s'emmêlent. Ainsi, avec l'entrée en scène de la perspective de la genèse, les formes dégagées ne suivent plus l'axe statique de la fondation eidétique des régions d'objets, mais *la série génétique des auto-aperceptions dans et par lesquelles la monade se constitue et se réalise*. Les différentes étapes de la série forment autant de « figures » sous lesquelles se

¹²⁵⁹ « Catastématique » et « cinétique » dans les termes d'*Ideen III*. Voir E. Husserl, *Ideen III, Beilage I, Hua V*, p. 129 (*Idées III*, trad. fr. D. Tiffeneau, p. 158). Dans ce contexte, le mot « génétique », employé comme synonyme de « cinétique », n'a pas le sens qu'il prendra plus tard par opposition au « bloc » formé par la considération objective (ontologique) et la considération subjective correspondante (« cinétique »).

¹²⁶⁰ « Le moi comme pôle, tout en étant en fonction dans la temporalisation et en se constituant constamment pour lui-même dans son procès de l'objectivité, s'autotemporalise, s'objective en même temps que ses semblables, dans des niveaux correspondants » (E. Husserl, *Intersubjektivität III, Text 34, Hua XV*, p. 595, n. (traduction personnelle)).

¹²⁶¹ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 33, *Hua I*, p. 102 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 115).

présente la vie transcendantale au cours de sa mondanisation. Ces figures se sédimentent et conglomèrent pour former la figure feuilletée de l'être-homme de l'attitude naturelle, produit terminal de la mondanisation de soi. Quelles sont les difficultés particulières que soulève une phénoménologie de l'autoconstitution ?

2/ La méthode de la phénoménologie génétique de l'autoconstitution

La phénoménologie de l'autoconstitution se heurte à une difficulté particulière, qui se noue au problème de la réduction phénoménologique. Le réquisit de la réduction phénoménologique trouve son origine dans l'aveuglement de l'attitude naturelle à la subjectivité constituante. La subjectivité transcendantale vit de prime abord nécessairement dans l'ignorance de ses propres effectuations, et cette auto-dissimulation ne peut pas être rompue du sein de l'attitude naturelle. Ce problème est abordé par Husserl sous les noms d'*anonymat*¹²⁶² de la vie transcendantale, d'*aveuglement*¹²⁶³ ou de *voilement de soi*¹²⁶⁴. Or, que signifie essentiellement cette méprise sur son propre compte de l'instance constituante ? Comment se dissimule-t-elle à son propre regard ? Cette auto-dissimulation signifie essentiellement l'échec de la réflexion à porter au-delà des figures mondaines dans lesquelles s'incarne la subjectivité transcendantale. En somme, elle implique que les auto-aperceptions dans lesquelles la subjectivité transcendantale se reconnaît comme un être mondain, ne peuvent pas être levées dans l'attitude naturelle, et que corrélativement la subjectivité transcendantale ne saurait s'y présenter. En s'imposant avec une inentamable évidence, les auto-aperceptions au moyen desquelles le sujet transcendantal se représente comme enfant du monde (*Weltkind*¹²⁶⁵), entravent la liberté de porter le regard sur l'effectuation constituante comme

¹²⁶² « La prédonation constante du monde, l'anonymat (*Anonymität*) du sujet (*Subjektiven*) constituant » (E. Husserl, *Die Lebenswelt, Beilage II, Hua XXXIX*, p. 23 (traduction personnelle)).

¹²⁶³ Husserl, corrigeant Fink en marge, écrit : « (...) le Je-substrat transcendantal de l'activité (...) est en quelque sorte aveugle (*blind*) aux procès transcendants constitutifs et aux configurations intermédiaires etc. De là vient que le moi dans l'attitude naturelle ne se connaît lui-même que comme homme » (Note de Husserl à E. Fink, VI. *Cartesienne Meditation, Hua Dok II/ 1*, p. 128, n. 400 (*Sixième Méditation cartésienne*, trad. fr. N. Depraz, p. 173, traduction légèrement modifiée)).

¹²⁶⁴ Là encore, Husserl corrige Fink en note, et indique : « dans le voilement de soi-même (*in Selbstverhüllung*) » (Note de Husserl à E. Fink, VI. *Cartesienne Meditation, Hua Dok II/ 1*, p. 36, n. 83 (*Sixième Méditation cartésienne*, trad. fr. N. Depraz, p. 86)).

¹²⁶⁵ Entre autres, E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion, Text 1, Hua XXXIV*, p. 12 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 40).

telle en régressant dans les couches de l'expérience¹²⁶⁶.

La phénoménologie statique disposait déjà d'une certaine liberté de circuler dans l'étagement des couches de l'hétéroconstitution. Dans la phénoménologie statique orientée ontologiquement, c'est-à-dire en définitive dans l'attitude naturelle, est garantie la possibilité d'une réorientation du regard vers les couches inférieures de l'objectivité¹²⁶⁷. C'est par exemple le cas d'une modification comme la conscience d'image d'un objet culturel comme un tableau, quand nous ramenons librement notre regard de l'objet fictif flottant (*Bildobjekt*) à la matérialité de la peinture (*Bild*). C'est encore le cas quand nous visons autrui non en tant que personne, mais en tant que corps (dans l'art médical par exemple), ou appréhendons une association comme pluralité d'individus plutôt que comme unité supérieure¹²⁶⁸. En somme, l'attitude

¹²⁶⁶ C'est ce qu'observe Dorion Cairns : « L'ego transcendantal non-mondain était « là » depuis le début (*was "there" all along*), mais cet être transcendantal était, pour ainsi dire, caché de lui-même par l'attitude naturelle. Il vivait lui-même dans le monde ; c'était le seul être thématique pour lui ; et quand il réfléchissait sur ses propres processus mentaux, il ne les voyait que sous leurs habits mondains (*only in their mundane vestments*). L'époché de la thèse du monde permet à l'ego transcendantal de se dépouiller (*to strip off*) de ces couches extérieures et, plus précisément, lui permet (*makes possible*) de voir au travers d'eux et de se voir lui-même dans son être transcendantal » (D. Cairns, « *Doctoral Dissertation* » (1933), cité par L. Embree, dans L. Embree, « *The Way from the Ideal of Science: The Other Motivation for the Transcendental Phenomenological Reduction in the Doctoral Dissertation of Dorion Cairns* », in *Human Studies*, 2012/5-4, p. 559 (traduction personnelle)).

¹²⁶⁷ « Cela devient plus clair quand on laisse le regard attentif du Je se diriger sur l'objectal de la conscience. Celui-ci traverse alors les noèmes en suite étagée jusqu'à l'objet du dernier niveau, objet qu'il ne traverse pas, mais qu'il fixe. Mais le regard peut aussi se déplacer de niveau en niveau et, au lieu de les traverser tous, il peut se diriger sur les données de chacun d'eux et se fixer sur elles, et cela, soit dans le sens « direct », soit dans le sens réfléchissant du regard » (E. Husserl, *Ideen I*, § 101, *Hua III/1*, p. 237 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 311 (traduction modifiée)). Ou encore : « (...) ce ne sont pas des schèmes de chose, ni même des esquisses ou des sensations qui se tiennent en face de moi qui fais l'expérience, mais bien des choses et même des choses objectives, à ceci près que je *peux a priori*, conformément à la formation étagée (*Stufenbildung*) de l'expérience, justement en revenant à ces objectités étagées (*Stufen-Gegenständlichkeiten*) » (E. Husserl, *Ideen III*, *Beilage I*, *Hua V*, p. 111 (*Idées III*, trad. fr. D. Tiffeneau, p. 130 (traduction modifiée))).

¹²⁶⁸ A cet égard, la célèbre analyse par Heidegger de la conversion de la « circon-spection » du marteau (l'étant *zuhanden*) en contemplation de la simple chose (l'étant *vorhanden*) peut se lire, transposée dans le cadre de la pensée husserlienne, comme la rétrogradation de la compréhension d'un artefact culturel ou utilitaire vers la perception de la couche constitutive matérielle inférieure, celle de la corporéité physique. Mais, en renvoyant la possibilité de cette conversion à l'un des trois modes de défaillance de l'usage (*imposition, insistance, saturation* dans la traduction Martineau), Heidegger – à la différence de Husserl – n'en fait pas une simple possibilité logique vide, mais une possibilité qui doit nécessairement être motivée, et motivée d'une certaine façon (si l'on poursuit la transposition husserlienne). L'objet d'usage n'apparaît comme une chose que s'il est cassé ou inapproprié (*imposition, Auffälligkeit*), s'il est manquant ou perdu (*insistance, Aufdringlichkeit*), ou s'il fait obstacle et doit être liquidé (*saturation, Aufsässigkeit*). Et on pourrait aller encore un peu plus loin que Heidegger ne le fait, en généralisant la nécessité d'une motivation par la défaillance à l'ensemble des régions matérielles fondées. Ainsi, en appliquant cette extension au cadre husserlien, on pourrait arguer du fait que ce n'est qu'avec la défaillance de la causalité (le comportement anarchique de l'objet) que la chose matérielle se révèle simple apparence (fantôme spatial). Ce n'est qu'avec la défaillance de la personne (dans la maladie) que l'on commence à s'intéresser à autrui comme corps dans l'art médical. Ce n'est qu'avec la défaillance de la communauté (dans la discorde et la *στάσις*) que les membres de la collectivité reviennent sur le devant de la scène comme personnes pourvues d'intérêts divergents, etc. Cette perspective n'est pas envisagée par Husserl ; elle ne changerait toutefois pas fondamentalement la donne, les modalités de déficience de l'objet d'usage et les motivations de la saisie de l'objet

naturelle a toujours la possibilité de rétrograder à des niveaux inférieurs de la constitution en faisant abstraction des couches supérieures¹²⁶⁹.

Qu'en est-il de la considération génétique auto-aperceptive ? Dans l'étude de l'autoconstitution, il est également possible de passer au moyen de la saisie abstraite d'une figure de l'incarnation à une autre, de s'envisager soi-même sous l'aspect de son corps, de sa personnalité, etc. Pourtant, chacune de ces figures possède comme une nécessité, une invariabilité, qu'elles tirent de leur rattachement à mon égoïté. L'autoconstitution semble attachée à la facticité de mon devenir, et donc grevée de contingence. L'analyse génétique de la constitution du moi ne peut en effet pas non plus recourir à d'autres « objets », à d'autres produits constitutifs, que celui que je suis à chaque fois. Elle ne dispose pas de la ressource de la variation eidétique qui mobilise des exemples pris au hasard dans l'expérience ou l'imagination, mais reste enchaînée à un objet unique. Pourtant, une variation imaginaire de soi n'est-elle pas possible ? Dans quelle mesure peut-elle permettre de dresser un portrait phénoménologique de la constitution du soi ? Quels prérequis de méthode exige-t-elle ?

Dans la phénoménologie génétique de l'auto-aperception, qui s'enquiert de la constitution de ces auto-aperceptions, il ne peut plus s'agir simplement de faire porter l'analyse sur telle ou telle couche autoconstitutive, en la présupposant comme telle. Il s'agit plutôt de désimaginer les couches supérieures, jusqu'à en altérer les habitudes du sujet constituant, afin précisément d'observer comment s'édifient ces couches. Ce procédé prend le nom de méthode du démantèlement (*Abbau*)¹²⁷⁰ ou réduction démantelante¹²⁷¹. Il en fut pour la première fois

selon la couche inférieure restant situées au sein du cadre de l'attitude naturelle. Voir M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 15, p. 69-76 (*Être et temps*, trad. fr. E. Martineau, p. 74-80 sq.).

¹²⁶⁹ « Les composantes relatives à cette objectivité se tiennent donc en toute expérience naturelle, nous en avons fait abstraction, et elles se laissent aisément abstraire » (E. Husserl, *Ideen III*, *Beilage I*, § 5, *Hua V*, p. 125 (*Idées III*, trad. fr. D. Tiffeneau, p. 152)).

¹²⁷⁰ E. Husserl, *Die C-Manuskripte*, C-6, *Text 23*, *Hua Mat VIII*, p. 108.

¹²⁷¹ E. Husserl, *Die C-Manuskripte*, C-17, *Text 90*, *Hua Mat VIII*, p. 394 (traduction personnelle). Husserl écrit : « Pour toute réduction démantelante vaut le grand principe que les couches du démantèlement ne sont pas constituées pour soi dans la genèse, dans une suite génétique qui correspond à la suite de la fondation. Certes, à chaque couche correspond une couche dans la genèse. Toute intentionnalité, par qui le monde prédonné est constitué, est obtenue génétiquement et est conçue dans le devenir génétique. Mais toutes les genèses de toutes les couches fonctionnent ensemble dans le temps immanent, ce sont des genèses coexistantes (*Für alle Abbau-Reduktion gilt der Hauptsatz, dass die Abbauschichten nicht etwa für sich in der Genesis konstituiert sind, in einer genetischen Abfolge, die der Fundierungsabfolge entspricht. Zwar entspricht jeder Schicht eine Schicht in der Genesis; alle Intentionalität, durch die vorgegebene Welt konstituiert ist, ist genetisch erworben und ist im genetischen Fortwerden begriffen. Aber alle Genesen aller Schichten fungieren immanent zeitlich zusammen, es sind koexistierende Genesen*) ». Au sujet de l'*Abbau*, voir G. Chernavin, « *Die Abbau-Analyse der Einstimmigkeit der Erfahrungswelt in der genetischen Phänomenologie Husserls* », *AUC Interpretationes*, 2011/1 (1), notamment p. 19-20.

question en 1920¹²⁷², puis peu après, en 1921, dans un manuscrit de Sankt-Märgen¹²⁷³. Dans ce dernier texte, Husserl entame une réflexion en prenant pour base le constat de l'irréductible différence individuelle entre deux expériences du monde. Mon expérience purement solipsiste me donne, par variation eidétique, les catégories d'objets qui correspondent à l'ontologie telle que nous la connaissons¹²⁷⁴. Mais qu'en est-il de l'expérience d'un autre sujet, pourvu de champs sensoriels qui lui donnent une expérience différente de la mienne, ou affectée d'une *Anomalität*, ou dont la *hylè* donne accès à « des sphères de sens « inouïes » („*unerhörte Sinnessphären*) » ? Plus radicalement encore, qu'en serait-il si j'étais une méduse pensante (*denkende Qualle*) ou si, comme la statue de Condillac, je ne disposais que de l'odorat¹²⁷⁵ ? Nous voyons avec ces indications que c'est la nécessité de la forme de conscience qui est remise en question dans ces lignes, et que c'est déjà elle que l'on fait varier après l'avoir ramenée à la contingence. *J'aurais pu être autre.*

Comment accéder à cette expérience ? D'abord, *en me souvenant que j'ai été autre que je ne suis*. En d'autres termes, que les modalités d'expérience du monde que je connais aujourd'hui sont le fruit d'un développement génétique. Ainsi, puis-je me rapporter à l'enfant que j'ai été comme à une altérité en moi, mais temporellement ou génétiquement modalisée¹²⁷⁶. Cette première expérience nous permet ensuite de nous rapporter aux animaux inférieurs et supérieurs par une transformation prenant pour point de départ notre chair et pour élément changeant, les organes de perception dont nous constatons la présence ou l'absence chez

¹²⁷² Voir E. Husserl, *Intersubjektivität I*, Text 16, Hua XIII, p. 440 (texte daté de juin 1920).

¹²⁷³ E. Husserl, *Intersubjektivität II*, Text 6, Hua XIV, p. 115.

¹²⁷⁴ E. Husserl, *Intersubjektivität II*, Text 6, Hua XIV, p. 112 (traduction personnelle) : « Moi, le Je connaissant singulier, je peux produire de façon libre à partir de l'expérience des déroulements d'expérience (*Erfahrungverläufe*) concordants, et me rendre ainsi claire une chose, et une chose en général dans son *eidos* nécessaire, comme unité en chair et en os d'une expérience possible. L'ontologie fait ici ressortir les nécessités d'essence qui appartiennent à l'objectivité de l'expérience possible, à l'objectivité intuitive, et à mon [expérience], moi qui porte à la synthèse intuitive une totalité de l'expérience possible (*Ich, der einzeln Erkennende, kann von der Erfahrung ausgehend in freier Weise einstimmig Erfahrungsverläufe erzeugen und mir so ein Ding und ein Ding überhaupt in seinem notwendigen Eidos als leibhafte Einheit möglicher Erfahrung klar machen. Die Ontologie stellt hier Wesensnotwendigkeiten heraus, die zur Gegenständlichkeit möglicher Erfahrung, zu der anschaulichen Gegenständlichkeit gehören, und zwar zu meiner, der ich eine Allheit möglicher Erfahrung zur intuitiven Synthesis bringe*) ».

¹²⁷⁵ E. Husserl, *Intersubjektivität II*, Text 6, Hua XIV, p. 113-114 (traduction personnelle). Husserl fait référence au *Traité des sensations* de Condillac, où l'auteur imagine une statue présentant une âme neuve, privée de mouvement et d'accès sensoriel au monde, à qui serait subitement conféré le sens unique de l'odorat, avant que les autres sens ne lui soient progressivement accordés.

¹²⁷⁶ E. Husserl, *Intersubjektivität II*, Text 6, Hua XIV, p. 115 (traduction personnelle) évoque « mon développement embryonnaire ou infantile (*meiner (...) embryonalen oder kindlichen Entwicklung*) ».

l'animal¹²⁷⁷. L'*Abbau-Reduktion* consiste donc en une réduction concernant l'égoïté et ses habitudes, et plus précisément en une régression qui conduit à des phases antérieures de l'expérience égoïque, dans l'exploration du domaine de l'expérience infantile par exemple, ou bien en une altération qui conduit à des phases contrefactuelles de cette expérience, dans l'exercice de projection empathique vers l'expérience anormale, sous laquelle se rangent autant l'expérience des champs sensoriels défailants (cécité, surdité) que l'expérience des animaux supérieurs et inférieurs¹²⁷⁸, le point commun entre la régression à l'antérieur et l'altération vers le contrefactuel étant l'ébranlement de l'expérience « normale ». L'*Abbau* dans son édition de 1920-1921 requiert donc une transformation plus poussée, plus radicale, que la variation eidétique à visée ontologique, puisqu'il ne s'agit pas seulement de me figurer les limites de ce qui est imaginable par moi, mais les limites de ce qui est imaginable par un autre que je ne suis pas ou plus, en me mettant en quelque sorte à sa place. Cette auto-altération, dans sa forme conséquente, exige que je mette hors circuit mes propres couches de sens, celles qui correspondent à ma constitution et à mon expérience de monde et que je les recompose à la mesure de ce que je sais d'autrui. Ainsi, la mise en variation dans l'*Abbau* génétique, à la différence de la variation eidétique à visée ontologique, requiert-elle la mise hors circuit des couches (*Ausschaltung der Schichten*)¹²⁷⁹, et donc la sortie hors de la naïveté. Notre propre expérience de monde s'en trouve de fait ramenée à sa part de contingence. De même que nous aurions pu vivre l'expérience de l'autre, nous aurions pu ne pas vivre celle que nous vivons effectivement. Le concept tardif d'*Abbau* sera plus spécifiquement dédié à cette contingence « interne » et aux mutations qui affectent les structures de notre expérience au cours de son histoire (sans référence aux expériences non-humaines). Grâce à la méthode du démantèlement, l'expérience sera appréhendée dans son évolution¹²⁸⁰, tant dans sa dimension individuelle (le

¹²⁷⁷ E. Husserl, *Intersubjektivität II, Text 6, Hua XIV*, p. 116 (traduction personnelle) : « transformation de notre aperception de la nature correspondant à la charnellité modifiée (*eine Abwandlung unserer Naturapperzeption entsprechend der abgewandelten Leiblichkeit*) ».

¹²⁷⁸ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 55, *Hua I*, p. 154 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. de Launay, p. 175).

¹²⁷⁹ E. Husserl, *Intersubjektivität II, Text 6, Hua XIV*, p. 116 (traduction personnelle) : « (...) la détermination scientifique, dans la mesure où elle est possible, ne nous donne le démantèlement (*Abbau*) de notre aperception propre sur la base de son système phénoménologique [le système phénoménologique du sujet autre] que par la mise hors circuit des couches pour lesquelles manque la motivation kinesthésique, ou la motivation par l'organe sensoriel (par exemple les yeux) (*und wissenschaftliche Bestimmtheit, soweit sie möglich ist, gibt uns da nur der Abbau unserer eigenen Apperzeption auf Grund ihres phänomenologischen Systems durch Ausschaltung der Schichten, für die die kinästhetische Motivation, bzw. die Motivation durch sensuelle Organe (z.B. Augen) fehlt*) ».

¹²⁸⁰ D. Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, p. 65 (*Conversations avec Husserl et Fink*, trad. fr. J-M. Mouillie, p. 155 (traduction modifiée)) : « Par la méthode de l'*Abbau*, nous sommes amenés non seulement à

démantèlement des aperceptions et présentifications jusqu'au présent vivant, envisagé notamment dans les manuscrits du groupe C) qu'historique (le démantèlement des idéalizations dues à la science, envisagé dans *Erfahrung und Urteil*¹²⁸¹). D'une façon générale, la phénoménologie génétique employant la méthode de démantèlement perturbe ou ébranle l'état achevé de notre expérience, en la ramenant à ses états antérieurs ou possibles par le biais d'une déconstruction des phases ultérieures.

Aussi, à la différence de la réduction phénoménologique, la réduction démantelante est-elle susceptible de connaître plusieurs accomplissements, correspondant à autant de phases de portées différentes. La réduction phénoménologique transcendantale ne connaît en effet, par principe, qu'un accomplissement unique (elle est effectuée « une fois pour toutes »). Cette unicité possède deux raisons de principe : d'une part, la neutralisation ne peut pas être redoublée (une « neutralisation de la neutralisation » est un contresens¹²⁸²), de sorte qu'un déploiement en *intensité* de la réduction phénoménologique est exclu ; d'autre part, l'engagement à l'universalité de la réduction est total, rendant oiseux tout élargissement de la réduction ou tout « rattrapage » à mesure que l'expérience poursuit son cours, de sorte qu'un déploiement en *extension* est également exclu. Il n'en va pas de même pour la réduction démantelante qui, parce qu'elle régresse à des niveaux différents de l'expérience, peut par principe être rééditée et fournir des résultats différents en fonction de la sévérité du démantèlement entrepris. Ainsi, la réduction démantelante connaît-elle plusieurs accomplissements d'intensités différentes.

L'exemple le plus abouti de réduction démantelante est donné par la *réduction à la primordialité*, ou « réduction de l'expérience transcendantale à la sphère du propre (*Eigenheitssphäre*) »¹²⁸³. Cette réduction particulière reconduit à une sphère de primordialité qui dépend exclusivement de l'expérience égoïque et dans laquelle n'ont part ni les autres hommes, ni les produits constitutifs qui en dépendent, à l'instar des objets communautaires et culturels. D'autrui, je ne vois donc plus qu'un simple corps, à qui je n'accorde plus la vie personnelle, ou plus précisément je fais mine de ne plus « voir » cette vie personnelle. Quelle

différencier des niveaux structurels, mais encore à « reconstruire » un processus temporel actuel dans lequel les niveaux inférieurs précèdent les niveaux supérieurs. Ainsi, nous reconstruisons une période de la vie de l'individu où il n'avait encore effectué aucun acte *stiftende* ».

¹²⁸¹ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, § 10-12, p. 38-52 (*Expérience et jugement*, trad. fr. D. Souche, p. 47-61).

¹²⁸² « Non itérabilité de la modification de neutralité » (E. Husserl, *Ideen I*, § 112, *Hua III/1*, p. 252 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 329 (traduction modifiée))).

¹²⁸³ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 44, *Hua I*, p. 124 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. de Launay, p. 141).

est la nature de cette réduction à la primordialité, et que nous apprend-elle de la réduction démantelante en général ? Cette réduction est tout d'abord une opération seconde, qui intervient en sus de la réduction phénoménologique transcendantale, n'est pas équivalente à elle¹²⁸⁴, mais la présuppose¹²⁸⁵. Une transposition de la réduction à la primordialité est certes envisageable sur le sol de l'attitude naturelle, mais une telle « réduction » ne me conduirait qu'à la fiction d'une solitude existentielle, comme si une « peste universelle (*universale Pest*) » n'avait épargné que moi à la surface de la terre¹²⁸⁶. La réduction phénoménologique est nécessaire pour que le démantèlement n'affecte pas uniquement la factualité des produits constitutifs (supposition contrefactuelle d'une disparition des autres hommes), mais affecte le résultat de la réduction, à savoir le *sens*. Husserl parle à ce sujet d'« élimination du sens »¹²⁸⁷. Cette expression vient d'ailleurs corriger¹²⁸⁸ l'expression préalable, de « mise hors circuit thématique des opérations constitutives de l'expérience étrangère »¹²⁸⁹. Cette correction illustre bien la nature de la réduction démantelante : elle n'affecte ni les produits constitutifs comme factualités, ni les opérations constitutives, mais réalise une mise hors circuit « thématique » du sens. Husserl pointe alors de façon répétée le procédé central de la réduction à la primordialité : *l'abstraction*, qualifiant notamment la réduction à la primordialité d'« ἐποχή abstractive (*abstraktive ἐποχή*) »¹²⁹⁰. L'élimination du sens de l'étrangèreté, si elle doit

¹²⁸⁴ « La mise hors circuit thématique (*thematische Ausschaltung*) des opérations (*Leistungen*) constitutives de l'expérience de l'étranger et, avec elle, de tout mode de conscience qui se réfère à ce qui est étranger ne signifie pas simplement l'ἐποχή phénoménologique de la validité ontologique (*Seinsgeltung*) naïve de l'étranger comme de tous les objets (*Objektiven*) qui existent naïvement et directement (*geradehin*) pour nous » (E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 44, *Hua I*, p. 126 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 143-144 (traduction modifiée – le traducteur rend « naïven » par « spontané »)).

¹²⁸⁵ « Installé dans l'attitude transcendantale (*Als transzendental Eingestellter*), j'essaie d'abord, à l'intérieur de mon horizon transcendantal d'expérience, de délimiter (*umgrenzen*) ce qui est propre à moi » (E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 44, *Hua I*, p. 126 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 144 (traduction modifiée)).

¹²⁸⁶ (E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 44, *Hua I*, p. 125 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 142).

¹²⁸⁷ Husserl évoque une « élimination abstractive singulière du sens de l'étrangèreté (*eigentümliche abstraktive Sinnesausscheidung des Fremden*) ». Dans l'*Aus-scheidung*, il faut entendre le sectionnement et l'évacuation de la partie retranchée.

¹²⁸⁸ Une page dactylographiée insérée dans le manuscrit indique que le passage concerné induit en erreur (il est « *irreführend* ») (E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, *Hua I*, p. 244 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 141, note 2 (traduction modifiée)).

¹²⁸⁹ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 44, *Hua I*, p. 126 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 143 (traduction modifiée)).

¹²⁹⁰ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 44, *Hua I*, p. 126 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 143-144). Husserl s'étend également à ce sujet dans les textes qui entourent l'écriture ou la réécriture des *Méditations* (voir par exemple, E. Husserl, *Intersubjektivität III*, *Text 31*, § 3, *Hua XV*, p. 530 (*Sur l'intersubjectivité I*, trad. fr. N. Depraz, p. 203)).

permettre d'exhiber ensuite la genèse de ce sens, doit conserver les intentionnalités qui constituent ce sens : elle ne peut donc être qu'une *abstraction* du sens, c'est-à-dire un sectionnement qui coupe « dans le vif », qui nous laisse en présence d'éléments non-indépendants.

Le second exemple de réduction démantelante que l'on peut donner est la *réduction au présent vivant*. Elle aussi est abstractive, puisqu'elle se coupe de nombreuses validations que retenaient encore les réductions démantelantes moins radicales telle que la réduction à la sphère du propre. Elle est la forme la plus radicale des réductions opérant dans la sphère du *cogito*, puisqu'elle ne conserve de la sphère transcendantale que le point de présent absolu, en faisant abstraction du passé et du présent, toujours susceptibles d'illusion. Ainsi, elle coïncide avec la *réduction à l'apodicticité*, qui est le produit de la voie cartésienne originelle, mais qui est aussi le destin de toute exploration transcendantale (soumise à ce que Husserl appelle encore « critique apodictique de l'expérience transcendantale » ou « autocritique (*Selbstkritik*) »¹²⁹¹). Ajoutons pour finir qu'il est possible de descendre encore en-dessous de la réduction au présent vivant, sous la forme d'une ultime réduction abstractive¹²⁹², la réduction *du* présent vivant, qui consiste à démanteler le Je lui-même pour ne se retrouver plus qu'avec la pure hylè séparée par

¹²⁹¹ Sur ce thème, voir notamment E. Husserl, *Erste Philosophie II*, 53. *Vorlesung*, *Hua VIII*, p. 169-170 (*Philosophie première I*, trad. fr. A. Kelkel, p. 234-235) ; E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 63, *Hua I*, p. 177 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 203) ; S. Luft, « *Phänomenologie der Phänomenologie* », p. 8-15.

¹²⁹² Husserl distingue en effet démantèlement *au* présent vivant et démantèlement *du* présent vivant : « Tentative en vue d'une méthode de démantèlement, d'une méthode pour le démantèlement radical du monde prédonné par le retour au présent fluent, et démantèlement systématique de ce présent (*Vorstöß zu einer Methode des Abbaus, des radikalen Abbaus der vorgegebenen Welt im Rückgang zur strömenden Gegenwart und systematischer Abbau dieser Gegenwart*) » (E. Husserl, *C-Manuskripte*, C6, *Text 23*, *Hua Mat VIII*, p. 108 (traduction personnelle)). Si le démantèlement *au* présent vivant est égoïque, en revanche le démantèlement *du* présent vivant reconduit à la hylè : « Je réduis systématiquement le présent fluent concret par un « démantèlement ». Je réduis au présent-concret immanent archi-impressionnel, à ce qui est « étranger au moi », à savoir la hylè immanente (sphère de sensation) (*Die konkrete strömende Gegenwart reduziere ich systematisch durch einen „Abbau“. Ich reduziere auf die urimpressionale immanente Sach- Gegenwart, auf die „ichfremde“, nämlich die immanente Hyle (Empfindungssphäre)*) » (*Ibid.*, p. 109 (traduction personnelle)). Voir encore : « Donc une nouvelle réduction est nécessaire. Le vécu de la perception spatiotemporelle est perception de la chose par « aperception ». Comment réduisons-nous au pur percept (*Perzeption*), comment nous libérons-nous abstractivement des « horizons », des présentifications en tant que co-effectuantes ? Ici se montre un étagement (*Stufenbau*) de fonctions aperceptives, et dans le démantèlement qui fournit un percept (*Perzeption*) relatif toujours neuf, nous en venons aux percepts (*Perzeptionen*) ultimes, qui ne sont plus aperceptifs : les champs et data hylétiques (*Also eine neue Reduktion wird notwendig. Das Erlebnis der raumweltlichen Wahrnehmung ist Wahrnehmung des Dinges durch „Apperzeption“*. *Wie reduzieren wir auf reine Perzeption, wie befreien wir uns abstraktiv von den „Horizonten“, von Vergewärtigungen als mitfungierenden? Hier zeigt sich ein Stufenbau von apperzeptiven Funktionen, und in dem Abbau, der immer neu relative Perzeption ergibt, kommen wir auf letzte Perzeptionen, die nicht mehr apperzeptive sind: die hyletischen Felder und Daten*) » (*Ibid.*, C7, *Text 33*, p. 134 (traduction personnelle)).

abstraction de toute égoïté¹²⁹³.

Ajoutons un dernier mot, qui concerne plus précisément la phénoménologie génétique des auto-aperceptions. Selon ce qui vient d'être dit, l'*Abbau* se réalise de manière essentiellement *réflexive* : elle présuppose l'exécution de la réduction phénoménologique et, partant de là, conduit le regard vers les actes constitutifs, pour les modifier : par césure abstractive du sens dans le cas de l'expérience d'autrui, par modification des actes dans le cas du contrefactuel. Qu'en est-il des auto-aperceptions ? La phénoménologie de la genèse appliquée aux auto-aperceptions suppose l'usage de la méthode de démantèlement, mais y réalise une *réflexion de degré supérieur* : la réflexion ne porte pas sur les actes constitutifs du monde, mais sur les actes (réflexifs) de constitution de soi. La réflexion qui correspond aux auto-aperceptions dont il va être question ne relève pas, comme nous le verrons, d'une réflexion méthodique, volontaire, finalisée, mais d'une réflexion spontanée, s'exerçant naturellement et pour ainsi dire « instinctivement » au sein de la vie naturelle. La réflexion qui accompagne la réduction démantelante en revanche, relève d'une réflexion méthodique, mais celle-ci n'est plus une réflexion naturelle méthodique comme la réflexion psychologique, mais une réflexion transcendantale méthodique¹²⁹⁴.

Dans le chapitre V, nous allons retracer la série des autoconstitutions qui conduisent à l'insertion de la subjectivité transcendantale individuelle dans le monde, et étudier les quatre figures de l'auto-aperception auxquelles elles donnent lieu. Dans le chapitre VI, nous reprendrons la structure eidétique de ces auto-aperceptions et interrogerons le destin de la réduction phénoménologique à leur lumière.

¹²⁹³ Sous le titre de « réduction à la sensualité originare », Husserl dit d'elle : « La réduction que nous visons et qui fournit une structure aprioriquement nécessaire, est l'abstraction d'un Je et de toute égoïté – certes une simple abstraction, mais une abstraction importante » (E. Husserl, *Bernauer Manuskripte, Text 14, Hua XXXIII*, p. 275 (*Manuscrits de Bernau*, trad. fr. J-F. Pestureau, A. Mazzù, p. 220 (traduction modifiée))).

¹²⁹⁴ Sur toutes ces distinctions, voir plus haut, Chapitre II, section II, 2/.

CHAPITRE V : LES FIGURES DE L'AUTO-APERCEPTION

(...) il faut expliciter (*auszulegen*) comment des modes de conscience doivent être accomplis, et avec quelle teneur, pour qu'en eux je doive pouvoir faire l'expérience humaine concrète, dans le monde, d'une conscience comme vie psychique faisant un avec un corps¹²⁹⁵.

La mondanisation de la vie transcendante s'échelonne selon différentes phases d'auto-aperception au cours desquelles la subjectivité transcendante entre diversement en rapport réflexif avec elle-même. Dans chacune de ces phases, « la conscience constituante se constitue elle-même ; la conscience qui opère l'objectivation s'objective elle-même »¹²⁹⁶. Quelles sont ces différentes phases, quelles sont les différentes réflexions dans lesquelles la vie transcendante s'autoconstitue ?

I. La première auto-aperception : la réflexion égoïque

Quand l'impression originale presse à la porte de la conscience, et que le jeu des forces relatives des affects en rivalité en provoque le détachement, s'éveille le regard du moi, qui la constitue en retour comme objet, par une prestation de sens qui forme le niveau inférieur de l'activité, ou réceptivité. Avec ce *cogito*, s'éveille également la possibilité d'une réflexion¹²⁹⁷, c'est-à-dire d'une redirection du regard vers le pôle égoïque, alors mobilisé dans un acte dont

¹²⁹⁵ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, Text 4 (1926), § 3, p. 95 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 108 (traduction légèrement modifiée)).

¹²⁹⁶ E. Husserl, *Intersubjektivität* III, Text 31, § 6, Hua XV, p. 546 (*Sur l'intersubjectivité* I, trad. fr. N. Depraz, p. 221)). Nous ne suivons pas dans ce qui suit le fil conducteur de ce qui est réputé être l'événement inaugural de la mondanité, à savoir la naissance. Un traitement partant de la naissance présente l'inconvénient d'une lecture trop ponctuelle ou événementielle de la mondanisation de soi, tandis que nous préférons nous concentrer sur une lecture plus structurale. En outre, si l'immortalité de l'homme dans le monde est pensable sans contradiction, alors l'expérience de la subjectivité transcendante se découvrant comme homme dans le monde n'implique nullement la naissance.

¹²⁹⁷ « Le Je n'est donné que par une réflexion d'un objectal (*Gegenständlichen*) du Je » (E. Husserl, *Intersubjektivität* II, *Beilage* IV, Hua XIV, p. 53 (traduction personnelle)).

le caractère et les modalités peuvent varier, de la perception au souvenir, de la certitude au doute. Dans la réflexion, l'opérateur de l'intentionnalité constituante se découvre lui-même en train de l'effectuer. Il importe de bien comprendre sous quelle forme le Je pur se découvre, parce que cette forme est le fondement sur lequel vont s'étagier toutes les autres formes d'auto-aperception, qui utiliseront la donation à soi du Je dans la réflexion comme point d'ancrage pour des prestations constituantes ultérieures.

L'unité du Je telle qu'elle se donne dans la réflexion, et qui ne saurait se donner autrement que par la réflexion, est un type d'unité qui se distingue à la fois de l'unité de la chose matérielle et de l'unité de l'âme, qui nous serviront ici de points de comparaison afin de déterminer plus précisément le type d'unité qui revient au Je pur.

Revenons d'abord brièvement sur le mode d'unité qui revient à la chose matérielle. L'unité de la chose spatiale se constitue au cours d'un processus de *schématisation*, qui se réalise dans la perception externe. La chose de la perception externe se donne sous des aspects changeants, elle offre à chaque fois des profils différents, qui sont fonction de la mobilité du corps dans l'espace autour de la chose, des transformations de la chose, mais aussi du changement des conditions (luminosité). Les différents profils de la chose s'exposent dans le temps, et une synthèse temporelle continue les rattache les uns aux autres comme autant de figurations d'un même objet qu'elles incarnent. Mais la chose matérielle est également structurée par l'inépuisabilité de principe des esquisses sous lesquelles elle peut s'exposer, ce qui la place au-delà de l'ordre de la sensibilité. La chose matérielle possède donc un fonds inassimilable dans l'ordre sensible : la chose n'est pas une unité qui se forme au niveau de la sensibilité par simple fusionnement des contenus, mais une unité idéale qui appartient au niveau constitutif de la perception sensible. L'idéalité « réelle » de la chose, c'est-à-dire par essence temporalisée dans le temps objectif, n'est naturellement pas l'idéalité « irréelle » d'une formation catégoriale, par essence supratemporelle¹²⁹⁸. La chose est une unité identique à laquelle il est toujours possible de revenir par-delà le passage du temps et le défilé interminable des profils sous lesquels la chose s'expose, de sorte toutefois que la nature unitaire et identique de cette chose n'est pas le résultat d'un processus de sommation, d'agglomération, fût-elle

¹²⁹⁸ Si l'on suit le vocabulaire adopté dans *Logique formelle et logique transcendantale* (E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, § 58, Hua XVII, p. 164 (*Logique formelle et logique transcendantale*, trad. fr. S. Bachelard, p. 212).

infinie ou indéfinie, d'esquisses particulières, mais une idéalité « projetée »¹²⁹⁹ au-delà de l'enchaînement sensible.

L'unité de l'âme, quant à elle, (qui n'est pas celle du Je pur !) ne fonctionne pas comme l'unité de la chose, ne se constitue pas selon un processus de schématisation¹³⁰⁰. En d'autres termes, les apparitions sensibles du psychique dans la perception interne ne fonctionnent pas comme les figurations d'une idéalité à laquelle toutes renverraient mais qu'aucune d'entre elles ne contiendrait, et qui ne serait pas davantage contenue dans leur enchaînement¹³⁰¹. L'unité de l'âme possède toutefois ceci de commun avec l'unité de la chose qu'elle entre dans un rapport constitutif avec une multiplicité : elle aussi est unité d'une multiplicité ou dans la multiplicité, comme Husserl l'indique dès la *Dingvorlesung* de 1907 :

En effet, on ne doit certes pas croire que seul le monde physique serait concerné par cela [le risque de la dissolution de toute unité constituée en une cohue de sensations], et non les réalités psychiques. Manifestement, l'unité de la personnalité, l'unité de l'âme individuelle, qui est âme du corps (*Leibes*) individuel, a elle aussi sa légalité d'apparition et se constitue comme unité dans la multiplicité¹³⁰².

La constitution de l'âme et celle de la chose se laissent donc ramener à un concept transcendantal général de constitution selon lequel le constitué est une unité perceptive se donnant dans l'expérience, et se réalisant au moyen d'une certaine multiplicité sensible d'apparitions, qu'elle unifie. Dans le cas de la chose, la multiplicité sensible unifiée regroupe le continuum de constitution synthétique qui s'élève de la *hylè* sans forme jusqu'aux esquisses, c'est-à-dire aux contenus sensoriels possédant une fonction exposante, et de celles-ci jusqu'aux schèmes (schème temporel, schème visuel, schème spatial, schème sensuel...). Qu'en est-il dans le cas de l'âme ? Le rôle analogue au divers sensible y est tenu par les vécus ou « états psychiques » dans leur immanence réelle, sur lesquels peut toujours se tourner le regard réflexif ou « perception interne » (et qui, dans le cas de l'*Einfühlung*, font l'objet d'une interprétation

¹²⁹⁹ Selon le vocabulaire de *Chose et espace* (E. Husserl, *Ding und Raum*, § 46, *Hua XVI*, p. 160 (*Chose et espace*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 196).

¹³⁰⁰ « La chose se constitue en tant qu'unité de schèmes (...). L'âme, au contraire, ne se schématise pas » (E. Husserl, *Ideen II*, § 32, *Hua IV*, p. 127 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 185)), « L'âme n'apparaît pas au sens où elle s'esquisserait » (E. Husserl, *Ideen III*, *Beilage I*, *Hua V*, p. 112 (*Idées III*, trad. fr. D. Tiffeneau, p. 132)).

¹³⁰¹ « (...) l'âme n'a pas un « en soi » au sens de la « nature » » (E. Husserl, *Ideen II*, § 32, *Hua IV*, p. 132 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 190)).

¹³⁰² E. Husserl, *Ding und Raum*, § 84, *Hua XVI*, p. 289 (*Chose et espace*, J-F. Lavigne, p. 339). Voir encore E. Husserl, *Ideen III*, *Beilage I*, *Hua V*, p. 112 (*Idées III*, trad. fr. D. Tiffeneau, p. 132), où on lit notamment : que l'âme est « l'unité qui se manifeste dans toutes ces représentations d'âme ».

(*Eideutung*) sur la foi de signes extérieurs). Aux multiplicités sensibles de la perception externe, qui jouent un rôle dans la constitution de la chose, correspondent donc les multiplicités sensibles de la perception interne, les *phases* de l'écoulement psychique, qui jouent un rôle dans la constitution de l'âme. Comment se déroule ici la synthèse ? On sait déjà qu'elle ne fonctionne pas comme dans le cas des esquisses de la chose. Ce qui signifie que l'âme n'est pas posée comme un en soi au-delà de sa diversité sensible, et donc que le divers se tient dans une plus grande solidarité avec l'unité qui s'y constitue. L'âme ayant la forme d'un flux¹³⁰³ temporel et étant dépourvue de spatialité, n'ayant par ailleurs aucun en soi par-devers elle, elle est changement continu, transformation permanente. Son unité prend donc nécessairement la forme d'une *histoire* rétrospective de la diversité des « épreuves » qu'elle a traversées ou endurées. Nous reviendrons plus loin¹³⁰⁴ sur la distinction essentielle entre âme et personne, et sur les difficultés auxquelles donne lieu le statut d'« expérience » de la perception interne de l'âme.

Nous pouvons à présent en venir au mode d'apparition du Je pur dans le regard réflexif. Celui-ci n'apparaît ni à la façon de la chose, ni à la façon de l'âme ; il ne possède ni esquisses au travers desquelles il se manifesterait, ni phases au travers desquelles il s'écoulerait. Le mode de donation du Je à lui-même dans la pureté transcendantale est donc tout à fait propre : il ne se constitue *pas* comme unité de multiplicités¹³⁰⁵. En particulier, il n'est pas de la nature du vécu en flux, et sa permanence n'est pas celle d'une « idée fixe » qui occuperait continûment le temps immanent¹³⁰⁶. Il ne possède en outre ni l'existence réelle de la chose matérielle, ni l'existence réelle de l'âme, et n'entre pas du tout dans le champ de la réalité (c'est-à-dire du mondain), quoiqu'il entre dans un second temps dans un processus de réalisation à l'issue duquel il deviendra « Je mondain ». Qu'est-il alors en tant que Je pur et comment se donne-t-il à voir ? Le Je pur est un pôle fonctionnel¹³⁰⁷, sans arrière-fond ni épaisseur, suscité ou ressuscité seulement en vis-à-vis d'un objet qui se présente à lui. Sa description doit donc d'abord être

¹³⁰³ « La vie de l'âme est, selon une nécessité d'essence, un flux (*ein Fluß*) » (E. Husserl, *Ideen* II, § 32, *Hua* IV, p. 133 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 191 (traduction légèrement modifiée))).

¹³⁰⁴ Dans la dernière section de ce chapitre.

¹³⁰⁵ Les Je purs « ne sont susceptibles de, et ne requièrent aucune constitution par des « multiplicités » » (E. Husserl, *Ideen* II, § 28, *Hua* IV, p. 111 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 164 (traduction légèrement modifiée))).

¹³⁰⁶ Le « Je n'apparaît (*erscheint*) pas, il ne s'expose tout simplement pas de façon unilatérale (*stellt sich nicht bloß einseitig dar*) (...) », il est « donné dans son unité inépuisable (*unabschattbaren*) » (E. Husserl, *Ideen* II, § 24, *Hua* IV, p. 104-105 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 157 (traduction modifiée))) ; « (...) nous ne tomberons nulle part sur le moi pur comme sur un vécu parmi d'autres vécus, ni même comme sur un véritable fragment de vécu » (E. Husserl, *Ideen* I, § 57, *Hua* III/1, p. 123 (*Idées* I, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 175 (traduction modifiée))).

¹³⁰⁷ « Le moi n'est rien d'autre que le pôle sans qualité d'actes et reçoit toutes les déterminations de cette polarité » (E. Husserl, *Intersubjektivität* II, *Beilage* II, *Hua* XIV, p. 43 (*Sur l'intersubjectivité* II, trad. fr. N. Depraz, p. 494)).

négative. Il importe d'insister sur le caractère vide et nu de ce Je, qui ne possède aucune détermination propre¹³⁰⁸, et qui n'en possède aucune parce qu'il ne connaît aucune dimension (temporelle ou spatiale) dans laquelle déployer une détermination quelconque. En effet, ne s'étalant ni dans le temps ni dans l'espace, le moi pur est sans phase ni esquisse :

Le moi pur est une unité en un sens totalement différent de celui de l'unité d'une continuité de phases qui dans ces phases peut tantôt varier tantôt rester invariable. (...) A vrai dire *le moi pur n'a ni extension ni durée*, le moi pur est de manière *indivisible* et inextensible pour le *cogito* et identique en chacun des autres¹³⁰⁹.

Ainsi, le moi pur n'a-t-il ni l'unité et l'identité de la chose dans sa stabilité, à laquelle il est toujours possible de revenir comme à un acquis immuable, ni l'unité et l'identité de l'âme dans son déroulement fluent qui n'autorise qu'une synthèse « historique ». A la différence de ces deux types d'unités, le Je pur n'est plus une unité constituée au travers d'une multiplicité, mais une unité primordiale, vide, sans genèse ni matière, sans constitution¹³¹⁰, une unité adimensionnelle. On peut de ce point de vue comparer le moi pur à un point mathématique¹³¹¹, élément unidimensionnel de la géométrie, dont la simplicité inétendue conjure toute description. Le point mathématique n'ayant ni partie ni dimension, c'est-à-dire aucun intervalle dans lequel faire jouer une différenciation, il est en lui-même virtuellement identique à tout autre, sa seule différence lui provenant du dehors, ou plutôt de sa relation au dehors, en l'occurrence de sa position relative dans le plan. De la même façon, le moi pur n'a ni contenu ni double fond, ni extension ni durée, ni partie ni dimension, et ne reçoit un « détail de ce qui change »¹³¹² que de sa position relative au reste du monde, c'est-à-dire d'abord de son rapport

¹³⁰⁸ « Abstraction faite de ses « manières de se rapporter » ou de « ses manières de se comporter », il est absolument vide de composantes d'essence et n'a même aucun contenu explicable (*explikabeln*) » (E. Husserl, *Ideen I*, § 80, *Hua III/1*, p. 179 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 243 (traduction modifiée)). On se souvient que l'explication désigne pour Husserl le passage en revue des propriétés d'un objet, inapplicable ici.

¹³⁰⁹ E. Husserl, *Ideen III*, *Beilage I*, *Hua V*, p. 116 (*Idées III*, trad. fr. D. Tiffeneau, p. 138). Voir également E. Husserl, *Ideen II*, § 22, *Hua IV*, p. 98 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 148) ; « Mais le soi (*Selbst*), qui est l'identique « se poursuivant (*durchgehend*) », n'est pas temporel au même sens, et pas même étendu (*ausgedehnt*) temporellement comme le sont les vécus » (E. Husserl, *Intersubjektivität II*, *Beilage III*, *Hua XIV*, p. 49 (*Sur l'intersubjectivité II*, trad. fr. N. Depraz, p. 503 (traduction légèrement modifiée)).

¹³¹⁰ C'est « une transcendance d'un type particulier – non constituée –, une transcendance dans l'immanence » (E. Husserl, *Ideen I*, § 57, *Hua III/1*, p. 124 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 176)) ; « Ici, dans le cas du Je, nous n'avons aucune unité fondée (*fundierte*) de la sorte, mais l'un est d'emblée un (*das Eine ist von vornherein eins*) » (E. Husserl, *Intersubjektivität II*, *Beilage III*, *Hua XIV*, p. 50 (*Sur l'intersubjectivité II*, trad. fr. N. Depraz, p. 504).

¹³¹¹ Husserl l'appelle quelque part « *Ich-punkt* » (E. Husserl, *Ideen II*, § 25, *Hua IV*, p. 105 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 158)), même s'il a plutôt en tête ici l'idée d'un point-origine du rayonnement que la conception mathématique.

¹³¹² G. W. Leibniz, « Monadologie », art. 12, in *Principes de la Nature et de la Grâce. Monadologie* (éd. Ch. Frémont), Paris, GF Flammarion, 1996, p. 245.

perceptif aux choses, ensuite de toutes les intentionnalités érigées sur l'intentionnalité perceptive. La comparaison entre « point métaphysique » et « point mathématique » avait déjà tenté Leibniz, qui l'avait pourtant refusée au double motif que le point mathématique est idéal et la monade réelle, et que le point mathématique est inanimé tandis que la monade, en tant que vivante, comporte un principe actif et une diversité interne¹³¹³. Les mêmes raisons sont-elles valables pour Husserl ? On ne peut pas vraiment l'affirmer. D'abord, le moi pur n'est pas plus réel (au sens de la « réalité » mondaine) que ne l'est le point. A proprement parler, le Je n'est pas idéal non plus au sens des formations catégoriales supérieures, puisque même les irréalités sont issues d'un processus de constitution¹³¹⁴. Ensuite, le moi pur husserlien ne comporte pas de diversité interne. A l'encontre de Leibniz, qui, à la simplicité absolue des points mathématiques dépourvus d'être propre et ne formant que les limites extérieures d'un être véritable (des « extrémités de l'étendu »), oppose la simplicité relative des monades, celle-ci n'excluant pas que l'on puisse leur attribuer des qualités, « autrement ce ne seraient pas même des êtres »¹³¹⁵, Husserl radicalise dans certains textes le propos en excluant le moi pur du champ des êtres ou des étants¹³¹⁶, ce qui en autorise l'expulsion de toute qualité¹³¹⁷. En rompant avec la caractérisation de la simplicité monadique, Husserl rompt en fait avec la détermination de la monade comme support d'un changement dans le temps¹³¹⁸, qui permettait à la monade

¹³¹³ Leibniz considère les monades comme autant d'« unités véritables qui viennent d'ailleurs et sont tout autre chose que les points mathématiques qui ne sont que des extrémités de l'étendu (...) je fus contraint de recourir à un point réel et animé pour ainsi dire, ou à un Atome de substance » (G. W. Leibniz, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances et autres textes* (éd. Ch. Frémont), Paris, GF Flammarion, 1994, p. 66).

¹³¹⁴ E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, § 58, *Hua* XVII, p. 164 (*Logique formelle et logique transcendantale*, trad. fr. S. Bachelard, p. 212). Voir également le § 62.

¹³¹⁵ G. W. Leibniz, « Monadologie », art. 8, in *Principes de la Nature et de la Grâce. Monadologie* (éd. Ch. Frémont), p. 254.

¹³¹⁶ Le « Je comme pôle identique pour tous les vécus (...) n'est pas lui-même temporel. En ce sens, il n'est donc pas un « étant », mais la contrepartie de tout étant, pas un objet (*Gegenstand*), mais la proto-stance (*Urstand*) de toute objectivité (*Gegenständlichkeit*). (...) Il est le sans-nom au-dessus de tout saisissable, celui qui ne se tient pas au-dessus de tout [saisissable] (<das> *über allem nicht Stehende*), celui qui plane (*Schwebende*), pas un étant, mais celui qui « opère », comme saisissant, comme évaluant, etc. » (E. Husserl, *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewusstsein* (1917/18) (éds. Rudolf Bernet, Dieter Lohmar), *Hua* XXXIII, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2001, *Text* 14, § 2, p. 277-278 (*Manuscrits de Bernau*, trad. fr. Jean-François Pestureau et Antonino Mazzù, Grenoble, éditions Jérôme Millon, 2010, p. 221-222 (traduction modifiée)). La note apposée en fin de paragraphe ajoute : « « Étant », au sens d'étant individuel, un étant lié à une position temporelle et individualisé par elle. Le Je n'est pas « étant » ».

¹³¹⁷ « En tant que Je pur, il ne comporte aucune richesse intérieure cachée, il est absolument simple » (E. Husserl, *Ideen* II, § 24, *Hua* IV, p. 105 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 157 (traduction modifiée))).

¹³¹⁸ « Je prends aussi pour accordé que tout être créé est sujet au changement, et par conséquent la Monade créée aussi, et même que ce changement est continué dans chacune » (G. W. Leibniz, « Monadologie », art. 13, in *Principes de la Nature et de la Grâce. Monadologie* (éd. Ch. Frémont), p. 254).

« d'envelopper une multitude dans l'unité ou dans le simple »¹³¹⁹. La rupture avec la conception leibnizienne n'est évidemment pas totale ; mais là où Leibniz faisait de la monade *elle-même*, avec sa diversité intérieure, l'entité de base de son système métaphysique, Husserl considère la monade comme un être *devenu*, précisément temporalisé et autoconstitué¹³²⁰, et est donc contraint de poser en amont de ce devenir monadique, la simplicité absolue du point égoïque qui précède toute qualité. Ceci nous permet de nous garder d'une interprétation qui ferait du Je un élément réel, qui subsisterait comme un veilleur silencieux, enkysté dans la conscience : « Dans la monade sourde, « nue », le Je n'est pas réellement subsistant (*reell vorhanden*), comme le pôle central auquel tout serait relié »¹³²¹. Tout vécu se rattache à lui, le moi pur est l'éveillé dans la direction centripète de la passivité, l'éveilleur dans la direction centrifuge de l'activité, mais il ne forme pas un agent de l'ombre qui était là avant l'acte et restera après lui (il ne dure pas). Point de convergence des actes intentionnels, le Je ne se produit que dans le rapport à l'objet, comme un implicat de ce rapport. On pourrait alors imaginer le Je comme le produit d'un renouvellement constant, réengendré à chaque acte, de telle sorte que chaque acte « secrèterait » un nouveau Je ou une nouvelle structure d'égoïté, et que c'est seulement dans un second temps, moyennant la rétention ou la réflexion, que ces figures d'égoïté seraient rassemblés en un Je unique. Mais ce n'est pas de cette façon que fonctionne l'unité égoïque, qui ne saurait être une unité synthétique. Une telle lecture supposerait en outre d'interpréter le déroulement du flux comme un enchaînement discontinu de vécus dont les limites seraient marquées, comme quand nous réalisons que nous avons d'abord ausculté du regard un objet, puis basculé dans un souvenir lié à l'objet en question avant d'être brutalement « ramené à la réalité », etc. Mais le flux est une continuité, dans laquelle le Je se laisse entraîner sans interruption « discrète » : il va « d'acte en acte »¹³²². C'est pourquoi le Je, quoique ne durant pas, ne cesse pas pour autant¹³²³, quoiqu'il puisse être impliqué sur un mode latent seulement.

¹³¹⁹ G. W. Leibniz, « Monadologie », art. 13, in *Principes de la Nature et de la Grâce. Monadologie* (éd. Ch. Frémont), p. 255.

¹³²⁰ Voir le titre du § 33 des *Méditations cartésiennes* : « La pleine concrétion du Je comme monade et le problème de son autoconstitution » (E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 33, *Hua* I, p. 102 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 115)).

¹³²¹ E. Husserl, *Intersubjektivität* II, *Beilage* IV, *Hua* XIV, p. 53 (traduction personnelle).

¹³²² « Le Je pur ne vit pas seulement dans des actes singuliers en tant que Je qui accomplit, qui agit, qui subit ; libre et cependant attiré par l'objet, il progresse d'acte en acte, il fait l'expérience d'excitations provenant des objets constitués dans l'« arrière-plan » (...) » (E. Husserl, *Ideen* II, § 22, *Hua* IV, p. 98-99 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 149 (traduction légèrement modifiée)).

¹³²³ « Le Je ne peut jamais disparaître, il est constamment dans ses actes, mais d'une façon variable en fonction de ceux-ci (*aber je nach dem*) » (E. Husserl, *Ideen* II, § 22, *Hua* IV, p. 100 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 150-151

La simplicité du Je a donc la nature d'une vacuité formelle. Mais cette formalité n'est pas équivalente à celle qui sera discutée sous le nom d'abstraction formalisante à partir de la troisième *Recherche logique* : le Je n'est pas une entité eidétiquement qualifiée qui subirait dans un second temps l'exténuation en pensée de son contenu. La vacuité égoïque ne relève ni de l'inintuitivité d'une visée en attente de remplissement, ni de la substituabilité formelle d'entités algébriques au sein de propositions analytiques, mais découle de la structure de l'intentionnalité elle-même. L'unité formelle du Je est l'*unicité* de la visée intentionnelle qui rassemble en une saisie unitaire un objet unique ou une pluralité d'objets, et sa vacuité est la *transparence* qui permet l'apparition de l'objet. Dans la donation de l'objet, le Je n'est pas appréhendé pour lui-même : il n'est que l'*il y a* de l'intentionnalité, le fait de l'apparaître, qui doit nécessairement rester voilé pour que l'apparaître ait lieu. Son unité formelle rappelle à ce titre la polarité de l'objet, si bien que le parallélisme noético-noématique peut être poussé assez loin¹³²⁴.

La saisie proprement dite de l'*ego* n'intervient qu'au moyen de la réflexion. La réflexion, comme cela a déjà été indiqué, est le mode sous lequel le flux qui ne cesse de s'écouler fait retour sur lui-même dans et par un acte nouveau du flux. Ce faisant, le regard peut porter sur le sens de l'objet, sous forme d'un regard de second degré, ou bien se détourner de lui et se diriger vers l'acte, les contenus sensoriels, ou encore faire retour sur l'opérateur de l'acte, le Je. Ce dernier type de réflexion est appelé par Husserl, pour le différencier des autres, « *Ich-Reflexion* »¹³²⁵. Dans la réflexion égoïque, ce qui n'était jusque-là qu'un opérateur non objectal devient un objet¹³²⁶, sans toutefois en être modifié dans ses composantes eidétiques (puisque précisément il n'en a aucune !) : le Je sort indemne de la réflexion, hors le fait de la thématization elle-même. En effet, la réflexion est une modification du vécu, auquel le Je irréfléchi n'appartenait pas, dont il n'était pas un moment (ni réel ni intentionnel), de sorte que le Je n'est *pas* atteint par la modification réflexive qui touche le vécu¹³²⁷. C'est cette double

(traduction légèrement modifiée).

¹³²⁴ « Mais cette polarisation a sa contrepartie remarquable dans la polarisation du Je » (E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, § 41, *Hua IX*, p. 207 (*Psychologie phénoménologique*, trad. fr. Ph. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzù, p. 195 (traduction modifiée))). Au sujet de la pertinence mais aussi des limites d'un tel parallélisme, voir en particulier E. Husserl, *Ideen II*, § 25, *Hua IV*, p. 105 sq. (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 157).

¹³²⁵ E. Husserl, *Ideen II*, § 22, *Hua IV*, p. 101 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 152).

¹³²⁶ Le Je peut « se transformer en objet » ; « Le Je pur peut être posé comme objet par le Je pur » (E. Husserl, *Ideen II*, § 23, *Hua IV*, p. 101 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 152)).

¹³²⁷ « Ce qui subit un changement phénoménologique, quand le Je est objet ou quand il ne l'est pas, ce n'est pas le Je lui-même, que nous saisissons et qui nous est donné dans la réflexion comme absolument identique, mais c'est le vécu » (E. Husserl, *Ideen II*, § 23, *Hua IV*, p. 102 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 154)).

immutabilité du Je (dans la succession discontinue des vécus comme dans le retour réflexif)¹³²⁸ qui forme le fondement de la permanence du Je, de sa supratemporalité. Au passage, on trouve là la raison de deux des réserves que Husserl a adressées aux travaux de Fink, si l'on en croit le témoignage rétrospectif de ce dernier. A rebours de la triple auto-opposition des moi chez Fink, « Husserl, écrit-il, trouve que l'opposition entre Je constituant et phénoménologisant est trop fortement accentuée », et par ailleurs, « il défend le concept individuel du sujet philosophant » contre la conception finkéenne d'un sujet pré-individué, de sorte qu'« il conteste le fait que l'homme ne philosophe qu'« en apparence (*scheinbar*) » » et admet « que l'Ego transcendantal est bien lui-même l'« homme » (...) »¹³²⁹. Si Husserl ne peut pas souscrire à la double *opposition* entre moi constituant et moi non-constituant (spectateur) d'une part, entre moi non-constituant et moi constitué (humain) d'autre part, c'est parce qu'il ne peut reconnaître entre ces différents modes de l'agir et du non-agir que des opérations du Je, et non des altérations touchant des composantes eidétiques qui font ici défaut.

Bien qu'il soit indemne de tout changement dans le passage du temps immanent, le Je qui se ressaisit réflexivement dans une présentification au sein de son flux (souvenir, attente, réflexion au présent, fantaisie, conscience d'image ou de signe) s'y appréhende comme sujet identique *de* telle perception passée, *de* telle sensation imaginée, *de* telle conscience écoulee, possible ou à venir dont il est l'opérateur. Bref, il se découvre toujours identique, mais dans des contextes différents, ou en relation avec les vécus qu'il opère, qui eux-mêmes s'écoulent dans le temps phénoménologique. Dans la réflexion, il y a donc bien quelque chose comme une « constitution » du Je pur, au sens limité toutefois où son identité est réflexivement étendue à tous les contextes du flux, à tous les vécus variables dans lesquels il s'implique, sans qu'il soit lui-même modifié en son essence¹³³⁰.

En résumé, l'auto-aperception du Je pur comme objet sous le regard de la réflexion se caractérise essentiellement ainsi : elle n'a pas la forme de l'unification synthétique d'une multiplicité et donc pas la forme d'une constitution à proprement parler ; il s'agit plutôt d'une

¹³²⁸ Le Je pur peut connaître des changements (*Wandlungen*) dans ses pratiques, etc., mais « ces changements ne le font pas changer lui-même » (E. Husserl, *Ideen* II, § 24, *Hua* IV, p. 104 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 156)).

¹³²⁹ E. Fink, VI. *Cartesiansche Meditation*, *Hua* Dok II/1, p. 183 (*Sixième méditation cartésienne*, trad. fr. N. Depraz, p. 223 (traduction légèrement modifiée)).

¹³³⁰ « Qu'un Je pur soit constitué comme unité en relation avec cette unité du flux, cela signifie qu'il peut se trouver comme identique dans son écoulement » (E. Husserl, *Ideen* II, § 29, *Hua* IV, p. 112 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 166)).

pseudo-constitution au cours de laquelle le Je pur, dépourvu de caractères eidétiques, se retrouve d'acte en acte, comme une forme vide affectée de simplicité absolue. Par ailleurs, cette auto-aperception n'est pas une auto-aperception mondanisante, elle ne fait pas du Je pur un Je réel, mais prépare les réalisations futures.

II. La seconde auto-aperception : la somatisation

1/ Question préliminaire : la traduction de *Leib*

Dans le § 53 des *Ideen I* où il introduit la notion de réalisation, Husserl indique brièvement, renvoyant à des analyses ultérieures (il fait référence à *Ideen II*), que l'insertion de la conscience dans le monde réel n'est possible que par la médiation d'une « relation d'expérience à la chair (*Erfahrungsbeziehung zum Leibe*) »¹³³¹, qu'il laisse alors indéterminée. Il était donc attendu que nous rencontrions rapidement la question du *Leib*, ce qui exige à tout le moins un éclaircissement sur la traduction que nous donnerons à ce mot, que pour le moment nous avons laissé en original. Il est bien connu que le couple conceptuel *Körper/Leib* présente d'insurmontables difficultés pour le traducteur français. Comment traduire ces deux mots qui ne sont ni synonymes ni antonymes, mais se rapportent à deux appréhensions expérientielles d'une même réalité ? Comme la traduction de *Körper* par *corps* nous a paru d'emblée s'imposer en raison de leur ressemblance graphique et phonétique, de leur communauté étymologique et de la systématisme de son usage parmi les traducteurs, il nous restait quatre options pour traduire *Leib*. Soit, nous refusions de marquer la différence avec *Körper* et traduisions simplement par « corps » en faisant confiance au contexte. Soit, nous conservions le terme allemand *Leib* et ses dérivés. Soit, nous traduisions par le mot « corps » mais en lui adjoignant un qualificatif à visée distinctive. Soit enfin, nous adoptions un terme simple (non composé), donnant lieu à suffixation, adjectivation et verbalisation, auquel assigner la valeur d'équivalent du mot *Leib*.

La première option (adopter la traduction par « corps » pour *Leib* comme pour *Körper*) était évidemment impraticable, puisqu'elle revenait à écraser la subtilité du texte allemand, contraignait à revenir à l'original pour saisir les différences, et se heurtait à la difficulté des composés : comment rendre *Leibkörper* si on choisit de traduire *Leib* et *Körper* par le mot

¹³³¹ E. Husserl, *Ideen I*, § 53, *Hua III/1*, p. 116 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 166 (traduction modifiée)).

« corps » ? La deuxième option, qui a fini par s'imposer dans le cas de l'allemand *Dasein* chez Heidegger, ne valait guère mieux que la première dans notre cas, puisque le mot *Leib* donne lieu à de nombreuses déclinaisons (*leiblich*, *Leiblichkeit*, *Leibkörper*, *leibliche Körperlichkeit*, etc.) qu'il eût fallu rendre également en allemand, ou plutôt en mi-français mi-allemand (la « corporéité *leibliche* » ?). La troisième option a recueilli les faveurs d'une bonne partie des traducteurs de Husserl. Elle a donné lieu aux inventifs : corps propre, corps vivant, corps vécu, corps organique, corps animé. Ces différentes propositions ont chacune leur mérite : corps propre témoigne du caractère toujours originairement mien du *Leib*, corps vivant et corps vécu rappellent la proximité étymologique de *Leib/leben*, corps organique renvoie à la nature d'organe de la volonté (*Willensorgan*) du *Leib*, corps animé indique la connexion qu'entretiennent les concepts de *Leib* et de *Seele* (âme). Mais ces termes ont également leurs défauts : corps propre semble rabattre le *Leib* sur une dimension d'authenticité un peu malvenue (on croit entendre *echt* ou *eigentlich*, comme si l'on parlait d'un « vrai corps » opposé à un faux), corps vivant et corps organique font écho à des notions biologiques inadaptées, corps vécu présente l'inconvénient d'objectiver le *Leib*, corps animé de le déterritorialiser vers une instance agissant de l'extérieur (l'âme), ne laissant plus qu'un *Leib* inerte. Restent surtout trois problèmes que cause de façon générale l'emploi d'un substantif qualifié. Tout d'abord, comme l'indique à juste titre N. Depraz¹³³², ces différents adjectifs reviennent à mettre en avant un trait spécifique du *Leib* qui n'en est pas forcément le caractère définitoire (mais quel est-il ?), ce qui pose particulièrement problème avec des composés comme *Eigenleib*, où l'on veut précisément parler du *Leib* sous un certain aspect, *en tant qu'*il est propre, quant à son trait particulier de « propriété », et que l'on peinerait d'ailleurs à rendre par « corps propre en tant que propre ». Ensuite, ces structures doubles n'évitent pas complètement les ambiguïtés : la traduction « corps propre » renvoie-t-elle à *Leib* ou à l'hypothétique *eigene Körper*, et de même pour la différence entre substantif et adjectif (*Leibkörper* et *leibliche Körper* : corps comme propre dans les deux cas ?) ? Enfin, la présence de composés, parfois à plusieurs niveaux, rendent les résultats très approximatifs : on trouve dans certaines traductions des composés tels

¹³³² Voir « Postface », in E. Husserl, *Sur l'intersubjectivité I*, trad. fr. N. Depraz, p. 391. Pour d'autres remarques de la même traductrice, voir « Remarques sur la traduction de certains termes », in N. Depraz, *Transcendance et incarnation*, p. 344-345. Pour les remarques de M. Richir, voir E. Husserl, *Autour des Méditations cartésiennes*, trad. fr. N. Depraz et P. Vandeveld, p. 5-8. Pour les remarques d'E. Escoubas, voir E. Husserl, *Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 408. Pour les remarques de J-F. Lavigne, voir E. Husserl, *Chose et espace*, trad. fr. J-F Lavigne, p. 448-449.

que « corps vivant comme corps » pour rendre *Körperleib*, ou « corporéité comme vivante » pour *leibliche Körperlichkeit*. Et que dire quand sont introduites les suffixations à valeur abstraite (*-ichkeit*) ou processuelle (*Verleiblichung* : « incorporation vivante » ?) ?

Restait donc la quatrième option. Il fallait trouver un terme simple, de préférence susceptible d'être décliné en adjectif, verbe et nom suffixé, auquel on assignerait le rôle de rendre systématiquement *Leib* et ses composés. Si le mot était bien choisi, cela éviterait tout recours à l'allemand. Le principal candidat à correspondre à cette exigence était le mot « chair », qui rend par ailleurs l'allemand *Fleisch*, qu'on ne risque pas de trouver souvent sous la plume de Husserl¹³³³. Le mot chair présente l'avantage de donner : charnel ou charnellement (*leiblich*), incarner (*verleiblichen*), incarnation (*Verleiblichung*), même s'il échoue à rendre *Leiblichkeit* (pour lequel il faut aller chercher le rare et disgracieux « charnellité »). Rendre *Leib* par « chair » représente une des meilleures options disponibles pour le traducteur. Toutefois, le mot de « chair » présente deux connotations problématiques : une connotation théologico-religieuse, plutôt exploitée par Michel Henry (le corps glorieux de la venue du Christ sur Terre, l'Incarnation, le verbe qui s'est fait chair...), et surtout une connotation sensuelle, qui correspond mieux à l'atmosphère conceptuelle de M. Merleau-Ponty (l'intimité, l'entrelacs, la palpation...) ¹³³⁴. Si ces deux connotations tendent à s'annuler quant au *contenu* de leur charge affective, elles se complètent dans la *forme*, en affirmant toutes deux une charge affective puissante, pourtant absente du *Leib* allemand, dans son usage classique comme dans son usage husserlien. Or, le surinvestissement affectif de la notion de *chair* pour traduire ce qui ne faisait que désigner « mon corps » est dommageable à une bonne appréhension des analyses husserliennes du *Leib*¹³³⁵. La seconde connotation se redouble en outre de l'image d'un caractère intérieur ou interstitiel de la chair, qui s'accorde avec la volonté de Merleau-Ponty de se placer au lieu de brouillage où les dimensions hétérogènes de l'être s'entrelacent, ce qui constitue un autre surinvestissement à épargner aux textes husserliens. Comme le résume Merleau-Ponty lui-même, la chair « emmêle » les dimensions, tandis que les analyses de

¹³³³ Qu'on trouve toutefois. Ainsi, E. Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung, Text 17, Hua XXIII*, p. 487.

¹³³⁴ Emmanuel de Saint-Aubert défend l'idée que les connotations françaises du mot chair sont exploitées à dessein par Merleau-Ponty, et qu'elles font partie intégrante du concept chez lui (E. de Saint-Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, Paris, Vrin, 2004, chapitre IV, p. 150).

¹³³⁵ Voir à ce sujet les remarques de J-F. Lavigne dans E. Husserl, *Chose et espace*, trad. fr. J-F Lavigne, p. 448-449.

Husserl visent au contraire à « démêler »¹³³⁶. Ce serait donc une erreur de ressaisir le *Leib* husserlien comme membrane, c'est-à-dire site d'intrication, de rencontre, voire de confusion des niveaux. Le *Leib* husserlien, loin de se laisser exporter jusqu'à former une « chair du monde », est une couche d'expérience nettement délimitée.

Il faut ajouter à tout cela que le concept de « chair » est employé par Merleau-Ponty pour désigner son propre concept¹³³⁷, et n'est jamais employé par lui pour traduire *Leib*, le philosophe français préférant conserver le terme original, traduire par « corps », « mon corps » ou « corps propre »¹³³⁸. D'ailleurs, Merleau-Ponty écrit lui-même : « Ce que nous appelons chair, cette masse intérieurement travaillée, n'a de nom dans aucune philosophie »¹³³⁹. C'est probablement pourquoi la traduction de *Leib* par « chair » ne s'est répandue qu'assez tard, et d'ailleurs non sans réticence, quand l'influence de Merleau-Ponty s'éloignait. Elle est en effet absente des traductions françaises de Husserl pendant des décennies, et ne se répand que très tard, sans se systématiser¹³⁴⁰. Le premier à employer le mot « chair » pour traduire *Leib* semble

¹³³⁶ « Le rapport entre des circularités (mon corps – le sensible) n'offre pas les difficultés qu'offre le rapport entre des « couches » ou ordres linéaires (ni l'alternative immanence-transcendant). Ds *Ideen* II, Husserl, « démêler », « débrouiller » ce qui est emmêlé. L'idée du chiasme et de l'*Ineinander*, c'est au contraire l'idée que toute analyse qui *démêle* rend inintelligible » (M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 316).

¹³³⁷ Pour Saint-Aubert, le concept de chair a toujours été totalement personnel à Merleau-Ponty, et même en bonne partie indépendant de toute influence husserlienne (E. de Saint-Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, p. 151). La démonstration apportée en est assez convaincante.

¹³³⁸ Les deux termes de *Leib* et *chair* ne sont rapprochés qu'à deux reprises, dans des notes non destinées à publication, dans tout le corpus (inédits compris) (E. de Saint-Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, p. 150).

¹³³⁹ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 191.

¹³⁴⁰ La traduction de *Leib* par chair est absente de la traduction Levinas-Peiffer des *Méditations cartésiennes*, qui privilégie « corps », « mon corps », « corps organique » et « organisme » (1931), de la traduction Ricœur des *Ideen* I qui reste sur « corps » (1950), de la traduction Bachelard de *Logique formelle et logique transcendantale* qui opte également pour « corps » (1957), de la traduction Elie-Kelkel-Schéer des *Recherches Logiques*, qui rend par exemple *Ichleib* par « moi corporel » (1961 et 1963), de la traduction Dussort des *Leçons sur le temps*, qui rend également *Ichleib* par « moi corporel » (1964), de la traduction Souche d'*Expérience et jugement*, qui donne « corps organique » pour *körperlichen Leibes* et « organisme » pour *Leib* (1970), de la traduction Lowit de *L'idée de la phénoménologie*, qui rend *Leiblichkeit* par corporéité (1970), de la traduction Kelkel de *Philosophie première* I, qui adopte « corporel » pour *leiblich* (1970), de la traduction Kelkel de *Philosophie première* II, qui conserve « corps », « corps organique » ou « corps vivant » (1972), de la traduction De Launay de *La philosophie comme science rigoureuse* qui adopte « corps » pour *Leib* (1989), de la traduction English des *Problèmes fondamentaux* qui conserve « corps » (1993), de la traduction De Launay des *Méditations cartésiennes*, qui privilégie « corps propre » (1994), de la traduction Depraz-Vandeveld de *Autour des Méditations cartésiennes*, qui adopte « corps vivant » (1998), de la traduction Kassis-Pestureau de *Phantasia, conscience d'image, souvenir*, qui choisit « corps vivant » (2002), de la traduction Joumier de *Sur le renouveau*, qui choisit « corps » (2005), de la traduction Pestureau de *De la réduction phénoménologique*, qui opte pour « corps vivant » (2007), de la traduction Ducat-Lang-Lobo des *Leçons sur l'éthique*, qui opte pour « corps » (2009), de la traduction Pestureau-Mazzù des *Manuscrits de Bernau*, qui choisit « corps vivant » (2010), de la traduction Lavigne des *Ideen* I, qui choisit également « corps vivant » (2018).

être J. Derrida dans sa traduction de *L'origine de la géométrie*¹³⁴¹, parue en 1962 (un an après la mort de Merleau-Ponty !), suivi de G. Granel qui en systématise l'usage dans sa traduction de la *Krisis* (1976)¹³⁴² et d'E. Escoubas, qui l'emploie au côté d'autres dans sa traduction des *Ideen II* (1982)¹³⁴³. Peut-être fallait-il rester fidèle à la prudence des contemporains de Merleau-Ponty (et de Merleau-Ponty lui-même !) qui crurent bon de ne pas mettre en équivalence le *Leib* et la chair.

C'est pourquoi, en dépit des nombreux intérêts que présente cette traduction et malgré un usage qui tend dernièrement à s'étendre, nous éviterons de l'employer. Quels mots se présentent alors pour remplacer « chair » ? On peut songer à d'autres mots non composés pour désigner l'intimité du corps, cette proximité en deçà de tout éloignement et de tout rapprochement, mais les métaphores organiques symbolisant l'intériorité et la proximité, telles que « cœur », « ventre » ou « sein » donnent lieu à des déclinaisons qui auraient paru tout à fait inappropriées (cardiaque, cordial, ventral...).

Reste une possibilité utilisée (à côté d'autres variantes) par E. Escoubas dans sa traduction des *Ideen II* de 1982 et par J-F. Lavigne dans sa traduction de *Chose et espace* de 1989. Ces deux traducteurs ont en effet rendu (quoique pas systématiquement) l'allemand *leiblich* par le français *somatique*. Nous allons proposer de généraliser l'emploi du mot « soma » et de ses dérivés pour rendre *Leib* et ses dérivés. On peut s'étonner de l'utilisation d'un mot grec « soma (σῶμα) » pour rendre *Leib*. C'est bien sûr le premier défaut, inaugural, de cette traduction, que de remplacer le substantif allemand de départ par un mot grec (quoiqu'attesté en français dans un contexte biologique). Faisons toutefois remarquer que c'est une pratique attestée chez Husserl que d'aller chercher un mot grec pour dissiper une ambiguïté et s'offrir une possibilité de raffinement sémantique supplémentaire. Ainsi du « *Fremdwort* » Εἶδος, introduit dans les *Ideen I* pour distinguer un type particulier d'essence (*Wesen*)¹³⁴⁴ ou du

¹³⁴¹ Voir E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, trad. fr. J. Derrida, p. 181, et à deux reprises dans l'introduction (p. 85 et 98).

¹³⁴² Voir E. Husserl, *La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 121 sq.

¹³⁴³ A ces initiateurs s'ajoute D. Franck, qui emploie le mot « chair » dans sa traduction de *La terre ne se meut pas* (1989). Dans sa traduction de *Chose et espace*, Lavigne, qui reste sur « corps » la majeure partie du temps, traduit *Leibkörper* par « corps de chair » (1989), D. Tiffeneau consent à l'utiliser dans sa traduction des *Ideen III* (1993) quand elle rend *Leib* par « corps de chair », optant pour « corps animé » le reste du temps. Enfin N. Depraz, le reprend abondamment pour *Sur l'intersubjectivité* (2001), dans sa traduction de *Psychologie phénoménologique* aux côtés de Cabestan et Mazzù (2001), et dans l'unique occurrence de sa traduction de *Phénoménologie de l'attention* (2009). Enfin, J. Farges y fait appel dans sa traduction de *Nature et esprit* (2017).

¹³⁴⁴ Voir E. Husserl, *Ideen I*, « *Einleitung* », *Hua III/1*, p. 8 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 16).

grec ὄλη, qui achève de différencier deux notions de matérialité déjà introduites dans les *Recherches logiques* : la matérialité au sens de l'ontologie matérielle et de sa sphère d'essence matérielle (*Materie, materiale, sachhaltige*) opposée à l'ontologie formelle, et la matérialité au sens de la matière impressionnelle (*Stoff, stofflich, ὄλη*) opposée à la mise en forme catégorielle¹³⁴⁵. Et on pourrait encore penser aux mots grecs δόξα, ἐποχή, τέλος, ou encore à l'emploi du couple νόσις/νόημα... La traduction de *Leib* par *soma* se justifie également par l'usage des noms dérivés, attestés en français : somatique (pour *leiblich*), somatiser (pour *verleiblichen*), somatisation (pour *Verleiblichung*), même s'il faut encore innover pour rendre *Leiblichkeit* (« somaticité »). Cette traduction s'autorise surtout d'un autre mot empruntant au grec, celui-ci de la main de Husserl, pour nommer la science du *Leib* (*Wissenschaft vom Leibe*), science qui se consacre aux sensations localisées sur le *Leib* : la « somatologie »¹³⁴⁶. On trouve également quelques mentions en passant de « *somatisch* », notamment dans les *Ideen III*, qui évoquent par exemple la *somatische Wahrnehmung* ou *somatische Eindeutung*¹³⁴⁷. C'est d'ailleurs la deuxième limite – mineure – de cette option, que de dissimuler la différence, toutefois seulement lexicale et non sémantique¹³⁴⁸, entre *Leib* et *Soma*, *leiblich* et *somatisch* (mots de toute façon rarement employés), mais cela vaut mieux, à tout prendre, que de masquer la différence de sens, bien réelle quant à elle, entre *Leib* et *Körper*, *leiblich* et *körperlich*. La continuité se verrait donc rétablie, au-delà du texte allemand, entre *soma* (*Leib*), appréhension somatique (*Leibesauffassung*) et somatologie (*Somatologie*). Suivant cette traduction, on peut recomposer sans difficulté la liste suivante : *soma* (*Leib*), corps-soma (*Leibkörper*), corporéité somatique (*leibliche Körperlichkeit*), *soma* propre (*Eigenleib*), somatologie (*Somatologie*), appréhension somatique (*Leibesauffassung*), perception somatique (*somatische Wahrnehmung*), somatisation (*Verleiblichung*), incorporation (*Verkörperung*), etc. On trouverait certes trois cas délicats (en tout et pour tout dans l'œuvre de Husserl), « *somatische*

¹³⁴⁵ Voir respectivement E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, III. LU, § 11, *Hua XIX*, p. 256 (*Recherches logiques* 2.2, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 36) et E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, VI. LU, § 42, *Hua XIX*, p. 663 (*Recherches logiques* 3, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 166).

¹³⁴⁶ E. Husserl, *Ideen III*, § 2, *Hua V*, p. 7 sq. (*Idées III*, trad. fr. D. Tiffeneau, p. 11 sq.).

¹³⁴⁷ Le mot « *somatisch* » (adjectivé ou substantivé) apparaît une trentaine de fois dans l'œuvre de Husserl (2 fois dans *Hua IV*, 10 fois dans *Hua V*, 4 fois dans *Hua VII*, 4 fois dans *Hua IX*, 8 fois dans *Hua XIII-XV*, 1 fois dans *Hua XXVII* et 1 fois dans *Hua XXXIX*. Le substantif « *Soma* » apparaît quant à lui 3 fois (2 fois dans *Hua V*, 1 fois dans *Hua VII*).

¹³⁴⁸ Comme en atteste abondamment le § 2 b) des *Ideen III*, qui évoque, au fondement de la somatologie ou science du *Leib*, une « perception somatique (*somatische Wahrnehmung*) » à faire sur son propre *Leib* (*an seinem eigen Leibe*) », et une « interprétation somatique (*somatische Eindeutung*) » à exercer en percevant le *Leib* étranger (*fremder Leiber*) » (E. Husserl, *Ideen III*, § 2, *Hua V*, p. 8 (*Idées III*, trad. fr. D. Tiffeneau, p. 11).

Leiblichkeit »¹³⁴⁹ (somaticité somatique ?), « *der Leib Soma* »¹³⁵⁰ et « *Leiblich-Somatisches* »¹³⁵¹, pour nous compliquer la tâche. En dépit de ces difficultés ponctuelles, cette traduction recueille notre assentiment pour une raison essentielle : elle n'est nullement surinvestie affectivement : toute dimension sensuelle est gommée quand on passe de la chair au soma, des sensations « à même la chair » aux sensations localisées « sur le soma », etc. De plus, le terme de « somatisation » pour rendre *Verleiblichung* évacue toute la consonance religieuse de l'incarnation ; s'il peut paraître étrange au premier abord, il a aussi l'intérêt de faire écho à l'intrication psychophysique que nous visons quand nous parlons du phénomène biologique de somatisation. Nous emploierons donc dorénavant *soma* et ses dérivés pour traduire *Leib* et les siens.

2/ Le rapport somatique à soi

Pour comprendre le processus de réalisation de soi et le suivre étape par étape, repartons de la sensation, et choisissons pour ce faire des sensations tactiles. Imaginons que je me tienne appuyé contre un mur de briques, manipulant rêveusement de la main gauche, plongée dans ma poche, mon trousseau de clés, et m'appuyant du pied droit sur le mur. Si l'on fait abstraction des autres sensations tactiles, ainsi que des autres sensations visuelles, olfactives, auditives... et kinesthésiques, pour nous concentrer sur la sensation dans ma main gauche et la sensation dans mon pied droit, que pouvons-nous dire ? La sensation dans ma main gauche est une sensation de froid, de lisse, de rigide, qui joue un rôle d'apparition, de *hylè* tactile pour un objet que je ne peux pas appréhender d'un coup, et que je ne peux pas même appréhender au fil d'une synthèse finie, mais qui se constitue au travers de ces appréhensions : le trousseau de clés. La sensation que je ressens dans la plante de mon pied nu est quant à elle une sensation de tiède, de rugueux, de sec, au moyen de laquelle se figure ou s'expose (*sich darstellt*) un mur de briques. Le mur et le trousseau sont des choses transcendantes, c'est-à-dire des idéalités qui se constituent toujours en elle avec un reste, une zone d'ombre inapparaissante : le processus de la synthèse constitutive rassemble des apparitions successives (des aspects ou esquisses) en une unité située au-delà d'elles, l'unité objective, qui est du registre de l'idéalité, et non de la

¹³⁴⁹ E. Husserl, *Ideen* II, § 54, *Hua* IV, p. 215.

¹³⁵⁰ E. Husserl, *Erste Philosophie* I, *Beilage* VI, *Hua* VII, p. 319.

¹³⁵¹ E. Husserl, *Intersubjektivität* II, *Beilage* XLVI, *Hua* XIV, p. 374.

sensation, et dont la donation complète est par là irrémédiablement différée.

Si l'on en revient au contact tactile avec le trousseau de clés, la sensation joue un premier rôle de figuration ou d'exposition : elle est animée par une appréhension qui la donne comme apparition d'un objet, en l'occurrence d'une chose matérielle, le trousseau de clés. Mais la même sensation supporte également une seconde appréhension¹³⁵². En d'autres termes, elle joue un second rôle, non exposant celui-ci, en nous dévoilant de façon pré-objective notre propre soma (*Leib*). Que cette seconde appréhension ne soit pas objectivante ou exposante nous autorise à requalifier la sensation (*Empfindung*) ainsi appréhendée en « sentance » (*Empfindnis*), par quoi il faut entendre une sensation où le soma se manifeste sans s'exposer. Ainsi, ma main gauche se révèle, au niveau de la simple sensation ou sentance, non comme objet perçu (touché), mais comme organe *touchant*, ou plutôt comme l'épreuve même d'une sensation tactile – dont il est à vrai dire impossible de parler sans faire référence à l'organe corporel constitué (la main gauche) ou à la chose constituée par cette sensation (le trousseau de clés touché). Et il en va de même de mon autre sensation tactile, la sensation de toucher le mur avec le pied, par où se révèle également mon soma, quoique toujours de façon non-objective. Puisque nous nous sommes donné deux sensations tactiles, se pose à présent la question de leur solidarité et de leur différence. Manifestement, ces deux sentances ne sont pas fusionnées, la sensation du mur ne se superposant pas ou ne se fondant pas dans la sensation de clés ; et pourtant ces deux sensations ne sont pas sans rapport l'une avec l'autre, puisqu'elles participent toutes deux d'un même soma, le mien. Comment cela doit-il être compris ?

Commençons par marquer le sens que doit prendre la différence ou distinction entre deux sentances. Puisque nos deux sensations sont séparées, distinctes, quel est le principe de cette séparation ou de cette distinction ? Le premier principe de différenciation auquel il semble possible de faire appel est le principe temporel de la succession. Dans la succession temporelle, des sensations se séparent l'une de l'autre moyennant l'évident rétentionnel ou le remplissement protentionnel : l'une apparaît comme « tout juste passée », l'autre comme présente, une troisième comme « à venir ». La modalité temporelle de la succession peut fournir aux sentances leur distinction si l'on considère que, pressant confusément les portes de la conscience dans la passivité primaire, elles ne les franchissent dans le premier degré d'activité

¹³⁵² C'est le thème de la « double appréhension » des sensations tactiles (E. Husserl, *Ideen II*, § 37, *Hua IV*, p. 147 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 210)).

(la réceptivité) qu'en collier de perles, l'une à la suite de l'autre. Mais cette successivité est un principe formel qui ne les qualifie nullement selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, qui les égrène en les distinguant *solo numero* et non selon leur contenu.

Le deuxième principe de différenciation auquel on pourrait vouloir faire appel pour rendre compte de la différenciation des sensations dans leur appréhension somatique est le principe de l'espace. Dans la coexistence spatiale, deux objets diffèrent par leur emplacement, étant admis qu'ils ne sauraient occuper la même place au même moment. Leur différence se modalise alors sous la forme de la distance, de l'écart, de la non-« isotopie », qui elle-même se décline de deux façons : au sein de la sphère primordiale et de la vie quotidienne, elle prend la forme d'une distance « existentielle » vague (loin, proche, à gauche, derrière), et dans la constitution intersubjective idéalisée, elle devient un intervalle exact, mesurable, normé. Il est tentant de voir dans la distinction entre la sensation de la main et la sensation du pied l'expression d'une distance spatiale, le premier phénomène ayant lieu à un emplacement de l'espace objectif et le second à un autre, la distinction entre les deux s'estimant de façon existentielle-pratique, sous la forme d'un « je peux étendre ma main jusqu'à mon pied » modalisé spatialement, ou de façon idéale-théorique, sous la forme d'une mesure objective s'aidant d'une règle graduée selon un système de référence normé. Mais ce n'est pas le principe retenu par Husserl. L'« espace » qui sépare les sensations n'est précisément pas un espace de l'extériorité réciproque, ni au sens de l'espace exact du géomètre, ni au sens de l'espace vague de l'arpenteur¹³⁵³. En d'autres termes, il ne faut pas confondre la *localisation* et l'*étendue*. Les sensations sont localisées, d'une localisation qui ne signifie pas l'extension spatiale¹³⁵⁴, et qui

¹³⁵³ « Cette localisation est d'un type tout à fait propre (*ganz eigenartige*), elle est tout autre que la localisation que les parties et moments intuitivement chosaux possèdent en la chose, qu'il s'agisse de déterminités sensiblement intuitives ou physiennes (*physikalische*). Joie et tristesse ne sont pas dans le cœur comme le sang est dans le cœur, les sensations tactiles ne sont pas dans la peau comme des fragments de son tissu organique » (E. Husserl, *Intersubjektivität I, Text 6, § 3, Hua XIII*, p. 115 (*Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr. J. English, p. 94 (traduction modifiée))). « A côté de cela, des vécus « subjectifs », des sensations communes, la douleur, etc., localisés dans le soma, ne sont toutefois pas arrimés (*zugerechnet*) au soma en tant que chose physique » (E. Husserl, *Intersubjektivität I, Text 3, Hua XIII*, p. 43 (*Sur l'intersubjectivité I*, trad. fr. N. Depraz, p. 51 (traduction modifiée))); « (...) le champ tactile unitaire localisé à [la] surface [du soma] (...) est ainsi localisé, mais en vérité il n'est pas éprouvé comme spatialement étendu (*räumlich ausgedehnt*) » (E. Husserl, *Intersubjektivität III, Beilage XVIII, Hua XV*, p. 296 (*Autour des Méditations cartésiennes*, trad. fr. N. Depraz, P. Vandeveld, p. 255 (traduction légèrement modifiée))). La première citation montre bien que la « localisation » somatique ne doit pas être entendue comme une extension dans l'espace exact au sens de la science physique (c'est le sens du mot « *physikalische* », par différence d'avec « *physische* »), mais pas non plus comme une détermination sensible, intuitive de l'espace.

¹³⁵⁴ « Localisation ne signifie (...) rien d'objectivement spatial » (D. Franck, *Chair et corps : sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Éditions de Minuit, 1981, p. 139).

s'applique principalement au toucher, et secondairement au mouvement ainsi qu'aux sens de la vue ou de l'ouïe. Les sensations localisées sur le soma « n'obéissent pas aux conditions des propriétés physiques, et n'ont pas l'extension de celles-ci. Elles ne constituent rien de la matérialité. Elles ont un principe propre de formation d'unité »¹³⁵⁵. Ce qui distingue ma sensation de lisse et de froid dans la main gauche et ma sensation de sec et de rugueux dans mon pied droit, outre leur qualité hylétique, ce n'est donc ni la successivité temporelle ni l'espacement spatial, mais la localisation. Quel peut être le sens d'une telle localisation, si on se garde de la ramener à la spatialité extérieure ? Quel écartement, quel déphasage, quelle non-coïncidence peuvent bien supporter deux sensations, qui ne soit pas d'ordre spatiotemporel ? Nous verrons que l'espace, à condition de rétrograder au niveau du déploiement pré-empirique, y joue tout de même un rôle.

Commençons, à la suite de Husserl, par marquer les différences entre étendue spatiale et localisation. 1/ L'espace, qu'il soit espace pratique ou espace théorique, est par principe fragmentable, tandis que la sensation localisée et le psychique ne se laissent pas « découper »¹³⁵⁶. Quand je vois un objet bicolore, je peux tenir à distance l'étendue colorée en bleu de l'étendue colorée en rose en les fragmentant (au moins par l'imagination) en deux parties. Je peux aussi procéder de la même façon à l'intérieur d'une extension uniformément qualifiée en découpant à nouveau la surface rose en autant de parties que je le souhaite. En revanche, je ne peux sectionner ni une sensation de rugosité, ni l'unité somatique formée par une sensation de froid dans la main et une sensation de dur dans le pied (nous reviendrons plus loin sur l'unité somatique). 2/ Ensuite, la localisation est floue, vague, tandis que la spatialité peut être précisément délimitée. Certes, que la localisation soit « relativement indéterminée », cela est surtout dû aux kinesthèses, « qui ne se déploient pas graduellement au contact de l'extension apparaissante »¹³⁵⁷ à la différence des sensations de contact (tactiles ou thermiques). Mais même les sensations de contact sont vagues à leur façon, elles se diffusent comme par irradiation : ainsi, la sensation du doigt qui parcourt l'arête du presse-papier est bien localisée au bout du doigt, mais elle n'y est pas tout entière concentrée en un point, elle rayonne autour

¹³⁵⁵ « (...) sind sie unter keinen Umständen physische Eigenschaften und haben nicht die Extension dieser. Sie konstituieren nichts von Materialität. Sie haben ein eigenes Prinzip der Einheitsbildung » (E. Husserl, *Intersubjektivität I*, Beilage III, *Hua XIII*, p. 67 (traduction personnelle)).

¹³⁵⁶ E. Husserl, *Ideen II*, § 14, *Hua IV*, p. 33 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 62).

¹³⁵⁷ E. Husserl, *Ideen II*, § 37, *Hua IV*, p. 151 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 214).

de lui, et continue d'ailleurs de rayonner quand le contact s'interrompt¹³⁵⁸. De même, la sensation de douleur « ne porte pas proprement et en elle-même un moment local et une extension »¹³⁵⁹, et il en va de même du chaud et du froid, qui « remplissent l'espace, c'est-à-dire qu'ils recouvrent l'espace tactile actuellement apparaissant du corps, en le débordant, pour ainsi dire. La chaleur en elle-même, quoiqu'elle se tienne là comme remplissante, n'a pas d'espace propre, elle s'étend dans l'espace tactile et lui est liée »¹³⁶⁰. 3/ En troisième lieu, les sentances étant le support d'une appréhension différente de l'appréhension objectivante au moyen de laquelle se constituent les choses matérielles de la perception externe, mais qui porte sur une même matière hylétique, « les sentances tactiles (...) ne sont (...) rien qui soit donné par esquisse et par schématisation »¹³⁶¹. N'étant pas données de cette façon, les sentances ne « codent » pas pour un objet qui les déborde, elles ne pourvoient pas une survisée (*Mehrmeinung*) à un apparaissant qui embrasserait l'apparition elle-même (l'esquisse) et un au-delà de l'esquisse lui-même inapparaissant. De la sorte, on ne peut pas dire que le soma ou le membre du soma se manifeste « par l'intermédiaire » des sentances, comme s'il comportait un arrière-fond obscur visé à vide, une « face arrière » non actuellement sentie. Aussi faut-il dire : « La sentance tactile n'est pas un *état* (*Zustand*) de la chose matérielle main », elle est « plutôt la main *elle-même* »¹³⁶². Il faut ajouter que les kinesthèses, qui sont des sensations comme les sensations tactiles, ne sont pas exposantes (ni dans la constitution des choses externes ni dans celle du soma¹³⁶³). 4/ Corollaire du point précédent, la chose physique se déployant dans la

¹³⁵⁸ E. Husserl, *Ideen II*, § 36, *Hua IV*, p. 146 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 209).

¹³⁵⁹ E. Husserl, *Ding und Raum*, § 23, *Hua XVI*, p. 79 (*Chose et espace*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 105).

¹³⁶⁰ E. Husserl, *Ding und Raum*, § 23, *Hua XVI*, p. 79 (*Chose et espace*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 105).

¹³⁶¹ E. Husserl, *Ideen II*, § 37, *Hua IV*, p. 150 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 213 (traduction modifiée)).

¹³⁶² E. Husserl, *Ideen II*, § 37, *Hua IV*, p. 150 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 213 (traduction modifiée)). Ou encore : « (...) les data tactiles éprouvent une *localisation immédiate*, et par là elles indiquent également des apparitions de corps pour le soma propre, où celui-ci n'est pas touché et n'est pas vu ; elles indiquent le corps somatique et ne l'exposent pas (*die Tastdaten erfahren unmittelbare Lokalisation, und damit zeigen sie auch Körpererscheinungen an für den eigenen Leib, wo er nicht betastet wird und nicht gesehen; sie zeigen den Leibkörper an und stellen ihn nicht dar*) » (E. Husserl, *Intersubjektivität I*, *Text 9*, *Hua XIII*, p. 271 (traduction personnelle)). Ce passage met en avant la possibilité d'un apparaître tactile du soma alors même que celui-ci n'est pas touché dans le chiasme tactile, mais seulement touchant (mais cet apparaître tactile y demeure isolé) ; d'autre part, il baptise du nom d'indication (*Anzeigen*) cet apparaître en l'opposant frontalement à l'apparaître de la chose (*Darstellung*).

¹³⁶³ Dans cet extrait du cours de 1907, les kinesthèses sont appelées sensations de mouvement, et le soma *Körper* : « J'ai évidemment en vue ici les sensations de mouvement (*Bewegungsempfindungen*). Elles jouent dans l'appréhension de toute chose externe un rôle essentiel, mais ne sont pas appréhendées de manière à rendre représentable une matière, que ce soit de façon propre ou impropre ; elles n'appartiennent pas à la « projection (*Projektion*) » de la chose. Aucune qualité ne leur correspond dans la chose, et elles n'esquissent pas non plus le corps (*auch den Körper schatten sie nicht ab*), ne l'exposent pas projectivement. Et pourtant, sans leur aide, il n'y aurait pas là de corps (*Körper*), pas de chose » (E. Husserl, *Ding und Raum*, § 46, *Hua XVI*, p. 160 (*Chose et*

spatialité tridimensionnelle et n'exposant à chaque fois que l'un ou l'autre de ses aspects, elle conserve une inépuisabilité de principe selon laquelle la satisfaction du remplissage intégral en est toujours reportée, ce qui donne à la certitude correspondante un caractère toujours inadéquat. A l'inverse, la sensation appréhendée comme indicatrice du soma ne possède pas d'inachèvement structurel, et se range donc du côté de l'évidence adéquate, caractère du psychique selon *Ideen I*. Selon une autre distinction introduite dans la *Beilage I* de *Ding und Raum*, les sensations somatiques sont autopositionnelles, et non exposantes, et c'est en tant qu'autopositionnelles qu'elles ne peuvent laisser aucune inadéquation s'immiscer en elles. Des erreurs peuvent certes être commises dans l'attribution d'une sentance localisée sur le soma à des membres physiques réellement existants, comme quand je crois que la main physique de mon voisin de table est celle dans laquelle je ressens le contact du bois, ou quand je prends mon pied gauche pour mon pied droit¹³⁶⁴, mais la résolution de ces erreurs d'attribution ne consiste jamais à nier la sentance, seulement à révoquer l'attribution trop rapide à un corps physique observé. C'est aussi pourquoi je « ne peux transférer « ma » surface tactile à la main étrangère que je vois, car une telle surface fait précisément partie de ma main »¹³⁶⁵.

Dans cet exposé des différences entre le mode constitutif de la chose spatiale et celui du membre somatique, nous en sommes toutefois restés à un plan de description ontologique, où les deux types d'objets étaient comparés sans que les rapports de dépendance qui les unissent ne soient interrogés. Or, tandis qu'il affirme la différence eidétique entre la chose étendue et la sensation localisée, Husserl admet du même coup un recouvrement partiel entre les deux, une adhérence des sensations à des surfaces spatiales, mais sans préciser laquelle des deux constitutions a la primauté sur l'autre :

(...) nous devons nous rendre pleinement clair le fait que la *localisation des sentances* est en fait quelque chose de *principiellement autre* que l'extension (*Extension*) de toutes les déterminations matérielles de chose. Elles se déploient (*breiten sich... aus*) certes dans l'espace, elles couvrent à leur manière des surfaces spatiales, elles les parcourent (*durchlaufen*), etc. Mais ce *déploiement* et cette propagation (*Ausbreitung und Hinbreitung*) sont précisément quelque chose d'essentiellement autre que l'*extension* (*Ausdehnung*) au sens de toutes les déterminations qui caractérisent la *res extensa*¹³⁶⁶.

(...) là où la localisation est donnée, elle est rien moins que l'extension (*Extension*)¹³⁶⁷.

espace, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 196 (traduction modifiée)).

¹³⁶⁴ Voir E. Husserl, *Intersubjektivität I*, *Text 3*, *Hua XIII*, p. 49 (*Sur l'intersubjectivité I*, trad. fr. N. Depraz, p. 57).

¹³⁶⁵ E. Husserl, *Intersubjektivität I*, *Text 3*, *Hua XIII*, p. 49 (*Sur l'intersubjectivité I*, trad. fr. N. Depraz, p. 57).

¹³⁶⁶ E. Husserl, *Ideen II*, § 37, *Hua IV*, p. 149 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 212 (traduction modifiée)).

¹³⁶⁷ E. Husserl, *Ideen III*, *Beilage I*, *Hua V*, p. 119 (*Idées III*, trad. fr. D. Tiffeneau, p. 143).

Arrivé à ce moment de l'analyse, on peut en effet émettre deux hypothèses. Ou bien la localisation de la sensation est fondée sur l'apparaître de membres physiques, matériels, du *Körper*, de sorte qu'une sensation, dont le déploiement n'est d'abord que temporel, viendrait dans un second temps se lover dans l'espace matériel, épouser des surfaces spatiales, acquérant par là une localisation. Ou bien la localisation de la sensation est un fait premier qui appartient en propre à la sensation, et qui ne dépend pas de l'apparaître d'une matérialité spatiale constituée comme membre de mon corps physique. Dans le cadre des *Ideen II*, Husserl ne développe cette question qu'à partir de la réflexivité tactile : ma main droite touche ma main gauche et découvre en elle des sensations, qu'elle localise dans la main gauche par ce contact tactile : « Mais en touchant ma main gauche, je trouve aussi en elle des séries de sensations du toucher, elles sont « localisées » en elle, mais ne constituent pas des propriétés »¹³⁶⁸. Husserl dit alors de la chose physique qu'« elle devient soma (es wird Leib) »¹³⁶⁹. Nous devons donc faire un détour par le chiasme tactile pour éclaircir la question de la primauté fondationnelle entre soma et corps physique. Le cas du « touchant-toucher », si on le lit à la lumière du « devenir soma » du corps, semble devoir se rattacher à la première option décrite plus haut, la constitution du membre physique étant une condition de la constitution du membre somatique. Mais si on s'y penche de plus près, ce texte est pour le moins étrange. Que la main droite découvre sous sa caresse une peau lisse et tiède et constitue ainsi l'objet physique « main gauche » ne pose pas de difficulté ; il en irait d'ailleurs de même si je serrais la main de quelqu'un d'autre. Que par ailleurs la main gauche en question ressente elle-même la caresse de la main droite, et qu'elle constitue en retour l'objet physique main droite, cela ne présente pas non plus d'embarras. Qu'en revanche la main droite saisisse immédiatement ce toucher actif que la main gauche éprouve d'elle, voilà qui a de quoi surprendre : comment ma main droite pourrait-elle découvrir à la pointe de son toucher des sensations du toucher qui ne lui reviennent pas, mais relèvent de la main gauche ?¹³⁷⁰ Pourquoi la main touchante découvrirait-elle, sous ses doigts, une autre main touchante, plutôt que le lisse et le tiède d'une peau objectivée ? Si, par impossible, ma main droite pouvait trouver sous son contact des sensations de la main gauche, alors ce ne serait pas les sensations de la main gauche, mais bien celles de

¹³⁶⁸ E. Husserl, *Ideen II*, § 36, *Hua IV*, p. 145 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 207).

¹³⁶⁹ E. Husserl, *Ideen II*, § 36, *Hua IV*, p. 145 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 207 (traduction modifiée)).

¹³⁷⁰ Voir à ce sujet, qui a fait l'objet de nombreuses discussions, M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 191 ; J. Rogozinski, *Le moi et la chair*, Paris, Cerf, 2011, p. 161-194 ; D. Pradelle, *Archéologie du monde*, p. 263 ; M. Summa, *Spatio-temporal Intertwining*, p. 284, etc.

la main droite. L'appendice XVIII de *Hua XV* témoigne de cette difficulté. Le passage qui nous intéresse décrit la palpation (*Betastung*) d'un membre de mon soma (*Leibesglied*). Dans cette expérience, se met en place une correspondance entre la séquence des expositions (*Darstellungen*), d'une part, et la séquence (*Verlauf*) des détachements sur le champ tactile, d'autre part. En d'autres termes, à mesure que ma main droite passe sur ma main gauche, les propriétés exposées de cette dernière défilent de façon coordonnée (*zugeordnet*) aux sensations ressenties dans ma main droite. Mais, et c'est la particularité du tactile, la main gauche touchée se révèle également touchante. Comme l'écrit Husserl : « En même temps, appartient à cette séquence dans le champ tactile une séquence de data tactiles « se recouvrant » avec celle-ci, qui est opérante dans le toucher (*Abstasten*) (par exemple les extrémités des doigts, en train de toucher, de l'autre main) »¹³⁷¹. Les data tactiles de la main gauche semblent ici intégrer le champ tactile... de la main droite, ou du moins se recouvrir avec elle, ce qui n'a aucun sens, puisque les data fusionneraient alors pour former des data... de la main droite. C'est pourquoi la suite du texte introduit une nuance décisive :

Cela signifie que le champ tactile (à la différence du champ visuel) possède la caractéristique fondamentale que ses data soient certes tous en extériorité réciproque (*Aussereinander*), mais que deux data et leurs positions dans l'extériorité réciproque puissent malgré cela se recouvrir, qu'ils fusionnent (*verschmelzen*) par là d'une certaine manière, mais toutefois qu'ils ne se mélangent (*mischen*) pas véritablement. Les localités restent séparées et, pour aller de façon stable de l'une à l'autre, dans une extériorité réciproque qui soit franchissable de façon stable, on doit même emprunter (*einschlagen*) des chemins prédéterminés dans le champ local, et ainsi, pouvoir venir d'un datum ici à un autre datum là-bas¹³⁷².

Le champ tactile a la particularité que ses data peuvent entrer en contact l'un avec l'autre *sans toutefois se mélanger ou fusionner*, sans s'abolir l'un dans l'autre, puisque « les localités restent séparées ». D'ailleurs, dès les *Ideen II*, le fait qu'un report de l'attention entre l'appréhension exposante de la table et l'appréhension somatisante de la main soit nécessaire pour les faire apparaître toutes les deux¹³⁷³, laisse entendre selon toute vraisemblance qu'un échelonnement temporel des quatre appréhensions du chiasme tactile (sensation exposante de la main gauche dans la main droite, sensation exposante de la main droite dans la main gauche, sensation localisante de la main droite, sensation localisante de la main gauche) est requis pour

¹³⁷¹ E. Husserl, *Intersubjektivität III, Beilage XVIII, Hua XV*, p. 297 (*Autour des Méditations cartésiennes*, trad. fr. N. Depraz, P. Vandavelde, p. 257 (traduction modifiée)).

¹³⁷² E. Husserl, *Intersubjektivität III, Beilage XVIII, Hua XV*, p. 297 (*Autour des Méditations cartésiennes*, trad. fr. N. Depraz, P. Vandavelde, p. 257 (traduction modifiée)).

¹³⁷³ E. Husserl, *Ideen II*, § 36, *Hua IV*, p. 146 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 208).

les faire apparaître toutes. La coïncidence ne peut donc se réaliser qu'en immanence : le touché n'est jamais simultanément touchant, ou le touchant touché.

Mais au-delà de la seule question de la (non)-coïncidence, le traitement du rapport de fondation entre soma et corps, et l'apparent ancrage du soma dans le corps, est tributaire de son contexte problématique dans les *Ideen* II. L'exemple de la main droite touchant l'objet main gauche et « découvrant » en elle la sensibilité somatique trahit en fait la perspective générale de l'analyse du *Leib* dans *Ideen* II, qui est source de nombreuses difficultés et confusions, et qu'il nous faut donc remettre à plat. En effet, l'analyse du soma dans les *Ideen* II au chapitre III de la section 2 n'a pas un caractère définitif. Il faut la replacer dans l'économie générale de l'ouvrage, et replacer celui-ci dans la continuité de son prédécesseur, pour en comprendre les lignes de fuite. Le premier livre de la série des *Ideen* avait dramatisé l'opposition entre conscience et moi purs d'une part, monde d'autre part, en définissant le mondain à partir du paradigme de la chose matérielle se schématisant, c'est-à-dire structurée par l'ajournement indéfini d'une impossible donation adéquate. Le second livre s'intéresse au second terme de la distinction pour en livrer la double analyse ontologique (type d'objets mondains) et constitutive (constitution de ces types dans l'expérience). On s'y intéresse donc à l'attitude naturelle, l'attitude corrélative du monde, dont l'attribut eidétique est la réalité substantielle, qui ne tardera pas à se scinder en deux attitudes exclusives l'une de l'autre, l'attitude naturaliste, corrélat de la nature, et l'attitude personnaliste, corrélat de l'esprit et forme prépondérante et spontanée de l'existence commune. La méthode statique ordonne l'ouvrage autour de la distinction fondamentale entre la chose matérielle, qui sert de premier guide transcendantal, et l'animal ou homme, qui sert de second guide. Ainsi, la première et la troisième section ne posent pas de problème particulier : la section 1 se consacre à une analyse intentionnelle de la chose matérielle, à partir des concepts d'extension, de matérialité, de causalité, de substantialité, la section 3 à une analyse intentionnelle de l'homme complet, interprété à la lumière des concepts de personne, d'esprit, de motivation. On pourrait penser à ce moment-là que la distinction entre attitudes naturaliste et personnaliste est superflue, chacune correspondant simplement à un type d'objets déterminé. Pourtant, même à ce niveau ce n'est pas tout à fait vrai, puisque les simples choses sont déjà susceptibles de recevoir une double appréhension : l'appréhension naturaliste comme choses matérielles (celle qui est détaillée dans la section 1) et l'appréhension personnaliste comme « objets investis d'esprit (*begeistete Objekten*) » (présentée de façon

succincte au chapitre II de la section 3¹³⁷⁴). Toutefois, une distinction entre les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes et la signification pratique qu'elles gagnent pour nous aurait pu suffire à différencier ces deux sens, sans qu'il y ait besoin d'y faire intervenir deux attitudes. Alors, pourquoi cette distinction ? Simplement parce que la distinction de l'en soi et du pour nous n'a plus de sens rapportée à l'humain¹³⁷⁵. Dès lors, c'est de la section 2 que proviennent toutes les difficultés, puisqu'elle s'appuie sur un concept d'homme réinterprété comme entrelacement d'une âme et d'un soma ancré dans la chose et en dernière instance appartenant tous deux à la nature, selon une perspective (l'attitude naturaliste) censée convenir à la chose matérielle, qui ne semble convenir que partiellement à l'homme. Il faudra tout le détour de l'analyse de l'attitude personaliste pour montrer la « préséance (*Vorrang*) » de cette dernière et le caractère artificiel et abstraitif de l'attitude naturaliste¹³⁷⁶ (même si attitude naturaliste et attitude personaliste demeurent des attitudes spontanément adoptées, à tour de rôle, par l'homme quotidien¹³⁷⁷). Ainsi l'attitude naturaliste s'obtient-elle par régression à partir de l'attitude personaliste, par abstraction de couches de sens. Or, c'est du cœur de cette perspective abstractive, naturaliste, que prend place l'analyse du soma réalisée entre les § 35 et 42, même si cette analyse tend à déborder ce cadre.

C'est pourquoi, dans le célèbre passage considéré plus haut du § 36, l'analyse *présuppose*-t-elle la constitution physique de la main gauche, et la main droite se retrouve-t-elle à provoquer – et en ce sens à découvrir – des sensations sur cet objet inerte, ou plutôt artificieusement et abstraitement ramené à l'équivalent d'un objet inerte. Cette première orientation n'est nulle part plus claire que dans des notes contemporaines des *Ideen* II (1916), où la couche somatique est traitée comme une présentification (en fait, une comprérence, *Kompräsenz*) et où l'on peut lire : « la couche de la surface tactile est la couche secondaire, elle renvoie au corps (*Körper*) entendu

¹³⁷⁴ Voir à ce sujet l'analyse d'un livre, compris comme *Körper* dans la première attitude, comme « unité spirituelle » dans la seconde, le « sens » n'y étant pas découvert à côté de la chose physique, mais comme ne faisant qu'un avec elle, s'exprimant dans et par elle (E. Husserl, *Ideen* II, § 56h, *Hua* IV, p. 236 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 324).

¹³⁷⁵ Sauf à considérer un éventuel « usage » « pratique » de l'homme, ou sa réduction corporelle, par exemple pour la science médicale, cas qui est absent chez Husserl.

¹³⁷⁶ « (...) l'attitude naturaliste est subordonnée à l'attitude personaliste et (...) c'est par une abstraction ou plutôt une sorte d'oubli de soi de l'ego personnel qu'elle gagne une certaine indépendance par laquelle, en même temps, son monde, la nature, s'absolutise de façon illégitime » (E. Husserl, *Ideen* II, § 49, *Hua* IV, p. 183-184 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 259)).

¹³⁷⁷ L'attitude naturaliste n'est artificielle et abstractive que du point de vue transcendantal-constitutif, non du point de vue de la quotidienneté naturelle (E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie*, § 2b, *Hua* XXXV, p. 16).

comme élément premier »¹³⁷⁸.

Pour découvrir une autre orientation, il faut aller chercher d'autres textes, où l'ordre de fondation correct est rétabli. On en trouve d'abord la trace dans l'appendice I des *Ideen* III, sous une forme énigmatique, avec l'indication suivante : « les sensations localisées ne disparaissent pas. Seul disparaît de l'être le réel sur lequel elles sont intuitivement localisées »¹³⁷⁹ : la suite du texte défend l'idée que les sensations localisées pourraient subsister en étant localisées, mais sans une extension sous-jacente. D'autre part, dans le texte suivant, rédigé à Sankt-Märgen en 1921, Husserl insiste sans fard sur la primauté de l'appréhension somatique sur l'appréhension corporelle :

(...) en ce qui concerne mon soma, je *peux* certes également en faire l'objet d'une aperception en tant que chose physique, et il est aussi constitué en tant que telle dans le moi développé, mais j'en ai également une perception somatologique en tant que soma ; cette perception est manifestement antérieure et est pour moi, en tant que moi opérant, ce qu'il y a de premier en soi, tandis que la saisie, la « perception » de mon soma en tant que chose physique est seconde. (...) Sa donation en tant que soma, cette donation en tant qu'organe fonctionnel n'est pas fondée (*nicht fundiert*) sur sa donation en tant que chose physique¹³⁸⁰.

L'indépendance de la couche somatique à l'égard de la couche corporelle indique que la localisation des sensations ne reçoit pas de prime abord la signification d'une localisation spatiale, mais celle d'une *localisation proprioceptive* qui me permet d'avoir accès à une « voluminosité primordiale »¹³⁸¹ de mon soma, antérieure à toute spatialité constituée. Au moment où je constitue une chose par l'intermédiaire de sensations de toucher, ces sensations sont ressenties, par localisation immédiate et positionnelles-d'elles-mêmes, en un *site* de mon soma. Mais ce site de mon soma, dans la perspective ici adoptée, n'est pas un *lieu*, il ne reçoit aucun emplacement spatial pour le délimiter et l'enfermer. Quand deux sensations tactiles surviennent, occupant tour à tour le devant de la scène phénoménologique, elles se différencient

¹³⁷⁸ E. Husserl, *Intersubjektivität* I, *Beilage* VII, *Hua* XIII, p. 32 (*Sur l'intersubjectivité* I, trad. fr. N. Depraz, p. 278). On pourra lire des développements analogues dans un texte plus ancien, le texte 3 de *Hua* XIII (1909).

¹³⁷⁹ E. Husserl, *Ideen* III, *Beilage* I, *Hua* V, p. 119 (*Idées* III, trad. fr. D. Tiffeneau, p. 143).

¹³⁸⁰ E. Husserl, *Intersubjektivität* II, Texte 3, *Hua* XIV, p. 61 (*Sur l'intersubjectivité* I, trad. fr. N. Depraz, p. 77-78 (traduction modifiée)). L'unité somato-physique « comporte en soi, dans l'objectivation spéciale et *adjective* (*hinzutretenden*) qui exige l'assimilation (*Gleichstellung*) complète du soma aux autres choses dans les enchaînements de la causalité physique, une chose corporelle physique : celle-ci n'est donc pas constituée d'emblée avec la donation du soma. Dans la doctrine de la constitution, il convient de développer attentivement ce point » (E. Husserl, *Intersubjektivität* II, *Text* 1, *Hua* XIV, p. 6 (*Sur l'intersubjectivité* I, trad. fr. N. Depraz, p. 66 (traduction modifiée)).

¹³⁸¹ Selon l'expression merleau-pontienne adoptée par C. Romano, « Après la chair », in *Revue de la philosophie française et de langue française*, 2013/ XXI-2, p. 18. Nos analyses, qui partent des mêmes constats, dévient de celles de Romano sur divers points.

l'une de l'autre, non seulement par leur moment temporel, mais encore par leur modalité de localisation. Le produit de la localisation de la sensation, Husserl l'appelle « surface » (*Oberfläche*), sur-face (*Ober-Fläche*) qu'il faut comprendre comme le site somatique d'une localisation de sentance, et non comme une portion physique de peau ou de tissu vivant. Dans son écrit sur l'empathie de 1916, publié en 1917, *Zum Problem der Einfühlung*, Edith Stein, qui dit l'avoir rédigé avant d'avoir eu à s'occuper de l'édition des *Ideen II*, défend elle aussi l'idée d'une localisation des sensations sur le soma, qui ne soit pas une spatialité au sens propre. Elle parle à ce propos de la « distance » des sensations localisées vis-à-vis du Je, qui lui-même n'est pas localisé au même sens¹³⁸². Mais d'où provient la ressource sensorielle qui fait la localisation des surfaces somatiques ?

Elle ne peut provenir que du contenu sensoriel appréhendé de façon autopositionnelle, que ce même contenu entre par ailleurs en fonction comme sensation exposante (esquisse) dans la donation d'un objet spatial, comme sentiment sensible dans une intentionnalité affective ou volitive rapportée à un objet spatial déjà constitué, ou qu'il fasse uniquement l'objet d'une appréhension localisante et somatisante, comme dans le cas de la douleur non rapportée à une cause, ou dans celui de la démangeaison ou du fourmillement par opposition au chatouillement provoqué par le mouvement d'un corps glissant sur la peau. Les sensations entrant en fonction comme sentances indicatrices du soma, possèdent en elles-mêmes le *déploiement pré-empirique* (*Ausbreitung*), et c'est sur ce déploiement pré-empirique que s'édifie la sentance localisatrice, et que s'édifie également, le cas échéant, la sensation exposante de spatialité, donnant lieu si l'on veut à deux concepts d'espace¹³⁸³. Si l'on part d'une même sensation pourvue à l'état pré-empirique d'un déploiement pré-empirique, comment celle-ci peut-elle servir de base à la fois pour une auto-position somatique et pour une hétéro-position exposante et corporelle ? La différence entre le déploiement et la localisation, d'une part, la spatialité et l'exposition d'autre part, tient à l'appréhension de la chose exposée comme *externe*, tandis que

¹³⁸² « La sensation (...) est toujours « quelque part » (*ist immer »Wo«*), localisée spatialement, distante (*enfernt*) du Je, très proche peut-être de lui, mais jamais en lui. Et ce « quelque part » (*und dieses »Wo«*) n'est pas un lieu vide dans l'espace, mais un quelque chose remplissant l'espace ; et tous ces quelque-chose, à même lesquelles mes sensations adviennent (*aufreten*), qui conglomèrent (*schließen sich zusammen*) en une unité, l'unité de mon soma, sont eux-mêmes des places (*Stellen*) du soma » (E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, Edith Stein – *Gesamtausgabe* 5, Freiburg, Herder, 2008, suivant la pagination de la version disponible sur le site du Carmel Maria vom Frieden (<https://www.karmelitinnen-koeln.de/edith-stein-archiv-kk/gesamtausgabe>), p. 41 (traduction personnelle)).

¹³⁸³ « « L'espace somatique (*Leibraum*) et « l'espace extérieur (*Außenraum*) » sont complètement différents l'un de l'autre » (E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, version Carmel Maria vom Frieden, p. 42).

la sentence pose le soma, ou bien dans l'intériorité (une douleur intestinale par exemple), ou bien en surface, mais jamais dans un lointain. Les sentences sont posées dans le zéro de l'Ici.

Comment ces sentences se distinguent-elles alors et pré-indiquent des organes, qui ne mériteront ce nom que du rattachement de la sensation à un membre du corps physique ? Tout d'abord, les sentences ne sont pas homogènes ou indifférenciées. Elles possèdent des nuances qualitatives et intensives très riches¹³⁸⁴, qui garantissent leur distinction, non pas simplement comme contenus se succédant dans le temps phénoménologique et distingués *solo numero*, mais comme contenus différents quant à leur teneur eidétique ou leur force affectante. Mais en outre, elles possèdent, en vertu de la participation en elles d'un déploiement pré-empirique, une forme de spatialisation qui diffère de l'étendue. Comment le comprendre ? Selon ce qui vient d'être dit, les différentes sensations auto-posées possèdent en fait une situation paradoxale : elles sont en un sens porteuses d'un déploiement pré-spatial, et *en même temps* confinées dans l'Ici somatique, l'extériorité du *partes extra partes* leur étant refusé. Leur distinction, sur les aspects spatiaux, ne peut donc se concevoir que comme *tendancielle* : l'*Ausbreitung*, le déploiement ou l'expansion, n'est pas un être-étendu figé, mais une inclination à se diffuser dont la projection dans l'extériorité est empêchée. Ainsi, la douleur dans le pied n'est pas extérieure au soma, elle est vécue « de l'intérieur », mais comme porteuse d'une tendance à l'éloignement : on ne dit pas « mon pied a mal » comme s'il s'agissait d'un objet extérieur ou situé au loin, mais « j'ai mal au pied », ce qui indique bien qu'on a affaire à une « extériorité » dans l'intériorité¹³⁸⁵. Ceci se traduit par une capacité pratique, limitée, de mettre à distance la douleur, la gêne ou le picotement somatiques, d'en détourner le regard, de tenter du moins de creuser l'écart entre cette douleur et mon regard attentionnel, même si cette entreprise reste en dernière instance vouée à l'échec, la douleur étant au fond « intérieure », et à ce titre inéquivable. Si cette entreprise échoue la plupart du temps, elle signale néanmoins la possibilité idéale d'un écart, à l'état de potentialité, entre le centre de l'attention égoïque et les surfaces somatiques affectantes.

¹³⁸⁴ On peut penser, dans le cas de la douleur, au Questionnaire Douleur Saint-Antoine (QDSA), qui vise à obtenir des patients une description précise des modalités de leur douleur, et qui inclut des nuances telles que « rayonnante, irradiante, piqûre, coupure, pénétrante, transperçante, coups de poignard, pincement, serrement, compression, écrasement, en étai, broiement, tiraillement, étirement, distension, déchirure, torsion, arrachement... » (Source : Site internet du CHU de Toulouse, https://www.chu-toulouse.fr/IMG/pdf/Quest_Douleur_Saint_Antoine.pdf).

¹³⁸⁵ Stein écrit à propos du *Leib* : « Ainsi, mon tronc (*Rumpf*) est plus proche de moi que mes extrémités, et il est sensé de dire que je rapproche mes mains ou les éloigne. (...) Cette distance des parties du corps vis-à-vis de moi est cependant une distance fondamentalement différente de la distance d'une chose à l'égard d'une autre, ou d'une chose à l'égard de moi » (E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, version Carmel Maria vom Frieden, p. 41).

Le rôle de pôle unificateur de l'*ego* pur apparaît naturellement dans ces lignes avec l'assignation de la douleur, de la joie, de la sensation tactile, de la kinesthèse..., à ce centre organisateur de la vie de conscience, mais il n'y a là aucun privilège des sensations localisées, puisque l'unification égoïque s'étend aux sensations visuelles, auditives, ou aux intentionnalités catégoriales (le « je pense » doit pouvoir accompagner *toute* représentation). Ce principe formel d'organisation est donc nécessaire pour la liaison des surfaces somatiques, mais n'est en aucun cas suffisant ; la centration du champ de conscience réalise en effet le rattachement des surfaces somatiques à l'*ego*, mais non directement entre elles. Par cette centration, ces sensations acquièrent le caractère égoïque¹³⁸⁶, constatable dans la réflexion telle qu'elle a été décrite dans la section précédente. Et en ce sens, cette réflexion est-elle une étape nécessaire sur le chemin qui mène à la somatisation. Mais l'unification des différents membres du soma ne peut s'en contenter. La totalisation du soma unitaire doit suivre d'autres voies.

Notons pour finir ceci : comme on le voit, pour que la localisation d'une « surface » ait lieu, aucune réflexivité tactile n'est encore nécessaire. Il est important en effet de laisser de côté le cas complexe du chiasme tactile par lequel Husserl commet l'imprudence de commencer, et de privilégier tous les cas de toucher simple qu'il relève dans la suite du § 36 des *Ideen II* : les vêtements qui serrent la peau, la main qui glisse sur la table, le doigt qui touche le presse-papiers, etc. Dans tous ces cas, que le toucher soit actif ou passif, une fonction somatique est en contact avec un objet physique du monde extérieur qui s'y schématise, et c'est à cette occasion qu'une localisation de la surface somatique se produit¹³⁸⁷. On voit bien ici que la réflexivité tactile du chiasme ou le détour par le corps-objet n'est nullement nécessaire pour faire advenir la localisation, qui survient dans toute perception tactile¹³⁸⁸. Nous retrouverons le cas du chiasme tactile plus loin, puisque celui-ci ne joue pas de rôle déterminant dans la somatisation. Par ailleurs, comme nous allons y revenir dans un instant, la prise en compte du cas du toucher *en général* n'est même pas indispensable ici, puisque d'autres sensations

¹³⁸⁶ Les propriétés du soma « sont des égoïtés par la grâce d'égoïtés originaires » (E. Husserl, *Ideen II*, § 54, *Hua IV*, p. 213 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 296 (traduction modifiée))).

¹³⁸⁷ Par exemple dans le cas suivant : « En soulevant une chose, j'éprouve son poids, mais j'ai, en même temps, des sensations de poids qui ont leur localisation dans mon soma » (E. Husserl, *Ideen II*, § 36, *Hua IV*, p. 146 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 208 (traduction légèrement modifiée))).

¹³⁸⁸ La description que propose Depraz d'un « chiasme » entre mon soma/mon corps et le corps d'autrui/le soma d'autrui, ou d'une structure « antisymétrique, voire énantiomorphique » entre ces quatre pôles, nous semble être source de confusion. D'ailleurs, son auteure la remet en question immédiatement en reconnaissant le privilège constitutif de mon incorporation à partir de mon soma (dans l'autoconstitution), sur la somatisation d'autrui à partir de son corps (dans l'hétéroconstitution) (N. Depraz, *Transcendance et incarnation*, p. 132-133).

localisantes (quoique non exposantes) peuvent aussi faire l'affaire. C'est pour cela que nous avons évoqué aussi la douleur, la joie ou la démangeaison.

3/ La constitution du soma unitaire

Nous avons vu selon quel facteur de différenciation les sentances se distinguaient les unes des autres. Pour autant, les sentances ne vivent pas dans des mondes séparés, puisqu'elles se relient extrinsèquement, par-delà leur différence d'inscription temporelle, à un Je pur identique. Mais ce n'est pas là leur seule façon d'être reliée. Les sentances, les surfaces localisées déployées se composent en effet pour former un objet unique, le soma. A rebours de toute assimilation du *Leib* à la *hylè* sans forme, il faut reconnaître une constitution du soma, quoique celui-ci ne soit pas une chose mondaine. Dire qu'il y a constitution du soma, c'est dire qu'il est l'unité synthétique d'une multiplicité, en l'espèce de la multiplicité des sensations localisées par lesquelles des choses du monde se révèlent tactilement à nous. La première détermination du soma total est donc celle de « champ de localisation (*Lokalisationsfeld*) »¹³⁸⁹. En lui ou sur lui, se conjoignent d'abord les surfaces somatiques constituées de façon extra-spatiale par l'autopositionnalité des sentances au contact des choses touchées. Mais elles ne se sont pas les seules. A côté des sensations tactiles immédiatement localisées, on trouve également d'autres séries de sensations *tout aussi immédiatement localisées* : 1/ la série des sensations liées à l'évaluation (au *Gemüt*) : sensations de plaisir, douleur, tristesse, bien-être, anxiété, indisposition physique, etc.¹³⁹⁰, qui sont vécues comme des crampes au ventre, des pincements au cœur, des serrements de gorge, des irradiations de chaleur dans la poitrine, 2/ les sensations qui se rattachent à la volonté (*Willen*) : désir, volonté, souhait, aspiration, tension, détente, vécues comme tension du corps, dynamisme des muscles, élan du cœur, désir sexuel,

¹³⁸⁹ E. Husserl, *Ideen* II, § 38, *Hua* IV, p. 151 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 215).

¹³⁹⁰ E. Husserl, *Ideen* II, § 39, *Hua* IV, p. 152 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 216).

faim dans le ventre...¹³⁹¹, 3/ les sensations de chaud et de froid¹³⁹² (thermoception) qui brûlent aux doigts ou font frissonner l'échine, 4/ le sens du goût et celui de l'odorat¹³⁹³, localisés sur la langue ou dans le nez, à quoi il faut ajouter 5/ le groupe des sensations de mouvement, dont Husserl indique qu'elles sont toujours entrelacées aux sensations tactiles¹³⁹⁴, et qui se rattachent probablement à un groupe plus important, qu'il ne mentionne pas, le groupe des sensations qui concernent la posture générale du corps et l'équilibre, et on aurait dû compter encore 6/ le groupe des sensations urticantes, démangeaisons, gênes localisées, etc.

Il faut donc relativiser, à ce niveau, le privilège des sensations de toucher : les sensations tactiles partagent le privilège de l'immédiateté de la localisation avec des groupes de sensations qui ne sont pas nécessairement fondées en elles et ne reçoivent pas d'elles leur localité¹³⁹⁵. En revanche, tous ces groupes s'opposent en bloc à la vision, dont les sensations ne sont pas immédiatement localisées sur le soma (la couleur n'est pas localisée à même l'œil)¹³⁹⁶, ou à l'audition qui n'est pas plus localisée que la vision (qui, à vrai dire, est même dépourvue de toute sensorialité spatialisante). A cet égard, la somatisation médiate de la vision, si l'on suit la

¹³⁹¹ « Tous ces groupes de sensations ont, en tant que *sentances*, une localisation somatique immédiate » (E. Husserl, *Ideen* II, § 39, *Hua* IV, p. 153 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 216)). A ce niveau, s'il y a un sens à reconnaître à l'idée d'un privilège de la sensation tactile au sein des sensations immédiatement localisées, ce ne peut être que le suivant : son privilège ne réside pas dans le fait qu'elle serait « plus immédiatement » localisée que ses congénères, mais dans le fait qu'elle se forme *concomitamment à la constitution de la chose*, bref sans présupposer la chose constituée, à la différence des sensations évaluatives et désirantes, dont l'édification intentionnelle repose sur une perception de chose en bonne et due forme. Mais même là, le toucher partage ce privilège avec les sensations thermoceptives (et, d'une façon plus complexe, avec les kinesthéses).

¹³⁹² E. Husserl *Ideen* II, § 37, *Hua* IV, p. 151 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 214).

¹³⁹³ « (...) les sensations de température, de l'odorat, du goût, sont « localisées » sur lui et en lui (...) », la suite de la phrase les excluant des sensations médiatement localisées (E. Husserl, *Ideen* III, *Beilage* I, § 4, *Hua* V, p. 118 (*Idées* III, trad. fr. D. Tiffeneau, p. 141)).

¹³⁹⁴ « Au fond, les sensations de mouvement ne doivent vraiment leur localisation qu'à leur entrelacement constant avec des sensations primairement localisées » (E. Husserl, *Ideen* II, § 37, *Hua* IV, p. 151 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 214)). On notera qu'ici, sans être elles-mêmes primairement localisées, les sensations de mouvement le sont immédiatement, de concert avec les sensations primairement localisées.

¹³⁹⁵ La comparaison entre la structure de la sensation tactile et celle de la sensation affective ou émotionnelle est ici intéressante. La première appartient à la hylè sensorielle (toucher, goût, odorat, vision...), et la seconde à la hylè affective (affection, volition). Une sensation tactile de rugueux entre en scène deux fois : d'une part, dans l'appréhension localisante qui la donne comme main somatique touchante, d'autre part, dans l'appréhension spatialisante qui la donne comme corps spatial rugueux touché. C'est de façon parallèle que l'on peut dire qu'un sentiment sensible (*sinnliche Gefühle*), par exemple de joie, entre en scène deux fois : une fois dans l'appréhension localisante qui la donne comme chaleur physique montant dans le cœur, et une deuxième fois dans l'appréhension rapportée à un objet du monde, qui donne cet objet pour support de valeur, objet « réjouissant ». On se reportera à ce sujet au chapitre IV, section II, 2/, où le rôle des affects a été souligné dans la constitution des objectités sociales et culturelles.

¹³⁹⁶ « (...) les choses ne se passent pas de telle façon que (*es ist nicht so, daß*) ces mêmes couleurs apparaissent localisées, en tant que sensations, à même l'œil (...) » (E. Husserl, *Ideen* II, § 37, *Hua* IV, p. 147-148 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 210 (traduction modifiée))).

lecture ni spatialisante ni matérialisante que nous donnons de la localisation, n'a pas originellement la signification d'une identification de l'organe physique « œil » sur le corps matériel, que ce soit par le toucher de la main sur la paupière, ou par l'usage d'un miroir, et donc ne consiste pas en l'attribution inférentielle du pouvoir de vision aux globes oculaires ou à la rétine. L'usage de la vision seule, couplée au mouvement, par exemple celui de tourner la tête vers la gauche puis vers la droite¹³⁹⁷, suffit (sans qu'il y ait besoin du support du toucher ou d'une autre sensation) à révéler le perspectivisme qui affecte la vision : nous ne disposons à chaque fois que d'un cadre restreint sur le champ visuel total, qui ne se donne jamais intégralement. Cette incorrigible limitation du cadre oculomoteur par rapport au champ visuel potentiel, est déjà la marque d'une finitude somatique, mais cette limitation ne reçoit pas en tant que telle une attestation sensorielle positive. Il n'y a pas de « sentance » du cadre visuel, dont la limitation n'apparaît qu'indirectement, dans la comparaison des contenus visuels apparaissant avant et après un mouvement kinesthésique (la rotation de la tête). C'est en ce sens que la vision ne peut pas être immédiatement localisée. Nous verrons plus loin le second privilège déjà évoqué, exclusif celui-ci, du toucher par rapport à la vision, sous la forme de la réflexivité tactile.

Le soma se dessine donc comme un champ de localisation, c'est-à-dire comme un théâtre où les sentances se forment sans prendre place dans l'espace. Car, pas plus que chacune des sensations localisées en lui ou sur lui, le soma n'est de prime abord spatial¹³⁹⁸, un appendice

¹³⁹⁷ Ce mouvement rotatif produit ce que la *Dingvorlesung* appelle l'expansion (*Dehnung*) de l'image (*Bild*) : « Récemment, nous avons remarqué comme caractéristique de la rotation que, dans la modification d'expansion, l'image se transformant recueille constamment de nouveaux contenus exposants venus de l'extérieur et en perd d'anciens (...) » (E. Husserl, *Ding und Raum*, § 72, *Hua* XVI, p. 251 (*Chose et espace*, J-F. Lavigne, p. 296-297 (traduction modifiée)).

¹³⁹⁸ « L'appréhension de mon soma comme occupant de l'espace (*raumausfüllend*) et comme équivalent à tout autre corps sous le rapport de sa spatialité et de sa position (*lagemäßig*) présuppose une appréhension complexe, médiate (...) » (E. Husserl, *Ding und Raum*, *Beilage* IX, *Hua* XVI, p. 366 (*Chose et espace*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 424 (traduction modifiée))) ; « L'unité d'expérience objective du corps et de l'inauthentiquement localisé en et sur lui conduit, surtout dans la sensibilité tactile (dans la couche des sentances tactiles, pour utiliser une expression plus objective) à une *confusion*. Sur la surface du soma corporel s'étendent les sentances, se séparent en elles éventuellement les sentances tactiles singulières abstraites, comme le point et la figure sur le papier. Mais ce serait absurde de voir le champ de sensation tactile comme une figure spatiale, de même qu'il serait absurde de chercher les champs de sensations de la vue dans l'espace (*Die objektive Erfahrungseinheit von Körper und uneigentlich an und in ihm Lokalisiertem verführt insbesondere in der Tastempfindlichkeit (in der Schichte der Tastempfindnisse, um einen mehr objektiven Ausdruck zu bevorzugen) zu einer Verwechslung. Auf der Oberfläche des körperlichen Leibes breiten sich die Empfindnisse aus, verteilen sich in ihnen eventuell abgehobene einzelne Tastempfindnisse – wie Punkt und Figur auf dem Papier. Aber es wäre absurd, das Tastempfindungsfeld als eine Raumgestalt anzusehen, ebenso wie es absurd wäre, im Raum nach Gesichtsempfindungsfeldern zu suchen*) » (E. Husserl, *Die Lebenswelt*, *Text* 54, *Hua* XXXIX, p. 630 (traduction personnelle)).

de *Hua XVI* daté par l'éditeur de 1916 (autour de la rédaction des *Ideen II*) utilisant à son sujet l'expression suggestive de *Raumloch* ou « trou d'espace »¹³⁹⁹ où il faut lire la négation à son propos de toute spatialité primitive. Dans d'autres textes, on trouvera le soma qualifié de *Nullkörper*, c'est-à-dire tout à la fois de non-corps et de corps-zéro, de corps qui porte en lui le *Nullpunkt*¹⁴⁰⁰, l'ici, le point d'origine de toutes les orientations qui n'est pas lui-même inscrit dans l'éloignement. C'est à l'intérieur de cet ici que se localisent les sentances. Mais comment ces différentes sentances parviennent-elles à l'unité, comment ces différentes localisations en surfaces se raccrochent-elles les unes aux autres pour former un soma complet ? La question qui se pose est donc celle du mode de donnée du soma complet. Dans le § 2 d'un texte de 1921 déjà évoqué, Husserl introduit pour rendre compte de l'auto-aperception du soma, l'expression étrange de « *Phantomwahrnehmung „Leib“* », de perception fantomatique du « soma »¹⁴⁰¹. Il se demande à cet endroit si l'appréhension somatique proprement dite ne se ferait pas indépendamment de tout soubassement dans une perception de ce soma comme corporéité physique, et semble admettre, dans cette conclusion provisoire formulée comme une interrogation, que cette perception de soi fonctionne comme une « perception en fantôme ». La perception du fantôme-soma sert alors de fondement à deux aperceptions de degré supérieur, celle qui conduira à adopter l'aperception de mon soma comme tel, celle qui conduira à l'adopter comme corps ou chose¹⁴⁰². On trouve une expression similaire à celle de

¹³⁹⁹ E. Husserl, *Ding und Raum, Beilage IX, Hua XVI*, p. 367 (*Chose et espace*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 424).

¹⁴⁰⁰ E. Husserl, *Ideen II*, § 41, *Hua IV*, p. 158 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 223).

¹⁴⁰¹ E. Husserl, *Intersubjektivität II, Text 3, Hua XIV*, p. 57 (*Sur l'intersubjectivité I*, trad. fr. N. Depraz, p. 73 (traduction modifiée)).

¹⁴⁰² « Il faut remarquer que, dans toute expérience chosale du soma, il est concomitamment fait l'expérience de celui-ci (*miterfahren ist*) comme soma opérant (et donc pas comme simple chose) et que, là où il en est fait l'expérience comme d'une chose, il est éprouvé de façon redoublée, à la fois comme chose d'expérience et comme soma opérant. Cela ne renvoie-t-il pas à ceci que mon soma dans l'expérience originnaire en tant que mon soma (et avant toute objectivation par l'intersubjectivité) n'est en aucun cas éprouvé avec un soubassement (*Unterschicht*) de « soma chosal physique (*physischer Dingleib*) » ? Mais qu'est-ce que cela signifie ? Que dans la perception de soi authentique comme perception de soi-soma (*Selbst-Leib-Wahrnehmung*) n'est incluse aucune perception du corps-soma (*Leibkörperwahrnehmung*) ? Cela peut seulement vouloir dire que, pour la perception du soma comme soma, n'entre pas en ligne de compte ce qui constitue le corps-soma (*Leibkörper*) comme une chose réelle, substantielle-causale. Donc, de la perception fantomatique « soma » rayonnent deux aperceptions de niveau supérieur, l'une est l'aperception soma, l'autre (...) est l'aperception corps-soma comme chose physique ? » E. Husserl, *Intersubjektivität I, Text 3, Hua XIV*, p. 57 (*Sur l'intersubjectivité I*, trad. fr. N. Depraz, p. 73 (traduction modifiée)). Ou encore : « Vu de plus près : avant l'aperception psychophysique (*psychophysischen*) proprement dite (*eigentlichen*) comme celle dans laquelle je suis objet d'expérience <comme> corps animé (*beseelter Körper*) dans le tout de la nature (*Allnatur*), donc <comme> étant dans la spatiotemporalité, il y a toutefois une aperception somato-psychique (*leib-seelische*) fondatrice de la première, par laquelle seule est rendue possible l'aperception « mon corps somatique, corps comme tout autre corps (*mein Leibkörper, Körper wie jeder andere Körper*) », et par là l'aperception en espace en général » (E. Husserl, *Intersubjektivität III, Beilage XVII, Hua XV*, p. 278 (*Autour des Méditations cartésiennes*, trad. fr. N. Depraz, P. Vandeveld, p. 232 (traduction modifiée))).

Phantomwahrnehmung „Leib“ dans l'appendice VI de *Hua XIV*, qui est une modification ultérieure d'une partie du § 4 issu du même texte que celui cité à l'instant. Husserl commence par noter dans cette correction rétrospective qu'« Avant toute fonction comme soma externe (*Aussenleib*), le soma est constitué pour lui-même d'une façon particulière »¹⁴⁰³, ce qui le place dans la lignée des réflexions précédentes. Après quoi une note fait référence au « fantôme-soma (*Leibphantom*) », également appelé « schème complet du soma (*Vollschema des Leibes*) »¹⁴⁰⁴. On trouve encore cette même expression dans l'appendice XVIII de *Hua XV*, daté de 1931, où Husserl parle clairement du « fantôme-soma total comme unité de tous ses membres (déterminé par le fait que le soma unitaire se divise en parties (*in Teile sich zergliedert*) »¹⁴⁰⁵. Ces deux expressions de fantôme (*Phantom*) et de schème (*Schema*) renvoient bien sûr à la constitution de la chose telle qu'elle est décrite dans l'appendice II de *Ding und Raum*, daté de 1910, et reprise dans les *Ideen II*. Dans l'appendice en question¹⁴⁰⁶, sont décrits les niveaux de constitution de la chose : le schème temporel (qui rassemble les caractéristiques de durée de la chose), le schème spatial ou corps géométrique (qui rassemble ses caractéristiques spatiales de figure et de taille), le schème sensible (qui correspond à toutes les qualités sensibles que reçoit la chose en chacun de ses endroits à chacun des points temporels, tels que la couleur, la rugosité...). Le résultat de l'intégration de ces trois schèmes constitue le fantôme de chose ou schème complet (*Dingphantom, Vollschema*). La prise en compte des causalités contextuelles dans lesquelles vient s'insérer le schème complet aboutit à la chose constituée comme réalité substantielle.

Si on en revient au soma, pourquoi transposer dans ce registre le concept de fantôme ? Le fantôme est le niveau constitutif où est atteinte l'unité de la quasi-chose par intégration de ses multiples esquisses ; de la même façon, le fantôme-soma est l'unité obtenue du soma à partir de la multiplicité des sentances. Et à l'instar du schème de chose, le fantôme-soma ne reçoit pas encore l'insertion dans la matérialité et la causalité qui en fera un corps comme les autres, une

¹⁴⁰³ E. Husserl, *Intersubjektivität II, Beilage VI, Hua XIV*, p. 75 (traduction personnelle).

¹⁴⁰⁴ E. Husserl, *Intersubjektivität II, Beilage VI, Hua XIV*, p. 76 (traduction personnelle).

¹⁴⁰⁵ E. Husserl, *Intersubjektivität II, Beilage XVIII, Hua XV*, p. 296 (*Autour des Méditations cartésiennes*, trad. fr. N. Depraz, P. Vandeveld, p. 255 (traduction modifiée)). On la trouve encore dans un manuscrit : « L'apparition haptique globale du soma comme fantôme-soma total (...) a le champ des sensations tactiles localisé à sa surface (*Die haptische Gesamterscheinung des Leibes als totalen Leibphantoms (...) hat auf seiner Oberfläche lokalisiert das einheitliche Tastempfindungsfeld*) » (E. Husserl, *Ms D 12 III*, p. 15 (cité par U. Claesges, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1964, p. 97-98)).

¹⁴⁰⁶ E. Husserl, *Ding und Raum, Beilage II, Hua XVI*, p. 341-346 (*Chose et espace*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 395-400).

chose à proprement parler. Mais l'appellation de « fantôme » pour évoquer le soma se justifie d'une autre façon. Dans la constitution de la chose, le fantôme (*Phantom*) ou schème (*Schema*) doit être différencié à la fois de l'esquisse (*Abschattung*) et de la chose (*Ding*). Alors que l'esquisse est une apparition unique et unilatérale, le fantôme est, à proprement parler, « un schème apparaissant de façon plurilatérale (*ein mehrseitig apparierendes Schema*) »¹⁴⁰⁷, c'est-à-dire qu'il présuppose le mouvement (mouvement du Je ou mouvement de la chose), sans pour autant cristalliser en une chose matérielle à proprement parler, ce qui supposerait en outre l'intégration à un environnement de circonstances (*Umständen*) et de relations de dépendance (*Abhängigkeit*). Le fantôme est donc l'unité de cristallisation la plus haute de l'apparaître avant la matériellité, et celle-ci trouve son unité dans le mouvement. Or, c'est avec l'introduction du mouvement, en l'occurrence de la kinesthèse que nous comprendrons comme *mouvement vécu*¹⁴⁰⁸, que le fantôme-soma se constitue unitairement !

La totalisation du soma (en fantôme-soma) ne peut signifier que la jonction des surfaces sensorielles localisées en un tissu ou un volume continu, toujours dépouillé de toute spatialité et de toute matériellité, un « corps astral », en quelque sorte. Comment s'unifient deux surfaces localisées ? L'unification peut d'abord prendre, par la médiation du mouvement kinesthésique, la forme d'une extension de la surface jusqu'à interpénétration ou fusion. Si un objet exerçant une pression sur ma peau s'y déplace, ou s'il étend sa pression de façon concentrique, la sentance s'accroît jusqu'à englober des surfaces jusque-là disparates. Husserl en donne un bon exemple dans le manuscrit D 18 quand il évoque le co-fonctionnement des cinq doigts touchant simultanément un même objet : « le toucher de la main peut alors fonctionner comme le toucher avec un seul doigt »¹⁴⁰⁹. Puis il ajoute une description du phénomène de « sommation (*Summierung*) » des champs tactiles de chaque doigt quand deux doigts touchent à distance avant de se rapprocher l'un de l'autre, faisant ainsi fusionner leurs deux touchers. Ce phénomène de fusionnement des champs tactiles embrasse par ailleurs un phénomène de

¹⁴⁰⁷ E. Husserl, *Ideen II*, § 15, *Hua IV*, p. 40-41 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 71).

¹⁴⁰⁸ L'ambiguïté autour du terme de « kinesthèse » est grande, ce mot désignant tantôt l'activité volontaire et résolue (je me lève de ma chaise pour fermer la fenêtre), le repos sur fond de mouvement ressenti (je suis transporté par une voiture), le mouvement réflexe involontaire (je cligne des yeux), et même parfois tout type d'activité du Je ne se déployant pas nécessairement dans l'espace (je me remémore un épisode passé).

¹⁴⁰⁹ E. Husserl, *Ms D 18*, « *Notizen zur Raumkonstitution* », in *Philosophy and Phenomenological Research*, éd. A. Schütz, vol. 2, p. 217 (*La Terre ne se meut pas*, trad. fr. Didier Franck, Jean-François Lavigne, Dominique Pradelle, Paris, éditions de Minuit, 1989, traduction du texte D. Pradelle, p. 53).

fusionnement des kinesthèses, dont la localisation dépend de celle des champs tactiles¹⁴¹⁰. Les différentes kinesthèses relatives à chaque doigt fonctionnent alors de concert, en se fondant dans une kinesthèse unique, qui va porter au fusionnement les champs tactiles discontinus.

Mais ceci ne représente pas à proprement parler une unification de deux surfaces séparées puisqu'il s'agit plutôt de les *fusionner* en une surface unique. Les kinesthèses ici perdent toute articulation pour devenir une kinesthèse unitaire. Il existe pourtant la possibilité d'une kinesthèse unifiante qui ne soit pas une kinesthèse unitaire par recouvrement et fusion, mais une kinesthèse globale, une kinesthèse qui articule différentes kinesthèses particulières : la *marche*, par exemple, qui est une kinesthèse unifiée, ne présente pas le même mode d'unification que la palpation par les cinq doigts devenant palpation par la main. L'unification somatique y est le fait de l'intervention égoïque qui « engage » la totalité des surfaces et des sentances dans un même mouvement, et les unifie à distance. Il nous faut donc à présent faire intervenir la mobilité originaire (*Urbeweglichkeit*) ou le se mouvoir (*Sich-bewegen*), qui est la seconde caractéristique fondamentale du soma à apparaître quand on adopte l'« attitude interne (*Ineinstellung*) »¹⁴¹¹.

Husserl introduit le mouvement de l'*Ichleib* dans la troisième section de *Chose et espace*, dans un contexte (celui d'une analyse de la constitution de la chose) et sous des coordonnées qui parasiteront longtemps son concept de mobilité somatique. Comme il est d'abord indifférent à la problématique déployée dans ce texte que les apparitions de la chose varient en raison d'un mouvement autonome de celle-ci ou en raison d'un mouvement du Je¹⁴¹², mouvement de la chose et mouvement de l'*Ichleib* se trouvent d'abord, provisoirement, mis en équivalence. Or, le mouvement spatial des corps et la mobilité somatique n'ont rien à voir l'un avec l'autre. Cela se révèle dès la quatrième section, où le *mouvement spécifique du Je* est

¹⁴¹⁰ E. Husserl, *Intersubjektivität III, Beilage XVIII, Hua XV*, p. 296 (*Autour des Méditations cartésiennes*, trad. fr. N. Depraz, P. Vandeveld, p. 256) : « Si nous touchons avec plusieurs doigts de la main en même temps, sans faire jouer leurs kinesthèses particulières les unes avec les autres, bien plutôt en touchant surtout par une kinesthèse unitaire, c'est comme si nous avions un seul doigt et que nous touchions avec lui ici et là dans une kinesthèse ».

¹⁴¹¹ E. Husserl, *Ideen II*, § 42, *Hua IV*, p. 161 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 226 (traduction modifiée)) : « Vu du « dedans » – dans « l'attitude interne », [le soma] apparaît comme organe librement mobile (...) ; et en outre comme porteur des sensations (...) ».

¹⁴¹² « Que le carré tourne de droite à gauche ou de gauche à droite, ou encore que je me meuve à l'entour de telle ou telle façon, c'est tout un » (E. Husserl, *Ding und Raum*, § 31, *Hua XVI*, p. 104 (*Chose et espace*, J-F. Lavigne, p. 133). Pour (notamment) une relecture de *Chose et espace* au prisme de la kinesthèse et du rôle de l'*Ichleib*, voir l'analyse qu'en fait J-S. Hardy, « Phénoménologie des kinesthèses et ontologie du geste », thèse sous la direction de Sophie-Jan Arrien (Université de Laval) et Jean-Luc Marion (Université Paris 4), soutenue le 13 juin 2014, p. 48 sq.

interprété comme une condition d'apparition de la chose comme telle. En effet, pour qu'un fantôme spatial apparaisse comme une chose, il faut que l'enchaînement de ses esquisses soit rapporté au mouvement autonome du Je, à son mouvement vécu. Le mouvement vécu, que Husserl baptise alors *kinesthèse*, sert en quelque sorte de référentiel pour la succession des esquisses de la chose : grâce à la conscience de sa mobilité, le Je vérifie, en un proto-dispositif expérimental, la concordance des esquisses, par coordination des séquences (*Verläufe*) kinesthésiques et des séquences d'apparitions. Le mouvement kinesthésique est en conséquence explicitement distingué du mouvement objectif, où se range également l'être-mû non remarqué du Je (être transporté par une carriole, par exemple)¹⁴¹³. Mais dans *Chose et espace*, le mouvement kinesthésique est encore interprété comme la *face interne* d'un mouvement spatial, objectif, du corps physique, tandis que tous les autres mouvements objectifs, ceux de la chose comme l'être-mû du Je, sont considérés, en regard, comme dépourvus d'« intériorité » kinesthésique. C'est encore le cas dans *Ideen II*, où l'on retrouve la présupposition du corps et du mouvement objectif comme soubassements du soma et du mouvement « subjectif ». Or, la spécificité du mouvement vécu du Je, doit être arrachée à sa réduction au mouvement objectif, ou même à sa fondation en lui, et ses caractères explicitement distingués de ceux du mouvement spatial. La kinesthèse n'est pas le mouvement de translation d'une chose matérielle, et elle advient en amont de la matérialité du corps propre qui la présuppose¹⁴¹⁴. On retrouve donc au sujet du « soma du vouloir (*der Willensleib*), dans son libre mouvement » les mêmes préventions à l'égard d'une spatialisation trop hâtive que nous avons identifiées au sujet du

¹⁴¹³ E. Husserl, *Ding und Raum*, § 45, *Hua XVI*, p. 158 (*Chose et espace*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 194) : « À ce propos il y a lieu de bien séparer « se mouvoir » et « être en mouvement » ». Et à l'inverse : « L'« immobilité » (*Unbeweglichkeit*) [du soma] n'est pas un « repos » (*Ruhe*) comme dans le cas des corps externes » (E. Husserl, *Intersubjektivität III*, *Beilage LIII*, *Hua XV*, p. 659 (*Sur l'intersubjectivité I*, trad. fr. N. Depraz, p. 256 (traduction modifiée)).

¹⁴¹⁴ « Il est clair que la constitution de la corporéité (*Körperlichkeit*) présuppose partout le *Je me meus* – mais c'est là une considération « génétique », comme elle est pensée en tant que soubassement (*Unterlage*) de la <considération> phénoménologique (la série étagée des productions constitutives n'est pas une psychologie naturaliste) <et> ce *Je me meus* ne signifie « pas encore » le mouvement corporel phénoménal de mon soma. Le soma n'est « pas encore » constitué. C'est donc ensuite la question : comment le vécu du *Je bouge* (je suis sujet d'écoulements libres de sensations de mouvement) se change-t-il en l'appréhension : mon corps somatique est un corps se mouvant à l'instar d'un autre, et le *Je bouge* a la signification d'un mouvement objectif de corps ? » (E. Husserl, *Ding und Raum*, *Beilage X* (1916), *Hua XVI*, p. 369 (*Chose et espace*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 427 (traduction modifiée)). La considération phénoménologique désigne ici la suite étagée des couches de l'ontologie valable dans l'hétéroconstitution (à ne pas confondre avec la psychologie physicaliste), tandis que la considération génétique désigne la perspective spécifique prise sur l'autoconstitution (voir l'introduction de la présente partie). « Je me meus » traduit « *Ich bewege mich* », « Je meus », « *Ich bewege* ». Dans la deuxième phrase, Husserl devrait écrire « Le *Leib* n'est « pas encore » constitué [comme *Körper*] ». La question posée, celle de la conversion de l'expérience du mouvoir somatique en une translation matérielle de corps, fera l'objet de la prochaine section.

« soma esthésiologique (*der aesthesiologische Leib*) »¹⁴¹⁵. Comme Husserl l'écrira plus tard, le soma « se meut – [d'un mouvement] à deux faces (*doppelseitig*), dans le mouvoir spatial et [dans le mouvoir] kinesthésique égoïque ; et ce « Je me meus » interne n'a en soi rien du mouvement au sens spatial »¹⁴¹⁶. Quelles sont alors les caractéristiques positives de la mobilité somatique ? Du point de vue phénoménologique, le soma est précisément *ce qui ne se meut pas au sens du mouvement spatial*, mais demeure au contraire en permanence « ici », tout en franchissant l'éloignement et la proximité pour se rendre auprès des choses. Si l'on décrit le mouvement objectif, tel qu'il est perceptible dans le champ visuel, comme la translation d'une chose située à un endroit vers un autre endroit de l'espace visuel, alors tous ces termes doivent être inversés pour parler de la mobilité somatique : le soma, du point de vue de ce qui lui revient en propre, n'est ni une chose, ni situé dans l'espace, ni engagé dans un déplacement d'un point à l'autre de son champ visuel¹⁴¹⁷. Il faut ajouter à cela que la mobilité somatique n'est pas davantage fondée sur le mouvement spatial, ou sur l'espace tout court, que ne l'était la localisation somatique des sentances¹⁴¹⁸.

La détermination fondamentale du soma comme l'ici ou le point-zéro naît de son rapport à l'espace objectif qui se dessine dans les sensations visuelles et tactiles. Dans l'espace visuel bidimensionnel puis, grâce au mouvement, tridimensionnel, se forment les directions constitutives de la spatialité existentielle : droite, gauche, haut, bas, devant, derrière, selon

¹⁴¹⁵ E. Husserl, *Ideen* II, § 62, *Hua* IV, p. 284 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 383 (traduction modifiée)).

¹⁴¹⁶ E. Husserl, *Intersubjektivität* III, *Beilage* XVI, *Hua* XV, p. 268 (*Autour des Méditations cartésiennes*, trad. fr. N. Depraz, P. Vandeveld, p. 217 (traduction modifiée)).

¹⁴¹⁷ « Je ne peux jamais percevoir le mouvement de mon soma dans l'altération de l'orientation comme [je peux percevoir] le mouvement d'une chose dans l'altération d'orientation du proche au lointain, etc., je ne peux jamais le voir « approcher » ou « fuir » (...) (*Die Bewegung meines Leibes kann ich nie so wahrnehmen in der Orientierungsänderung wie die Bewegung eines Dinges in der Orientierungsänderung von nahe zu fern, etc., ich kann ihn nie „herankommen“ und „weglaufen“ sehen (...)*) » (E. Husserl, *Intersubjektivität* II, *Beilage* VI, *Hua* XIV, p. 77 (traduction personnelle)).

¹⁴¹⁸ « Mon soma (...) n'est en aucun cas éprouvé comme mû ou en repos par la kinesthèse de cheminement, la [kinesthèse] locomotive (*die gehende, die lokomotive Kinästhesie*). Mouvement et repos n'ont donc pour lui originellement aucun sens, c'est-à-dire aucun sens du type de celui qu'ils ont dans le cas des choses extérieures, comme mouvement et repos dans leur champ spatial (qui toutefois n'est pas encore de prime abord l'espace véritable (*wirklicher*)). La kinesthèse de cheminement a donc seulement un sens fonctionnel interne, mais n'a pas le sens d'un véritable changement de lieu (*Ortsveränderung*) du soma dans l'espace, et ainsi, aucun espace n'est encore constitué (*und so ist eben noch kein Raum konstituiert*) dans lequel le Je régnant somatiquement et faisant en même temps l'expérience du soma, grâce à cette expérience elle-même purement comme expérience sensible, aurait – en tant que ce soma – une figure spatiale (*Raumgestalt*) et une place (*Lage*) dans l'espace (...) ». (E. Husserl, *Intersubjektivität* III, *Beilage* XVII, *Hua* XV, p. 280 (*Autour des Méditations cartésiennes*, trad. fr. N. Depraz, P. Vandeveld, p. 235-236 (traduction modifiée)). Les deux passages soulignés sont formels : ce n'est pas de l'espace véritable (objectif), certes, mais pas même de l'espace « existentiel », « vécu ».

lesquelles se répartissent les choses du monde. Et c'est relativement à ces caractères¹⁴¹⁹ que la position du soma est donnée comme celle qui échappe précisément à ces six directions, comme le 0, c'est-à-dire la négation de tout positionnement dans l'espace des choses, l'aspatialité. Dans un appendice à *Chose et espace*, Husserl objecte à cette dernière thèse que le *Nullgebiet* du soma pourrait être constitué par passage à la limite de l'éloignement tendant à s'amenuiser, comme un éloignement-zéro¹⁴²⁰ : de ce point de vue, le soma serait – par inversion des signes – la proximité poussée à l'absolu. Sa pseudo-aspatialité serait issue, par un procédé d'idéalisation, de la considération perceptive de l'espace et des choses qui s'y étendent. Quelques années plus tard (1931), cette conception est fermement rejetée : le soma « n'est pas pour ainsi dire la chose la plus proche (...). A examiner les choses de près, le mode d'apparition de près (...) n'a aucun sens pour le soma, car la proximité n'est rien sans le lointain, de même que le lointain n'est rien sans la proximité »¹⁴²¹. Il faut préciser également que le point-zéro n'est pas, du moins à ce moment de la constitution, situé « dans » le soma, mais coïncide avec le soma tout entier, puisque celui-ci est tout entier l'ici :

Tout cela [les directions] à partir de « moi », de mon soma, et à proprement parler d'« ici », mais la question se pose alors de savoir comment cet ici en vient à s'identifier avec le soma, sans pourtant se confondre avec quelque « point » ou lieu interne au soma que l'on devrait sérieusement indiquer ou déterminer de quelque manière que ce soit¹⁴²².

Reste à savoir quelle est la modalité synthétique sous laquelle se constitue l'unité totale du soma. Cette unification se fait par *auto-recouvrement à distance* : « Le champ total est donc en auto-recouvrement (*Selbstdeckung*) lors de tous les changements hylétiques de ce genre provoqués par mon mouvoir kinesthésique »¹⁴²³. Ce sont les kinesthèses qui permettent

¹⁴¹⁹ « Nous n'avons pas seulement un 0 donné, mais aussi un droite-gauche, haut-bas, devant-derrrière » (E. Husserl, *Ding und Raum*, *Beilage X*, *Hua XVI*, p. 368 (*Chose et espace*, J-F. Lavigne, p. 426).

¹⁴²⁰ « Des corps peuvent être donnés dans divers « éloignements (*Entfernungen*) », et en suivant cet ordre, nous arrivons à des corps possibles qui n'ont « aucun » éloignement : en tant que cas limites idéaux (*ideale Grenzfälle*), qui ne peuvent alors apparaître que dans la mesure où ils ont un point-limite (*Grenzpunkt*) sans éloignement, par rapport auquel les parties restantes ont un éloignement, donc de façon médiate seulement et qui sont, considérés comme des touts, sans éloignement. Le soma est maintenant un corps de ce genre » (E. Husserl, *Ding und Raum*, *Beilage X*, *Hua XVI*, p. 369 (*Chose et espace*, J-F. Lavigne, p. 427 (traduction légèrement modifiée)).

¹⁴²¹ E. Husserl, *Intersubjektivität III*, *Beilage XVIII*, *Hua XV*, p. 309 (*Autour des Méditations cartésiennes*, trad. fr. N. Depraz, P. Vandeveld, p. 275).

¹⁴²² E. Husserl, *Ms D 18*, « *Notizen zur Raumkonstitution* », éd. A. Schütz, vol. 1, p. 25 (*La Terre ne se meut pas*, trad. fr. D. Pradelle, p. 37 (traduction modifiée)).

¹⁴²³ E. Husserl, *Ms D 18*, « *Notizen zur Raumkonstitution* », éd. A. Schütz, vol. 2, p. 220 (*La Terre ne se meut pas*, trad. fr. D. Pradelle, p. 57).

l'unification des sensations localisées en un champ. Qu'est-ce que la kinesthèse ? Si l'on prend un cas simple, la kinesthèse est l'agir du Je qui cherche à donner satisfaction à ses intérêts mondains (le Je est téléologiquement motivé). Les objets d'intérêts sont représentés en espace, en vertu de la fondation des intentionnalités évaluatrices dans des perceptions. Le Je, mû par ses intérêts, est donc contraint d'aller chercher dans l'espace mondain les objets de son vouloir, en faisant entrer en scène ses kinesthèses actives. Mais si nous régressons jusqu'à l'expérience primordiale et faisons abstraction de la donation en espace de l'unité du corps et du soma, le Je et son soma kinesthésique n'appartiennent pas à l'espace où se donne l'objet convoité. L'action de « se rendre auprès de l'objet de désir » n'est donc pas kinesthésiquement vécue comme un déplacement ou une mobilité dans l'espace physique, mais comme une abolition de l'éloignement de l'objet ou de son inaccessibilité, qui ne sont pas modalisées comme des distances. Plutôt que de dire que je m'approche de lui, on pourrait tout aussi bien dire que l'objet se rapproche de moi. Toujours est-il que le mouvement kinesthésique ne se donne pas en espace, mais tout de même dans un certain rapport avec l'espace. Le jeu des kinesthèses prend la signification d'une modification des rapports spatiaux de l'objet par rapport à l'ici. Le « je peux » structure les possibilités du contact tactile, qu'il s'agisse de contact avec des choses du monde ou d'auto-contact, selon des « chemins esquissés par avance (*vorgezeichneten Wege*) dans le champ local »¹⁴²⁴. C'est dans cette prédétermination des chemins possibles et des chemins impossibles, dans l'état articulé des kinesthèses entre elles et du système kinesthésique dans son intégralité que se connectent dans l'extériorité réciproque les sensations localisées qui forment la posture totale du soma.

On peut dire pour résumer que la constitution du soma unitaire se réalise par auto-recouvrement à distance des surfaces somatiques, par la médiation du mouvement kinesthésique. Dans le mouvement somatique, la « friction » des sentances les articule les unes aux autres : dans la marche, les sentances musculaires, les sentances posturales et les sentances de frottement du vêtement s'unifient kinesthésiquement, dans le grattage la sensation urticante localisée s'unifie à la sensation tactile qui produit la sensation affective localisée de soulagement, dans l'effort physique de la course, la sensation du souffle court, des muscles qui se déploient, de la soif, la sentance de chaleur dans le front à la sentance de satisfaction forment

¹⁴²⁴ E. Husserl, *Intersubjektivität III, Beilage XVIII, Hua XV*, p. 297 (*Autour des Méditations cartésiennes*, trad. fr. N. Depraz, P. Vandeveld, p. 257).

une unité somatique. C'est en somme l'unité du mouvement et son *élan* indivisible qui forment l'unité somatique, à l'issue de quoi le soma conquiert sa voluminosité primordiale, se constitue comme totalité de sentences localisées qui clignotent un instant et disparaissent dans la nuit.

III. La troisième auto-aperception : l'incorporation

Parallèlement à sa constitution comme unité somatique dans la mobilité, le soma se redouble d'une face physique, objective : il s'incorpore (*sich verkörpert*), devient un corps (*Körper*), une chose externe (*Ausserding*) dans le monde. Maintenant qu'ont été remis en ordre la constitution de soi et l'étagement des auto-aperceptions, la question du rapport *Leib/Körper* ne se pose plus de la même façon. Nous n'avons pas régressé jusqu'à la présupposition d'un *Körper* dont nous feindrions de découvrir, à l'occasion de la palpation de soi, qu'*es wird Leib* ; au contraire, l'*Abbau-Reduktion* nous a conduits jusqu'à un *Leib* dont nous découvrons par la palpation qu'*es wird Körper*. – Les analyses ont trop souvent tendance à écraser la perspective autoconstitutive sur la perspective hétéroconstitutive, alors qu'il faut les tenir séparées. En toute rigueur, quand je dis de moi-même que je suis un corps physique *acquérant* la sensibilité charnelle, il ne s'agit pas d'*auto*-constitution, mais d'*hétéro*-constitution, où je transpose le mode de donation d'autrui sur moi-même, bref, où je me traite comme un autre¹⁴²⁵. Dans le mouvement véritable de l'autoconstitution, la donation à soi du soma précède la donation à soi du corps physique, et les deux viennent alors au recouvrement.

Pourtant, la convenance du soma et du corps peut ne pas aller de soi. L'exemple merleau-pontien du membre fantôme, cette surface somatique de sentence auquel ne correspond aucun équivalent matériel, en est le témoignage éclairant. Notons qu'il s'agit dans la plupart des cas, quoique pas toujours¹⁴²⁶, d'une amputation du côté du corps matériel qui n'est pas

¹⁴²⁵ Perspective qui a sa légitimité : « Cela veut dire que j'ai aussi, « à l'intérieur de » la conscience universelle du monde, une conscience particulière (*Sonderbewußtsein*), c'est-à-dire une conscience qui fait l'expérience, dans laquelle j'apparais à mes propres yeux de moi transcendantal concret, comme un étant « devenu étranger (*entfremdet*) » » (E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, Text 15 (1930), Hua XXXIV, p. 233 (*Sur la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 216 (traduction modifiée)). Formellement, le problème se pose de la même manière pour le passage au monde social : mon autoconstitution comme membre interchangeable du corps social suppose que je me traite comme un autre, que je me décentre de ma centralité originare (centralité constitutive qui est celle du Je socialisé au sein du Nous social).

¹⁴²⁶ « (...) à il y a des membres fantômes sans aucune amputation et à la suite d'une lésion cérébrale » (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 90).

accompagnée de la disparition de la sentance correspondante du côté du soma¹⁴²⁷. En sens inverse, l'insensibilisation d'un membre du soma, par exemple l'engourdissement d'un bras (paresthésie), ou la déchéance de sa fonction kinesthésique (paralyse)¹⁴²⁸, est une affection somatique qui n'apparaît pas nécessairement liée à une altération parallèle du corps physique. On peut ranger dans la même catégorie l'extension du soma aux ustensiles à l'occasion de leur maniement (le bâton, les lunettes, les vêtements, jusqu'au véhicule qui me transporte) : il y a là certes une modification dans l'ordre des choses matérielles, mais elle n'est pas à proprement parler une modification du corps physique, quoiqu'elle enveloppe une affection du soma¹⁴²⁹. L'intégration du bâton, objet physique, à mon soma a le sens d'un arrachement de l'objet physique à son extériorité de chose (*Ausserding*) pour le faire entrer dans l'ici : c'est d'abord en ce sens que le bâton et la voiture sont des extensions somatiques¹⁴³⁰. Le bâton a en outre pour fonction d'étendre mon soma esthésiologique, puisque je peux ressentir par l'intermédiaire de l'instrument de nouvelles sensations (épreuve de la résistance du sol, vibrations qui se transmettent le long de la canne)¹⁴³¹.

La déconnexion partielle de l'organisation interne du soma et de l'articulation du corps physique semble autoriser une variation propre à pousser ce désenchevêtrement jusqu'au point de rupture, jusqu'à un corps dont les membres n'aient plus aucune correspondance terme à terme avec les organes du soma, voire jusqu'à un soma sans corps ou un corps sans soma.

¹⁴²⁷ On en retrouve la trace chez Husserl : « Le soma peut comporter des parties matérielles (*materielle*) qui peuvent être éliminées (*ausscheiden*), de sorte qu'il ne puisse plus rester soma (*ohne daß er Leib bleibt*). Mais il est également possible qu'avec l'élimination de parties matérielles le soma demeure et même qu'il ne perde aucun de ses champs sensoriels » (E. Husserl, *Ideen* III, § 2, *Hua* V, p. 7 (*Idées* III, trad. fr. D. Tiffeneau, p. 10 (traduction modifiée)).

¹⁴²⁸ « Ne pourrais-je pas me figurer (...) que l'une de mes mains s'engourdisse (*abstürbe*), qu'elle ait certes sa sensibilité, mais que je n'aie plus accès à elle, qu'elle ne soit plus « la mienne » ? De même, qu'elle ne puisse plus être mue par moi, etc. ? » (E. Husserl, *Intersubjektivität* I, *Beilage* X, *Hua* XIII, p. 39 (*Sur l'intersubjectivité* I, trad. fr. N. Depraz, p. 287 (traduction modifiée)).

¹⁴²⁹ « De la même manière, le soma peut s'élargir. Je me coupe un ongle ou les cheveux, ou bien ils repoussent ; le soma perd ainsi quelque chose, ou il l'acquiert. Il acquiert également quelque chose quand je prends en main un bâton ou un outil (*Werkzeug*), et de même avec les vêtements. Un *outil* est un élargissement du soma, précisons-le, quand il est « en usage ». Il est autant élargissement du soma ressentant (*empfindende*) que du soma comme *organe de la volonté* » (E. Husserl, *Ideen* III, § 2, *Hua* V, p. 7 (*Idées* III, trad. fr. D. Tiffeneau, p. 10 (traduction modifiée)). On notera que Husserl emmêle éléments corporels et éléments somatiques.

¹⁴³⁰ Sur la chose tenue en main transformant son orientation en zéro, puis sur l'outil (*Werkzeug*) et le véhicule (*Fahrzeug*), voir E. Husserl, *Intersubjektivität* III, *Beilage* XVI, *Hua* XV, p. 274-276 (*Autour des Méditations cartésiennes*, trad. fr. N. Depraz, P. Vandeveld, p. 227-229).

¹⁴³¹ L'exemple merleau-pontien de la canne de l'aveugle s'impose alors (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 167). Husserl pense également au « contact médiat » par la canne, sans se référer spécifiquement à un aveugle (E. Husserl, *Intersubjektivität* III, *Beilage* XVIII, *Hua* XV, p. 299 (*Autour des Méditations cartésiennes*, trad. fr. N. Depraz, P. Vandeveld, p. 261)).

Entrevoir ces deux possibilités (la rupture de la correspondance des parties, la rupture de la correspondance des tous) relève de la fonction de l'imagination, qui dans le cas de la variation sur soi prend le nom de « fiction modifiante (*Umfiktion*) »¹⁴³². Dans la fiction, dans l'ordre du feindre (*Fingieren*), nous pouvons nous figurer que nous avons, en correspondance à notre *Phantasieleib*, un *Phantasiekörper*, un corps de cruche, selon l'exemple de Descartes, ou encore que nous n'avons pas de corps physique du tout : mais cela a-t-il encore un sens¹⁴³³ ? Pour répondre à cette question, il faut différencier les deux fictions. Nous commencerons donc par la deuxième, la plus radicale, à laquelle correspondent respectivement le phénomène du corps désomatisé et son envers, celui du soma désincorporé.

1/ La discordance entre corps et soma

1/ La discordance totale entre soma et corps. Est-il possible, conformément à la fiction de dissociation radicale, d'envisager un corps sans soma, ou un soma sans corps ? On trouve une succincte évocation du premier de ces cas (le corps sans soma) dans l'appendice XLII de *Hua XIII*, qui remarque :

Il serait toutefois pensable que le corps se soit constitué et que [ne se soit constitué] *aucun soma sous lui et comme son centre* : un toucher ou une vision non somatique sont tout à fait pensables. (...) Un se mouvoir actif volontaire (un « je me meus ») d'une simple chose corporelle, sans en passer par mon « champ de mouvement », est impensable. C'est-à-dire qu'un mouvement de corps peut seulement être possible sous la forme d'un mouvement du soma ou bien d'un mouvement « à la suite » d'un mouvement du soma¹⁴³⁴.

¹⁴³² Voir ce que dit à son sujet N. Depraz dans N. Depraz, *Transcendance et incarnation*, p. 268. Le préfixe « *um* » apporte ici une nuance de modification, comme dans *umsetzen* (déplacer quelqu'un), *umtauschen* (échanger des marchandises) ou *Umweg* (détour), et non une nuance d'enveloppement, comme dans *Umwelt* (monde environnant) ou *umfassen* (ceinturer, enlacer). L'*Umfiktion* est une fiction qui modifie un donné de départ, à la différence de la fiction libre.

¹⁴³³ « (...) la désomatisation (*Leiblosigkeit*) que je m'impose dans la fiction modifiante (*Umfiktion*) signifie : ou bien que je laisse disparaître mon soma physique (...) ou bien que je le maintiens, mais que je ne lui accorde pas le caractère de la somaticité (*Leiblichkeit*), où la question est à nouveau posée de savoir si cela a un sens, si je peux modifier les relations psychophysiques (...) (*die Leiblosigkeit, die ich mir in der Umfiktion zumute, besagt: Entweder ich lasse den physischen Leib verschwinden (...), oder ich behalte ihn, aber nehme ihm den Charakter der Leiblichkeit, wobei wieder die Frage ist, ob das einen Sinn hat, ob ich die psychophysischen Beziehungen modifizieren kann*) » (E. Husserl, *Transzendentaler Idealismus, Text 9, Hua XXXVI*, p. 164 (traduction personnelle)).

¹⁴³⁴ E. Husserl, *Intersubjektivität I, Beilage XLII, Hua XIII*, p. 332 (traduction personnelle) : « *Es wäre aber denkbar, dass Körper sich konstituierten und kein Leib unter ihnen und als ihr Zentrum: Ein leibloses Tasten oder Sehen ist sehr Wohl denkbar. (...) Ein willentliches tätiges Bewegen (ein „ich bewege“) eines blossen körperlichen Dinges, ohne durch mein „Bewegungsfeld“ hindurchzugehen, ist undenkbar. D.h. eine Körperbewegung kann nur möglich sein in Form einer Leibesbewegung oder Bewegung „in Folge“ der Leibesbewegung* ».

La seconde partie de la première phrase ne semble pouvoir se comprendre qu'ainsi : une vision et un toucher sont possibles qui ne se rattachent pas à un soma unifié, à un soma constitué en unité. Et pour cause : dans la perspective d'une désincarnation de notre corps, notre expérience tactile ou visuelle ne peut pas disparaître intégralement, puisque sans elle il n'y aurait pas de corps ! Il faut donc expliquer comment la constitution du corps physique se maintient sans pour autant que se constitue un soma. Le cas du mouvement pose une difficulté particulière, puisque, s'il faut bien que quelque chose puisse se mouvoir dans le mouvement, cela ne saurait être le corps physique (qui se déplacerait de sa propre volonté), et cela renvoie donc nécessairement à l'initiative d'un soma. Le cas fictif du corps sans soma est également l'objet d'une discussion plus précise au § 37 des *Ideen* II : sans le secours des sensations localisées, et en n'ayant pour seule expérience que les sensations exposantes, visuelles ou auditives par exemple, nous n'aurions pas de soma : « *Un sujet qui ne serait doté que de la vue (bloß augenhaftes) ne pourrait avoir absolument aucun soma apparaissant ; (...) Tout se passerait alors seulement comme si le Je, tout uniment avec cette liberté dans les kinesthèses, pouvait mouvoir librement, immédiatement, la chose matérielle soma* »¹⁴³⁵. Privé de localisation, le corps physique ne nous apparaîtrait pas comme *notre* corps¹⁴³⁶, mais comme une simple chose physique de notre environnement, qu'il nous serait possible de déplacer à loisir, soit par télékinésie soit au moyen de commandes comme dans un jeu vidéo « en première personne ». L'effondrement du somatique nous ramène donc à une situation expérientielle qui se limite la perception ordinaire de choses, dans laquelle on ne fait pas l'expérience d'une incorporation.

Le second produit de la fiction de dissociation radicale entre soma et corps correspond à l'idée d'un soma, unité kinesthésique des sensations localisées, privé de corps physique. Cette conception est-elle tenable ? Cette question est discutée dans l'appendice XXIX (daté approximativement de 1912) de *Hua* XIII. Husserl s'y demande ce que signifierait un Je sans corps : ce serait un Je, répond-il, qui aurait toutes les sensations localisées, toutes les sensations exposant des choses, à l'exception de celles dans lesquelles se constitue le corps physique¹⁴³⁷.

¹⁴³⁵ E. Husserl, *Ideen* II, § 37, *Hua* IV, p. 150 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 213-214 (traduction légèrement modifiée)).

¹⁴³⁶ « (...) la marque (*Auszeichnung*) spécifique en tant que soma lui ferait défaut » (E. Husserl, *Ideen* II, § 37, *Hua* IV, p. 150 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 213-214 (traduction légèrement modifiée))).

¹⁴³⁷ « Comment une réalité spirituelle, un sujet égoïque, serait-il pensable sans *Leib* ? Il faudrait donc que tous les

Dans ce cas, ajoute-t-il, les sensations musculaires (par exemple) demeureraient, mais ne correspondraient plus à des muscles physiques. Mon soma serait donc alors l'équivalent d'un spectre (*Geist, Gespenst*), à comprendre comme un « corps » invisible et imperceptible, à ne pas confondre toutefois avec l'ectoplasme qui se manifeste encore, même si c'est sur un mode nébuleux, vaporeux, et dont la phénoménalité se rattache au fantôme spatial¹⁴³⁸. Dans la suite de ce court texte, Husserl dévie la question du soma sans corps, en la reportant sur autrui : que se passerait-il si j'avais des sensations tactiles de la présence d'autrui (je sens mon bras être touché), mais qu'il ne m'apparaissait pas visuellement ? Il se passerait la même chose que s'il apparaissait visuellement mais ne se laissait pas étreindre : j'en conclurais que « cela n'existe pas »¹⁴³⁹. Mais cela ne nous renseigne pas sur la possibilité d'une absence de mon corps physique propre, à moi qui suis pourvu d'un soma. La question de la possibilité du sans-corps est reposée au § 21 d'*Ideen II*, et Husserl répond, d'abord de façon confuse : « Le *Leib* (...) ne peut pas disparaître. Le spectre (*Gespenst*) lui-même a nécessairement un *Leib* de spectre (*Gespensterleib*). Cependant, ce n'est pas une chose matérielle effective, la matérialité apparaissante est une illusion, mais par là en même temps l'âme qui lui appartient et le spectre total »¹⁴⁴⁰. Or, il y a là contradiction. De deux choses l'une : ou bien le spectre existe et a un corps qui ne saurait disparaître, ou bien ce corps ne possède la matérialité que de façon illusoire, auquel cas, le spectre n'existe pas. Il faut donc dissiper cet imbroglio. La clarification des données du problème permet à Husserl de distinguer trois cas : celui du corps matériel, celui du corps spectral (simple fantôme visuel, spatial – que nous appelions plus tôt l'ectoplasme) et enfin le cas de l'absence de tout support, qu'il soit matériel ou bien simplement spatial¹⁴⁴¹. Et

groupes de sensations soient disponibles (*vorhanden*), aussi bien les sensations spécifiques du soma (sentances) qui n'éprouvent aucune appréhension en tant que représentants de propriétés chosales extérieures, que celles qui éprouvent [une telle appréhension], à l'unique exception de celles qui laissent apparaître le soma lui-même comme chose physique » (E. Husserl, *Intersubjektivität I, Text 6, Hua XIII*, p. 229 (*Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr. J. English, p. 269 (traduction légèrement modifiée)).

¹⁴³⁸ « J'aurais donc mon soma tout entier de sensation, de sentiment et de volonté, mais pas de soma physique ! (*Ich hätte also meinen ganzen Empfindungs-, Gefühls- und Willensleib, aber keinen physischen Leib!*) [Je n'aurais] pas [de corps] que je puisse voir moi-même, qui me soit donné comme une chose, qui agisse comme une chose. Donc un « esprit (*Geist*) », un spectre (*Gespenst*) (mais qui ne pourrait pas même apparaître à la façon d'un schème (*Schemens*) fantomatique) » (E. Husserl, *Intersubjektivität I, Text 6, Hua XIII*, p. 229 (*Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr. J. English, p. 269 (traduction légèrement modifiée)).

¹⁴³⁹ E. Husserl, *Intersubjektivität I, Text 6, Hua XIII*, p. 230 (*Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr. J. English, p. 270).

¹⁴⁴⁰ E. Husserl, *Ideen II*, § 21, *Hua IV*, p. 94 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 142 (traduction modifiée)).

¹⁴⁴¹ Pour l'étude d'un autre cas contrefactuel de dissociation entre corps et soma, celui des expériences de « hors-corps » (*out-of-body experiences*), quand le sujet éprouve la sensation de flotter au-dessus de son corps, voir M. Summa, *Spatio-temporal Intertwining*, p. 262-263.

il peut alors contester spécifiquement ce troisième cas : « un sujet psychique est bel et bien pensable sans *Leib* matériel et, partant, en tant que spectre et non en tant qu'être animal naturel, mais en aucune façon sans *Leib* du tout. S'il faut qu'un être psychique ait une existence *objective*, alors *les conditions de possibilité d'une donnée intersubjective doivent être remplies* »¹⁴⁴². Mais cette remarque, qui s'appuie sur la fondation de l'empathie sur la perception, ne convient qu'aux sujets extérieurs, et ne dit toujours rien de la possibilité de mon auto-apparaître sans corps.

Que signifierait que nous n'ayons aucun corps physique propre ? Cela signifierait que, dans l'expérience perceptive des choses, notre être-auprès-d'elles dans le contact tactile ou notre perspectivisme visuel ne seraient pas constitués comme insérés dans le monde et l'espace des choses, mais resteraient enclos dans l'Ici aspatial. Ce n'est pas même que nous toucherions à distance, mais plutôt que nous toucherions depuis l'hors-monde. Pour découvrir notre insertion dans le monde, il nous faudrait alors une certaine forme de réflexivité, par laquelle nous pourrions nous percevoir nous-mêmes, et identifier ce que nous percevons de nous comme une chose matérielle, ou du moins un fantôme spatial, porteur de sensations localisées. Mais la question du rapport entre ces deux dimensions de l'expérience se repose : si nous n'étions que sensations localisées, corps sentant, sans insertion dans l'ordre spatial et matériel, pourrions-nous encore avoir un monde perceptif ? N'est-il pas nécessaire, pour percevoir, que l'instance percevante soit elle-même, au moins tendancielle, constituée comme membre du monde perceptible ? On retrouve la conception merleau-pontienne de l'homogénéité du voyant et du visible : on ne peut exercer son pouvoir de vision que depuis le milieu du visible, en étant soi-même visible¹⁴⁴³. La question de savoir s'il partage cette option a été posée par D. Cairns à Husserl lors de l'une de leurs conversations.

Le corps se constitue à travers des perceptions de lui-même, et la constitution du corps comme objet réel est une condition nécessaire à la constitution d'un monde réel au-delà du corps. Je demandai à Husserl si, à supposer qu'il fût impossible pour le corps d'avoir une perception « réflexive » de lui-même (une main touche l'autre, l'œil voit la main, etc.), la constitution d'un monde, ou d'un corps, serait possible. Si, par exemple, notre seul organe sensible était

¹⁴⁴² E. Husserl, *Ideen II*, § 21, *Hua IV*, p. 95 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 143).

¹⁴⁴³ Dans les termes de l'œuvre posthume : « Le Visible ne peut ainsi me remplir et m'occuper que parce que, moi qui le vois, je ne le vois pas du fond du néant, mais du milieu de lui-même, moi le Voyant, je suis aussi visible ; ce qui fait le poids, l'épaisseur, la chair de chaque couleur, de chaque son, de chaque texture tactile, du présent et du monde, c'est que celui qui les saisit se sent émerger d'eux par une sorte d'enroulement ou de redoublement, foncièrement homogène à eux, qu'il est le sensible même Venant à soi, et qu'en retour le sensible est à ses yeux comme son double ou une extension de sa chair » (M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 150-151).

l'œil, aurions-nous un quelconque type de monde ? Il répondit que non¹⁴⁴⁴.

Quelle est la relation qu'entretiennent le soma et le psychique d'une part, le corps physique d'autre part ? Y a-t-il des premiers au second une implication nécessaire ? Si oui, cette implication prend-elle la forme d'une relation de fondation eidétique, unilatérale ou réciproque ? Ou bien la relation ne tient-elle que de la généralité empirique ? Situons d'entrée de jeu, conformément au questionnement merleau-pontien sur le voyant visible, la question au niveau de la perception de chose. La perception, psychique et somatique, de chose implique-t-elle que le soma se constitue en corps physique dans le moment même de cette perception ?

Il faut revenir ici sur la théorie des kinesthèses et des esquisses exposées dans *Chose et espace*, et s'interroger : si le mouvement du soma est indispensable à la constitution de la chose, de quelle nature est ce mouvement et de quelle nature est ce soma dont il y a déplacement ? La perception implique-t-elle son déplacement *comme corps physique* ? Dans ce cours, la mobilité de l'*Ichleib* est en effet mise à profit pour développer la théorie de la schématisation des choses matérielles, qui sert de fondement à toutes les expériences mondaines. Il ne suffit pas que les choses présentent des aspects différents, il faut encore que ces aspects se donnent de façon réglée, c'est-à-dire selon une séquence qui soit concordante avec la séquence des déplacements volontaires et réversibles du Je¹⁴⁴⁵. Si je tourne le regard vers la gauche, la chose se montre sous tel aspect, si je tourne le regard vers la droite, elle se montre sous tel autre aspect, et cela est vérifiable autant de fois que souhaité ; ensuite, des mouvements plus complexes (rotation de la tête ou du buste, marche) me donneront d'autres aspects, qui confirmeront également les premiers par d'autres moyens. C'est le thème de la vicariance des mouvements : la volonté égoïque peut se réaliser de plusieurs façons, en empruntant plusieurs « chemins » : pour voir l'arrière d'un objet, je peux le faire tourner dans ma main ou tourner autour de lui ; pour regarder

¹⁴⁴⁴ D. Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, p. 4 (*Conversations avec Husserl et Fink*, trad. fr. J.-M. Mouillie, p. 84). On trouve également ceci de la main de Husserl : « La prédonation du monde est toujours également prédonation de ma chair comme un « morceau » de ce monde (*Die Vorgegebenheit der Welt ist auch immer Vorgegebenheit meines Leibes als ein „Stück“ dieser Welt*) » (E. Husserl, *Ms D I 3 XII* (1910/17), p. 82 (traduction personnelle), cité par U. Claesges, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, p. 94 n. 1). Ou encore (entre autres) : « le monde est ainsi constitué qu'en lui, le Je lui-même apparaît comme incarné (*verleiblichtes*) », comme « un étant sur un mode mondain, un objet réel parmi d'autres objets réaux » (E. Husserl, *Intersubjektivität III, Text 17, Hua XV*, p. 287 (*Autour des Méditations cartésiennes*, trad. fr. N. Depraz, P. Vandeveld, p. 244-245 (traduction modifiée)).

¹⁴⁴⁵ « Pour que la concordance des esquisses s'atteste, il faut que leur cours sériel soit régulé par un autre cours sériel » (F. Moinat, *Le vivant et sa naturalisation. Le problème du naturalisme en biologie chez Husserl et le jeune Merleau-Ponty*, Dordrecht, Springer, 2012. p. 30).

par la fenêtre depuis mon bureau, je peux déplacer mon regard vers la gauche en gardant la tête fixe, ou bien tourner ma tête, tourner mon buste, effectuer une rotation de tout mon corps en pivotant sur les pieds, ou encore marcher vers la gauche sans mouvoir le reste de mon corps, ou enfin combiner ces différents degrés de liberté¹⁴⁴⁶. Mais qu'est-ce qui, au juste, se déplace dans ces différents mouvements grâce auxquels la chose se constitue comme unité au-delà des apparitions sensibles sous lesquelles elle se donne ? En fin de parcours (§ 83), Husserl remarque que le statut de l'*Ichleib* est resté dans l'ombre. Nous avons fait, écrit-il, comme si le Je était un esprit sans corps :

De façon générale, nous n'avons pas adopté le regard en arrière (*keine Rücksicht genommen*) sur le soma qui, pourtant, même partiellement, est aussi une chose apparaissante (...). Nous avons fait comme si le Je était un esprit pourvu d'yeux, un esprit désincarné (*ein leibloser Geist*) qui a néanmoins, pour le reste, précisément les mêmes séries d'apparitions des choses que nous, et avec cela, les mêmes groupes de sensations kinesthésiques¹⁴⁴⁷.

Il faut donc préciser la nature de l'*Ichleib* qui est impliqué par la perception même : s'agit-il d'un simple soma ? Est-il impliqué nécessairement qu'il soit un corps physique ? Une première réponse à ces interrogations se trouve dans le cours de 1910-1911 sur les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Husserl explicite au § 13 les rapports entre le psychique et le corps, c'est-à-dire le *Leib* qui « se tient là comme chose (*steht da als Ding*) »¹⁴⁴⁸, en se plaçant d'abord au niveau de l'essence de chacun de ces étants. L'essence de chose comporte un certain nombre de propriétés eidétiques, en vertu desquelles c'est un non-sens d'imaginer une chose qui ne soit pas étendue ou n'ait pas de propriétés réelles. En revanche, il n'appartient nullement à l'essence de la chose que celle-ci soit porteuse de sensations localisées (la sensation de piquûre, les chatouillements et démangeaisons, le sens du contact), bien que ces propriétés n'entrent pas en contradiction avec les propriétés de la chose. De la même façon, l'essence du psychique comporte un certain nombre de propriétés eidétiques comme l'extension temporelle

¹⁴⁴⁶ « Mais nous devons toutefois faire attention au fait que le titre de motivation kinesthésique embrasse également pour partie des séries très différentes, qui peuvent se produire en vicariance (*vikariierend*), les unes à la place des autres (ce qu'opère un certain mouvement de la tête, un certain mouvement du haut du corps l'opère éventuellement, etc.) » (E. Husserl, *Ding und Raum*, § 83, *Hua XVI*, p. 283 (*Chose et espace*, J-F. Lavigne, p. 333 (traduction modifiée)). Voir également dans les textes complémentaires, le projet « Constitution systématique de l'espace » (E. Husserl, *Ding und Raum, Abhandlung A, Hua XVI*, p. 315 (*Chose et espace*, J-F. Lavigne, p. 366).

¹⁴⁴⁷ E. Husserl, *Ding und Raum*, § 83, *Hua XVI*, p. 279-280 (*Chose et espace*, J-F. Lavigne, p. 329 (traduction modifiée)).

¹⁴⁴⁸ E. Husserl, *Intersubjektivität I, Text 6*, § 13, *Hua XIII*, p. 142 (*Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr. J. English, p. 135).

ou l'irréversibilité, mais il n'appartient aucunement par essence au psychique (Husserl y compte autant les sensations localisées que les intentionnalités) que d'être attachée à une chose¹⁴⁴⁹, même si dans la donation empathique, le psychique *d'autrui* ne peut m'être donné que par la médiation de son corps physique. Aussi, peut-on dire qu'entre le psychique et le corps, on ne trouve (à considérer leurs essences) ni de *relation de fondation eidétique réciproque*, telle que chacune exige l'autre (comme la couleur exige l'étendue et l'étendue exige la couleur), ni même de *relation de fondation eidétique unilatérale* (comme la chose exige l'étendue, tandis que l'étendue n'exige pas la chose)¹⁴⁵⁰. Il n'y a pas de relation de fondation eidétique du tout¹⁴⁵¹. Husserl ajoute plus loin, en établissant une comparaison avec le rapport cause/effet : « Toute nécessité dans le domaine de l'expérience n'est donc pas nécessité d'essence ; sinon toutes les sciences de la nature seraient aprioriques »¹⁴⁵². La relation entre soma et corps semble bien être de l'ordre de la nécessité, mais pas d'une nécessité d'essence. Les *Ideen I* proposaient déjà de distinguer les nécessités d'essence des nécessités empiriques, en opposant la proposition eidétique : « Tous les corps matériels sont étendus » à la proposition empirique, ou plus précisément à la loi générale de la nature : « Tous les corps sont lourds »¹⁴⁵³. Nous reviendrons sur la question de la nature de la relation de nécessité entre soma et corps.

2/ *La discordance partielle entre soma et corps*. Nous avons évoqué une autre possibilité que la discordance totale, celle d'une discordance partielle : une liaison entre soma et corps qui ne soit pas correspondance biunivoque totale entre les surfaces localisées du premier et les parties matérielles du second, en d'autres termes un corps et un soma dont la correspondance globale comporte des failles. La question de la concordance et de la discordance entre corps et

¹⁴⁴⁹ « Dans l'essence d'une douleur ou d'un plaisir, n'est donnée absolument aucune relation à une chose. *Dans l'essence des sensations de couleur et de son, dans l'essence des vécus du percevoir, du juger, du désirer, du questionner*, etc., ne se trouve [aucun nouage réel (*realer Verknüpfung*), corrige la note] à une chose » (E. Husserl, *Intersubjektivität I, Text 6, § 13, Hua XIII*, p. 143 (*Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr. J. English, p. 136)).

¹⁴⁵⁰ « L'essence de la *cogitatio* et l'essence de l'*extensio* n'ont par principe, précisément en tant qu'essences, rien à faire l'une avec l'autre. Naturellement, nous prenons « extension » dans l'amplitude totale (*Gesamtumfang*) de l'essence de chose » (E. Husserl, *Intersubjektivität I, Text 6, § 13, Hua XIII*, p. 143 (*Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr. J. English, p. 135 (traduction légèrement modifiée)).

¹⁴⁵¹ La distinction entre la chose matérielle et le psychique ne consiste pas à distinguer « les moments par essence non-indépendants (*unselbständiger*) et inséparables d'un *concretum* » (E. Husserl, *Intersubjektivität I, Text 6, § 13, Hua XIII*, p. 143 (*Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr. J. English, p. 136 (traduction modifiée)). Ces termes renvoient à la définition de la *Fundierung* dans la troisième et la sixième *Recherches logiques*.

¹⁴⁵² E. Husserl, *Intersubjektivität I, Text 6, § 13, Hua XIII*, p. 144 (*Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr. J. English, p. 136 (traduction légèrement modifiée)).

¹⁴⁵³ E. Husserl, *Ideen I, § 6, Hua III/1*, p. 20 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 33 (traduction modifiée)).

soma peut d'abord être abordée « de l'extérieur », c'est-à-dire à partir des organes physiques eux-mêmes. En regardant un autre homme, nous pouvons (dans une certaine mesure) nous faire une idée de ses champs de sensation, certains de ses organes présentant des anomalies, qui prennent sens d'anomalies par rapport à la valeur de normalité ou de légalité (νόμος) que mon propre corps et mes propres champs sensoriels reçoivent dans la sphère primordiale¹⁴⁵⁴. Les anomalies physiquement constatables (l'homme est aveugle ou paralysé) motivent alors une modification de l'*Einfühlung* à son égard, qui s'exerce d'abord par soustraction de nos couches sensorielles constituées¹⁴⁵⁵. Ainsi, une personne voyante peut avoir, simplement en fermant les yeux, une expérience qui approche celle de la cécité, et cette expérience approximative nourrit et motive son empathie modifiée. Mais toutes les « anomalies » ne se présentent pas comme de simples retranchements nets de nos champs visuels. Certaines anomalies sensorielles, temporairement expérimentables sur moi ou constatables chez autrui, relèvent plutôt de l'altération qualitative : le daltonisme, la consommation de santonine qui jaunit le champ visuel, le port de lunettes à filtres bleus¹⁴⁵⁶, l'engourdissement du sens tactile... Il en va de même pour les animaux. L'observation du comportement des chats, mais aussi de la structure physique de l'œil du chat et de la présence en son fond d'un *tapetum lucidum* réfléchissant, nous informe

¹⁴⁵⁴ Sur le caractère de « médiateté intentionnelle (*intentionale Mittelbarkeit*) » de l'anomalie, qui renvoie à la normalité correspondante, voir E. Husserl, *Intersubjektivität II, Beilage XII, Hua XIV*, p. 120 (*Sur l'intersubjectivité II*, trad. fr. N. Depraz, p. 248). Si, dans l'expérience primordiale, la normalité correspond à mes champs sensoriels factuels, dans l'intersubjectivité, la normalité se modifie, soit pour s'identifier à la majorité au sens numérique, soit pour se conformer à la majorité au sens de la domination. Ainsi, la cécité, qui représente la normalité pour la personne qui n'a jamais connu d'autre situation, se constitue socialement comme l'exception (minorité numérique) et comme l'infériorité (minorité « politique »), par exemple en ce qui concerne l'accessibilité et l'ergonomie.

¹⁴⁵⁵ « Nous pouvons déconstruire notre expérience pleine et entière (la perception, l'aperception d'expérience originnaire) d'une certaine manière systématique, nous pouvons nous demander comment la perception de ses horizons [de l'expérience] devrait être obtenue si nous mettions hors circuit certaines expériences issues de la genèse ; [il faut] donc admettre que certains groupes d'expériences n'aient jamais été possibles, par exemple, que nous limitions les kinesthèses, [il faut] admettre que nous ne puissions pas nous déplacer de cet emplacement et n'eussions jamais pu, que nous n'eussions jamais pu accomplir « ni un rapprochement ni un éloignement à l'égard d'un objet ». Et ainsi pouvons-nous en venir à dire que nous ne pourrions optiquement avoir constitué qu'une chose du monde « oculomotrice », etc. (*Wir können unsere volle Erfahrung (die Wahrnehmung, die originäre Erfahrung) in gewisser Weise systematisch abbauen, wir können uns überlegen, wie die Wahrnehmung ihren Horizonten nach beschaffen sein müsste, wenn wir gewisse Erfahrungen aus der Genesis ausschalten, also annehmen, dass gewisse Gruppen von Erfahrungen nie möglich gewesen wären. Z.B., wir beschränken die Kinästhesen, wir nehmen an, wir könnten uns nicht von der Stelle bewegen und hätten es nie können, wir hätten „an einen Gegenstand nie eine Annäherung oder Entfernung“ vollziehen können. Und so können wir dahin kommen, zu sagen, optisch könnten wir dann nur eine „okulomotorische“ Dingwelt konstituiert haben usw.*) » (E. Husserl, *Intersubjektivität II, Text 6, Hua XIV*, p. 115 (traduction personnelle)). Voir également sur l'empathie avec un autre daltonien, muet : E. Husserl, *Intersubjektivität III, Beilage II, Hua XV*, p. 53 (*Autour des Méditations cartésiennes*, trad. fr. N. Depraz, P. Vandeveld, p. 76).

¹⁴⁵⁶ E. Husserl, *Ideen II, Beilage I, Hua IV*, p. 306.

ainsi sur leur capacité, bien meilleure que la nôtre, à voir dans l'obscurité – mais nous restons incapables d'imiter leur nyctalopie. Cette différence n'est toutefois qu'une différence d'intensité, et nous pouvons nous donner une représentation approximative de l'expérience féline par le moyen de l'imagination¹⁴⁵⁷. Mais l'anomalie peut aller encore plus loin : ni *soustraction* ni *altération* des champs sensoriels, elle peut prendre pour nous le sens d'une *adjonction* de champs sensoriels nouveaux¹⁴⁵⁸. Quand nous partons de la corporéité d'un animal d'une autre espèce que la nôtre et que nous découvrons chez cet animal des organes spécifiques, que nous ne possédons pas nous-mêmes, il nous est possible de remonter aux champs de sensation correspondants, et éventuellement de les reconstituer, au moins partiellement. Nous devons alors procéder par démantèlement de nos couches sensibles supérieures (*Abbau*) et, dans la mesure du possible, modification fictionnelle (*Umfiktion*) des champs sensoriels démantelés : l'écholocalisation des chauves-souris et des dauphins peut ainsi être pensée en analogie avec le sens de la vue et de l'audition¹⁴⁵⁹. La possibilité de remonter de l'organe à la fonction dont nous parlons ici s'inscrit dans le cadre d'une « interprétation somatique (*somatische Eindeutung*) », c'est-à-dire d'une saisie empathique du soma d'autrui fondée sur la perception de son corps comme chose matérielle. C'est cette dernière qui est à la racine, dans l'orientation naturaliste, de la *somatologie*, science des sensations du *Leibkörper*, qui fait partie de la science matérielle de la nature¹⁴⁶⁰. Son présupposé implicite est celui d'une correspondance entre la manifestation spatiale et matérielle (c'est-à-dire anatomique et physiologique) et la manifestation sensorielle et somatique, ce qui peut se résumer ainsi : « *A la normalité et à l'anormalité biophysiques correspondent donc une normalité et une anormalité constitutives, à savoir du système des*

¹⁴⁵⁷ Que l'on pense à ce sujet aux travaux de J. von Uexküll sur la perception animale. L'œuvre pour lequel on le connaît aujourd'hui a été publié en 1934, mais il défendait déjà l'idée d'un *Umwelt* animal en 1909, et Heidegger en débattait dès 1929 sur la base de l'édition révisée de *Theoretische Biologie*, publiée l'année précédente (voir M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, GA 29/30*, Frankfurt, Klostermann, 1983, p. 327). Husserl en avait donc certainement connaissance plus tôt.

¹⁴⁵⁸ « Donc l'autre peut également avoir des sphères de sens « inouïes » pour moi, et par conséquent des modes d'apparitions inouïs (*So kann auch der Andere für mich „unerhörte“ Sinnessphären haben, demgemäß Erscheinungsweisen etc.*) » (E. Husserl, *Intersubjektivität II, Text 6, Hua XIV*, p. 113 (traduction personnelle)).

¹⁴⁵⁹ En toute rigueur, l'écholocalisation humaine existe également (elle est même enseignée, à destination des aveugles). Les exemples choisis par Husserl sont ceux de la répartition chez l'animal (en l'occurrence, la méduse) des zones sensibles à la lumière, à partir desquelles nous remontons à ce que doivent être ses champs visuels stimulés (E. Husserl, *Intersubjektivität II, Text 6, Hua XIV*, p. 116), ou du spasme que nous comprenons en analogie avec le toucher (*Ibid.*, p. 118). Husserl parle à ce propos d'une appréhension reposant sur une « modification de notre type somatique (*Abwandlung unseres Leibestypus*) » (*Ibid.*, p. 119 (traduction personnelle)).

¹⁴⁶⁰ E. Husserl, *Ideen III*, § 2, *Hua V*, p. 8 (*Idées III*, trad. fr. D. Tiffeneau, p. 11).

expériences constitutives du monde »¹⁴⁶¹. Pourtant, le sens d'une telle correspondance n'est pas évident. Quelle correspondance pourrait s'établir entre l'ordre du somatique et celui du matériel ? Et celle-ci est-elle nécessairement biunivoque, ou peut-elle être partiellement brisée ?

Si l'on en revient à la possibilité d'une discordance partielle entre soma et corps, elle est envisagée dans *Ideen* III à partir de la fiction du rattachement de mon champ de sensations au corps physique d'une locomotive. Ce cas, à l'instar du corps de cruche visé par Descartes, est en réalité un cas particulier : il ne s'agit ni d'une discordance totale au sens de la suppression de l'un ou l'autre terme (corps sans soma, soma sans corps), ni d'une simple discordance partielle (comme dans le cas du membre fantôme, qui tenait lieu de « faille » sur fond de correspondance), mais d'une discordance généralisée (la liaison existe toujours, mais elle s'établit entre des événements qui devraient n'avoir aucun rapport entre eux). Il s'agit donc du cas d'un soma et d'un corps *de part en part mal assortis*, comme l'on dit de deux chaussettes à motifs différents pliées l'une dans l'autre qu'elles sont mal assorties, c'est-à-dire forment une paire quoiqu'elles n'aient rien à faire ensemble. Ainsi, les sensations (localisées) de plaisir ou de chaleur seraient-elles rattachées à des événements objectifs concernant la locomotive (être alimentée en eau, être chauffée). La corrélation (*wenn... so*), explique alors Husserl, ne suffit pourtant pas à établir une connexion du type de celle qui s'établit entre soma et corps : « Manifestement, eu égard à la teneur de telles relations (*Beziehungen*), la locomotive ne serait pas « *Leib* » pour cette conscience »¹⁴⁶². Cette corrélation prend chez Husserl le sens d'une *relation de motivation*. A ce stade, on peut donc dire que la liaison entre soma et corps ne tient ni de la nécessité eidétique ni de la simple relation de motivation. Remarquons que la liaison établie dans l'exemple imaginaire entre mon soma sensoriel et la locomotive physique n'est pas, on le comprend en lisant les exemples, une simple relation de propriété au sens juridique du terme, puisqu'elle va plus loin que cela. La locomotive de la fiction n'est pas non plus une chose mue à distance, comme dans la télékinésie dont il a été question plus haut. Elle entretient avec mon soma une relation plus intime, puisque des modifications du côté somatique (modification des sensations localisées) ont leur équivalent dans le domaine physique à même la locomotive. Cette relation peut alors être requalifiée en relation causale, puisque les

¹⁴⁶¹ E. Husserl, *Intersubjektivität* II, *Beilage* XIII, *Hua* XIV, p. 123 (*Sur l'intersubjectivité* II, trad. fr. N. Depraz, p. 252).

¹⁴⁶² E. Husserl, *Ideen* III, *Beilage* I, *Hua* V, p. 117 (*Idées* III, trad. fr. D. Tiffeneau, p. 140 (traduction légèrement modifiée)). Je ne traduis pas le terme *Leib* (indiqué entre guillemets) par soma, car il correspondrait plutôt ici au corps physique (comme le contexte le rend évident).

modifications physiques se répercutent immédiatement (sont ressenties) du côté sensoriel, et que cette répercussion suit une régularité. On peut à l'inverse étendre la fiction à l'autre dimension du soma, le soma kinesthésique, et imaginer que mes volontés s'exécutent, en vertu du *fiat* créateur, par le déplacement réglé de la locomotive. La locomotive peut donc être immédiatement mue par le Je, elle est alors le seul objet directement mobile, celui par l'intermédiaire duquel, dans un second temps, les choses environnantes peuvent éventuellement être mues. Le niveau d'intimité du soma esthésiologique et kinesthésique avec l'objet matériel fortuitement associé à lui, se porte donc assez loin, puisque le second est cause et « premier mobile » du premier.

Pourtant, ces conditions ne suffisent pas à dire que la locomotive est le corps *du* soma en question. Comment comprendre ce refus ? Qu'un événement ait lieu du côté des sensations localisées et qu'un autre se produise simultanément et en vertu d'une règle du côté de l'objectivité matérielle n'est pas assez pour établir la relation d'incorporation. Que manque-t-il à une relation ainsi qualifiée ? Husserl explique dans le paragraphe qui suit que la relation entre le soma et son corps ne peut pas être contingente : le corps doit être « distingué (*ausgezeichnet*) de façon déterminée »¹⁴⁶³ par rapport aux autres choses, et non sélectionné de façon hasardeuse. Doit s'établir entre lui et le soma une relation nécessaire, propre à réaliser leur *fusion* en une indéfectible unité : comme l'écrit Husserl, la correspondance entre corps et soma « ne montre pas une simple liaison, mais précisément une unité (*nicht bloß Verbindung sondern eben Einheit zeigt*) »¹⁴⁶⁴. La fusion (*Verschmelzung*) des champs sensoriels et kinesthésiques et de la chose objective qu'est mon corps, n'est pas un simple entrelacement (*Verflechtung*), comme celui qui associe fonctionnellement mon corps-soma et mon âme¹⁴⁶⁵. Cette fusion, cette constitution d'unité en recouvrement, ne permet plus de distinguer depuis l'attitude naturelle l'unité somatique de l'unité corporelle, tandis qu'il est encore possible de séparer abstractivement âme et corps-soma, ainsi qu'en témoigne l'indépendance relative de la psychologie et la physiologie naturalistes. Ainsi, on peut à loisir s'imaginer les fonctions supérieures de l'*âme*, celles qui ne sont pas immédiatement localisées, et surtout celles qui ne sont pas localisables (les visées intentionnelles, les fonctions supérieures de l'activité logique),

¹⁴⁶³ E. Husserl, *Ideen III, Beilage I, Hua V*, p. 118 (*Idées III*, trad. fr. D. Tiffeneau, p. 140 (traduction modifiée)).

¹⁴⁶⁴ E. Husserl, *Ideen III, Beilage I, Hua V*, p. 118 (*Idées III*, trad. fr. D. Tiffeneau, p. 141 (traduction modifiée)).

¹⁴⁶⁵ L'« âme n'est nulle part, et sa liaison (*Verbindung*) avec le soma n'est édiflée (*begründet*) que par des connexions fonctionnelles » (E. Husserl, *Ideen II*, § 46, *Hua IV*, p. 167 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 236 (traduction modifiée))).

rattachées à un corps-soma quelconque – nous pouvons à la rigueur nous représenter la transmigration de l'âme d'Orphée en un cygne ou celle de Thamyras en un rossignol dans le mythe d'Er chez Platon¹⁴⁶⁶. *A contrario*, la sensation tactile de la main gauche ne semble pas avoir de sens à s'incarner dans un corps qui n'a pas de main gauche, ou alors simplement comme anomalie localisée – comment imaginer que la sensation tactile de se frotter les mains se transpose chez un cygne ? Les sensations localisées en viennent donc à former une « couche » du corps matériel, tandis que l'âme subit ce qu'on pourrait appeler une naturalisation secondaire qui en fait l'*annexe* du corps-soma, plutôt qu'une *couche* de celui-ci¹⁴⁶⁷. L'adhésion mutuelle du soma et du corps, leur *convenance dans le détail*, leur coordination (*Zuordnung*)¹⁴⁶⁸, ne va cependant pas jusqu'à faire de l'existence réelle du corps physique un prolongement eidétiquement *nécessaire* de l'appréhension somatique, propre à faire passer celui-ci dans l'expérience réduite, comme un implicat transcendant au cœur de l'immanence. Si on reprend l'explication de la non-convenance de la locomotive, Husserl explique le recouvrement unitaire entre corps et soma par l'intimité d'une « partie considérable des contenus » qui relèvent de l'« *éttoffe de la conscience* (*Bewusstseinsstoff*) » (terme qui désigne le contenu hylétique), avec le « soma matériel »¹⁴⁶⁹. En quel sens la hylè présente-t-elle une intimité avec le soma matériel ? Husserl ne donne pas de réponse claire à cette question, mais on peut compléter son propos : à la différence de la convenance avec la locomotive, qui ne peut être qu'une coordination *superficielle*, la convenance entre mon soma ou mes contenus sensoriels auto-positionnels du soma d'une part, et de mon corps physique articulé en organes d'autre part, est une convenance *de détail*, une convenance qui va jusqu'à articuler finement, autant en qualité qu'en extension les sensations somatiques et les subdivisions matérielles de mon corps physique. Ainsi, si l'on peut admettre à la rigueur une correspondance superficielle entre la sensation de chaleur qui m'envahit et la chaleur physique qui se dégage du fourneau de la locomotive, comment appréhenderait-on à même une locomotive une sensation de chaleur finement localisée, dans le pied, au niveau du talon, ou sur la cheville ? Et, au-delà du

¹⁴⁶⁶ Platon, *La République*, Livre X, 620a, trad. fr. G. Leroux, Paris, GF Flammarion, 2004 (2^{ème} édition), p. 520-521.

¹⁴⁶⁷ Nous verrons dans la prochaine section que la chose se complique quand on prend en considération la différence entre personne et âme, et que l'âme se découvre comme le produit d'une abstraction du psychologue naturaliste.

¹⁴⁶⁸ E. Husserl, *Ideen II*, § 45, *Hua IV*, p. 164 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 232).

¹⁴⁶⁹ E. Husserl, *Ideen III*, *Beilage I*, *Hua V*, p. 118 (*Idées III*, trad. fr. D. Tiffeneau, p. 141 (traduction modifiée)).

mouvement, du toucher et de la chaleur, quelle correspondance trouverait-on du côté de la locomotive pour des sensations de démangeaisons, des affects de joie ou d'odorat ? Les sensations de démangeaison ou de douleur peuvent être irradiantes et par là supporter une incorporation vague, mais elles peuvent aussi être précises, perçantes, aiguës, et exiger une incorporation plus précise, qui suppose une différenciation corporelle fine. Par ailleurs, les différentiels qualitatifs fins entre sensations ne peuvent pas trouver de correspondants physiques du côté d'une locomotive, dont l'organisation est trop peu différenciée. Quels organes spécialisés serait-on en mesure d'identifier du côté de la locomotive qui puissent convenir à tous ces types de sensation, de même qu'on identifie les organes sensoriels chez des animaux ?

La concordance entre le soma et le corps n'est donc ni une relation de motivation au sens d'une simple corrélation ou co-occurrence réitérée entre deux « blocs » pris généralement, ni une relation de fondation absolument nécessaire entre essences. Si elle repose bien en définitive sur la motivation empirique, celle-ci atteint en effet un tel degré de détail et une telle finesse de grain qu'elle lie soma et corps jusqu'au fusionnement dans le détail. C'est la finesse de ce recouvrement entre soma et corps, cet ajustement méticuleux, qui rend possible la fusion indéfectible du corps-soma, qui nous fait appréhender dans l'expérience naturelle ou scientifique cette unité comme originaire. Mais comment a-t-on accès à ce luxe de détails qui sont nécessaires pour établir cet ajustement aux sentances somatiques ? Comment l'ajustement se réalise-t-il ?

Husserl évoque plus loin le recouvrement (*Deckung*) entre sensations localisées et lieux extensifs, et précise que le porter-au-recouvrement (*Zur-Deckung-bringen*) se réalise par l'intermédiaire d'*actes kinesthésiques libres* : « Nous avons déjà présupposé, dans notre cas du soma, que celui-ci se tient là comme une chose ; mais il n'est pour nous une chose dans l'expérience que par le libre toucher allant vers lui (*Hinwegtasten*), le libre voir allant vers lui, etc. »¹⁴⁷⁰. Comme toute chose, le corps se configure en relation avec un libre mouvement de perception, selon l'accointance des deux séquences, mais cette jointure présente ceci de particulier que l'instance percevante se découvre *elle-même*, et non une autre, comme objet de son exploration perceptive. Le libre mouvement d'exploration de son propre corps et de

¹⁴⁷⁰ E. Husserl, *Ideen III, Beilage I, Hua V*, p. 121 (*Idées III*, trad. fr. D. Tiffeneau, p. 145-146 (traduction modifiée)).

stimulation des surfaces sensorielles permet une articulation fine entre ces deux dimensions. La structuration du soma en sensations localisées peut alors se refléter dans la structuration du corps en organes physiques, et ce avec un degré de précision avancé¹⁴⁷¹. Nous allons à présent détailler ce processus, tel qu'il a lieu dans l'autoconstitution.

2/ La constitution des membres physiques du corps

Comme dans le cas du soma, la constitution du corps est d'abord fragmentaire (ou plutôt locale) avant de connaître une unification synthétique. Si l'on recompose analytiquement l'apparition à soi du corps physique, on voit que, selon un premier moment, des fragments spatiaux et matériels se donnent à mes sens comme le fait l'environnement chosal : un bras apparaît dans le champ visuel, une voix retentit dans le champ auditif, un fragment de peau se constitue comme objet dans le champ tactile, etc. Ces différentes apparitions entrent alors dans un processus tendanciel de constitution unitaire en choses ou en qualités de choses, et se révèlent, par recouvrement d'avec mon soma comme miennes : *mon* bras, *ma* voix, *ma* peau. Mais si l'on fait pour le moment abstraction de la fusion avec le champ des sensations localisées ou que l'on suppose à titre d'expérience un membre de mon corps désensibilisé (une jambe engourdie), la constitution se poursuit en analogie avec celle de la chose ordinaire. A l'instar de la chose ordinaire, mon bras se réifie visuellement par l'intermédiaire d'une succession d'apparitions coordonnées aux mouvements kinesthésiques de mon regard, de sorte qu'au cours de cette schématisation, ces apparitions successives tendent à fusionner en une perception objective. Il manifeste alors une certaine étendue, un certain volume, une certaine couleur, une certaine clarté, etc., qui forment pour lui autant de propriétés objectives. L'expression à voix haute (*Verlautbarung*) me permet d'entendre ma propre voix, et de lui accorder toute une série de propriétés objectives (intensité, tonalité...), même si l'audition, qui est sens purement temporel, ne permet pas à elle seule de me donner un son comme inséré dans l'espace¹⁴⁷² – dans une note, Husserl va toutefois jusqu'à reconnaître à l'écoute de sa propre voix un rôle

¹⁴⁷¹ Dans l'empathie, cela atteint jusqu'aux circonvolutions cérébrales, qui correspondent au psychique (E. Husserl, *Ideen* II, § 45, *Hua* IV, p. 164 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 232). Mais il est vrai que cela ne vaut pas de l'autoconstitution.

¹⁴⁷² Les champs auditif, thermique, olfactif « ne sont pas aptes à la constitution de l'espace et à celle de la chose au sens primaire, car ils sont dépourvus d'extension originaire pré-empirique » (E. Husserl, *Ding und Raum*, § 25, *Hua* XVI, p. 83 (*Chose et espace*, J-F. Lavigne, p. 110)).

quintessentiel (*grundwesentliche Rolle*) dans l'objectivation du Je (*Ichobjektivierung*) chez l'enfant¹⁴⁷³. Enfin, sous le toucher de mes doigts, ma peau se constitue suivant une série d'apparitions haptiques, jusqu'à former une chose accompagnée de ses propriétés objectives tactiles : l'extension, la souplesse, la fermeté, la rugosité, etc. Suivant toujours les modalités constitutives qui président à l'apparaître d'une chose ordinaire, les champs sensibles sont susceptibles d'entrer en recouvrement dans la simultanéité d'expériences issues de champs sensoriels hétérogènes¹⁴⁷⁴, soit que la spatialité pré-empirique du champ visuel et la spatialité pré-empirique du champ tactile fusionnent, soit que le brillant du champ visuel fusionne avec le lisse du champ tactile. Chacun de mes membres tend alors à former un fantôme spatial puis sensuel, avant de recevoir, par l'interaction avec son environnement, une série de propriétés causales : si je pique mon bras avec la pointe d'un stylo, la chair s'enfonce ; si j'approche mon bras d'un objet chauffant, il s'échauffe, etc. Les membres de mon corps semblent donc se prêter à une constitution analogue à celle de la chose, et pouvoir ainsi s'insérer dans le champ spatial et matériel.

Pourtant, dès le niveau de la constitution du *membre corporel*, apparaissent plusieurs différences d'avec la constitution de la chose ordinaire. 1/ D'abord, tandis que la chose autorise – au moins théoriquement – que j'en fasse le tour, dans le cas du membre corporel je suis par principe limité dans mes mouvements visant à le contourner afin de le voir sous tous les angles. 2/ Ensuite, le membre corporel ne tolère l'éloignement et le rapprochement que dans une certaine mesure. Je ne peux pas éloigner mon bras pour le voir « là-bas », à l'autre bout de la pièce, et de même, en me contorsionnant, je peine à mettre ma hanche à portée d'une inspection visuelle précise. Par rapport à quel centre de référence parle-t-on d'éloignement et de rapprochement du membre ? Avec l'incorporation du soma, l'Ici somatique s'étend lui-même dans l'espace. Les sensations localisées en surfaces se retrouvent donc exposées, projetées à une certaine distance *spatiale* les unes des autres, et se réarticulent à un point focal, qui représente le cœur de l'Ici à partir duquel elles peuvent se déployer dans la distance (le *Nullpunkt* contre le *Nullkörper*), et que Husserl nomme le *Kernleib*¹⁴⁷⁵, le soma-noyau, et qu'il situe dans la zone invisible de ma vision, « dans la partie du [corps] qui n'est pas vue, quelque

¹⁴⁷³ Et également dans l'empathie (E. Husserl, *Ideen* II, § 21, *Hua* IV, p. 95, n. 1 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 143, n. 1)).

¹⁴⁷⁴ Sur la constitution de l'intersensorialité, voir les précieuses indications de D. Pradelle, dans D. Pradelle, *L'archéologie du monde*, p. 243 sq.

¹⁴⁷⁵ E. Husserl, *Ding und Raum, Beilage X, Hua* XVI, p. 368 (*Chose et espace*, J-F. Lavigne, p. 426).

part dans la tête, dans l'œil ou derrière lui »¹⁴⁷⁶. C'est par rapport à lui que les membres sont mobiles dans l'espace objectif : soit par la rotation (tête, buste), soit par l'éloignement et le rapprochement (bras, jambes). Le toucher étant un sens de contact, il n'est pas concerné par l'éloignement ; c'est la raison pour laquelle le *Kernleib* est visuel. 3/ Enfin, la troisième différence entre mon membre physique et une chose ordinaire tient naturellement au soubassement somatique qui s'y fusionne, et dont nous reparlerons plus loin. A la différence des simples choses, mes membres corporels sont supports de sensations localisées, si bien que le contact avec un membre de mon corps (par un autre membre) suscite non seulement une sensation exposante dans un membre, mais également une sensation localisée dans l'autre, alors que le contact avec une chose ordinaire ne produit qu'une sensation à appréhender.

Ces limitations à mon pouvoir de constitution du membre corporel en chose ordinaire peuvent toutefois être nuancées. En premier lieu, l'impossibilité de l'omnilatéralité obtenue par contournement peut être partiellement compensée par les mouvements autonomes du membre en question, qui peut se tordre pour mieux se laisser appréhender. Ensuite, les membres les plus autonomes et les plus déliés du corps (bras et jambes, ou bien leurs parties, doigts, mains, pieds) peuvent être considérées dans la fiction comme des choses extérieurement rattachées au *Kernleib* et qui pourraient également en être détachées. L'impossibilité de voir mon bras sous tous ses aspects n'a-t-elle pas son équivalent dans l'inaccessibilité (contingente) due à la chaise qui bloque le contournement de la table ? Les limitations de l'éloignement ou du rapprochement peuvent également être contournées dans la fiction ou l'analogie avec l'outil. L'impossibilité d'éloigner mon bras est-elle si différente à cet égard de l'impossibilité (contingente) de me séparer d'une alliance trop étroite et que je ne parviens plus à retirer ? Nous verrons plus loin revenir le cas de l'outil entrant en fusion partielle avec le soma. Enfin, le fusionnement de mon membre physique avec des sensations localisées peut lui aussi être dépassé, ne serait-ce qu'avec le cas de la désensibilisation, sous la forme de l'anesthésie partielle ordonnée pour raisons médicales ou sous la forme d'une paresthésie au réveil (sensation du « bras mort »). En cas de désensibilisation, le bras physique apparaît investi d'une lourdeur, d'une mollesse, d'une chaleur, etc., bref de caractères physiques de chose, que la capacité de ce bras à héberger des sensations localisées et des mouvements autonomes faisaient passer au second plan. Tous ces moyens permettent de faire aboutir la constitution en choses, ou plutôt en parties de choses mal

¹⁴⁷⁶ E. Husserl, *Ding und Raum*, § 64, *Hua* XVI, p. 227-228 (*Chose et espace*, J-F. Lavigne, p. 271).

délimitées encore, les membres physiques, qui doivent encore former l'unité du corps propre.

Avant d'aborder ce dernier point, il nous reste à analyser comment l'organe somatique s'entrelace et fusionne avec le membre physique. C'est ici qu'intervient la célèbre analyse du chiasme tactile¹⁴⁷⁷, et le privilège insigne du toucher. Le toucher possède les trois particularités suivantes : 1/ c'est une sensation immédiatement localisée (il partage toutefois cette particularité avec d'autres sensations, comme le goût ou le *Gemüt*), 2/ c'est une sensation de contact, c'est-à-dire qui se donne « auprès » de son objet (à l'image, là encore, du goût), 3/ c'est une sensation qui peut se retourner sur elle-même (*et c'est là le véritable privilège exclusif du toucher*). Le toucher possède en effet la particularité de se distribuer sur des membres articulés susceptibles de mouvements indépendants (dans la réduction à l'appréhension somatique : en kinesthèses particulières), et capables de se tordre sur eux-mêmes, pour éprouver sous leur contact une autre surface touchante. Alors que l'œil est incapable de se voir voyant¹⁴⁷⁸, le goût de se goûter goûtant, la sensation thermique et la douleur de se replier sur elles-mêmes pour s'éprouver, etc., en vertu de l'articulation en organes du champ tactile, le toucher peut lui se toucher touchant. Grâce à cette propriété du toucher, le soma déjà constitué par la kinesthèse se découvre corporel ; si bien qu'il faut inverser la proposition des *Ideen II* (*es wird Leib*) et affirmer que « mon soma se constitue originairement dans l'espace comme corps haptique »¹⁴⁷⁹.

Dans le toucher articulé, la kinesthèse de toucher se met en quête d'appréhender tactilement dans l'espace une autre kinesthèse et une autre sentance localisée. Ce qui impliquerait que l'un des organes fonctionne à la fois comme touchant et comme touché pour un autre organe touchant. Mais cette situation, comme nous l'avons déjà indiqué, ne se réalise que dans l'imminence et non dans l'effectivité :

(...) dans l'expérience originaire du toucher qui produit le soma comme corps et comme soma, nous trouvons toujours et nécessairement un être-l'un-auprès-de-l'autre (*Beieinander*) de l'organe touchant et de l'organe touché, et avec la conversion (*Umkehrung*) à chaque fois potentielle que le touché puisse devenir touchant. Dès qu'a lieu cette conversion, la fonction des paires de sensations se recouvrant donc constamment par là se convertit également¹⁴⁸⁰.

¹⁴⁷⁷ « La constitution du soma comme *res extensa* n'est possible que moyennant son articulation en organes, et moyennant l'atouchement d'un organe, d'une partie du soma par un autre organe » (E. Husserl, *Intersubjektivität III*, *Beilage XVIII*, *Hua XV*, p. 302 (*Autour des Méditations cartésiennes*, N. Depraz, P. Vandeveld, p. 265)).

¹⁴⁷⁸ « (...) l'œil ne peut ni s'éprouver lui-même dans la localisation immédiate, ni se retourner sur lui-même pour se voir, et quand il le fait grâce à la médiation du miroir, il ne voit qu'une simple chose, la « chose œil (*Ding Auge*) » » (E. Husserl, *Ideen II*, § 37, *Hua IV*, p. 148, n. 1 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 211, n. 1)).

¹⁴⁷⁹ E. Husserl, *Intersubjektivität III*, *Beilage XVIII*, *Hua XV*, p. 299 (*Autour des Méditations cartésiennes*, trad. fr. N. Depraz, P. Vandeveld, p. 260).

¹⁴⁸⁰ E. Husserl, *Intersubjektivität III*, *Beilage XVIII*, *Hua XV*, p. 298 (*Autour des Méditations cartésiennes*, trad. fr.

Les deux touchers ne peuvent pas être simultanés. Bien au contraire, comme elle s'avance vers la sensation localisée de la main gauche, ou du moins vers sa kinesthèse, la main droite ne finit jamais par rencontrer que le corps physique, ce qui signe l'échec du fusionnement des sensations et des kinesthèses dans la réflexivité. Les kinesthèses des mains ne peuvent à la rigueur que fusionner, comme les kinesthèses articulées des doigts fusionnent dans la kinesthèse de la main palpant unitairement, c'est-à-dire si elles sont engagées dans un même mouvement où leur individualité disparaît. Mais alors, si la sensation de ma main gauche ne se rencontre pas à la pointe de ma main droite qui l'explore, comment expliquer que la sensation de main gauche en vienne à fusionner avec la main gauche physique apparaissante ? Nous avons indiqué plus tôt entre les parties du champ tactile somatique et les membres du corps physique apparaissant une correspondance qui ne relevait pas de la nécessité eidétique, mais qui appartenait malgré tout à une certaine forme de nécessité. Il est temps de lui donner son nom : il s'agit d'une unification *associative*.

Le soma est lié d'une double manière aux kinesthèses et aux données de sensation, d'une part par le biais de la fonction constitutive de l'exposition (*Darstellung*), d'autre part par le biais d'une association, allant dans un tout autre sens, de ce qui est exposé avec les kinesthèses et données de sensation¹⁴⁸¹.

L'association est le nom d'un processus passif par lequel deux étants diversement constitués voient le sens du premier contaminer le deuxième en vertu d'une relation particulière (la *Paarung* ou appariement) s'établissant dans la passivité entre eux : « ceci rappelle cela », ou « l'un renvoie à l'autre »¹⁴⁸². Si l'on suit un critère de classement temporel, l'association peut être *diachronique* (association reproductive), comme c'est le cas d'une paire de ciseaux vue par le passé qui détermine le sens de l'objet d'apparence similaire nouvellement rencontré et qui a éveillé l'association, ou *synchronique*, quand l'étant déterminant et l'étant déterminé sont simultanés, comme c'est le cas quand j'identifie un arbre avant de distinguer une deuxième forme similaire à ses côtés¹⁴⁸³, ou encore dans l'appréhension d'autrui qui se donne dans la

N. Depraz, P. Vandavelde, p. 259 (traduction modifiée).

¹⁴⁸¹ E. Husserl, *Intersubjektivität III, Beilage XVIII*, Hua XV, p. 295 (*Autour des Méditations cartésiennes*, trad. fr. N. Depraz, P. Vandavelde, p. 254 (traduction modifiée)).

¹⁴⁸² E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, § 16, p. 78 (*Expérience et jugement*, trad. fr. D. Souche, p. 88).

¹⁴⁸³ « Si par exemple à côté d'un arbre apparaît un autre arbre, et cela, dans un mode d'apparition de type équivalent (*gleichartig*), je ne peux avoir conscience que des « deux » à la fois (*in eins*), comme d'une paire. A partir de l'un en tant qu'il apparaît d'une telle façon, il y a un éveil (*Weckung*) de l'autre et une sorte de recouvrement avec

ressemblance d'avec mon propre corps co-présent. Le principe qui régit l'association et rend raison de l'appariement est le principe de la ressemblance (*Ähnlichkeit*)¹⁴⁸⁴, à condition qu'il n'atteigne pas l'identité, à l'issue de quoi les deux éléments prétendument dissemblables se révèlent n'en former qu'un seul. L'appariement entre objets distincts joue ensuite, en vertu de la ressemblance, le rôle d'une force de motivation qui va déterminer le sens de ces objets : « Si une [chose] m'affecte, alors l'affection passe (*geht... über*) sur l'autre, de telle sorte qu'elle renforce (*verstärkt*) l'affection de l'autre, et inversement »¹⁴⁸⁵. Les objets distincts se détachant dans l'expérience « renvoient » alors à d'autres, ou comportent des éléments qui en rappellent d'autres, et le sens de l'évoqué se communique à l'évocateur.

Si l'on cherche à présent à appliquer le principe de l'association au cas de la jointure du somatique et du corporel, on rencontre immédiatement une double difficulté, qui peut être formulée ainsi : 1/ la sentance et le corps physique auquel elle appartient n'entrent pas dans une relation de ressemblance ; 2/ la couche de sensorialité somatique semble fusionner effectivement avec la couche matérielle du corps apparaissant, et on ne comprend pas comment les deux pourraient parvenir à l'unité avec un principe associatif censé former des paires, et non révéler l'identique sous les apparences changeantes. Que répondre à cela ? Tout d'abord, la notion de ressemblance ne doit pas être prise d'une façon absolument stricte. Ainsi, l'association est-elle également à l'œuvre, par exemple, dans la synthèse des différents champs sensibles en un champ de l'expérience unique¹⁴⁸⁶ : dans l'unification du lisse tactile et du brillant visuel, les données hylétiques ne présentent aucune ressemblance, au sens étroit de ressemblance sensorielle à l'intérieur d'un même champ sensoriel. Pourtant, les deux propriétés incomparables finissent par se superposer à même l'objet. Ainsi, dans l'exploration kinesthésique tactile ou oculomotrice, les limites visuelles de la chose annoncent la rencontre

l'autre *par distance* [en français dans le texte] » (E. Husserl, *Intersubjektivität* III, *Text 2*, *Hua* XV, p. 26 (*Autour des Méditations cartésiennes*, trad. fr. N. Depraz, P. Vandeveld, p. 42 (traduction légèrement modifiée)).

¹⁴⁸⁴ « Toute association immédiate est association selon la ressemblance (*Ähnlichkeit*) ». Nous ne reprenons pas la traduction classique d'*Ähnlichkeit* par « analogie », qui peut laisser penser qu'on parle d'une équivalence entre des rapports abstraits et non d'un recouvrement sensible s'effectuant dans la passivité. De même, nous ne traduisons pas *Gleichheit* par similitude, mot qui en français nous apparaît comme un simple synonyme de « ressemblance » (E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, § 16, p. 78 (*Expérience et jugement*, trad. fr. D. Souche, p. 88)).

¹⁴⁸⁵ E. Husserl, *Intersubjektivität* II, *Text 35*, *Hua* XIV, p. 530 (*Sur l'intersubjectivité* I, trad. fr. N. Depraz, p. 134-135 (traduction modifiée)).

¹⁴⁸⁶ « Nous avons dû déjà faire retour aux légalités de l'association et de l'affection pour comprendre (...) la possibilité d'une union (*Einigung*) en une seule présence (*Präsenz*) des data fournis par des champs sensibles différents (association hétérogène) » (E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, § 42, p. 207 (*Expérience et jugement*, trad. fr. D. Souche, p. 211 (traduction modifiée)).

d'une résistance pour la main, cette résistance fait retentir un bref son de heurt, simultané au choc tactile, et la répétition de ces expériences exploratoires réversibles amène les différents schèmes sensoriels de l'objet à congruence dans l'espace visuel et tactile, et dans la temporalité où s'inscrivent tous les sens. L'association se réalise ici par la constitution d'une sorte de « communauté » entre les différents champs sensoriels incommensurables : ils entrent dans une sorte d'appariement. La « ressemblance » n'est certes pas immédiate ni sensible, mais l'association se réalise par le « si... alors » kinesthésique, qui établit des « parcours » de vérification : la tasse de café fume, la main qui s'en approche ressent graduellement la chaleur monter, à un certain point elle sent la dureté de la porcelaine... ; quand la tasse de café ne fume plus, la main peut s'approcher, elle ne sentira plus la chaleur, etc. Un appariement entre le champ thermique de proximité et la fumée visible se met en place, de sorte que la fumée « évoque » la chaleur de la tasse, comme le brillant évoque le lisse. La fumée et la température du café entrent dans un rapport associatif qui n'a pas la nécessité d'un rapport eidétique, mais qui n'a pas non plus la gratuité d'un rapport de colligation aléatoire entre entités. C'est d'une façon similaire que le soma et le corps entrent en recouvrement : comme les aspects visuels de la tasse entrent en recouvrement avec ses aspects tactiles et thermiques, les sensations tactiles et les kinesthèses qui animent mon bras et sont données dans l'attitude interne se recouvrent avec la chair touchée de mon bras donné dans l'attitude externe. Comme nous le disions plus tôt, mon soma et mon corps physique n'entrent dans aucune relation eidétique l'un avec l'autre, de sorte qu'il est envisageable au moins à titre de fiction de penser un soma sans corps ou un corps sans soma (c'est d'ailleurs le cas de la « dame » du *Panoptikum* !). Leur association n'est donc pas fondée dans les contenus, mais leur est extrinsèque, sans pour autant être fortuite. Mais nous avons rencontré une seconde difficulté : l'association, principe de couplage, permet-elle à mon bras kinesthésique et sensoriel de former une unité objectale avec mon bras physique et matériel ? Cela ne pose pas plus de difficultés que dans le franchissement de l'hétérogénéité entre les champs, grâce auquel des unités objectales étaient effectivement données dans l'association synesthésique entre champ tactile et champ visuel. S'il faut parler d'association entre le soma et le corps, et non de synthèse d'identité, c'est parce que les deux modes de donation sont hétérogènes et ne parviennent pas à l'identité comme une chose parvient à l'identité dans la synthèse continue de ses faces. *Leib* et *Körper* parviennent toutefois à une unité supérieure, le *Leibkörper*. C'est d'une façon analogue qu'ensuite, dans la prestation empathique de soma, le corps d'autrui et son *Leib* forment l'unité supérieure *Mensch*.

3/ La constitution du corps comme unité

Au-delà de la constitution des membres de mon corps, interrogeons-nous à présent sur la constitution du soma comme corps unitaire, porteur de ces membres. A l'instar des membres physiques considérés isolément, leur unification en un corps unique présente quelques particularités si on la compare à la schématisation d'une chose ordinaire, ce que Husserl reconnaît déjà en 1907 sans pour autant y voir une difficulté¹⁴⁸⁷. Plus tard, les spécificités de la constitution du corps-soma en chose reviennent hanter les textes husserliens, où elles viennent remettre en doute la possibilité d'une constitution solipsiste de mon soma en chose, en raison de la différence de « style » constitutif entre les deux. Dans l'appendice XVI de *Hua XV* daté de 1932¹⁴⁸⁸, ces différences nous sont exposées d'une manière particulièrement précise. D'après ce texte, où l'on retrouvera des éléments déjà discutés au niveau du membre physique isolé, la constitution de mon soma comme simple chose achoppe sur quatre différences d'avec la donation ordinaire des choses : 1/ l'impossibilité d'appréhender visuellement certains fragments de mon corps, bien que ces fragments puissent être touchés (mon dos¹⁴⁸⁹, mais aussi ma tête¹⁴⁹⁰) ; 2/ l'impossibilité de faire abstraction du soubassement sensoriel de mon corps physique, qui ne se retrouve pas chez les simples choses, et qui a notamment pour effet¹⁴⁹¹ de produire lors du contact avec d'autres choses des modifications des modes d'apparition de celles-ci qui ne se retrouvent pas dans le contact entre deux choses ordinaires ; 3/ l'impossibilité de prendre une perspective générale sur mon corps en totalité, dont les perspectives ne sont jamais que fragmentaires, et donc l'impossibilité de l'éloigner (dans le cas du corps total,

¹⁴⁸⁷ « Le soma est d'abord une chose comme une autre, dans la mesure où (quoique seulement dans une mesure limitée) il peut lui aussi se constituer comme une autre chose. (...) Certes, nous ne pouvons pas faire le tour de la main et ainsi contourner notre propre corps, nous ne pouvons pas à volonté nous rapprocher et nous éloigner. Toujours est-il que ce que nous pouvons faire suffit néanmoins pour accomplir le même mode d'appréhension sur la base des moyens d'exposition donnés, et pour voir le soma comme chose corporelle » (E. Husserl, *Ding und Raum*, § 83, *Hua XVI*, p. 280 (*Chose et espace*, J-F. Lavigne, p. 329 (traduction légèrement modifiée)).

¹⁴⁸⁸ E. Husserl, *Intersubjektivität III*, *Hua XV*, p. 268-269 (*Autour des Méditations cartésiennes*, trad. fr. N. Depraz, P. Vandavelde, p. 217-218).

¹⁴⁸⁹ E. Husserl, *Intersubjektivität III*, *Text 15*, *Hua XV*, p. 272 (*Autour des Méditations cartésiennes*, trad. fr. N. Depraz, P. Vandavelde, p. 222-223).

¹⁴⁹⁰ « (...) je ne peux voir certaines parties du corps (*Körperteile*) que dans un raccourci (*Verkürzung*) perspectif particulier (*eigentümlicher*), et d'autres (par exemple la tête) sont pour moi franchement invisibles » (E. Husserl, *Ideen II*, § 41, *Hua IV*, p. 159 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 224 (traduction modifiée))).

¹⁴⁹¹ Comme l'indique un autre exposé du même type, moins précis, qui figure dans un manuscrit de 1931 (E. Husserl, *Intersubjektivität III*, *Text 17*, *Hua XV*, p. 285-286 (*Autour des Méditations cartésiennes*, trad. fr. N. Depraz, P. Vandavelde, p. 243-244)).

l'impossibilité du rapprochement perd son sens) ; 4/ l'impossibilité pour mon corps d'expérimenter le changement de place, puisqu'il ne connaît ni le mouvement ni le repos, ni l'éloignement ni le rapprochement. En résumé, mon corps physique présente quatre caractères qui le distinguent de la chose ordinaire : il est partiellement invisible, sentant, intotalisable, immobile¹⁴⁹².

Si on fait abstraction de la deuxième caractéristique (que par définition le soma soit sentant), les difficultés de la constitution du corps comme chose se résument en l'incomplétude de cette constitution, comme si une part du corps échappait toujours à la donation solipsiste. Le soupçon se fait jour : la constitution du corps unitaire ne suppose-t-elle pas un *détour* par la constitution d'autrui, sur laquelle puisse alors s'édifier un raisonnement analogique qui me donne la configuration de mon propre corps comme l'équivalent de la sienne, mais à partir de la sienne ? Le corps d'autrui au moins ne présente pas à mes yeux de limitations dans sa constitution en chose, comme en présente le mien : ce corps est bien visible sous toutes ses faces, je n'y ressens aucune sentance, je peux m'en éloigner ou m'en rapprocher à loisir, je le vois se mettre en mouvement, de lui-même ou sous l'effet d'une force extérieure, et traverser mon champ visuel, à moins qu'il ne reste en repos au même emplacement dans l'espace objectif. Il peut donc se constituer intégralement comme chose. Ce corps ne me sert-il pas de modèle analogique pour l'appréhension de mon propre corps ? Husserl ne cède en tout cas pas à la tentation de considérer que la donation du corps propre supposerait la médiation d'un raisonnement inductif par analogie, et maintient le caractère aperceptif de l'auto-donation du corps : « ce n'est bien sûr pas un raisonnement (*Das ist natürlich kein Schluß*), mais une aperception (*sondern Apperzeption*) »¹⁴⁹³.

L'incomplétude de la donation de mon corps comme intotalisable, partiellement invisible et immuable est-elle réellement un obstacle dirimant à sa constitution ? L'incomplétude n'est-elle pas déjà le lot de la chose ordinaire, dont la donation ne saurait non

¹⁴⁹² Et c'est d'ailleurs précisément pourquoi mon *Körper* ne saurait servir d'exemple paradigmatique pour l'analyse ontologico-statique de la constitution de la chose en général. Et de fait, on choisit généralement pour ce faire une *Außerding* : table, chaise... Alors pourquoi (toujours dans la perspective ontologique) choisir comme exemple paradigmatique des constitutions de niveau supérieur *mon* propre soma, *mon* âme, *ma* personne, *ma* communauté d'appartenance... ? Une bonne partie des difficultés des deuxième et troisième sections des *Ideen II* s'expliquent par le passage constant et ininterrogé entre autoconstitution et hétéroconstitution, les spécificités de l'autoconstitution venant en permanence contaminer la perspective ontologico-statique sans pour autant être parfaitement isolées pour elles-mêmes.

¹⁴⁹³ E. Husserl, *Ding und Raum, Beilage X, Hua XVI*, p. 370 (*Chose et espace*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 428 (traduction légèrement modifiée)).

plus par principe s'épuiser ? Certes, mais cette incomplétude-là n'a pas le même sens que la première. La chose ordinaire présente un divers d'esquisses inépuisable, mais aucune d'entre elles n'est par principe exclue de la donation, tandis que certains aspects de mon corps me sont par principe cachés. La constitution de la chose présente une *incomplétude itérative* (elle peut se poursuivre sans cesse par adjonction de nouveaux aspects), tandis que la constitution de mon corps comme chose, outre l'incomplétude itérative de la chose, présente une *incomplétude privative* (certains aspects sont par principe exclus de la donation). La structure d'incomplétude itérative est caractéristique de la chose, mais on la retrouve également dans d'autres donations adoptant la forme d'Idées au sens kantien. La structure d'incomplétude privative, se rencontre en revanche dans le mode de donation d'autrui, où l'élément apprésenté, à savoir le psychisme d'autrui, est décrit ainsi : « ce qui est apprésenté grâce à cette analogie ne peut jamais devenir effectivement présent ni être véritablement perçu »¹⁴⁹⁴. Mais pour mon corps, c'est encore différent : c'est considéré comme chose *physique*, qu'il présente des aspects qui ne peuvent, par principe, pas être vus. Ce n'est donc pas une pleine dimension (comme le psychisme) qui ne peut pas parvenir à la donnée en propre, mais de simples faces appartenant à sa donnée physique, qui demeure alors partielle.

Or, derechef, l'*Urleib* s'incorporant n'est pas le seul corps à présenter une *incomplétude privative*. D'autres corps, massifs, le soleil, la lune, les corps célestes, les étoiles, le ciel, Mars ou Vénus, mais surtout la Terre (*Erde*)¹⁴⁹⁵, quoiqu'ils soient susceptibles de se donner comme des choses, satisfont très mal ou pas du tout aux différentes caractéristiques de la donation de la chose dans l'éloignement ou le rapprochement volontaires, le contournement kinesthésique, la prise de vue englobante, la recherche de l'*optimum* perceptif, l'unification sous forme d'un schème spatial, etc. Dans ce qui suit, nous allons nous concentrer sur la Terre, comme exemple archétypal des corps célestes massifs, mais également en raison de certaines particularités qui la rendent intéressantes. Nous prenons la Terre en son sens de Terre-originale (*Urerde*), c'est-à-dire telle qu'elle est donnée à l'expérience en deçà de son appréhension physicienne comme « corps céleste ». Quels sont les points communs de la constitution du corps-soma et de la Terre ? *Leib* et *Erde* sont similaires en ceci que : 1/ Ni l'un ni l'autre ne connaissent

¹⁴⁹⁴ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 51, Hua I, p. 142 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 161).

¹⁴⁹⁵ Tous ces exemples proviennent du manuscrit D 17 (E. Husserl, *Ms D 17*, in M. Farber, *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl*, Cambridge, Harvard University Press, 1940, p. 322-324 (*La Terre ne se meut pas*, trad. fr. D. Franck, p. 25-27)).

originaires le mouvement physique¹⁴⁹⁶, mais le mouvement des corps extérieurs prend sens par rapport à eux, ce qui leur permet à tous deux de se définir comme un « ici »¹⁴⁹⁷. 2/ Soma et Terre restent intotalisables dans leur forme originaire¹⁴⁹⁸. 3/ Ni l'un ni l'autre ne possèdent originaires la forme de la corporéité¹⁴⁹⁹, le soma étant en son essence « champ de sensations localisées » et la Terre, « sol »¹⁵⁰⁰. 4/ L'un et l'autre gagnent le mouvement objectif par une sorte de décentrement et d'aperception relevant d'un niveau de constitution supérieur¹⁵⁰¹. 5/ L'un et l'autre entrent dans un processus de devenir-corps¹⁵⁰² qui ne se recouvre pas exactement avec le processus de constitution de la chose matérielle¹⁵⁰³, et à l'issue duquel ils deviendront respectivement corps-soma (*Leibkörper*) et corps-sol (*Boden-Körper*¹⁵⁰⁴). Le soma originaire, par rapport aux autres somas, la Terre par rapport aux autres corps célestes, possèdent donc une primauté, une « dignité constitutive (*konstitutiven Dignität*) » sur une « échelle de valeurs (*Wertordnung*) »¹⁵⁰⁵. Nous avons dit du soma qu'il désobéissait à la structure de la constitution de la chose quant à trois aspects : il est partiellement invisible (certains de ses aspects ne peuvent pas être vus), intotalisable (il ne peut pas être pris en perspective en entier), immuable (il n'est pas selon le repos et le mouvement physiques), et on voit que ces trois aspects sont partagés avec la modalité de donation de la Terre. On verra un peu plus loin que ces deux formes de

¹⁴⁹⁶ A la différence du Soleil ou de la Lune, la « Terre elle-même, dans la forme originaire de représentation, ne se meut ni n'est en repos » (E. Husserl, *Ms D 17*, édition M. Farber, p. 309 (*La Terre ne se meut pas*, trad. fr. D. Franck, p. 12)).

¹⁴⁹⁷ « (...) c'est d'abord par rapport à [la Terre] que mouvement et repos prennent sens » (E. Husserl, *Ms D 17*, édition M. Farber, p. 309 (*La Terre ne se meut pas*, trad. fr. D. Franck, p. 12)). C'est pourquoi, comme pour le soma, il faut dire de la Terre, que « son repos n'est pas un mode de mouvement » (*Ibid.*, 324/28).

¹⁴⁹⁸ « (...) notre corps-sol, (...), dans son infinité, ne peut faire pour nous l'objet d'une expérience dans le système global de ses modes d'expérience » (E. Husserl, *Intersubjektivität III*, *Beilage XVI*, *Hua XV*, p. 276 (*Autour des Méditations cartésiennes*, N. Depraz, P. Vandavelde, p. 228).

¹⁴⁹⁹ « Ce « sol » n'est pas d'abord expérimenté comme corps » (E. Husserl, *Ms D 17*, édition M. Farber, p. 308 (*La Terre ne se meut pas*, trad. fr. D. Franck, p. 12)).

¹⁵⁰⁰ La Terre « est pour nous le sol d'expérience de tous les corps dans la genèse empirique de notre représentation du monde » (E. Husserl, *Ms D 17*, édition M. Farber, p. 308 (*La Terre ne se meut pas*, trad. fr. D. Franck, p. 12)), « la strate première en soi de la constitution de la Terre comme sol » (*Ibid.*, 310/14).

¹⁵⁰¹ « Ce n'est qu'ensuite que la Terre se « meut » ou repose (...). Ce n'est pas un transfert aperceptif voulu mais, comme toujours, l'évidence doit pouvoir se légitimer » (E. Husserl, *Ms D 17*, édition M. Farber, p. 309 (*La Terre ne se meut pas*, trad. fr. D. Franck, p. 12)).

¹⁵⁰² « Ce « sol » (...) devient le corps total, le support de tous les corps » (E. Husserl, *Ms D 17*, édition M. Farber, p. 308 (*La Terre ne se meut pas*, trad. fr. D. Franck, p. 12)).

¹⁵⁰³ « Je découvre par conséquent qu'elle est un grand corps sphérique. Mais la question est précisément de savoir si et comment je peux parvenir à la corporéité (...) » (E. Husserl, *Ms D 17*, édition M. Farber, p. 317 (*La Terre ne se meut pas*, trad. fr. D. Franck, p. 20)).

¹⁵⁰⁴ « Ce « sol » (...) devient corps-sol à un niveau supérieur de la constitution du monde à partir de l'expérience et cela annule sa forme originaire de sol » (E. Husserl, *Ms D 17*, édition M. Farber, p. 308 (*La Terre ne se meut pas*, trad. fr. D. Franck, p. 12)).

¹⁵⁰⁵ E. Husserl, *Ms D 17*, édition M. Farber, p. 323 (*La Terre ne se meut pas*, trad. fr. D. Franck, p. 27)).

constitution incomplète sont liées, et ne présentent pas les mêmes traits par hasard.

Si l'on en revient à la constitution du soma comme corps, l'incomplétude privative de cette constitution exige de procéder à une constitution médiée associativement. Si mon corps propre ne peut pas faire l'objet d'une constitution par schématisation à l'instar de la chose spatiale, alors il ne peut aucunement conquérir la choséité, et l'espace hétérogène de la perspective, de l'orientation et de l'éloignement, ne peut aucunement se convertir en espace homogène. C'est là qu'intervient la mise en équivalence dynamique de mon corps incomplètement constitué et d'une chose de l'environnement. Il faut pouvoir *convertir* mon corps-soma en une chose de l'environnement, et réciproquement convertir une chose de l'environnement en un élément de mon corps-soma. Comme on le comprend aisément, cette substituabilité fonctionne de façon associative : la mise en équivalence (la *Paarung*) permet à mon corps de recevoir le sens d'une chose quelconque, par *transfert aperceptif*, sens que dans la perception spatiale il ne saurait recevoir intégralement. La convertibilité du corps en chose, au moyen de laquelle se réalise l'appariement associatif, correspond à deux expériences réalisables dans la primordialité. La première de ces expériences consiste à prendre la place d'une chose. La seconde consiste, pour une chose, à intégrer mon ici somatique.

Comment le soma en vient-il à prendre la place d'une chose, et quelles modalités constitutives cela présuppose-t-il ? D'abord, cela présuppose la constitution d'un espace comme système objectif des lieux. Les différents lieux doivent être constitués comme les places en lesquelles se situent les choses du monde, et qu'elles n'emportent pas avec elles dans le mouvement. Si nous partons de l'espace dans ses premières phases de constitution, les kinesthèses visuelles le déterminent comme espace bidimensionnel puis tridimensionnel, de l'orientation et de l'éloignement, toujours référé à l'ici. Les « places » des corps sont, à ce niveau de la constitution, référées à l'ici selon les modes du gauche, droite, haut, bas, avant, arrière, proche, lointain. Mais avec la constitution de l'identité des choses dans le mouvement et le repos, le fantôme « expulse » les données de position comme inessentiels à la chose et à sa donation fantomatique, comme n'appartenant pas au contenu de celle-ci¹⁵⁰⁶. Ainsi, l'espace gagne une certaine formalité ou une première idéalité (qui n'est pas encore celle que confère la géométrie). Il devient un système idéal, dans lequel les lieux peuvent recevoir différents

¹⁵⁰⁶ Dans l'appendice II de *Ding und Raum*, Husserl hésite en note à compter la position (*Lage*) dans le schème spatial (E. Husserl, *Ding und Raum, Beilage II, Hua XVI*, p. 342 n. 1 (*Chose et espace*, J-F. Lavigne, p. 395). En tout cas, aux niveaux supérieurs de la constitution, la position ne fait plus partie de l'essence propre de la chose.

contenus matériels, et qui est donc indépendant de ces contenus. Alors, dans le mouvement, la chose continue de changer d'emplacement par rapport aux autres choses et à mon ici (elle est « plus à gauche » ou « plus loin »), mais ce faisant, elle passe précisément de lieu en lieu, et ces lieux appartiennent à un « système fixe des lieux (*feste Ortssystem*) »¹⁵⁰⁷. Or, le système objectif des lieux, pour acquérir l'objectivité qui lui échoit, ne peut se constituer que par rapport à un référentiel extérieur à l'ici primordial : la Terre, considérée comme sol, c'est-à-dire échappant à la constitution totalisante comme corps – même si elle peut, elle-même, subir, dans un second temps, d'autres appréhensions qui la réduiront à un corps au sein d'autres référentiels, etc. Dans le passage de l'espace d'orientation et d'éloignement (*l'Umgebung*), à l'espace comme système fixe des lieux, s'opère une conversion de la valeur du *Nullgebiet*, qui est d'abord le soma, et ensuite, par décentrement, la Terre, ce qui libère la possibilité pour le soma de s'incorporer et de se spatialiser lui-même en référence aux coordonnées terrestres.

Or, au point où nous nous plaçons et en dépit de la formation d'un système fixe des lieux concernant l'alentour, l'espace est toujours hétérogène, puisque mon Ici s'en excepte, ne correspond toujours à aucune place objective¹⁵⁰⁸. C'est alors que, par les kinesthèses de locomotion, je peux m'avancer en direction des choses présentes dans l'environnement à leur emplacement, et me substituer à elles. Par là, « le soma a donc un emplacement spatial (*Raumstelle*) comme tout corps »¹⁵⁰⁹. En d'autres termes, la primordialité de l'Ici se convertit en position objective au sein du système des lieux lui-même : « le point-zéro reçoit la signification d'un lieu objectif, et chaque lieu la signification d'un point-zéro possible »¹⁵¹⁰. Mais, précisément, comment s'opère cette substitution ? Comment fonctionne concrètement la substitution aperceptive du soma à la chose ? La chose est d'abord constituée dans l'espace comme étant elle-même dans une certaine position relative par rapport à d'autres : la chaise encadrée par deux autres chaises, situées, dans mon champ de vision, respectivement à sa gauche et à sa droite. Quand je viens à la rencontre de la chaise située au milieu, en m'avanc

¹⁵⁰⁷ E. Husserl, *Intersubjektivität III*, Text 16, *Hua XV*, p. 265 (*Autour des Méditations cartésiennes*, trad. fr. N. Depraz, P. Vandeveld, p. 213).

¹⁵⁰⁸ « La kinesthèse locomotrice (*gehende Kinesthese*) n'a donc qu'un sens fonctionnel interne, mais elle n'a pas le sens d'un changement effectif du lieu du soma dans l'espace ; aussi n'y a-t-il précisément encore aucun espace de constitué, dans lequel le moi régnant somatiquement posséderait (...) une position dans l'espace et une forme spatiale, et posséderait par là (...) une coexistence spatiale » (E. Husserl, *Intersubjektivität III*, *Beilage XVII*, *Hua XV*, p. 280 (*Autour des Méditations cartésiennes*, trad. fr. N. Depraz, P. Vandeveld, p. 236)).

¹⁵⁰⁹ E. Husserl, *Ding und Raum*, *Beilage IX*, *Hua XVI*, p. 366 (*Chose et espace*, J-F. Lavigne, p. 424).

¹⁵¹⁰ E. Husserl, *Ding und Raum*, *Beilage IX*, *Hua XVI*, p. 366 (*Chose et espace*, J-F. Lavigne, p. 424).

jusqu'à elle, en la repoussant, elle dégage un emplacement dans lequel je peux m'insérer, et constater la présence à ma gauche et à ma droite des deux chaises précédemment situées autour de la chaise centrale. Ce faisant, j'ai pris la position de la chaise, ce que je peux constater par la transfiguration réglée qu'a subie l'environnement : la chaise de gauche est toujours à gauche, mais la distance s'est amenuisée, etc. Comme on le voit, ce n'est pas que le soma prenne subitement, du point de vue primordial, les atours de la chose, et que sa constitution parvienne enfin à se totaliser. Les termes employés (*gleichwertig*, *Äquivalenz*, *gleichen*, *Kongruenz*¹⁵¹¹, *Angleichung*¹⁵¹²) indiquent bien la nature associative à l'œuvre dans le transfert aperceptif de sens : le soma incomplètement constitué comme chose devient « équivalent » à un corps constitué comme chose ordinaire dans l'environnement. Il s'assimile à lui, sans se donner comme lui. Toutefois, le transfert de sens est bien une aperception motivée par l'expérience, et non un raisonnement abstrait et hypothétique, reposant sur une induction explicite ou un calcul : comme dans toute aperception¹⁵¹³, une face effectivement vue en présence (en l'occurrence mes membres chosaux) est « complétée » par une face absente (la donation chosale de ma tête, par exemple) recomposée par association avec la chose ordinaire et visée à vide, ce qui permet d'en faire un ensemble, auquel l'aspect effectivement vu « en chair et en os » confère sa présence intuitive¹⁵¹⁴. La question qui se pose est donc de savoir comment le corps partiellement constitué en vient, dans l'expérience, à un appariement associatif avec la chose de

¹⁵¹¹ « L'appréhension de mon soma (*Die Auffassung meines Leibes*) comme remplissant un espace (*raumausfüllend*) et comme équivalente (*gleichwertig*) quant à sa position (*lagemäßig*) et sa spatialité (*räumlich*) à tout corps, présuppose une appréhension complexe, médiate, la mise en équivalence (*Äquivalenz*) de la « distance » d'un corps étranger à mon corps et de deux corps étrangers l'un par rapport à l'autre, ou bien l'appréhension de la possibilité de la coïncidence (*Deckung*) entre mon corps somatique et tout autre corps, et la congruence (*Kongruenz*) avec un « corps comparable (*gleichen Körper*) » possible de l'environnement (*Umgebung*) » (E. Husserl, *Ding und Raum*, *Beilage IX*, *Hua XVI*, p. 366 (*Chose et espace*, J-F. Lavigne, p. 424 (traduction modifiée))).

¹⁵¹² « (...) l'assimilation (*Angleichung*) de mon soma à l'être chosique extérieur » (E. Husserl, *Intersubjektivität III*, *Text 15*, *Hua XV*, p. 255 (*Autour des Méditations cartésiennes*, trad. fr. N. Depraz, P. Vandeveld, p. 201)).

¹⁵¹³ A propos de l'empathie, Husserl écrit : « Comme toute aperception, [l'empathie] est une appréhension qui transcende l'attachement à un donné impressionnel, et qui se réalise effectivement dans des enchaînements réglés d'intuitions » (E. Husserl, *Intersubjektivität III*, *Text 1*, *Hua XIV*, p. 3 (*Sur l'intersubjectivité I*, trad. fr. N. Depraz, p. 64)).

¹⁵¹⁴ C'est là la structure générale de la constitution noético-noématique de la présentation : « En définitive, chaque présentation objectivante, à titre d'événement dans la sphère immanente, dans la sphère phénoménale originaire, est une présentation par le moyen de l'apprésentation (*Präsentation mittels Appräsentation*), par quoi, nécessairement, un noyau (*Kern*) de donné original proprement dit de l'objet n'est redevable de ce sens de présence originale de l'objet qu'à l'apprésentation. L'unité du présenté et de l'apprésenté est ensuite l'être-présenté perceptif de l'objet lui-même » (E. Husserl, *Intersubjektivität III*, *Beilage XVIII*, *Hua XV*, p. 305-306 (*Autour des Méditations cartésiennes*, trad. fr. N. Depraz, P. Vandeveld, p. 270)).

l'environnement, de telle sorte que, en dépit de la donation incomplète de mon corps, il reçoive, à titre de corps total, la « présomption aperceptive » de sa donation comme chose¹⁵¹⁵ ? Naturellement, un raisonnement et une démarche artificielle de considération de mon soma comme chose sont toujours possibles, mais ils ont un sens différent de l'auto-aperception spontanée comme corps. Ce raisonnement, c'est celui que réalise le scientifique matérialiste quand il pratique le réductionnisme de mon corps-soma à une simple chose physique, au moyen de différentes abstractions (mise à l'écart des valeurs, sentiments, sensations...), et c'est à ce sujet qu'il faut dire : « Il est également indéniable que pour considérer mon soma comme une chose parmi d'autres, j'ai besoin d'une attitude et d'un examen astucieux »¹⁵¹⁶. Ici, le soma est bien considéré comme « une chose parmi d'autres », c'est-à-dire qu'il est fait abstraction de sa dimension propre, de sa couche sensorielle localisée, et dans la pratique du naturaliste matérialiste, le soma peut être considéré comme simple chose, mécanisme sophistiqué et raffiné, horloge de précision. Mais cette façon, « astucieuse », fondée sur un raisonnement inductif, de compléter l'assimilation du soma à une chose ne joue pas de rôle dans l'expérience ordinaire. Il faut donc avoir recours à une autre expérience ordinaire pour achever l'autoconstitution du soma en corps-chose.

Nous avons vu comment le soma prenait place dans l'espace par l'intermédiaire de son entrée dans le système des lieux. Pour accomplir la substituabilité, il faut montrer à présent comment la chose du système des lieux en vient à intégrer l'ici de la primordialité. C'est l'instrument (*Zeug*) qui accomplit cette fonction, selon une modalité tout aussi aperceptive, mais cette fois « quotidienne » et non artificielle. Il faut distinguer deux types d'instruments. Le premier type est l'outil (*Handwerkzeug*). Quand je m'approche d'un objet situé dans mon champ spatial constitué comme système de lieux, et que je le saisis pour en faire un instrument de mon activité, je l'extrais de son lieu, et l'approche de moi. Il gagne donc le sens d'objet

¹⁵¹⁵ « Mais comment un acte, comment une présomption aperceptive peuvent-ils alors surgir dans la sphère primordiale, qui <doit> en tant que présomption faire l'objet d'une intuition et d'une présentification, qui ne peut pourtant pas [être] garantie de façon originale dans une garantie (*Bewährung*) potentielle, mais qui <peut> pourtant <être> garantie ? » (E. Husserl, *Intersubjektivität* III, *Text* 15, *Hua* XV, p. 255 (*Autour des Méditations cartésiennes*, trad. fr. N. Depraz, P. Vandeveld, p. 200)). Ce jeu de la garantie originaire dans l'intuition, de l'absence de garantie dans la présentification, et toutefois de la garantie de l'ensemble synthétique entre l'intuitionné et le présentifié, est la marque de l'aperception.

¹⁵¹⁶ Le texte se poursuit d'ailleurs ainsi : « (...) et que, quoique mon soma vaille pour moi comme une chose parmi d'autres et quoiqu'il soit habituellement constitué depuis longtemps en tant que tel, il ne « joue » pourtant dans cette donation de sens absolument « aucun rôle » au moment de mon fonctionnement » (E. Husserl, *Intersubjektivität* II, *Text* 3, *Hua* XIV, p 61 (*Sur l'intersubjectivité* I, trad. fr. N. Depraz, p. 75)).

proche, en quoi il ne perd nullement son statut de chose. Mais dans la kinesthèse de locomotion, si je l'emporte avec moi, cet objet – devenu outil – n'apparaît plus ni selon le mode du repos chosal, ni selon le mode du mouvement chosal, il s'intègre à l'*Urbeweglichkeit* de mon soma. Il y a ici inversion ou conversion du statut de la chose environnante, qui finit par gagner la mobilité somatique. Or : « *C'est précisément cette inversion (Umkehrung) qui fonde manifestement la possibilité de l'aperception du soma comme corps* »¹⁵¹⁷. Pas plus que dans le cas où le soma prend la place d'une chose, cette conversion n'est le résultat d'un processus de raisonnement inductif : dans l'expérience de la marche outillée, l'être-avec de l'outil emporté coïncide (dans l'aperception schématisante) avec l'être-avec des membres du corps physiques, même si deux différences sont à noter : 1/ cet état est transitoire, ce qui permet précisément d'éditer et de rééditer la « conversion » entre chose de l'environnement et membre du soma ; 2/ à la différence du membre, l'outil ne reçoit pas la couche localisée de la kinesthèse¹⁵¹⁸. Cela ne l'empêche pas d'être « élargissement (...) du soma comme *organe de la volonté* »¹⁵¹⁹, mais il ne l'est que de façon médiate¹⁵²⁰. En somme, contrairement à ce que voudrait une interprétation trop rapide, l'outil ne devient jamais un élément direct du soma, et c'est précisément pour cette raison qu'il peut être rendu à l'espace environnant. L'analyse de l'outil, pour être opérante, doit tenir compte à la fois de l'impossibilité d'assimiler complètement l'outil au soma, en ne l'y réduisant pas, et de l'impossibilité d'accorder à l'outil un être-soi qui n'entrerait que par après en rapport avec l'utilisateur qui lui conférerait à l'occasion de cet emploi une « coloration subjective »¹⁵²¹.

On pourra retrouver une série d'analyses similaires, *mutatis mutandis*, en ce qui concerne le deuxième type de *Zeug*, le véhicule (*Fahrzeug*). A la suite du passage cité à l'instant, Husserl expose brièvement une différence entre outil et véhicule quant à la constitution de l'espace objectif : l'outil est en accord (*Einigung*) avec un seul de mes membres, tandis que le véhicule est en accord avec mon soma tout entier. Que faut-il entendre par là ?

¹⁵¹⁷ E. Husserl, *Intersubjektivität III, Beilage XVII, Hua XV*, p. 281 (*Autour des Méditations cartésiennes*, trad. fr. N. Depraz, P. Vandeveld, p. 237).

¹⁵¹⁸ « (...) les kinesthèses particulières lui font défaut (*fehlen*) » (E. Husserl, *Intersubjektivität III, Beilage XVII, Hua XV*, p. 281 (*Autour des Méditations cartésiennes*, trad. fr. N. Depraz, P. Vandeveld, p. 237)).

¹⁵¹⁹ E. Husserl, *Ideen III, § 2, Hua V*, p. 7 (*Idées III*, trad. fr. D. Tiffeneau, p. 10).

¹⁵²⁰ L'outil (*Handwerkzeug*) est défini comme un objet qui élargit le membre somatique, qui « s'étend de façon médiate (mittelbar) à l'organe de perception, à l'organe servant à heurter (*Stossorgan*), etc. » (E. Husserl, *Intersubjektivität III, Beilage XVI, Hua XV*, p. 276 (*Autour des Méditations cartésiennes*, trad. fr. N. Depraz, P. Vandeveld, p. 229)).

¹⁵²¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 15, p. 71 (*Être et temps*, trad. fr. E. Martineau, p. 76).

Que l'outil et le véhicule sont deux choses qui transgressent la barrière entre soma et monde spatial. L'outil est articulé à l'un de mes membres, tandis que le véhicule doit être articulé à tout mon corps : un véhicule en marche qui laisserait au même emplacement un seul des points de mon corps physique ne serait pas un véhicule, ne réaliserait aucun déplacement, puisque le déplacement n'a de sens que quand tous les points du corps en question se meuvent.

Reprenons cette comparaison de façon plus extensive. L'outil (*Handwerkzeug*) et le véhicule (*Fahrzeug*) sont avant tout des choses, constituées comme telles dans l'espace objectif ; quand il en est fait usage, ces choses entrent dans l'ici primordial, ce qui entraîne leur requalification en instrument (*Zeug*). Dans le mouvement de l'utilisateur qui le manie, l'outil (par exemple une paire de lunettes, un vêtement, un marteau) est mû d'une façon qui rappelle les membres physiques apparaissants : il est constamment présent (comme le nez ou la moustache), ou du moins présentable (comme le bras ou la jambe), dans le champ de vision ou le champ tactile. Qu'en est-il à présent du véhicule ? Dans l'usage du véhicule, celui-ci apparaît également comme co-présent de façon constante dans l'espace environnant : je vois les portières, les sièges. Mais je découvre également, au-delà des contours du véhicule, un changement des apparitions alentour qui suit une certaine séquence, un certain déroulement (*Verlauf*), qui semble tout à fait similaire à celui que j'aurais si je marchais¹⁵²². Or, à ce déroulement n'est associé de mon côté aucun changement kinesthésique du type de la marche, aucune sensation de mouvement, puisque je suis au repos kinesthésique¹⁵²³. C'est donc associativement le véhicule, qui m'apparaît pourtant comme en repos, qui se révèle comme porteur de la mobilité originaire, tandis que je me comporte à son égard un peu comme un outil le ferait vis-à-vis de moi. Dans la constitution de l'être-mû, le véhicule prend le caractère de l'*Urbeweglichkeit*, tandis que je suis rapporté au statut de la chose « transportée ». Par rapport à la voiture qui m'apparaît comme au repos, mais à qui j'accorde le sens de se mouvoir, il y a donc une « inversion complète de l'interprétation (*volle Umkehr der Interpretation*), à rebours de l'apparition normale »¹⁵²⁴. En outre, de même que je peux lâcher l'outil, je peux également

¹⁵²² Il y a, entre le déplacement dû à la marche et celui rendu possible par le véhicule, un rapport de permutabilité (*Austauschverhältnis*) ou d'équivalence (*Äquivalenzverhältnis*) (E. Husserl, *Ding und Raum*, *Beilage IX*, *Hua XVI*, p. 365 (*Chose et espace*, J-F. Lavigne, p. 422)).

¹⁵²³ « Or, si je m'assieds dans la voiture, « je me meus avec elle », mais sans changement kinesthésique » (E. Husserl, *Ding und Raum*, § 83, *Hua XVI*, p. 282 (*Chose et espace*, J-F. Lavigne, p. 332)).

¹⁵²⁴ E. Husserl, *Ding und Raum*, § 83, *Hua XVI*, p. 279 (*Chose et espace*, J-F. Lavigne, p. 329 (traduction modifiée)).

quitter le véhicule en marche et atterrir sur le sol, ou au contraire bondir sur le véhicule depuis le sol. Dans ce bond, la séquence des images spatiales qui défile s'enclenche ou s'interrompt brusquement¹⁵²⁵, et cet état de fait peut subir une nouvelle inversion (*Umkehr*)¹⁵²⁶ volontaire, par quoi s'établit une nouvelle équivalence, qui permet de vérifier kinesthésiquement la convertibilité de mon corps avec la spatialité et le mouvement ou le repos objectifs :

Dans le sauter sur et le sauter de, rapporté à l'exemple de la voiture, je peux à ma guise voir et laisser disparaître le mouvement comme phénomène (...). L'un et l'autre [mouvement et repos] sont aperçus comme équivalents (*gleichwertig*), ils indiquent la possibilité, à chaque fois disponible, de l'inversion (*Umwendung*), et cela se transpose à chaque partie du soma, à chaque membre, et au soma total¹⁵²⁷.

Cette analyse nous aura donc montré qu'en définitive la constitution du soma en corps, en dépit de certaines spécificités, restait tout à fait possible *sans intervention* de l'hétéroconstitution, en restant strictement à l'intérieur des bornes de l'autoconstitution. Si, dans le monde social, la constitution du soma comme corps est *factuellement* chiasmatisque, c'est-à-dire se déroule dans un pas de deux avec la constitution d'autrui où hétéroconstitution et autoconstitution s'influencent réciproquement, aucune loi eidétique ne contraint à une immixtion de la constitution d'autrui dans la constitution de soi comme corps-chose – sauf naturellement aux niveaux supérieurs de la constitution de l'objectivité-pour-quiconque.

4/ Bilan : les concepts husserliens de l'espace

Il peut être intéressant pour terminer cette section de dresser un bilan sommaire de la conception husserlienne de l'espace. Quels sont les différents concepts husserliens de l'espace ou de la spatialité (*Raum, Räumlichkeit*) ? Comment les distinguer ? Dans quelles expériences s'ancrent ces différents concepts ? Dans quels rapports de fondation s'enchâssent les expériences en question¹⁵²⁸ ? Partons des niveaux les plus arriérés de la constitution de l'espace

¹⁵²⁵ « Mais je fais l'expérience de l'objet individuel mû : voiture qui roule. Je monte : « tout se meut », « je suis au repos ». Je descends : la voiture se meut entre des choses en repos ou en mouvement. Je cours après elle ; elle est en repos » (E. Husserl, *Ding und Raum, Beilage XII, Hua XVI*, p. 373 (*Chose et espace*, J-F. Lavigne, p. 432)).

¹⁵²⁶ « Souvent, je compense (*redressiere*) le mouvement, j'ai l'ancienne image du monde, à chaque mouvement de la voiture, une série déterminée d'images du monde. Inversion : à nouveau l'ancienne [image], etc. » (E. Husserl, *Ding und Raum*, § 83, *Hua XVI*, p. 283 (*Chose et espace*, J-F. Lavigne, p. 332)).

¹⁵²⁷ E. Husserl, *Intersubjektivität III, Beilage XVII, Hua XV*, p. 281 (*Autour des Méditations cartésiennes*, trad. fr. N. Depraz, P. Vandeveld, p. 237).

¹⁵²⁸ Dans un texte ancien (1892-1893) consacré aux concepts d'espace, Husserl utilise l'expression très évocatrice

mondial (*Weltraum*), et opérons ensuite une progression vers les niveaux supérieurs.

1/ Le premier concept d'espace, qui n'en est en pas un à proprement parler, est celui de *déploiement pré-empirique* (*Ausbreitung*), sur lequel se fondent successivement les configurations de l'espace correspondant aux trois concepts suivants. Le matériau (*Stoff, hylè*) qui se donne au Je comme l'*Ichfremd* sans transcendance intentionnelle mais qui code pour toute intentionnalité, peut être caractérisé – ou non – par une dimension d'extension pré-empirique. Ainsi, les data hylétiques du champ auditif ne sont déployés que temporellement, tandis que les data hylétiques des champs visuel et tactile le sont spatialement. C'est à partir de cette extension pré-empirique, des data visuels par exemple, que l'animation intentionnelle donne sens à l'extension spatiale telle qu'elle apparaît au sens du troisième concept d'espace. Les mouvements somatiques volontaires, rotation des yeux, de la tête, du buste, marche, etc., permettront d'animer cette extension pré-empirique selon toutes ses dimensions, en surface d'abord, en volume ensuite.

2/ Le deuxième concept d'espace, qui s'appuie sur le précédent, est celui de l'espace subjectif, que Husserl appelle l'« espace d'orientation (*Orientierungsraum*) »¹⁵²⁹ et qu'il faudrait peut-être nommer « espace d'orientation et d'éloignement » ou espace de la perspectivation (*Perspektivierung*). L'espace d'orientation est un espace *hétérogène*¹⁵³⁰, structuré par la centralité du soma comme *Nullpunkt* à partir duquel se déterminent, d'une part, les trois directions de l'orientation (transversale : haut-bas, latérale : gauche-droite, frontale : devant-derrière), d'autre part, les deux modes de l'éloignement : le lointain et le proche. Dans l'espace d'orientation, les corps et les fantômes spatiaux occupent une place relative aux perspectives que le soma prend sur eux. Le mouvement des choses est également modalisé en fonction de son orientation par rapport au soma : on ne décrit pas le mouvement de la chose par rapport à la Terre ou à un référentiel géométrique, mais par rapport à moi. Cet espace peut être dit hétérogène parce qu'il excepte le soma originaire (*Urleib*), qui, en tant qu'Ici, n'entre pas dans la perspectivation.

de « suite génétique étagée de formations (*genetischen Stufenfolge von Bildungen*) » (E. Husserl, *Studien zur Arithmetik und Geometrie, Text 4, Hua XXI*, p. 270-271 (traduction personnelle)).

¹⁵²⁹ E. Husserl, *Intersubjektivität III, Text 16, Hua XV*, p. 265 (*Autour des Méditations cartésiennes*, trad. fr. N. Depraz, P. Vandavelde, p. 213).

¹⁵³⁰ « Le monde constitué de manière primordiale n'est donc pas *homogène*, dans la mesure où il est composé du soma unique et du monde extérieur. L'homogénéité n'existe qu'au regard de la corporéité » (E. Husserl, *Intersubjektivität III, Beilage XVIII, Hua XV*, p. 299 (*Autour des Méditations cartésiennes*, trad. fr. N. Depraz, P. Vandavelde, p. 261)).

3/ Le troisième concept correspond à l'espace objectif non idéal, en fait *non idéalisé*, que Husserl appelle le « *système fixe des lieux* ». C'est un espace constitué par la marche (d'une façon générale par le mouvement volontaire de déplacement), grâce auquel tous les éléments de l'espace visuel et tactile se retrouvent placés en équivalence, c'est-à-dire acquièrent l'*homogénéité*. En particulier, le *Leibkörper*, qui dans les niveaux inférieurs, fait figure d'exception, est intégré à l'espace homogène de deux façons : par ses déplacements, c'est-à-dire sa capacité à occuper l'espace jusque-là occupé par des choses du monde environnant, et par le maniement d'ustensiles qui lui permet d'intégrer à son *Leib* des outils qui étaient jusque-là des choses environnantes. Le soma occupant la place de la chose, la chose s'intégrant au soma : l'équivalence, et donc l'homogénéité, trouvent leur source dans ces deux types d'expérience. Ce n'est donc plus un système « égocentrique », mais un système « allocentrique », qui adopte une nouvelle référence objective (la Terre, généralement). On remarquera que le système des lieux, dans lequel se réalise l'homogénéisation de l'espace en un espace objectif des lieux, c'est-à-dire des places spatiales fixes, ne change pas de structure en passant à l'intersubjectivité ; il peut donc être aussi bien solipsiste ou primordial qu'intersubjectif.

4/ Le dernier concept rencontré est celui de l'*espace mathématisé*. L'espace mathématisé, idéal, exact, c'est l'espace physique qui reçoit le caractère des idéalités géométriques : c'est un espace *homogène*, composé de figures parfaites, caractérisées par leur étendue, etc. L'espace physique ne devient un espace géométrique qu'au terme d'une série d'événements historiques, qui supposent la naissance de la géométrie pure dans l'Antiquité grecque par passage à la limite (*idéalisation*) à partir des formes sensibles, et la mathématisation galiléenne de la nature, qui se réalise par une idéalisation de second degré¹⁵³¹. Ces aperceptions font l'objet d'une validation *intersubjective*, mais également d'une validation *omnitemporelle*, qui se réalise historiquement par la communication et la fixation dans l'écrit¹⁵³².

¹⁵³¹ Voir Chapitre III, section II, 2/.

¹⁵³² Voir E. Husserl, *Krisis, Beilage III, Hua VI*, p. 369 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 407).

IV. La quatrième auto-aperception : le devenir-personne

Notre cheminement en direction de la constitution du moi humain en vient à sa dernière étape. Sujets transcendants sur la voie de l'appropriation de soi sur le sol du monde, nous avons examiné les expériences réflexives dans lesquelles le Je pur s'éprouve comme tel, se découvre comme soma, se constitue comme corps objectif. Il nous reste à nous interroger sur la dernière guise¹⁵³³ que prend la subjectivité transcendantale dans le mouvement de son auto-mondanisation, celle de la *personne dans un monde spirituel*. Le procédé qui nous conduit à la personne spirituelle est l'humanisation ou devenir-homme (*Vermenschlichung*)¹⁵³⁴. Cette figure représente un enjeu important, puisqu'elle est la figure sous laquelle la subjectivité transcendantale s'appréhende par défaut, et représente donc l'état de la vie naturelle spontanée¹⁵³⁵.

S'inspirant des travaux de Dilthey, qu'il était allé rencontrer à Berlin dès 1905¹⁵³⁶, Husserl se penche vers 1905-1910 sur la considération « personnaliste » propre aux sciences de l'esprit, qui se fraiera un premier chemin dans l'article de 1911 sur « La philosophie comme science rigoureuse », où Husserl évoque en creux la possibilité d'une psychologie non-naturaliste entée sur une théorie phénoménologique de l'essence du psychique¹⁵³⁷. Le Je personnel que doit thématiquer cette nouvelle psychologie n'est pas un doublon du Je pur, mais un nouveau mode d'objectivation du Je pur¹⁵³⁸. Comment se tiennent alors en relation ces deux objectivations que sont l'homme naturel et l'homme personnel ? Le rapport entre les deux

¹⁵³³ Les figures de la mondanisation sont des « dé-guise-ments » de la subjectivité transcendantale, des altérations de sa manière d'être, qui la donnent à elle-même sous un voilement (*Verhüllung*).

¹⁵³⁴ Husserl parle aussi une fois de *Personalisierung* comme d'un équivalent de la *Vermenschlichung* (E. Husserl, *Die C-Manuskripte*, C-6, Text 24, *Hua Mat VIII*, p. 112, note). Le terme de *Humanisierung*, parfois employé dans le même sens (*Selbsthumanisierung*), désigne aussi quelquefois, pris isolément, l'humanisation transitive : humanisation du monde, de la nature..., soit l'adjonction de couches d'animation aux choses matérielles devant servir d'artefacts usuels ou culturels.

¹⁵³⁵ Nous sommes dans l'attitude personnaliste « à tout moment (*allzeit*) » quand nous vivons les uns avec les autres (*miteinander leben*), tandis que l'attitude naturaliste n'est « pas du tout prédominante (*nichts wenig als vorwiegend*) » (E. Husserl, *Ideen II*, § 49e, *Hua IV*, p. 183 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 259 (traductions modifiées))).

¹⁵³⁶ Voir l'introduction de l'éditeur dans E. Husserl, *Intersubjektivität I*, « *Einleitung des Herausgebers* », *Hua XIII*, p. XXXII.

¹⁵³⁷ Voir E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, « *Die Philosophie als strenge Wissenschaft* », *Hua XXV*, p. 28 sq. (*La philosophie comme science rigoureuse*, trad. fr. M. de Launay, p. 43 sq.).

¹⁵³⁸ « (...) comme tout objet, le Je en tant que personne est constitué noématiquement » (E. Husserl, *Intersubjektivität I*, *Beilage XXXII*, *Hua XIII*, p. 245 (traduction personnelle)) ; « Mais le sujet personnel n'est pas le simple Je pur (*Das personale Subjekt ist aber nicht das bloße reine Ich*) » (E. Husserl, *Ideen II*, *Beilage XII*, *Hua IV*, p. 349 (traduction personnelle)).

attitudes naturelles qui leur correspondent, l'attitude naturaliste et l'attitude personaliste, ne sera clarifié que dans les *Ideen II*, où Husserl tente de débrouiller l'emmêlement de deux concepts du psychique : l'*âme*, corrélat d'une approche naturaliste, et la *personne*, corrélat d'une approche personaliste. Le détour par l'âme est donc indiqué pour nous fournir, négativement d'abord, positivement ensuite, un concept approprié de personne. Pour pouvoir évoquer l'âme, nous devons adopter provisoirement une *attitude hétéroconstitutive*.

1/ Âme et personne dans la considération hétéroconstitutive

Dans les *Ideen II*, l'âme est abordée comme un « objet de la nature »¹⁵³⁹, ou plus précisément comme un objet périphérique de la considération naturaliste, tout juste acceptable à sa marge : ce n'est en effet qu'au prix de certaines contorsions que le psychique peut se plier au lit de Procuste de l'investigation naturaliste. Corrélativement, la considération naturaliste doit elle-même s'amender pour prendre en charge un objet aussi insolite que l'âme naturalisée, et c'est à cet effet qu'elle fait place dans l'édifice des sciences à une discipline spéciale, la psychologie naturaliste. Dans la lecture que donne Ricœur de la structure en abyme des *Ideen II*, l'habilitation de l'âme comme objet d'une psychologie naturaliste n'a pu se faire qu'au moyen d'une première abstraction. Il a fallu en effet écarter certains rapports de dépendance (*Abhängigkeitsbeziehungen*)¹⁵⁴⁰ dans lesquels le psychique se trouve encastré, c'est-à-dire consentir à une troncature. Si la psychologie peut à la rigueur embrasser les dépendances psychophysiques et, à l'extrême rigueur, les dépendances idiopsychiques (dépendances de l'âme à l'égard de son propre passé), en revanche, nous dit Ricœur, « ces deux types de dépendance qui s'entrecroisent dans la psychologie laissent encore hors de jeu un type plus essentiel de dépendance qui fait craquer les limites de la psychologie : il s'agit des dépendances intersubjectives qui constituent le niveau de la Personne »¹⁵⁴¹. D'après Ricœur, l'inclusion ultérieure des dépendances intersubjectives permettra de franchir le cap de l'analyse propre de

¹⁵³⁹ Voir le titre du § 19 : « Passage à la considération de l'âme comme d'un objet de la nature (*Übergang zur Betrachtung der Seele als Naturobjekt*) » (E. Husserl, *Ideen II*, § 19, *Hua IV*, p. 90 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 137 (traduction modifiée)).

¹⁵⁴⁰ E. Husserl, *Ideen II*, § 32, *Hua IV*, p. 135 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 194).

¹⁵⁴¹ P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, « Analyses et problèmes des *Ideen II* », p. 125-126. Ricœur écrit encore : « Il en résulte que c'est par omission de la couche de la personne que la psychologie se prête encore à une vue naturaliste, qu'elle ne s'insère dans la nature qu'en la reniant *presque* » (*Ibid.*). Les pages 124 à 127 mériteraient d'être citées en entier.

la personne¹⁵⁴², en dépassant le cadre de la psychologie¹⁵⁴³ et en nous faisant entrer dans l'attitude hétérogène au naturalisme, cette « attitude naturelle » spontanée¹⁵⁴⁴ qu'est l'attitude personaliste. Nous verrons plus loin que cette thèse doit être amendée.

Outre la troncature déjà mentionnée, l'attitude naturaliste doit commettre une seconde abstraction pour penser l'âme¹⁵⁴⁵. Elle doit arracher celle-ci au corps, pour en faire une sorte d'objet flottant à côté de celui-ci, entrant par ailleurs en rapport avec lui. L'âme est donc interprétée comme placée sous la « dépendance » du corps, et non dans son identification à lui. A rebours de la représentation naturaliste, le psychique se donne originairement, non pas simplement dans un rapport de dépendance à l'endroit du corps-soma, mais en *fusion* avec lui. Partant de l'âme visée par le naturaliste, la personne devra donc être rétablie dans son unité, comme « *unité concrète* du soma et de l'« âme » »¹⁵⁴⁶. Il convient donc de distinguer deux formes de relations entre *Leibkörper* et « psychique », dans l'attitude hétéroconstitutive où nous nous trouvons : la liaison (*Verbindung*) des naturalistes, et la fusion (*Verschmelzung*) des personalistes. Le phénomène originaire ou concret est celui de la *Verschmelzung*, qui se dégrade en *Verbindung* dans l'attitude naturaliste.

En raison des œillères naturalistes adoptées au début des *Ideen II*, encore en vigueur au moment de l'introduction de la thématique de l'âme, la première représentation que nous y rencontrons est celle de la liaison (*Verbindung*)¹⁵⁴⁷. Comment comprendre cette « liaison » ? La liaison se comprend comme connexion fonctionnelle¹⁵⁴⁸ entre âme et corps, c'est-à-dire comme réglage sériel entre les deux, qui aboutit à la considération naturaliste du parallélisme

¹⁵⁴² Husserl évoque en effet les « dépendances dans lesquelles des personnes se savent dépendantes de personnes, et pas simplement de personnes singulières, mais également de communautés-personnes, institutions sociales, États, mœurs, droit, église, etc. L'appréhension de l'homme en tant que personnalité réelle est déterminée par de telles dépendances » (E. Husserl, *Ideen II*, § 34, *Hua IV*, p. 141 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 202 (traduction modifiée))).

¹⁵⁴³ Ce dont il rend compte plus loin (P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, « Analyses et problèmes des *Ideen II* », p. 141-142).

¹⁵⁴⁴ « L'attitude personaliste [est] une attitude de part en part naturelle (*natürliche*) et non une attitude artificielle (*und nicht um eine künstliche Einstellung*) qui devrait d'abord être gagnée, puis maintenue, par des expédients particuliers » (E. Husserl, *Ideen II*, § 49, *Hua IV*, p. 183 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 258 (traduction modifiée))).

¹⁵⁴⁵ Que Ricœur évoque aussi, P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, p. 117.

¹⁵⁴⁶ E. Husserl, *Ideen II*, § 33, *Hua IV*, p. 139 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 199 (traduction modifiée)).

¹⁵⁴⁷ « Le psychique nous est donné en liaison avec le matériel (*Das Seelische ist uns gegeben in Verbindung mit Materiellem*) » (E. Husserl, *Ideen II*, § 20, *Hua IV*, p. 91 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 139 (traduction modifiée))).

¹⁵⁴⁸ « Mais l'âme n'est nulle part, et sa liaison avec le soma n'est fondé que par les connexions fonctionnelles (*ihre Verbindung mit dem Leibe ist nur begründet durch funktionelle Zusammenhänge*) » (E. Husserl, *Ideen II*, § 46, *Hua IV*, p. 167 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 236 (traduction modifiée))).

psycho-physique. L'hypothèse de la liaison se traduit dans le registre de l'âme, « annexe (*Annex*) » du corps, à la fois annexée à lui et annexée *par* lui, adjointe à lui et colonisée par la naturalité : « Annexe, cela veut dire : un coexister régulé, et la régulation de l'altération est la « causalité », une causalité inductive »¹⁵⁴⁹. Peu après son introduction, Husserl annonce toutefois l'insuffisance du motif de la *Verbindung*¹⁵⁵⁰ : un lien s'appliquant à ce qui est séparé, parler de lien suppose que l'expérience de soi nous donne une *Doppelrealität Leib/Ich* ou *Leib/Seele*¹⁵⁵¹, ce qu'exclut la forme spontanée que prend la vie naturelle, à savoir l'attitude personaliste. Car, derechef, les personnes se donnent à l'attitude hétéroconstitutive comme *unitaires*¹⁵⁵². Cette remarque conduit au problème du rapport entre trois attitudes : attitude transcendantale, attitude personaliste et attitude naturaliste. Comment doit-on comprendre l'articulation de ces trois attitudes ? Il faut en fait se les représenter comme *emboîtées*. L'attitude transcendantale est l'attitude originelle « en soi » (et non pas « pour nous »). L'attitude naturelle – de prime abord équivalente à l'attitude personaliste – se révèle être une modalité particulière de l'attitude transcendantale¹⁵⁵³. Et à son tour, l'attitude naturaliste se révèle une modalité particulière de l'attitude personaliste¹⁵⁵⁴. Or, chaque attitude se représente ses thèmes comme les existants ultimes : l'attitude transcendantale pose la subjectivité transcendantale comme l'absolu¹⁵⁵⁵ ; l'attitude naturelle (personaliste) demeure aveugle à la

¹⁵⁴⁹ E. Husserl, *Ideen* II, § 53, *Hua* IV, p. 211, n (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 293 (traduction modifiée)).

¹⁵⁵⁰ « Si nous voyons donc de plus près ce qu'est l'âme et l'animation (*Beseelung*), (...) nous nous heurtons alors au fait qu'on ne peut pas trouver, et que de fait on ne trouve pas, de simple liaison, et pas du tout de liaison simultanée (*daß hier keine bloße Verbindung und etwa gar gleichzeitige Verbindung vorliegen kann und in der Tat nicht vorliegt*). De façon générale, le soma n'est pas une chose, mais l'expression de l'esprit » (E. Husserl, *Ideen* II, § 21, *Hua* IV, p. 96 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 144 (traduction modifiée))). On lit également que le moi « n'est pas donné dans l'expérience de soi réflexive comme lié (*verbunden*) de façon psychophysique à ce soma, (...) comme ne formant qu'une réalité psychophysique avec le soma physique. Ou bien : si j'effectue une réflexion égoïque *sur ma personne*, je ne trouve pas une telle réalité psychophysique » (E. Husserl, *Intersubjektivität* II, *Text* 3, *Hua* XIV, p. 55-56 (*Sur l'intersubjectivité* 1, trad. fr. N. Depraz, p. 71-72 (traduction légèrement modifiée))). Nous reviendrons plus loin sur ce point important.

¹⁵⁵¹ E. Husserl, *Intersubjektivität* II, *Texte* 3, *Hua* XIV, p. 60 (*Sur l'intersubjectivité* 1, trad. fr. N. Depraz, p. 77).

¹⁵⁵² E. Husserl, *Ideen* II, § 56, *Hua* IV, p. 235 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 322).

¹⁵⁵³ « La vie objective naturelle n'[est] qu'un mode particulier (*nur eine besondere Weise*) de la vie transcendantale qui constitue constamment le monde (...) » (E. Husserl, *Krisis*, § 52, *Hua* VI, p. 179 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 200 (traduction modifiée)); ou plus brièvement : « L'expérience naturelle est (...) un mode transcendantal (*ein transzendentaler Modus*) » (E. Husserl, note à : E. Fink, VI. *Cartesianische Meditation*, § 7, *Hua* *Dok* II/1, p. 90, n. 274 (*Sixième Méditation cartésienne*, trad. fr. N. Depraz, p. 136).

¹⁵⁵⁴ « (...) l'attitude naturaliste se subordonne à l'attitude personaliste (...) » (E. Husserl, *Ideen* II, § 49, *Hua* IV, p. 183-184 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 259 (traduction modifiée))).

¹⁵⁵⁵ « (...) la conscience, considérée dans sa « pureté », doit valoir comme un *système d'être* (*Seinszusammenhang*) *clos sur lui-même*, comme un système d'être absolu » (E. Husserl, *Ideen* I, § 49, *Hua* III/1, p. 105 (*Idées* I, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 152)) ; en outre, la conscience est « le tout de l'être absolu » (*Ibid.*, § 51, 109/157).

subjectivité transcendantale, mais en revanche absolutise le monde¹⁵⁵⁶ ; l'attitude naturaliste demeure aveugle au monde dans sa dimension spirituelle, et absolutise à la place la nature¹⁵⁵⁷.

Ces commentaires sont l'occasion d'une incise concernant la réalité de l'âme et du corps. Au vu de ces éléments, l'âme se révèle n'être *rien d'autre* que le produit d'une *abstraction venant après coup*¹⁵⁵⁸, qui ne possède pas de consistance propre. Nous avons déjà indiqué que la psychologie ne pouvait être, au regard de la phénoménologie transcendantale et de l'ἐποχή accomplie, qu'une propédeutique demeurée incomplète, ou à l'inverse une science seconde, tributaire d'un retour au monde post-ἐποχή¹⁵⁵⁹. Nous retrouvons ici un problème très similaire, cette fois orienté vers le contenu, quand nous considérons le rapport entre les différents objets des différentes psychologies : psychologie naturaliste de l'entrelacement corps-âme à un bout, psychologie spiritualiste de l'entrelacement intersubjectif à un autre bout, et entre les deux, psychologie « pure » de l'âme « pure ». La psychologie *pure* redouble le problème initial de *toute* psychologie : si la psychologie naturaliste peut au moins s'appuyer sur le corps, et si la psychologie de l'esprit est au moins suffisamment conséquente pour se mettre en chemin vers la phénoménologie transcendantale, en revanche la psychologie pure ne peut se revendiquer d'aucune de ces légitimités. Quel serait le contenu d'une telle science ? Elle ne peut s'appuyer sur aucune expérience en original et concrète de l'âme, qui n'ait pas été obtenue par l'artifice d'une abstraction. Penser que l'âme pure ait sa propre consistance en-

¹⁵⁵⁶ « (...) de telle sorte que la subjectivité transcendantale, vivant de cette manière [sur le mode de la naturalité], n'est pas devenue consciente et ne peut jamais devenir consciente des horizons constituants » (E. Husserl, *Krisis*, § 52, *Hua* VI, p. 179 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 200 (traduction modifiée)). « Mais, de quelque manière que soient formés les vécus actuels dans lesquels les hommes ont le concept de monde en tant que concept unitaire, aussi longtemps que parler d'un monde où sont les hommes, lesquels ont conscience du monde, ont des vécus, et, parmi eux, ont des perceptions, des expériences, etc., posant de l'être-là empirique, aussi longtemps que parler ainsi conserve son sens, *aussi longtemps vaut absolument et a priori le concept naturel de monde* » (E. Husserl, *Intersubjektivität* III, « *Grundprobleme der Phänomenologie* », § 10, *Hua* XIII, p. 136 (*Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr. J. English, p. 124).

¹⁵⁵⁷ « (...) et ce n'est que par une abstraction, ou plutôt par une sorte d'oubli de soi du Je personnel, que [l'attitude naturaliste] gagne une certaine indépendance, par laquelle, en même temps, son monde, la nature, s'absolutise d'une manière illégitime » (E. Husserl, *Ideen* II, § 49, *Hua* IV, p. 183-184 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 259)). La nature de la physique forme de la sorte un « monde environnant secondaire » pour l'attitude personaliste (*Ibid.*, § 62, p. 285/385).

¹⁵⁵⁸ « (...) ce que nous avons à opposer à la nature matérielle (*materiellen*), en tant que seconde sorte de réalités, ce n'est pas l'« âme », mais bien l'unité concrète du corps propre et de l'âme, le sujet humain (ou encore, animal) » (E. Husserl, *Ideen* II, § 33, *Hua* IV, p. 139 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 199)). « L'âme est cependant le *residuum d'une abstraction préalable* du pur (*puren*) corps, et en vertu de cette abstraction, au moins en apparence, un morceau complémentaire du corps » (E. Husserl, *Krisis*, § 18, *Hua* VI, p. 81 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 92 (traduction modifiée))). Voir aussi B. Barsotti, « Les relations du corps et l'esprit selon Husserl », *Philopsis*, 2003, p. 17.

¹⁵⁵⁹ Voir Chapitre II, section II, 2/.

dehors de l'entrelacement avec le corps ou du fusionnement dans l'esprit, c'est en effet commettre l'erreur de Descartes, Hobbes et Spinoza, qui appliquaient mécaniquement à l'âme la catégorie de substantialité réelle qu'ils recueillaient de la science de la nature¹⁵⁶⁰. L'ordre de fondation des strates de l'ontologie ne saurait donc être : corps/soma/âme/personne, mais bien corps/soma/personne, l'âme étant un découpage ultérieur, artificiel, tentant de ménager un étant flottant entre le corps animé et la personne insérée dans un monde social¹⁵⁶¹. Nous reviendrons sur le statut de l'âme pure, qui regagne une légitimité après l'ἐποχή, au chapitre VI.

L'éviction de l'âme du rang des étants à part entière, au profit de la personne, jette cependant un doute sur le corps-soma : ne doit-il pas lui aussi être considéré comme une abstraction de la personne, au même titre que l'âme, et pour cela, être évincé ? Ce n'est pas le cas. Certes, le corps somatisé est bien une abstraction de la personne, au sens où il n'existe pas à l'état « libre », en-dehors d'une appréhension de la personne. *Mais sa constitution exhibe une autonomie que ne présente pas celle de l'âme* : ce n'est pas illusoirement que la personne est fondée dans le corps¹⁵⁶². En d'autres termes, le corps somatisé est une abstraction qui n'en a pas moins une *consistance propre*, tandis que l'âme est une abstraction *sans consistance propre*. Il faut donc concevoir, toujours en suivant la perspective hétéroconstitutive, une première constitution de la chose physique corps, suivie d'une appréhension autonome comme corps-soma, suivie d'une appréhension autonome comme personne, qui vient *recouvrir* les deux appréhensions précédentes dans une fusion¹⁵⁶³. C'est de cette fusion dont l'appréhension de la psychologie de l'âme fait abstraction, ce qui la reconduit à une entité « mixte », l'âme¹⁵⁶⁴. En

¹⁵⁶⁰ E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, § 23, *Hua IX*, p. 138-139 (*Psychologie phénoménologique*, trad. fr. Ph. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzù, p. 132).

¹⁵⁶¹ « La corporéité possède l'indépendance la plus haute, dans la mesure où (...) elle peut former pour soi un concretum plein et entier, alors que l'âme ne peut jamais devenir, de façon concrète et indépendante, un réal authentique dans le monde » (E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, § 15, *Hua IX*, p. 109 (*Psychologie phénoménologique*, trad. fr. Ph. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzù, p. 105).

¹⁵⁶² « L'appréhension de l'homme (...) possède la somaticité fondatrice comme soubassement constituant pour l'appréhension compréhensive du sens » (E. Husserl, *Ideen II*, § 56, *Hua IV*, p. 240 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 330 (traduction modifiée)). C'est également en ce sens que l'on retrouvera, en soubassement de la personne, un fonds de nature (au § 61).

¹⁵⁶³ On retrouve la même idée de fusion dans les *Méditations* : « L'apprésentation présuppose comme telle, nous l'avons déjà dit, un noyau de présentation. Elle est une présentification liée par association à cette dernière, à la perception authentique, mais c'est une présentification telle qu'elle est confondue avec cette perception dans la fonction particulière de la co-perception. En d'autres termes, elles sont confondues (*verschmolzen sind*) au point qu'elles se tiennent dans la communauté de fonction d'une seule perception qui, en elle, tout à la fois présente et apprésente, en même temps toutefois qu'elle produit, pour l'objet global, la conscience de sa propre existence » (E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 55, *Hua I*, p. 150 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. de Launay, p. 171).

¹⁵⁶⁴ « (...) *gemischte* » (E. Husserl, *Ideen II*, § 56, *Hua IV*, p. 137 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 197)).

définitive, il faut dire qu'il n'y a jamais d'expérience *propre* de l'âme, ou d'expérience en original.

Nous pouvons en revenir à la double donation du psychique, comme âme liée à un corps et comme âme fusionnée à un corps. Comment comprendre la fusion ou le fusionnement (*Verschmelzung*), dans son opposition à la liaison ou au nouage (*Verbindung, Verknüpfung*) ? Comme précisé, dans le vocabulaire de Husserl, les termes de *Verknüpfung* (nouage) et de *Verbindung* (liaison) renvoient à la coordination de ce qui reste séparé, tandis que la notion de *Verschmelzung* (fusion, fusionnement) indique l'indistinction, la fonte en une entité unique¹⁵⁶⁵. Le terme de fusionnement est par exemple employé pour décrire la fusion entre les différentes intentions partielles au sein de la synthèse réceptive de la perception : la visée de l'aspect *a* de la maison et la visée de son aspect *b* fusionnent, en tant qu'elles sont visées d'aspects de la même maison, qui est l'objet unitaire de la synthèse de perception globale. En raison de cette identité objectale, la synthèse de perception est appelée *continue*, et elle s'oppose à la synthèse articulée qui opère dans le jugement logique, celui-ci articulant des objectivités différentes en une objectivité de rang supérieur, moyennant des solutions de continuité dans la visée objective.

L'emprunt de la notion de fusionnement, tirée du domaine de la réceptivité perceptive, permet à Husserl d'insister sur le caractère « naturel » de l'appréhension de l'autre homme comme unité, appréhension qui appartient elle aussi au domaine de la simple réceptivité, et ne relève pas d'une activité supérieure de l'entendement, rappel de l'opposition de Husserl à la conception développée par Erdmann de la connaissance d'autrui par raisonnement analogique¹⁵⁶⁶. Mais la notion de fusionnement permet surtout d'insister sur l'unité objective de l'homme, qui ne relève pas d'une simple colligation de matériaux disparates. Si l'on maintient la comparaison avec la donation de la chose matérielle par esquisses (l'appréhension de l'aspect *a* et l'appréhension de l'aspect *b* sont fusionnées en tant que ce dont deux appréhensions de la *même* maison *au travers* de ses esquisses), il faudra dire que, dans l'attitude

¹⁵⁶⁵ Comme le confirme la note suivante, qui apparaît dans le contexte d'une discussion sur la synthèse esthétique : « Ne doit-on pas introduire la distinction fondamentale : 1/ la synthèse comme nouage authentique, liaison, une expression qui renvoie à du *séparé* ; 2/ la synthèse continue comme fusionnement continu ? (*Muß man nicht die Grundunterscheidung einführen: 1/ Synthesis als eigentliche Verknüpfung, Verbindung, ein Ausdruck, der auf Gesondertes verweist; 2/ kontinuierliche Synthesis als kontinuierliche Verschmelzung?*) » (E. Husserl, *Ideen II*, § 9, *Hua IV*, p. 19 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 44 (traduction modifiée))). Le concept de *Verschmelzung* a originairement été emprunté à Stumpf (P-J. Renaudie, *Husserl et les catégories*, chapitre II, Paris, Vrin, 2015, p. 65 sq.).

¹⁵⁶⁶ Voir N. Depraz, *Transcendance et incarnation*, § 13, en particulier p. 163-164.

personnaliste, les appréhensions du corps fusionnent comme appréhensions du corps *de* l'homme ; en somme, que l'homme tout entier est visé *au travers* de son corps. Le fusionnement signifie ici que le corps est traité comme le lieu de manifestation de l'homme. En ce sens, homme et corps fusionnent-ils.

Adoptons à présent l'attitude personnaliste, tout en demeurant dans la perspective hétéroconstitutive, et demandons-nous ce qu'il en est de l'expérience de l'autre homme, et de la manière dont le corps y joue un rôle. Le rapport entre corps d'autrui et psychisme dans l'attitude personnaliste doit d'abord être distingué d'autres rapports dans le monde matériel : ce n'est ni un rapport de consécution temporelle¹⁵⁶⁷, ni un rapport de contiguïté ou de composition spatiales¹⁵⁶⁸, ni un rapport de causalité matérielle¹⁵⁶⁹. Ces trois rapports ont en commun de supposer une distance entre corps et esprit, alors que le corps est fondu dans l'esprit unitaire. L'unité authentique de la personne se réalise au contraire dans le rapport d'*expression* : le corps exprime immédiatement la personnalité¹⁵⁷⁰. Le corps, ses mimiques, sa gestuelle transmet en effet directement les sentiments de la personne : « (...) le caractère, le tempérament s'« exprime » dans la démarche (*im Gang*), dans l'habitus extérieur et la conduite (*Gebaren*), dans la vilénie (*Scheusslichkeit*), etc. Il y a expression des actes et états psychiques (nous « voyons » dans les extériorisations corporelles le doute, la décision, nous voyons la colère, le courage, la timidité, la lâcheté, la honte, etc.) »¹⁵⁷¹. La connivence entre l'exprimant et l'exprimé est telle, si l'on adopte brièvement l'attitude introspective, que l'éprouver des affects coïncide ou fusionne avec leur extériorisation corporelle : la colère est un affect qui chauffe le sang et le front, crispe les poings, fronce les sourcils, rougit les joues, tord les lèvres, de telle sorte qu'à la teneur concrète de la colère comme sentence localisée dans le cœur se mêlent les micro-kinesthèses faciales et les sentences tactiles ou thermoceptives qu'elles occasionnent¹⁵⁷².

¹⁵⁶⁷ « Ce n'est pas comme s'il était question ici d'une suite temporelle (*zeitlichen Folge*), d'abord l'appréhension du corps et ensuite celle de l'homme » (E. Husserl, *Ideen* II, § 56, *Hua* IV, p. 240 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 330 (traduction modifiée)).

¹⁵⁶⁸ « Un être spirituel contient essentiellement le sensible et cependant, encore une fois, il ne le contient pas en tant que partie, comme un élément physique est une partie d'un autre élément physique », « le sens spirituel n'est pas à côté du physique », (E. Husserl, *Ideen* II, § 56, *Hua* IV, p. 239 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 328 (traduction modifiée)).

¹⁵⁶⁹ E. Husserl, *Ideen* II, § 56, *Hua* IV, p. 231 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 318).

¹⁵⁷⁰ E. Husserl, *Ideen* II, § 56, *Hua* IV, p. 234-235, n (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 322-323)).

¹⁵⁷¹ E. Husserl, *Intersubjektivität* I, *Beilage* XVI, *Hua* XIII, p. 76 (*Sur l'intersubjectivité* I, trad. fr. N. Depraz, p. 298 (traduction modifiée)).

¹⁵⁷² L'ouvrage de référence sur le rôle des mouvements de la face dans l'expression des émotions est naturellement le livre de Ch. Darwin, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, publié en 1872. Il expose

Que le corps exprime la personnalité, cela rappelle l'objet investi d'esprit, l'artefact usuel ou culturel, qui lui aussi est transi d'esprit. Sa dimension spirituelle l'affecte tout entier, elle n'est pas posée à côté de lui, elle est « imprimée (*eingedrückte*) »¹⁵⁷³ en lui. Le sens du rapport d'expression est donc à rapprocher de la relation qui unit le signifiant et le signifié. Le corps « exprime » les motivations de la personne, comme le mot tracé ou le son prononcé renvoient à la chose qu'ils désignent¹⁵⁷⁴, là encore sans médiation temporelle. Et de même que le psychique dans la considération naturaliste, qui doit s'appuyer sur l'ancrage du corps, l'esprit de la personne qu'est autrui connaît une spatio-temporalisation qui l'insère dans le monde¹⁵⁷⁵. Ce rapport d'expression assigne en effet la personne au corps, ce qui lui fournit à mes yeux un emplacement spatiotemporel¹⁵⁷⁶, de même que le mot tracé sur le papier mondane l'idée abstraite, ou que la reproduction technique du livre fournit une incarnation intramondaine à l'« œuvre » éternelle de l'esprit (le *Faust* de Goethe).

2/ Ma personne dans la considération autoconstitutive

Toute la question est à présent de savoir si, et dans quelle mesure, la considération autoconstitutive de la personne que je suis peut se recouvrir avec la considération hétéroconstitutive de la personne qu'est l'autre, telle qu'elle vient d'être exposée. Est-ce au même titre que je m'appelle « personne » (ou homme) et que j'appelle l'autre du même nom ? Le concept de personne comme fusion d'esprit et de corps dans l'expression, comme *unité fusionnelle d'expression*, est-il applicable à ma propre appréhension de moi-même comme personne ? Et, en cas de différence, lequel de ces deux modes d'accès à l'essence de personne

l'universalité des expressions faciales, pour partie encore chez l'animal, à la différence des gestes, par exemple de la main, qui prennent une signification dans un contexte culturel donné.

¹⁵⁷³ E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, § 16, *Hua* XI, p. 112 (*Psychologie phénoménologique*, trad. fr. Ph. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzù, p. 107).

¹⁵⁷⁴ On trouvera des précisions sur ce thème chez Schütz, avec la distinction entre deux types d'expression médiée par le corps d'autrui : le mouvement expressif et l'agissement expressif (*Ausdrucksbewegung* et *Ausdruckshandlung*). Les mouvements expressifs sont des gestes, mimiques, moues, froncements de sourcils, etc., qui ne sont expressifs que du point de vue de l'observateur, en ceci que, s'ils accompagnent naturellement la conversation ou les actions de l'individu observé, ils n'en ont pas pour autant été voulus par lui, et n'ont pas de sens à ses yeux. A la différence des mouvements expressifs, les agissements expressifs traduisent une intention de communication de la part de l'individu observé, et prennent donc sens à la fois du point de vue de l'observateur et du point de vue de l'individu observé (voir A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau...*, § 23, p. 128 sq. (*The Phenomenology of the Social World*, trad. ang. G. Walsch, F. Lehnert, p. 116 sq.)).

¹⁵⁷⁵ E. Husserl, *Ideen* II, § 52, *Hua* IV, p. 202 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 283).

¹⁵⁷⁶ E. Husserl, *Ideen* II, § 52, *Hua* IV, p. 204 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 285).

reçoit la précédence ?

Dans la présentation que Husserl fait du Je personnel donné dans l'auto-aperception, qui s'appelle ici l'*inspectio sui*, on ne retrouve aucunement les caractéristiques de la personne que l'on a détectées chez autrui. Si le corps d'autrui apparaissait dans l'attitude personaliste comme fusionné à son esprit, le corps propre m'apparaît au contraire séparé, rejeté dans le monde, comme un « en face », un objet au même titre qu'une maison¹⁵⁷⁷. Remarquons bien que cette indication ne doit pas être prise en un sens naturaliste, mais bien en un sens spirituel : dans l'attitude personaliste, mon corps est un objet du monde environnant, et non une chose de la physique relevant de la nature mathématisée¹⁵⁷⁸. Il possède certes un privilège par rapport à une chose quelconque de l'environnement en ceci qu'il est mien, mais cette « mienneté » n'a rien d'originale, et tient de la possession plutôt que de l'ipsité¹⁵⁷⁹. Le rapport d'expression, qui caractérisait la fusion entre corps d'autrui et esprit d'autrui fait donc place à un rapport tout à fait différent : celui du rapport du Je à son « organe de la volonté ». De cela, il faut conclure que le Je personnel dans l'*inspectio sui* ne se révèle pas à lui-même comme unité expressive d'esprit et de corps¹⁵⁸⁰. Comment rendre compte de cette dissemblance entre auto-apparaître comme personne et apparaître d'autrui comme personne ? Lequel de ces deux modes prime sur l'autre ?

Husserl apporte d'abord à la question de la précédence des modes de l'être personnel une réponse claire, en refusant toute auto-aperception spontanée en tant qu'homme unitaire, l'aperception d'autrui comme homme spirituel recevant dès lors la primauté : « Je viens à l'appréhension de l'homme (au sens spirituel), en ce qui me concerne moi-même, par la compréhension des autres »¹⁵⁸¹. La question est dès lors tranchée : je ne suis une personne

¹⁵⁷⁷ Dans l'attitude personaliste : « Le *Leib* est *mon Leib*, il est mien d'abord en tant que mon vis-à-vis (*Gegenüber*), mon *objet* (*Gegenstand*), comme la maison est mon objet » (E. Husserl, *Ideen* II, § 54, *Hua* IV, p. 212 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 295 (traduction modifiée))).

¹⁵⁷⁸ C'est précisément en ce sens que nous avons pu appeler le corps propre un porteur de motivations (voir Chapitre IV, section II, 3/).

¹⁵⁷⁹ « Le soma est donc mon avoir, donc, au sens le plus large, il me fait face, comme tout prédonné, étranger au Je (*Ichfremde*), analogue à la chose de mon environnement (*Umgebung*) » (E. Husserl, *Ideen* II, § 57, *Hua* IV, p. 247 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 338 (traduction modifiée))).

¹⁵⁸⁰ « Si nous prenons le Je personnel, ainsi que nous l'avons trouvé dans l'*inspectio* (donc sans égard pour son unité avec le corps s'exprimant, qui nous est donné dans l'empathie) (...) » (E. Husserl, *Ideen* II, § 57, *Hua* IV, p. 247 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 338 (traduction modifiée))).

¹⁵⁸¹ « Cette aperception [comme] esprit se transfère au Je propre, qui en tant que Je apercevant d'autres esprits ne doit manifestement pas être aperçu pour lui-même de cette manière – en tant qu'unité compréhensive, en tant qu'esprit (...). Je viens à l'appréhension de l'homme (au sens spirituel), en ce qui me concerne moi-même, par la compréhension des autres (...) » (E. Husserl, *Ideen* II, § 56, *Hua* IV, p. 249 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 331-

qu'aux yeux d'autrui, comme lui en est une pour moi, et mon être-personnel est le résultat d'une rétro-prestation de sens, dans laquelle, devinant en autrui des intentions qui recourent les miennes, je me qualifie à sa ressemblance. La primauté revient à l'hétéroconstitution sur l'autoconstitution.

Mais en va-t-il vraiment ainsi ? L'être-personnel m'est-il vraiment accordé par rétro-transfert de sens ? Quelle expérience égoïque et primordiale soutient un tel rétro-transfert ? Et ne se meut-on pas dans un cercle à vouloir faire usage de ma propre connaissance de moi-même, ou plutôt de ma propre conscience passive de moi-même¹⁵⁸², comme motivation du transfert de sens vers autrui, et à vouloir *simultanément* chercher chez autrui le modèle de ma propre constitution comme personne ? La question revient en tout cas plus loin, comme un doute lancinant : et si une première expérience du moi comme personne m'était donnée dans l'auto-observation de mes motivations¹⁵⁸³ ? Pourquoi ce rebondissement dans l'argumentation ?

Husserl a à cœur, à ce moment-là, de distinguer Je pur et Je personnel, c'est-à-dire respectivement le Je transcendantal constituant, instance transcendantale non mondanisée, et le même Je, objectivé et mondanisé sous la forme de la personne. En effet, la nouvelle caractérisation de l'attitude naturelle acquise, qui la définit comme attitude personnaliste, doit s'assortir d'un oubli du Je pur et de son insertion dans la naïveté. Or, le Je personnel trouvé dans l'*inspectio* « semble tout d'abord ne pas se distinguer du Je pur »¹⁵⁸⁴. Il faut pourtant pouvoir distinguer la réflexion égoïque pure (*reine Ichreflexion*), qui nous donne le Je pur, de l'expérience thématique réflexive (*reflexive thematische Erfahrung*), qui nous donne le Je personnel¹⁵⁸⁵ !

332 (traduction modifiée)).

¹⁵⁸² « L'empathie s'indique de façon motivationnelle dans mon expérience de soi, ou, pour parler de façon plus précise, puisqu'il n'est pas nécessaire d'accomplir une réflexion sur soi sous la forme d'une prise de connaissance par l'expérience de mon soi, dans ma conscience de soi comme apparaître à moi-même passif (*Einfühlung hat ja ihren Motivationsanhalt an meiner Selbsterfahrung, genauer gesprochen, da ja nicht Selbstreflexion als erfahrende Kenntnisnahme meiner selbst vollzogen sens muß, an meinem Selbstbewußtsein als passiv mir selbst Erscheinen*) » (E. Husserl, *Ms B I 9 I/VI* (1925-1928), p. 34-35, cité par R. Toulemont, *L'essence de la société selon Husserl*, Paris, PUF, 1962, p. 94-95 (traduction personnelle)).

¹⁵⁸³ La question est tout à fait explicite : « Est-ce à dire que c'est simplement d'une réflexion répétée sur les motivations de mes affections et actions que résulte une aperception expérientielle du Je comme Je de l'affection et de l'action ? Mais en tant que Je personnel, je suis homme parmi les hommes. Qu'est-ce qui précède, la formation de l'aperception inductive du type personnel des autres ou bien de la mienne propre ? » (E. Husserl, *Ideen II*, § 57, *Hua IV*, p. 249, n (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 340 (traduction légèrement modifiée))).

¹⁵⁸⁴ E. Husserl, *Ideen II*, § 57, *Hua IV*, p. 247 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 338 (traduction légèrement modifiée)).

¹⁵⁸⁵ E. Husserl, *Ideen II*, § 57, *Hua IV*, p. 249 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 340 (traduction modifiée)).

Husserl s'y prend alors autrement pour aborder la nature de la personne. Ce qui définit désormais la personne, par opposition avec l'âme naturaliste, c'est d'être le sujet des motivations, et plus précisément des *motivations spirituelles*¹⁵⁸⁶. Mais si c'est désormais la motivation (spirituelle) qui décrit l'essence de la personne, si la motivation forme la « légalité fondamentale de la vie de l'esprit »¹⁵⁸⁷, ce n'est plus le rapport d'expression qui définit la personne ou l'esprit, mais ce rapport *en tant qu'*il exprime la motivation de la personne. Or, la motivation étant accessible en original dans l'expérience propre, cela signifie que c'est l'expérience propre qui détermine le concept de personne. En d'autres termes, l'expérience originale de la personne est une autoconstitution – même si naturellement l'expérience ne peut être « achevée » qu'avec la compréhension d'autrui et ce qu'elle implique pour ma propre auto-compréhension. L'expérience propre de la personne est autoconstitutive et elle vise le Je personnel dans l'entrelacement de ses motivations spirituelles, tandis que, par contrecoup, l'expérience hétéroconstitutive de la personne d'autrui, comme unité fusionnelle d'expression *via* le corps physique, se révèle un concept dérivé, qui renvoie en dernière instance au concept premier de la personne comme foyer des motivations spirituelles, l'expression ayant précisément pour objet d'exprimer la situation de motivation de la personne d'autrui.

Nous avons étudié au chapitre IV l'essence de la motivation spirituelle, dont nous avons

¹⁵⁸⁶ Outre une citation déjà indiquée (voir la fin du Chapitre IV, section II, 2/), le syntagme de *motivation spirituelle* apparaît dans les leçons de 1920 sur l'éthique : « Il est certain que ce qui était plus tôt un moyen peut devenir une fin pour soi, mais alors seulement dans une motivation spirituelle, de telle sorte par exemple que je reconnaisse que le moyen possède une valeur en soi pour laquelle je n'avais précédemment aucun égard (*Gewiss kann ein früheres Mittel zum Selbstzweck werden, aber dann nur in einer geistigen Motivation, etwa so, dass ich erkenne, dass das Mittel in sich einen Wert hat, für den ich vorher kein Auge hatte*) » (E. Husserl, *Einleitung in die Ethik*, Hua XXXVII, p. 115 (traduction personnelle)). Il apparaît aussi dans l'exkurs aux mêmes leçons : « le temps historique est la forme de la genèse par motivation spirituelle » ; la compréhension est « élucidation (*Aufklärung*) des motivations spirituelles » (*Ibid.*, « *Exkurs in der Vorlesung* », § 12, p. 311-312 (*Normativité et déconstruction*, trad. fr. M-H. Desmeules, J. Farges, p. 138-139))). Puis, on trouve l'expression dans un texte de 1921, où Husserl explique qu'une monade peut exercer une motivation spirituelle sur une autre (E. Husserl, *Intersubjektivität I*, *Beilage XXX*, Hua XIII, p. 233 (*Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr. J. English, p. 274)). On retrouve également l'expression dans *Philosophie première* en 1923 : « La méthode de la science de la nature nous rend même aveugle à la vie active et à l'expérience spirituelle, ainsi qu'à la méthode de dévoilement des motivations spirituelles (*geistiger Motivationen*) mise en œuvre dans toutes les sciences de l'esprit (...) » (E. Husserl, *Erste Philosophie I*, 17. *Vorlesung*, Hua VII, p. 123 (*Philosophie première I*, trad. fr. A. Kelkel, p. 175 (traduction modifiée ; nous modifions en particulier la traduction de l'expression par « motivations intellectuelles »))). La notion apparaît encore dans le cours de 1925 sur la psychologie phénoménologique : « La causalité de l'âme et spécifiquement la causalité personnelle comme causalité de la motivation spirituelle (*geistiger Motivation*) est quelque chose de totalement différent de la causalité inductive » (*Phänomenologische Psychologie*, § 24, Hua IX, p. 141 (*Psychologie phénoménologique*, trad. fr. Ph. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzù, p. 134 (traduction modifiée))).

¹⁵⁸⁷ E. Husserl, *Ideen II*, § 56, Hua IV, p. 220 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 305 (traduction modifiée)).

dit qu'elle était équivalente à la motivation noématique ou téléologique (au sens étroit de ce dernier terme)¹⁵⁸⁸. La motivation spirituelle désigne donc la capacité pour le sujet de l'intentionnalité à être affecté par le sens noématique des objets qui se présentent à lui dans son monde environnant comme objet déjà constitués, déjà investis d'une couche de sens lors de leur primo-constitution. Ces objets agissent alors en retour sur le sujet constituant pour le motiver ou le déterminer, ce à quoi le sujet est alors susceptible de réagir dans une action subséquente, visant à s'appropriier l'objet en question, ou à bien le transformer, le repousser, etc., le tout dans une orientation téléologique.

Il faut donc rectifier le premier exposé des rapports entre psychologie et sciences de l'esprit. Le critère déterminant de l'entrée dans les sciences de l'esprit, ce n'est pas – comme le voulait Ricœur – la prise en compte des seules dépendances intersubjectives, mais la prise en compte des *dépendances environnementales* (les motivations spirituelles), *parmi lesquelles figurent les dépendances intersubjectives*¹⁵⁸⁹. Ce n'est donc pas l'introduction des dépendances intersubjectives qui fait « craquer » la psychologie, mais l'introduction de la motivation spirituelle¹⁵⁹⁰. La reconnaissance de l'existence de dépendances intersubjectives qui demeuraient pourtant causales, et donc naturalistes¹⁵⁹¹, aurait déjà dû nous informer que c'était moins la provenance que la *nature* des dépendances qui importait. Cela implique également que le cœur de la personne n'est pas situé dans la relation sociale, mais en amont d'elle, dans la relation à un environnement.

En conclusion, le concept authentique de personne s'obtient dans la considération autoconstitutive, comme sujet des motivations spirituelles, c'est-à-dire en prenant en compte

¹⁵⁸⁸ Voir plus haut, Chapitre III, section II, 2/.

¹⁵⁸⁹ C'est pourquoi l'effacement abstractif de toute la donnée intersubjective ne supprime pas mon auto-apparaître comme personne, même s'il en restreint la richesse : « Et finalement, même si j'efface toute aperception référée aux autres et, par là, tout ce que cette aperception apporte comme contribution pour le reste de l'aperception du monde environnant et de moi-même, alors il reste manifestement mon Je qui se comporte de façon réglée dans mon monde environnant pur (naturel, chosal), et il reste une aperception personnelle restreinte (*beschränkte*) » (E. Husserl, *Ideen* II, § 57, *Hua* IV, p. 250 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 340-341 (traduction légèrement modifiée)). En toute rigueur, si on suivait la lecture de Ricœur, il ne devrait plus rien rester.

¹⁵⁹⁰ On peut faire remonter la confusion à une ambiguïté du concept d'esprit. Le concept d'esprit dans les *Ideen* II semble en effet être à la croisée d'un concept de *Geist* venu de Dilthey, qui oriente vers l'intersubjectivité et la surdétermination sociale ou culturelle de la personne, et d'un concept du *Geist* venu de Lipps, qui met en équivalence esprit et conscience active, réagissant librement aux sollicitations de l'objet. Il nous semble que c'est cette deuxième détermination qui l'emporte, les motivations intersubjectives n'étant que des motivations spirituelles *parmi d'autres*.

¹⁵⁹¹ Ce sont les « causalités interhumaines (*interhumane*) » du § 49 (E. Husserl, *Ideen* II, § 49, *Hua* IV, p. 184 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 260). Voir également E. Husserl, *Ideen* III, § 4, *Hua* V, p. 20 (*Idées* III, trad. fr. D. Tifféneau, p. 25).

ses circonstances environnementales dans la mesure où elles motivent la personne. Ainsi, l'expérience propre du Je empirique dans la réflexion se fait-elle « en relation avec les contextes d'expérience dans lesquels le Je personnel s'atteste selon ses « *caractéristiques (Eigenheiten) personnelles* » ou ses *propriétés de caractère (Charaktereigenschaften)* », et c'est la prise en compte de ces contextes motivants qui distingue cette réflexion sur le Je empirique de la réflexion sur le Je pur¹⁵⁹². Le concept de personne qui vaut dans la considération hétéroconstitutive, comme unité expressive de corps et d'esprit, n'est alors qu'un concept dérivé, qui se rapporte en son essence au concept précédent, en ceci que l'unité expressive *exprime* précisément... les motivations spirituelles d'autrui. Si autrui peut être dit une personne, c'est parce que son corps exprime *ses* motivations spirituelles, que je retrouve ainsi chez lui comme j'en faisais déjà l'expérience en propre chez moi. Il convient enfin de remarquer que le mode propre de l'expérience de la personne est celui de la « manifestation absolue (*absolute Bekundung*) », qui contraste avec la manifestation par exposition (*Darstellung*), caractéristique de la nature. Ainsi, l'esprit est-il formé d'unités de manifestation absolue, que celles-ci soient obtenues par l'appréhension immédiate chez moi-même ou chez autrui par l'intermédiaire de la compréhension, de sorte que, dans l'appréhension d'autrui aussi, la constitution de son esprit exhibe une certaine indépendance à l'égard de la couche nature¹⁵⁹³.

3/ Le mode de réalisation propre de la personne

Nous en arrivons à un moment important du développement. Il nous faut à présent montrer en quel sens il y a une auto-aperception mondanisante ou réalisante de la personne,

¹⁵⁹² E. Husserl, *Ideen II*, § 57, *Hua IV*, p. 249 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 340 (traduction modifiée)). On retrouve la même idée exprimée dans les *Méditations cartésiennes* : « Du Je comme pôle identique et comme substrat des habitudes, nous distinguons le Je pris dans sa pleine concrétion (...), auquel nous ajoutons ce sans quoi il ne peut précisément pas être un Je concret ; à savoir : il ne peut être que dans la pluralité fluente de configurations de sa vie intentionnelle et dans les objets (*Gegenständen*) visés en elle et éventuellement se constituant pour elle comme étant (*als seiend*) » (E. Husserl, *Cartesiansche Meditationen*, § 33, *Hua I*, p. 102 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 115 (traduction modifiée))).

¹⁵⁹³ « Le royaume de la nature est le royaume des unités « phénoménales », c'est-à-dire ici : des unités réales se constituant dans ou au moyen de l'« exposition » ; le royaume de l'esprit est le royaume des réalités données par manifestation absolue (manifestation de soi et manifestation par compréhension), ces réalités qui n'ont derrière elles que le Je pur comme porteur absolu, irréal, de toute manifestation de réalité (*Das Reich der Natur ist das Reich der „phanomenalen“, d.h. hier: der in oder mittels „Darstellung“ sich konstituierenden realen Einheiten; das Reich des Geistes ist das Reich der durch absolute Bekundung (Selbstbekundung und Bekundung durch Komprehension) gegebenen Realitäten, derjenigen, die hinter sich nur das reine Ich haben als irrealen, absoluten Träger aller Bekundung von Realität*) » (E. Husserl, *Ideen II*, *Beilage X*, *Hua IV*, p. 325 (traduction personnelle)).

c'est-à-dire en quel sens l'instance transcendantale, en se faisant personne pour elle-même, devient une réalité. Qu'entend-on quand on parle de *réalité* (*Realität*) ou de réalité substantielle ? Qu'un objet soit une « réalité » signifie qu'il est inséré dans un réseau de circonstances (*Umständen*) à l'égard desquelles il affiche des dépendances (*Abhängigkeiten*), par où se dévoilent ses propriétés persistantes : ou bien il ne change pas dans le changement des circonstances, et révèle ainsi sa réalité dans la résistance au changement, ou bien il change suivant les circonstances, c'est-à-dire manifeste une transformation coordonnée au changement des circonstances, auquel cas c'est cette coordination ou régulation qui témoigne de sa réalité. S'il change de façon anarchique, l'objet n'est pas soumis à ces dépendances, et varie indépendamment des circonstances : ce n'est donc pas une réalité.

Le terme de réalité s'applique d'abord à la chose matérielle, par différence d'avec la chose simplement spatiale (à l'instar de l'image stéréoscopique)¹⁵⁹⁴ : le pur fantôme, développé dans le schème complet mais dépourvu de matériellité, présente certes une infrastructure spatio-temporelle unitaire, une donation plurisensorielle, un changement interne, etc., mais il ne donne pas à voir la dépendance aux circonstances qui est requise pour faire de lui une réalité¹⁵⁹⁵ : l'image stéréoscopique n'entre pas en relation de détermination mutuelle avec un contexte chosal. C'est la prise en compte des horizons externes qui permet de basculer de la couche du schème complet vers la couche de la réalité matérielle, par l'inclusion des interactions entre schèmes complets et la reconnaissance du caractère réglé de la coordination de leurs changements les uns par rapport aux autres. Aussi peut-on dire que la réalité de la chose tient à son insolubilité dans le changement. Mais comment penser la constitution d'une chose particulière si celle-ci présuppose la constitution d'autres choses dans son horizon externe, en interaction avec lesquelles elle puisse se « réaliser » ? Cette conception relationnelle de la réalité ne conduit-elle pas à une régression à l'infini, ou du moins à l'exigence d'une constitution holistique de l'ensemble du champ chosal ? Non, le risque régressif peut être évité par la reconnaissance d'une proto-constitution de la substantialité et de l'insolubilité dans le changement dès le niveau des relations interschématiques. Ainsi, au niveau de la constitution du schème, une qualité constamment actualisée telle que la blancheur demeure inchangée comme qualité en dépit de l'évolution des données sensorielles, qui, en fonction de l'éclairage,

¹⁵⁹⁴ E. Husserl, *Ideen* II, § 15, *Hua* IV, p. 37 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 67).

¹⁵⁹⁵ E. Husserl, *Ideen* II, § 15, *Hua* IV, p. 41 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 72).

présentent un dégradé du beige au gris. A ce niveau constitutif initial, la chose matérielle est donc un schème affichant une qualité qui persiste dans le changement des conditions schématiques environnantes. Sur ce fond, s'étagent deux nouveaux niveaux constitutifs. D'abord, celui des propriétés à actualisation intermittente (des « potentialités ») : une propriété à actualisation intermittente telle que l'élasticité du ressort manifeste sa persistance dans la reproductibilité de l'expérience de pression sur le ressort, par où se révèle que la chose recèle toujours la propriété d'élasticité. Ensuite, le niveau de la chose qui persiste au-delà de ses propriétés : ainsi, la chose dure-t-elle même quand les propriétés sont altérées sous l'effet de causalités réales qui vont altérer l'élasticité du ressort, mais par là produire de nouvelles propriétés selon une règle : après avoir été chauffé, le ressort a perdu de son élasticité, mais il reste le même ressort, et la prise en compte des circonstances qui l'ont altéré permet de constituer cette persistance du ressort dans le changement de ses propriétés.

Comment transposer la question de la réalisation au cas de la personne ? Quelles sont les circonstances réalisantes dans lesquelles la personne se trouve insérée, et quels caractères persistants exhibe-t-elle dans cet entrelacement ? Commençons par écarter trois réponses : le mode propre de réalisation de la personne ne le doit ni à la causalité naturelle¹⁵⁹⁶, ni aux dépendances physiopsychiques¹⁵⁹⁷, ni aux dépendances idiopsychiques¹⁵⁹⁸. Ce n'est pas que ces différentes conditionnalités ne soient pas du tout valables, et ne fonctionnent pas conjointement pour opérer la mondanisation de la personne. Mais la réalisation qui procède par le biais de ces conditionnalités-là ne constitue pas un mode *propre* à la personne¹⁵⁹⁹ : la causalité se rapporte à la chose naturelle, les conditionnalités physiopsychiques et idiopsychiques à l'âme, et si la

¹⁵⁹⁶ Il faut se garder de confondre la relation intentionnelle de motivation avec une relation réelle de causalité : « Cette relation n'est d'entrée de jeu (*unmittelbar*) *aucunement une relation réelle, mais une relation intentionnelle* à un réel. Il y a donc une différence entre : 1. cette *relation intentionnelle* (...) 2. La *relation réelle* : l'objet D se tient dans une relation réelle-causale avec moi (...) » (E. Husserl, *Ideen* II, § 55, *Hua* IV, p. 215 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 299 (traduction modifiée))).

¹⁵⁹⁷ « (...) cela ne signifie manifestement pas conditionné de façon psychophysique » (E. Husserl, *Ideen* II, § 34, *Hua* IV, p. 140 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 200-201)).

¹⁵⁹⁸ « Même les appréhensions idiopsychiques, quoiqu'elles jouent conjointement un rôle (*mitpsielen*), ne peuvent pas prendre en charge constitutivement une telle réalisation (*Realisierung*). Je me saisis dans mon comportement d'acte comme dépendant des choses elles-mêmes, de leur belle couleur, de leur forme particulière, de leurs propriétés plaisantes ou dangereuses : je ne me saisis pas *en cela* comme dépendant de mon *Leib* ou de mon *histoire* » (E. Husserl, *Ideen* II, § 34, *Hua* IV, p. 141 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 201 (traduction modifiée))).

¹⁵⁹⁹ « (...) il est à présent clair que, dans l'appréhension du sujet à l'égard de tous les états d'acte (*Aktzustände*), la dépendance physiopsychique et idiopsychique est incluse de quelque manière, mais que, dans tous les contextes (*Zusammenhängen*) spécifiquement personnels dans lesquels la personnalité manifeste ses propriétés *personnelles*, elle ne joue véritablement aucun rôle » (E. Husserl, *Ideen* II, § 34, *Hua* IV, p. 141 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 202 (traduction modifiée))).

personne peut également être appréhendée sous l'aspect de la chose qu'est son corps ou bien comme âme, elle ne se résume pas à ces produits constitutifs. Il faut donc pouvoir en faire abstraction, afin de dégager le mode de réalisation propre de la personne. Or, c'est justement la fonction du recours à l'*inspectio sui* au début du § 54 des *Ideen II*¹⁶⁰⁰, que de réaliser cette mise à distance, afin de dégager le terrain pour l'analyse spécifique de la personne.

Une fois que l'on a fait abstraction des dépendances physiques et historiques, à quoi correspond le mode propre de réalisation de la personne ? Il passe naturellement par les motivations spirituelles, qui en forment le contenu caractéristique et sont portées par le monde environnant (*Umwelt*)¹⁶⁰¹. Ce qui conduit à la question suivante : toutes les motivations spirituelles valent-elles comme des « circonstances réalisantes », ou seules les motivations portées par des supports de motivations qui sont eux-mêmes réaux valent-elles comme réalisantes ? Nous avons vu au chapitre IV que les motivations spirituelles avaient pour particularité de rayonner à partir des noèmes constitués. Ces noèmes ont-ils besoin d'être eux-mêmes investis du prédicat de réalité pour fonctionner comme des circonstances réalisantes pour la personne ?

La réponse de Husserl se fait en deux temps. Tout d'abord, il faut admettre que la réalisation de la personne s'adosse à des objets, supports de motivation, qui doivent eux-mêmes être des objets réaux, ou plutôt des objets « posés comme réalité (*als Realität Gesetzten*) »¹⁶⁰². Ces objets posés comme réalités fonctionnent alors comme circonstances motivantes réalisantes. Cette étoffe soyeuse qui m'attire et me conduit à la choisir parmi d'autres est constituée dans l'expérience perceptive comme existant dans la réalité, sous mes yeux, et la motivation spirituelle qu'elle exerce sur moi (l'intérêt ou l'attrait qu'elle induit chez moi) possède en conséquence un effet réalisant. En revanche, l'histoire racontée dans une pièce de théâtre, quoiqu'elle m'affecte et même me bouleverse, est d'emblée neutralisée, et donc elle n'a pas sur moi d'effet « réalisant » (prise purement en tant qu'histoire, et non en tant que pièce de théâtre, qui elle est une réalité du monde).

¹⁶⁰⁰ Voir E. Husserl, *Ideen II*, § 54, *Hua IV*, p. 212 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 295).

¹⁶⁰¹ « L'appréhension de l'homme en tant que personnalité réale est de part en part déterminée par de telles dépendances [les motivations spirituelles] » (E. Husserl, *Ideen II*, § 34, *Hua IV*, p. 141 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 201 (traduction légèrement modifiée))). Plus loin : « (...) sa réalité en tant que personne consiste précisément en ceci qu'il a des propriétés réales (en tant que propriétés personnelles) qui possèdent des relations régulées à ce monde environnant » (*Ibid.*, p. 141/202 (traduction modifiée)).

¹⁶⁰² E. Husserl, *Ideen II*, § 55, *Hua IV*, p. 216 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 300).

Dans un deuxième temps, il faut bien pointer le fait que les objets posés comme des réalités qui supportent les motivations réalisantes ne sont que cela précisément : *posés* comme des réalités, ou bien encore *intentionnellement visés* comme tels. Deux cas se dégagent alors par contraste : 1/ le cas de réalités qui ne seraient pas visées comme telles, ou pas visées du tout, 2/ le cas d'objets intentionnels qui seraient visés comme des réalités alors qu'ils ne sont qu'illusions, ou du moins irréalités. Dans le premier cas, ces objets, qui ne se révèlent être des réalités qu'après coup ou bien depuis une perspective tierce, ne sauraient fonctionner sur moi comme des circonstances réalisantes tant que je ne les vise pas comme des réalités¹⁶⁰³. C'est le cas de la pièce de théâtre traitée comme une fiction neutralisée et non comme un événement fortuit mettant aux prises de vrais protagonistes. Dans le second cas, l'*ἐποχή* interdisant tout recours à des réalités absolues qui n'auraient pas leur fonds dans l'expérience, il est clair que l'illusion ne peut avoir de sens que rétrospectivement, c'est-à-dire dans une modalisation temporelle. Aussi, ces objets ont-ils bien un effet réalisant sur ma personne pour autant que, ou aussi longtemps que, je les vise intentionnellement comme des réalités – et ce n'est qu'après coup¹⁶⁰⁴, ou depuis une perspective tierce, qu'ils se révèlent n'en avoir pas été. C'est le cas du spectre, du fantôme, à l'existence duquel j'adhère et qui exerce sur moi sa motivation en ce sens, avant que je me rende compte de l'absurdité de cette croyance illusoire¹⁶⁰⁵. Ainsi, les réalités visées du monde environnant entrent-elles comme telles dans la motivation¹⁶⁰⁶ et exercent-elles leur effet réalisant sur la personne, même si certaines se révéleront ultérieurement n'avoir été que des entités spectrales.

Le texte qui confirme de façon décisive que la réalisation de la personne donnée à elle-même dans l'*inspectio sui* dépend des circonstances elles-mêmes réales du monde environnant, n'a pas été retenu par Husserl dans le texte des *Ideen II*, et a été publié en *Beilage X* du volume *Hua IV*. On y lit notamment ceci :

¹⁶⁰³ Les choses « attestent par là également leur existence comme nature à un certain niveau intuitif, le niveau le plus bas. Dans le cas contraire, elles ne sont rien, elles ne me déterminent plus, ne me motivent plus dans cette relation » (E. Husserl, *Ideen II*, § 55, *Hua IV*, p. 217 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 300)).

¹⁶⁰⁴ « La thèse d'être (...) peut être fautive, la chose n'existe pas, dit-on ensuite (*dann*) dans mon jugement critique venant après coup (*nachkommende*) » (E. Husserl, *Ideen II*, § 55, *Hua IV*, p. 218 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 303 (traduction modifiée))).

¹⁶⁰⁵ C'est le cas des spectres (*Gesperster*) et « objets illusoires » (E. Husserl, *Ideen II*, § 55, *Hua IV*, p. 216 et 217 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 300 et 301)).

¹⁶⁰⁶ « Les éléments (*Sachen*) du monde environnant me sont prédonnés, ce sont des effectivités existantes « présumées », qui sont intentionnellement caractérisés comme « existants », et qui entrent de cette manière dans la motivation » (E. Husserl, *Intersubjektivität I*, *Text 15c*, *Hua XIII*, p. 428 (*Sur l'intersubjectivité I*, trad. fr. N. Depraz, p. 347 (traduction modifiée))).

Le sens de l'appréhension personnelle dont le corrélat est la réalité personnelle se montre comme toute autre sorte fondamentale d'appréhension, dans l'expérience attestante correspondante. Si nous la suivons, alors nous tombons précisément sur une typique déterminée du comportement à l'égard du monde environnant interpersonnel commun. Sur la base de tout le flux de vécus, par lequel se constitue pour le sujet du moment son monde environnant (monde d'éléments (*Sachenwelt*) et monde environnant personnel), se manifeste un sujet égoïque réal, identique, et en tant qu'identique il se manifeste en relation à des circonstances réales : fonctionnent exclusivement en tant que telles [en tant que circonstances réales] les éléments (*Sachen*) ou personnes, ou bien leurs propriétés (*Beschaffenheiten*), relations, etc., qui, pour le sujet, sont *conscients en tant qu'effectivité objectale* (par exemple dont il fait actuellement l'expérience ou bien qui lui sont donnés de façon reproductive, dans des présentifications claires ou obscures, ou bien dans des positions médiates de la pensée en tant qu'existant (de façon positionnelle).

(...) Dans ce monde intentionnel d'éléments et de personnes (de prime abord de sujets, qui peuvent ensuite être appréhendés de façon réelle comme des personnes), se trouvent les circonstances réales dans lesquelles les sujets exercent et éprouvent la « causalité », et dans lesquelles (...) ils confirment leur substance identique, l'identité de la personnalité¹⁶⁰⁷.

Pourquoi la réalisation de la personne exige-t-elle que les supports de motivation du monde environnant soient eux-mêmes visés comme des réalités, alors que la motivation spirituelle peut tout à fait prendre pour support des irréalités attestées, à l'instar des objets mathématiques ou des pièces de théâtre ? Revenons un instant au niveau de la réalisation de la chose matérielle. Dans l'exposé de la réalisation de la chose, on aurait pu craindre une régression à l'infini : si la chose reçoit sa réalité de son insertion dans un réseau causal de réalités, d'où ces réalités tiennent-elles la leur ? Il avait alors fallu distinguer plusieurs niveaux de constitution de la chose : la constitution des « propriétés du niveau le plus bas », qui était permise par la relation aux circonstances *schématiques* (et non réales !, puisqu'il n'y avait encore aucune réalité pour en être le support), et la constitution des propriétés supérieures, qui avait lieu dans la dépendance aux circonstances *réales*¹⁶⁰⁸. Comme les unités étaient formées

¹⁶⁰⁷ E. Husserl, *Ideen II, Beilage X, Hua IV*, p. 326-327 (traduction personnelle) : « *Der Sinn der personalen Auffassung, deren Korrelat die personale Realität ist, zeigt sich wie der jeder anderen Grundart der Auffassung in der entsprechenden ausweisenden Erfahrung. Gehen wir ihr nach, so stoßen wir eben durchaus auf eine bestimmte Typik des Verhaltens zur gemeinsamen interpersonalen Umwelt. Auf dem Grunde des ganzen Erlebnisstroms, durch den sich für das jeweilige Subjekt seine Umwelt (Sachenwelt und personale Umwelt) konstituiert, bekundet sich ein identisches, reales Ichsubjekt, und als identisches bekundet es sich in Beziehung auf reale Umstände: als solche fungieren ausschließlich die dem Subjekt als gegenständliche Wirklichkeit bewußten (z.B. von ihm aktuell erfahrenen oder von ihm reproduktiv, in klaren oder dunklen Vergegenwärtigungen oder in mittelbaren Denksetzungen als daseiend (positional) gegebenen) Sachen oder Personen, bzw. ihre Beschaffenheiten, Verhältnisse usw. (...) In dieser intentionalen Welt von Sachen und Personen (zunächst Subjekten, die alle nachher real auffaßbar werden als Personen) liegen die realen Umstände, unter denen die Subjekte „Kausalität“ üben und erfahren, und in denen sie (...) ihre identische Substanz, die Identität der Persönlichkeit bewahren* ».

¹⁶⁰⁸ « Nous avons vu plus haut le principe de coordination des données schématiques, qui est formellement déterminant dans l'aperception du réel : à circonstances égales, conséquences égales. Ce principe exige toutefois une certaine transformation du sens qui lui a d'abord été donné : les circonstances étaient des données

en amont (schèmes), la constitution de la chose s'épargnait ainsi toute circularité. Il était bien possible de dire d'une chose individuelle qu'elle était une réalité, sans avoir à faire du système global du monde la seule réalité digne de ce nom. On révoquait ainsi toute conception « holiste » de la réalité substantielle, sous la forme d'un système d'interdépendance où chaque terme gagne sa réalité de sa dépendance d'avec les autres qui doivent être présupposés, ce qui aurait sérieusement grevé l'ordre de fondation. Au niveau supérieur de la constitution de la chose, la dépendance pouvait ensuite se fonder sur des horizons externes contenant déjà des choses réalisées à ce premier niveau, afin de se hisser au second (propriétés à actualisation intermittente), puis au troisième (altération des propriétés). Ainsi, le changement de couleur du schème sensuel sous l'effet d'une lumière nouvelle, considérée elle aussi comme un simple schème, avait révélé la persistance de la couleur du premier dans sa coordination réglée avec le second. En somme, le fantôme spatial bleu avait pris une teinte verte sous l'effet d'une lumière jaune, ce qui ne faisait que confirmer le caractère intrinsèque – et persistant – de sa bleuité. Si le schème avait pris une autre teinte sous l'effet de la même lumière, c'est que la couleur bleue qui lui revenait initialement comme sa couleur propre se dévoilait comme le résultat d'un simple effet d'optique, ou de l'effet d'un autre éclairage sur lui – la lumière du jour ayant naturellement le rôle d'une nuance-zéro de référence. Avec la reconnaissance de cette persistance qualitative, le schème atteint un premier niveau de réalité. Ensuite, la chute sur l'objet bleu d'un autre objet également constitué comme réalité de premier niveau, révèle la solidité de chacun d'eux, ainsi que leur impénétrabilité (propriété à actualisation intermittente), impénétrabilité qui peut elle-même être mise à l'épreuve et se gâter sans que la chose cesse pour autant d'être (altération de propriété). Par l'interaction avec d'autres choses, le schème réalisé acquiert des propriétés matérielles qui en font une chose à part entière, et ces propriétés sont susceptibles de se modifier.

Qu'en est-il pour la réalisation de la personne ? A la différence de la chose, la personne est déjà intentionnellement en relation avec un environnement de réalités du premier et du deuxième (ou troisième) niveaux. La réalisation de la personne peut donc prendre appui sur des unités qui ont *déjà* été portées au statut de réalités. Si les interactions inter-schèmes étaient

schématiques, et de même les conséquences. Ceci concorde quand nous avons affaire aux propriétés du niveau le plus bas et quand nous faisons l'expérience du réel comme unité qui dure d'une propriété, une et la même, *inaltérée* » (E. Husserl, *Ideen* II, § 16, *Hua* IV, p. 46 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 78-79 (traduction modifiée))).

requis pour faire d'un schème un premier degré de réalité, la mondanisation de la personne peut en revanche s'appuyer sur des unités constituées en réalités en bonne et due forme dans le cadre de la perception externe, et comment directement au deuxième niveau. Mais l'identification des circonstances motivantes réales, c'est-à-dire des objets réaux qui, dans son environnement, sont porteurs de motivation, n'est pas suffisante pour faire de la personne un réel à ses propres yeux, une « prédonnée » pour elle-même, ce qui est bien le but recherché¹⁶⁰⁹. Il faut encore que le Je se tourne dans la réflexion vers ses manières de se comporter dans ces circonstances¹⁶¹⁰. Et même là, les comportements pris isolément ne sauraient faire l'affaire. Comme nous l'avons dit, la réalité de la personne tient à l'exhibition d'une certaine *constance* de ces comportements face aux circonstances, d'une certaine persistance dans le changement. En quel sens la personne déploie-t-elle une persistance face aux circonstances changeantes ? N'est-elle pas, en raison de son soubassement psychique et des motivations idiopsychiques, un processus en constante transformation, donné dans une histoire qui ne connaît aucun retour, et donc ne produit que du neuf ? Cette appréhension « idiopsychique » convient pour l'âme, mais ne vaut plus pour la personne, qui connaît au contraire une régularité dans ses motivations.

Le premier mode de persistance de la personne tient dans la simple répétition des comportements. Il s'agit des propriétés durables qui s'attachent à la personne sous la forme de traits de comportements qui se répètent et sont observables de l'extérieur. Ce premier type de caractéristiques (*Eigenheiten*¹⁶¹¹) durables de la personne, ce sont les *habitus empiriques*¹⁶¹², équivalents sur le sol du monde des habitudes transcendantales, l'*habitus* se distinguant de son correspondant transcendantal précisément par le fait qu'il est aperçu sur fond de circonstances motivantes. Qu'un homme exhibe un comportement « habituel », au sens empirique, signifie qu'il réagit toujours d'une manière similaire dans des circonstances motivantes similaires : ainsi, un même contexte, comme une conversation portant sur des sujets politiques, le motive à réitérer ses positions infrangibles sur les thématiques abordées, ce en

¹⁶⁰⁹ « Moi, le Je personnel, je suis pour moi, après le développement de l'aperception empirique du Je, une prédonnée, aussi bien que la chose m'est prédonnée après que l'aperception de chose a été développée » (E. Husserl, *Ideen* II, § 57, *Hua* IV, p. 250 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 341 (traduction modifiée))).

¹⁶¹⁰ « (...) je fais l'expérience de la manière dont je me « comporte » dans des circonstances subjectives différentes, c'est-à-dire en relation à ma sphère des prédonnées du moment (de mon monde environnant (*Umwelt*) au sens le plus large) » (E. Husserl, *Ideen* II, § 57, *Hua* IV, p. 248 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 339 (traduction modifiée))).

¹⁶¹¹ Husserl oppose les *Eigenheiten*, « propriétés » de la personne, aux *Eigenschaften*, propriétés de la chose.

¹⁶¹² Sur la thématique des *habitus*, voir Chapitre I, section I, 1/.

quoi il montre autant l'inébranlable fermeté de ses convictions particulières que, de façon plus générale, son tempérament entêté¹⁶¹³.

Ce qui nous conduit à la reconnaissance du deuxième type de caractéristiques durables qui échoit à la personne : le *caractère*. S'agit-il simplement d'un habitus comme les autres, ou faut-il y voir un nouveau type d'unité ? Dans le cours d'une vie, les convictions, décisions, comportements, emportements... sont susceptibles d'évoluer ; telle conviction est abandonnée, telle décision endossée, etc. Les habitus qui sont instaurés par une décision ou reflètent la répétition d'une expérience affective, et représentent donc des îlots de stabilité dans le flux de la vie, sont eux-mêmes emportés par le courant. Celui qui faisait régulièrement preuve d'un tempérament colérique s'est assagi avec les années ; celle qui s'était engagée « pour de bon » dans tel métier a fini par s'engager dans un autre. L'unité supérieure de la personne, au-delà de la fluence des habitus, prend la forme d'un style, le caractère¹⁶¹⁴. Le caractère désigne donc plutôt l'enchaînement des habitus eux-mêmes, et prend en compte les circonstances motivantes

¹⁶¹³ C'est l'exemple de Husserl : « En tant que Je, l'homme a des vécus, il accomplit des actes. En tant que Je, il a différentes « convictions », il a des aperceptions formées. Mais comment a-t-il un caractère, comment a-t-il un style unitaire ? Il a des habitudes. Je les connais si je remarque qu'il se comporte toujours à nouveau de manière égale dans des circonstances égales. Il a une conviction politique rigide, je remarque que, quand on lui parle de ces sujets politiques, il s'exprime toujours à nouveau d'une manière égale, de façon incorrigible. Les hommes changent de convictions. Pourtant je remarque que cet homme ne se laisse pas détourner d'une conviction, une fois adoptée. Le caractériologique (*das Charakteriologische*) est donc un élément (*Sache*) de constitution inductive – il est aperçu comme un réel. Mais il faut distinguer : l'habitualité, qui *croît « intérieurement »* au Je, sur des bases qui relèvent de l'essence propre du Je (*eigenwesentlich ichlichen*), et le caractère, qui *croît « extérieurement »* au Je, en tant que « caractère empirique », en tant que caractéristique (*Eigenheit*) réelle, ou la constitution d'habitualités personnelles (caractéristiques (*Eigenheiten*) égoïques) et la constitution de propriétés (*Eigenschaften*) « réales » de la personne dans l'aperception externe (*Als Ich hat der Mensch Erlebnisse, er vollzieht Akte. Als Ich hat er verschiedene „Überzeugungen“, hat er ausgebildete Apperzeptionen. Aber wie hat er Charakter, wie hat er einen Einheitsstil? Er hat Gewohnheiten. Ich erkenne sie, wenn ich bemerke, dass er sich unter gleichen Umständen immer wieder gleich verhält. Er hat eine starre politische Überzeugung, ich bemerke, dass, wenn über diese politischen Dinge gesprochen wird, er immer wieder sich in gleicher Weise äussert, unbelehrbar. Menschen wechseln Überzeugungen. Doch ich bemerke, dass dieser sich von einer einmal gefassten Überzeugung nicht abbringen lässt. Das Charakteriologische ist also Sache induktiver Konstitution – es wird apperzipiert als Reales. Es ist aber zu unterscheiden: die Habitualität, die dem Ich „innerlich“ zuwächst aus eigenwesentlich ichlichen Gründen, und der Charakter, der ihm „äusserlich“ zuwächst als „empirischer Charakter“, als reale Eigenheit, oder die Konstitution personaler Habitualitäten (ichlicher Eigenheiten) und die Konstitution „realer“ Eigenschaften der Person in äusserer Apperzeption) » (E. Husserl, *Intersubjektivität II*, *Beilage L*, *Hua XIV*, p. 424 (traduction personnelle)).*

¹⁶¹⁴ « Le Je est l'identique, mais l'identique de prises de position durables, d'habitualités. Cependant, il change dans ses décisions qui ne valent que jusqu'à nouvel ordre pour le moi et le déterminent lui-même. Mais dans tout son comportement, et c'est là qu'il a son style dans le changement de ses habitudes, il confirme un caractère durable (*Das Ich ist Identisches, aber Identisches bleibender Stellungnahmen, Habitualitäten. Freilich wechselt es in seinen Entscheidungen, die nur bis auf weiteres für das Ich fortgelten und es selbst bestimmen. Aber in all seinem Verhalten, und darin liegt, im Wechsel seiner Habitualitäten hat es seinen Stil, bewahrt es einen bleibenden Charakter*) » (E. Husserl, *Intersubjektivität II*, *Beilage LIII*, *Hua XIV*, p. 441 (traduction personnelle)). Voir également dans le même sens, E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 31, *Hua I*, p. 101 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 114-115).

qui amènent à changer de convictions ou de centres d'intérêt.

Enfin, la personne présente un troisième type de caractéristiques durables, qui ne tiennent plus simplement à la répétition d'un comportement : les facultés (*Vermögen*). Là encore, et pour les mêmes raisons qu'avec l'habitude, il faut distinguer les facultés empiriques des facultés transcendantales¹⁶¹⁵ : comme les habitudes transcendantales, ces dernières sont acquises dans l'expérience (et ne sont donc rien d'inné ou d'*a priori*) ; ce qui permet de marquer la différence entre facultés transcendantales et facultés empiriques, c'est la prise en compte dans le second cas des circonstances motivantes de l'environnement. L'interprétation de la persistance des facultés est plus difficile, car il ne s'agit plus de comportements actuels qui continuent de m'engager, mais d'un « je peux ». Deuxième difficulté : ce « je peux » n'est pas une possibilité vide, mais une « potentialité positive »¹⁶¹⁶, une capacité (*Vermöglichkeit*) : on ne parle pas simplement d'une absence d'incompatibilité logique, mais bien d'un savoir-faire, d'une compétence particulière, des plus quotidiennes aux plus élaborées (savoir marcher, savoir jouer au piano). Mais en définitive, les facultés reposent également sur des mécanismes d'acquisition habituelle : la mise en œuvre d'un comportement me détermine certes comme quelqu'un qui est déterminé de telle ou telle manière, mais ouvre également un horizon de potentialités pour une réédition du même comportement. En somme, une faculté n'est pas l'habitualisation directe d'un comportement, mais du « je peux » déterminé que celui-ci implique.

Il faut souligner une fois de plus l'importance de la réflexion pour que le Je puisse être donné à lui-même, dans l'auto-aperception qui fait de lui une personne, comme une entité réelle personnelle pourvue de caractéristiques personnelles persistantes : habitus, caractère, facultés. Ce n'est que dans la réflexion sur lui-même que le Je peut appréhender la coordination réglée entre les caractéristiques persistantes qui s'attachent à sa personne et les entités réelles (prédonnées) qui supportent ses motivations¹⁶¹⁷.

¹⁶¹⁵ L'expression figure ici : « (...) les facultés transcendantales et les caractéristiques (*Eigenheiten*) habituelles du moment qui appartiennent au Je » (E. Husserl, *Cartesiansche Meditationen*, § 9, *Hua* I, p. 62 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 66)).

¹⁶¹⁶ E. Husserl, *Ideen* II, § 59, *Hua* IV, p. 255 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 347).

¹⁶¹⁷ « (...) quand je me meus ainsi dans des actes vivants de réflexion (...), je fais l'expérience de la façon dont je me « comporte » dans différentes circonstances subjectives, c'est-à-dire en relation à ma sphère de prédonnées du moment (...); et quand j'entre dans l'entrelacement des motivations de mon *cogito* dans les intentionnalités ouvertes et cachées de la motivation, alors je fais l'expérience de la façon dont je suis motivé par elles (...) » (E. Husserl, *Ideen* II, § 57, *Hua* IV, p. 248 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 339 (traduction modifiée)).

Pour finir, l'analogie avec les propriétés (*Eigenschaften*) de la chose peut être brièvement esquissée. Nous avons évoqué trois niveaux de persistance dans le cas de la chose : persistance de la qualité sensible dans le changement schématique, de la propriété dans le changement causal, de la chose dans l'altération de sa propriété – jusqu'à l'exemple extrême du morceau de cire de Descartes dont toutes les propriétés persistantes sont abolies et qui ne cesse pas néanmoins de demeurer la même chose¹⁶¹⁸. Nous voyons dans le cas des caractéristiques (*Eingenheiten*) du Je personnel deux similarités notables avec les trois modes de la persistance chosale. D'abord, comme le ressort survit à la perte de son élasticité, la « personnalité » ne s'évanouit pas avec la disparition d'un habitus empirique, que ce soit par décision active de la volonté ou amenuisement passif, parce que la conséquentialité motivationnelle rétablit la continuité avec l'émergence de nouveaux habitus, au sein d'une forme supérieure d'intégration, le caractère. Ensuite, le caractère potentiel des facultés rappelle fort les propriétés matérielles de la chose (comme l'élasticité, l'impénétrabilité, la combustibilité, etc.) qui ne sont pas actualisées en permanence, mais se révèlent au contact d'une stimulation causale : choc occasionné sur le ressort, pression appuyée exercée sur le solide, contact avec un élément incendiaire. Il faut toutefois remarquer que l'identité du Je, qui s'amorce dans la conjonction des habitudes, du caractère et des facultés, ne coagule pas en une identité substantielle à la manière de la chose substrat de ses propriétés (*Eigenschaften*). L'identité du Je empirique a plutôt valeur d'Idée au sens kantien, sous l'égide de la conservation de soi (*Selbsterhaltung*), qui représente l'idéal de parfaite concordance avec soi-même¹⁶¹⁹.

En conclusion, nous pouvons ajouter au premier mode de réalisation de la subjectivité transcendantale dans l'auto-aperception mondanisante, qui passait par la triade Je pur – soma – corps physique, un deuxième mode de réalisation, qui passe par la dyade Je pur – personne comme nexus de motivations réalisantes. Or, *cette seconde réalisation auto-aperceptive ne doit rien à une quelconque fondation dans la réalité du corps physique qui est le mien*, contrairement à ce qui se produit dans l'hétéroconstitution d'autrui comme personne.

¹⁶¹⁸ « Mais voici que, cependant que je parle, on l'approche du feu : ce qui y restait de sa saveur s'exhale, l'odeur s'évanouit, sa couleur se change, sa figure se perd, sa grandeur augmente, il devient liquide, il s'échauffe, à peine le peut-on toucher, et quoiqu'on le frappe, il ne rendra plus aucun son. La même cire demeure-t-elle après ce changement ? Il faut avouer qu'elle demeure et personne ne le peut nier » (R. Descartes, *Méditations métaphysiques* (éd. J-M. Beyssade, M. Beyssade), Paris, GF Flammarion, 1979-1992, p. 83-85).

¹⁶¹⁹ E. Husserl, *Intersubjektivität II, Beilage XXXIX, Hua XIV*, p. 297.

4/ La personne dans le monde social

N'en va-t-il pas de telle sorte que cet *universum* transcendantal est la subjectivité constituante totale pour le monde, et qu'elle ne se mondanise pas seulement et intégralement dans mon être humain, mais seulement (*erst*) dans la globalité (*Allheit*) des hommes, plus exactement dans la communauté globale des âmes humaines ?¹⁶²⁰

Dans cet examen qui portait sur le concept de personne vu depuis l'autoconstitution, nous avons laissé de côté la dimension proprement sociale. Cette omission ne conduisait-elle pas à une nouvelle troncature ? Dans quelle mesure la personne possède-t-elle une autonomie à l'égard du monde social ? L'analyse n'exige-t-elle pas que l'on se hisse d'emblée au niveau de l'intersubjectivité ou de la communauté, et qu'on l'on répudie même tout concept de la personne isolée comme une robinsonnade ou un nouvel avatar de cette abstraction qu'était l'âme¹⁶²¹ ?

Vouloir se hisser d'emblée au niveau du social pour lui reconnaître à lui seul une consistance, et de ce fait dévaloriser le niveau individuel comme un simple niveau *abstrait*, revient à faire de l'intersubjectivité tout entière, ou plus précisément de l'intersubjectivité « liée », c'est-à-dire prise sous la forme socialisée de la communauté (*Gemeinschaft*), de la culture (*Kultur*) ou de la civilisation, voire de l'humanité tout entière, le seul véritable être spirituel réel concret. Une telle interprétation ne possède-t-elle pas son droit propre ? On est bien forcé de le reconnaître si l'on prend la mesure du fait que le niveau social et le niveau culturel infusent dans nos représentations et nos pratiques individuelles, et que nous baignons dans une traditionnalité ininterrogée qui gauchit toutes nos actions et informe nos facultés et capacités¹⁶²². Nous sommes ainsi habitués à nous considérer nous-mêmes à travers le regard d'autrui, au prisme de ses attentes et projections ; nous forgeons nos convictions dans la rencontre, le dialogue, la confrontation d'idées ; nous affectionnons la couleur ou la coupe des

¹⁶²⁰ E. Husserl, *Intersubjektivität III, Text 31, Hua XV*, p. 551 (*Sur l'intersubjectivité I*, trad. fr. N. Depraz, p. 227 (traduction modifiée)).

¹⁶²¹ C'est une des questions séminales posées par Alfred Schütz : « Le tout social (*gesellschaftliche*) est-il prédonné à l'être du singulier de telle sorte que l'individu n'existe que parce qu'il est une partie d'une totalité, ou bien est-ce qu'à l'inverse ce que nous nommons le tout social, avec ses organisations partielles, n'est qu'une synthèse de fonctions des individus humains singuliers, dont l'être seul possède une réalité ? » (A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau...*, p. 1 (*The Phenomenology of the Social World*, trad. ang. G. Walsch, F. Lehnert, p. 4 (traduction personnelle))).

¹⁶²² « Le développement d'une personnalité est déterminé par l'influence (*Einfluß*) d'autrui, par l'influence d'idées étrangères, de sentiments étrangers qui nous sont suggérés, d'instructions étrangères » (E. Husserl, *Ideen II*, § 60c, *Hua IV*, p. 268 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 363 (traduction modifiée))).

vêtements que nous portons et qui « expriment notre personnalité », mais nos goûts changent en même temps et dans le même sens que ceux des autres ; nous jugeons comme « on » juge et tenons notre fourchette comme « on » doit la tenir¹⁶²³ ; nous ressaisissons notre identité à partir de notre famille et de nos fréquentations, en fonction des associations, clubs, partis et groupes divers auxquels nous appartenons, ou selon nos confréries professionnelles et classes sociales de rattachement ; nous sommes exposés depuis l'enfance à une langue particulière, qui charrie un système catégoriel et des généralisations et idéalizations captées dans la fixité du mot¹⁶²⁴ ; nous sommes nourris de représentations de bienséance, de « bon goût », de « valeurs », de respect de l'autorité parentale, professorale, professionnelle, ecclésiastique ou politique, et parfois contraints d'inféoder notre volonté à celle d'un autre¹⁶²⁵ ; nous sommes encouragés à développer des sentiments à l'égard de représentations abstraites hautement culturalisées telle que la patrie, la gloire ou la fortune ; nous sommes imprégnés de l'influence des productions culturelles et artistiques qui sculptent nos aspirations ou les divertissent... En somme, nos sens, nos représentations perceptives, nos catégories de pensée, nos préférences esthétiques, nos méthodes scientifiques, nos sentiments et nos désirs y compris « inconscients », nos craintes et nos joies, nos options et nos choix, nos parcours de vie, sont entièrement pénétrés de l'influence sociale et culturelle de notre milieu d'appartenance, et dépendent de la prédonation des collectivités, de la société ou de la civilisation dont nous sommes membres, tout comme ils dépendent par ailleurs des déclinaisons temporelles intrasociales ou intraculturelles : modes esthétiques du moment, consignes ou normes professionnelles en cours de validité, standards méthodologiques en vigueur dans la science que nous pratiquons, Idée directrices guidant une

¹⁶²³ Avant Heidegger, l'idée est déjà chez Husserl (E. Husserl, *Ideen* II, § 60c, *Hua* IV, p. 269 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 364)).

¹⁶²⁴ « Il y a assurément à cela des difficultés dans le fait que les expressions de notre langue ont nécessairement un sens général, propre à la communication, de sorte qu'avec l'emploi de désignations d'objets, quelles qu'elles soient, se trouve toujours déjà suggérée au moins cette *première idéalisation* — celle de la validité pour une communauté de locuteurs— et qu'on a toujours déjà besoin d'un nouvel effort pour tenir à distance ce sens de l'expression qui s'impose » (E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, § 12, p. 58 (*Expérience et jugement*, trad. fr. D. Souche, p. 66-67 (traduction modifiée))).

¹⁶²⁵ La relation maître-serviteur est par essence une relation sociale : « Le faire (*das Tun*) du serviteur en tant que serviteur n'est pas un faire isolé et simplement privé, mais un faire qui s'effectue dans la conscience de l'accomplissement de l'exigence volontaire de son maître ; l'ordre (*Befehl*) du maître est une volonté qui atteint son but dans la subjectivité du serviteur, et une volonté véritablement satisfaite lorsqu'elle est accomplie par le serviteur » (*Phänomenologische Psychologie, Beilage XXVIII, Hua* IX, p. 512 (*Psychologie phénoménologique*, trad. fr. Ph. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzù, p. 313, (traduction légèrement modifiée))).

époque de la culture¹⁶²⁶. Ces exemples ne suffisent-ils pas à montrer l'erreur funeste qu'il y aurait à vouloir isoler le niveau de l'individu de sa matrice sociale ?

En réalité, ce n'est pas le cas. Dans l'idéalisme transcendantal phénoménologique, les unités sociales et culturelles doivent être constituées au même titre que n'importe quel objet, à l'instar par exemple de la chose matérielle. Si l'on suit les relations eidétiques qui unissent les différentes couches du sens, les unités sociales et culturelles sont tardives dans l'ordre de la constitution, et ne sont pas requises pour des constitutions d'ordre inférieur. Le « jeu réciproque (*Wechselspiel*) de l'observation des autres et de l'observation de soi »¹⁶²⁷, ainsi que toutes les formations culturelles et sociales, sont des complications de niveau supérieur d'une structure constitutive de la personne qui, à un niveau élémentaire, ne les requiert point. Comme nous l'avons déjà précisé, l'autoconstitution de la personne comme réelle ne nécessite pas, aux niveaux inférieurs de cette constitution, le concours des « dépendances intersubjectives », mais seulement celui des motivations spirituelles, qui peuvent très bien pour leur part n'être qu'individuelles.

Le principe de l'idéalisme transcendantal constitutif est tel que l'indépendance même des structures sociales, ou plutôt leur *être en-soi*, leur perséité, doit être pensé. La phénoménologie husserlienne pousse loin la réflexion sur l'édification de structures sociales et culturelles. Mais sans doute, en élaborant la forme éminente des communautés sous le titre de « personnalités d'ordre supérieur (*Personalitäten höherer Ordnung*) », c'est-à-dire en s'appuyant sur la conceptualité de la personne pour penser le niveau communautaire, c'est-à-dire en lui attribuant l'équivalent d'une volonté, d'une habitualité, d'une égoïté...¹⁶²⁸, Husserl n'a-t-il pas pu aller jusqu'au bout de l'entreprise qui aurait consisté à faire émerger le concept d'une *institution sociale* qui exercerait son influence *dans le dos* des individus, sans approbation ou même conscience de leur part, voire contre leur volonté explicite. Mais une telle perspective demeure tracée, la perséité de la communauté n'étant rien d'autre que l'équivalent appliqué aux groupements sociaux de l'être en-soi de la chose matérielle, dont la phénoménologie doit également exhiber la constitution.

La communauté, la société, la culture, loin de se tenir en amont de toute constitution,

¹⁶²⁶ On peut penser par exemple à l'Idée-force de la religion qui unit la culture médiévale européenne jusqu'à son déclin (E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge, Kaizo-Artikeln, Hua XXVII*, p. 72 (*Sur le renouveau*, trad. fr. L. Joumier, p. 91)).

¹⁶²⁷ E. Husserl, *Ideen II*, § 57, *Hua IV*, p. 250 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 341).

¹⁶²⁸ L. Perreau, *Le monde social*, p. 112-120.

sont donc d'abord les produits d'une constitution transcendantale¹⁶²⁹. Pour Husserl, il n'y a pas de mondanisation collective d'une intersubjectivité prédifférenciée, d'une subjectivité pré-individuelle ou d'emblée collective, qui s'incarnerait d'un bloc dans l'ordre mondain, avant que ne soient prélevées par différenciation les individus qui la composent. Nous ne partageons donc pas la lecture de Natalie Depraz, qui veut faire de l'« intersubjectivité étant originairement fluente (*urströmend seienden Intersubjektivität*) », une « communauté primordiale des flux temporels de vécus » conçue comme « cosubjectivité » qui – et c'est surtout là l'important – « se passe de toute saisie analogisante »¹⁶³⁰, c'est-à-dire en somme une intersubjectivité qui ne se serait pas établie par la médiation du monde – encore qu'on ne comprenne pas exactement s'il s'agit d'une asubjectivité prédifférenciée ou d'une intersubjectivité déjà par avance différenciée. Cette idée d'une conscience « suprapersonnelle » a déjà été critiquée par Schütz,

¹⁶²⁹ Nous renvoyons à nouveau à l'ouvrage de L. Perreau consacré au monde social, et spécifiquement à un paragraphe intitulé « Perspectives et prolongements de la théorie de la personne : l'alternative entre la problématique de la prédonation (*Vorgegebenheit*) de l'expérience sociale et la problématique de l'auto-objectivation de la personne », qui traite de cette question (L. Perreau, *Le monde social*, p. 190-202). En particulier : « En vue de résoudre le problème de l'auto-objectivation de l'ego, Husserl se détourne très clairement de cette autre voie d'investigation, celle d'une théorie des effets proprement objectivant de la relation sociale. Il s'agira en somme de comprendre en quoi l'ego pur est à l'origine de la personne, non de penser la socialité comme origine de la personnalité » (*Ibid.*, p. 196), et l'analyse subséquente de cette thématique (*Ibid.*, p. 200-203).

¹⁶³⁰ N. Depraz, *Transcendance et incarnation*, p. 252. L'autrice renvoie à un texte cité par I. Kern dans l'introduction de *Hua XV*, et publié depuis dans le volume VIII des *Husserliana Materialien*. Or, ledit texte ne nous semble pas autoriser une telle lecture. Husserl commence par y indiquer que l'autre comme *ego* transcendantal est constitué en moi (*in mir konstituiert*). Il insiste ensuite sur le caractère d'appréhension dans lequel est originairement donné autrui : « L'autre est de même pour-soi, mais son pour-soi est en même temps mon pour-moi, sous la forme de ma potentialité d'appréhension. Mais il m'est lui-même appréhenti en moi, et moi en lui. Je porte tous les autres en moi comme appréhétés eux-mêmes et à appréhender, et en tant qu'ils me portent moi-même de la même manière en eux (*Der Andere ist für sich ebenso, aber sein Für-sich ist zugleich mein Für-mich, in Form meiner Potentialität der Appräsentation. Aber er selbst ist appräsentiert in mir, und ich in ihm. Ich trage alle Anderen in mir als selbstappräsentierte und zu appräsentierende und als mich selbst ebenso in sich tragende*) » (E. Husserl, *Die C-Manuskripte*, C3, Text 13, *Hua Mat VIII*, p. 56 (traduction personnelle)). On lit encore : « Les sujets absolus ne reflètent pas simplement les autres, mais les portent *eux-mêmes* en eux, mais en tant qu'eux-mêmes appréhétés, de même que moi, puis tout un chacun, je porte en moi l'être passé *lui-même*, mais en tant que passé. Et de <même> que le passé n'est rien sans le présent vivant (...), il en va de même de l'être-coprésent des autres dans l'originarité de l'empathie, un co-souvenir au lieu d'un re-souvenir, un se-souvenir (*ein Selbst-er-innern*) des autres (*Die absoluten Subjekte spiegeln nicht bloß, sondern sie tragen Andere selbst, aber als selbst appräsentierte, in sich, so wie ich und dann jedermann vergangenes Sein selbst, aber als vergangenes, in sich trägt. Und so wie Vergangenheit nichts ist ohne lebendige Gegenwart (...), so ist auch Mitgegenwart-sein von Anderen in der Ursprünglichkeit der Einfühlung, einer Mit-erinnerung statt einer Wieder-erinnerung, ein Selbst-er-innern der Anderen*) » (*Ibid.*, p. 57 (traduction personnelle)). Le jeu de mots *ein Selbst-er-innern* est intraduisible ; il vise à poursuivre la comparaison empathie/souvenir, mais aussi à présenter l'empathie comme le fait de porter en soi constitutivement autrui, de l'avoir « à l'intérieur » (*innern*). Cette comparaison de l'empathie avec cette autre présentification qu'est le souvenir, et l'insistance sur le caractère d'appréhension, nous semblent interdire toute tentative de lire l'intersubjectivité comme un être-fusionné originaire et inconstitué.

qui la trouve chez Scheler¹⁶³¹. Le témoignage de Fink est ici important. Celui-ci soutient en effet, sans toutefois la faire apparaître au grand jour dans sa *Sixième Méditation*, l'idée d'une subjectivité constituante préalable à toute individuation, sous la forme d'une sorte de communauté transcendantale fusionnelle, qui n'aurait pas besoin d'en passer par la médiation du monde pour se constituer comme communauté¹⁶³², et c'est là un des motifs de désaccord avec Husserl. Comme le remarque encore Fink, pour Husserl la différence entre sujet transcendantal et homme n'est *pas* affaire d'individuation (passage du pré-individué à l'individué), mais bien d'auto-aperception mondanisante (passage d'un individu égoïque transcendantal à un individu égoïque mondain) :

Husserl conteste le fait que l'homme ne philosophe qu'« en apparence (*scheinbar*) », parce que l'*ego* transcendantal est bien lui-même l'« homme » (par constitution auto-aperceptive il est vrai). C'est-à-dire que ce n'est pas même dans la dimension de l'individuation que Husserl place la différence entre le sujet transcendantal et l'homme¹⁶³³.

Ce passage confirme bien que Husserl n'admet pas de communauté transcendantale omnisubjective qui précède la vie au monde. Nous ne pouvons pas non plus nous accorder avec l'analyse de Didier Franck qui, dans le dernier chapitre de *Chair et corps*¹⁶³⁴, fait jouer l'influence de l'alter ego au cœur même de la temporalisation de l'ego, et instaure entre ego et alter ego une communauté primordiale antérieure au monde, ce qui explique pour l'auteur l'impossibilité d'une constitution complète de l'alter ego sur le sol de l'intentionnalité

¹⁶³¹ Schütz discute de « [l]’hypothèse suivant laquelle il existe un flux d’expériences indifférent eu égard à la distinction entre mien et tien, qui contient nos propres expériences autant que les expériences de tous les autres esprits (*minds*). En conséquence, la sphère du « nous » est prédonnée à la sphère du Je ; la sphère du soi émerge relativement tard depuis l’arrière-fond d’une conscience omni-englobante » (A. Schütz, *Collected Papers I*, p. 165 (traduction personnelle)). Schütz critique cette hypothèse parce qu’il n’y voit pas de solution probante au problème de l’intersubjectivité transcendantale. La fusion primordiale vaut-elle mieux que l’encapsulation sans communication, s’il s’agit d’expliquer un *rapport* entre consciences individuelles ?

¹⁶³² De son propre aveu, Fink défend la « réduction, il est vrai pratiquée de façon non explicite dans cet écrit, du sujet philosophant commençant comme esprit individuel, à la profondeur de vie (*Lebenstiefe*) de l’esprit absolu se tenant avant toute individuation » (E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation. Die Idee einer transzendentalen Methode*, « Entwurf eines Vorwortes », *Hua Dok II/1*, p. 183 (*Sixième Méditation cartésienne*, « Projet de préface », trad. fr. N. Depraz, p. 223 (traduction légèrement modifiée)).

¹⁶³³ E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation. Die Idee einer transzendentalen Methode*, « Entwurf eines Vorwortes », *Hua Dok II/1*, p. 183 (*Sixième Méditation cartésienne*, « Projet de préface », trad. fr. N. Depraz, p. 223).

¹⁶³⁴ Rien ne s’oppose davantage à ce que nous défendons que ce bilan de son propre travail dressé par D. Franck : « En déterminant le temps comme relation de l’*ego* à l’*alter ego*, comme relation charnelle, nous n’avons fait que déployer le sens de la chair, tirer les conséquences de la solidarité et de l’implication réciproques des constitutions de ma chair et de l’autre chair, ou plus précisément, du *fait* que la constitution de ma chair est immédiatement constitution de l’autre chair, que la constitution de ma chair est toujours impropre » (D. Franck, *Chair et corps*, chapitre XVII, p. 191).

ekstatique. L'identification du surgissement de l'altérité radicale dans le temps et de l'altérité d'autrui, identification déjà actée par Levinas¹⁶³⁵, se réalise pour D. Franck sous la forme d'une liaison entre chairs. L'auteur est conduit à cette thèse d'une part par son identification de la hylè et de la chair, à laquelle nous ne pouvons pas souscrire¹⁶³⁶, qui lui permet d'affirmer que la chair est à l'origine de la temporalisation, et d'autre part par le rapprochement, à notre avis injustifié, qu'il effectue entre le caractère *ichfremd* (étranger au Je) de la hylè et l'altérité d'autrui, qui le conduit à parler de différenciation charnelle¹⁶³⁷.

Contre ces deux lectures, nous réitérons que l'intersubjectivité, et les figures de la mondanité qui en dépendent, comme la communautisation, s'exercent depuis l'expérience singulière d'un Je unique, et par la médiation de la rencontre empathique d'autrui¹⁶³⁸. Cette rencontre s'exerce nécessairement sur la base de la constitution du corps d'autrui comme chose, *c'est-à-dire sur le sol du monde*. Cela revient à dire que toute intersubjectivité transcendante présuppose la médiation du monde : le transcendantal s'élargit sur le sol du monde constitué, par l'accueil dans la sphère transcendante de subjectivités constituantes qui n'auront été découvertes à l'origine que par l'entremise de leurs incarnations intramondaines. On peut donc distinguer une constitution précoce du monde, qui s'effectue dans la primordialité et donne lieu

¹⁶³⁵ Levinas écrivait dans *De l'existence à l'existant* en 1947 : « Comment en effet le temps surgirait-il dans un sujet seul ? Le sujet seul ne peut se nier, n'a pas le néant. L'altérité absolue de l'autre instant – si toutefois le temps n'est pas l'illusion d'un piétinement – ne peut pas se trouver dans le sujet qui est définitivement lui-même. Cette altérité ne me vient que d'autrui. La socialité n'est-elle pas, mieux que la source de notre représentation du temps, le temps lui-même ? » (E. Levinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 2004, p. 159-160).

¹⁶³⁶ « Aucune hylè en général n'est pensable sans référence à la chair » (D. Franck, *Chair et corps*, p. 189). Qu'il suffise de citer les *data* visuels, qui ne sont pas principalement localisés et qui peuvent donc tout à fait être pensés sans référence à la chair (ou en d'autres termes, qui n'ont pas de liens eidétiques au soma). Mais en vérité, la sensation tactile elle-même n'est tributaire de la chair que par la médiation d'une appréhension localisante qui la donne comme *Empfindnis*. Le soma étant le résultat de l'appréhension localisante de la hylè, il est exactement autant hylè – ni plus ni moins – que la chose matérielle, celle-ci résultant de l'appréhension exposante d'une sensation.

¹⁶³⁷ D. Franck, s'appuyant sur la déclaration de Husserl selon laquelle l'autre moi est l'étranger premier en soi (*das an sich erste Fremde*), assimile immédiatement et sans précaution cette étrangèreté née sur le sol du monde à l'étrangèreté archi-passive de la hylè qui se fait valoir au cœur du mécanisme associatif. Et tout aussitôt, c'est la temporalité qui se trouve elle-même ramenée à la relation à autrui. Qu'on en juge plutôt : « [La phrase de Husserl] revient à accorder que l'autre opère au plus profond de la constitution de l'*ego*, puisque le sens de l'étrangèreté à l'œuvre dans l'association doit dériver de ce qui est l'étranger-en-soi premier, l'*alter ego*. Plus profondément encore, elle implique, peut-être, une détermination de la temporalité pure comme relation à l'autre » (D. Franck, *Chair et corps*, chapitre VI, p. 79 ; l'argument est répété, sur le mode de la question rhétorique, p. 113). Cet emmêlement de perspectives n'a rien de husserlien.

¹⁶³⁸ Les autres sujets « ne peuvent m'être donnés que par empathie, que par une aperception qui présuppose que se soit constitué pour moi (en tant que propre) mon soma comme soma, ainsi que des connexions psychophysiques qui soient référées à lui » (E. Husserl, *Intersubjektivität* II, *Beilage XX*, *Hua XIV*, p. 155 (« L'universum des possibilités... »), trad. fr. F. Dastur, M. Mavridis, in *Alter*, 1994/5, p. 215 (traduction modifiée)).

à une première expérience de monde, et une constitution tardive, qui s'effectue sur le sol du monde primordial et est relayée de façon intersubjective (Husserl parle de constitué *primordial* et de constitué *secondaire*¹⁶³⁹). Comme il nous importait de ressaisir la mondanisation de la subjectivité transcendantale, nous pouvons laisser de côté cet élargissement du transcendantal qui mériterait d'être appelé, à l'inverse, une transcendantalisation du mondain.

¹⁶³⁹ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 58, *Hua I*, p. 161 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 183 (traduction modifiée)).

CHAPITRE VI : LA REDUCTION DANS LA MONDANISATION DE SOI

Dans ce dernier chapitre, nous allons articuler la question de la mondanisation et de son résultat avec celle de la possibilité de la réduction. A cette fin, nous allons commencer par proposer une analyse de la communauté d'essence des figures de l'auto-objectivation et de la mondanisation de soi étudiées au chapitre précédent. Nous proposerons deux modèles pour rendre compte de la mondanisation et, corrélativement, de la motivation de la mondanisation. De là, nous pourrions alors remonter à la surface du monde constitué, afin de nous interroger sur la mondanité de la subjectivité constituante quand elle s'inscrit dans le monde, et qui constitue la condition initiale de l'exercice de la réduction phénoménologique. Nous nous demanderons en particulier s'il faut penser l'état de mondanité comme une illusion (transcendantale) ou s'il possède son droit propre. Nous proposerons alors une analyse des entraves que l'attitude naturelle pose à la considération transcendantale et de la nécessité ainsi induite de recourir à la réduction transcendantale. Nous proposerons enfin une analyse de la possibilité de la mondanisation et de la réduction transcendantale en termes de temporalisation.

I. Deux modèles de l'essence de la mondanisation de soi

Les analyses du chapitre V entendaient résoudre une énigme, une « merveille »¹⁶⁴⁰, celle qui voit la vie transcendantale constituant le monde s'insérer dans ce monde auquel elle est pourtant radicalement hétérogène, prendre sur elle les traits d'un être du monde, et se fondre en

¹⁶⁴⁰ La « forme « merveilleuse (*wunderbaren*) » de l'auto-objectivation de l'ensemble de son être » (E. Husserl, *Intersubjektivität III, Text 31, Hua XV*, p. 551 (*Sur l'intersubjectivité I*, trad. fr. N. Depraz, p. 226)).

lui dans l'anonymat et l'oubli de sa propre provenance transcendante¹⁶⁴¹. Dans cette aventure « énantiodromique » de la conscience, nous avons dégagé quatre phases d'auto-appropriation, quatre figures de l'objectivation et de la mondanisation de la vie transcendante : la réflexion du sujet pur (*Ich-Reflexion*), la réflexivité somatique (somatisation, *Verleiblichung*), la réflexivité corporelle (incorporation, *Verkörperung*), la réflexivité personnelle (humanisation, *Vermenschlichung*). La ligne ego-soma-corps formait ainsi une première figure de la mondanisation, celle qui aboutit à la forme du corps somatique, et la ligne ego-personne une deuxième figure de la mondanisation, celle qui correspond à la forme de la personne ou de l'homme dans le monde. Il nous revient à présent de dresser un bilan de ces phases d'autoconstitution, en nous demandant quel en a été l'essence ou l'unité structurelle, ce qui nous permettra de régresser vers leur motivation.

1/ « Un véritable abîme de sens »

Formalisons la situation dont il faut rendre compte. En amont de la mondanisation, nous avons un couple d'opposés : d'un côté la vie constituante, de l'autre le monde constitué. Commençons par définir plus précisément l'opposition qui tombe entre conscience et monde, en qualifiant les différentes dimensions dans lesquelles elle se déploie. La conscience et l'être mondain, nous dit Husserl, sont séparés par « un véritable abîme du sens (*ein wahrer Abgrund des Sinnes*) »¹⁶⁴². A quoi tient cet « abîme » ? Comment cette distinction est-elle plus précisément déterminée¹⁶⁴³ ? Le texte des *Ideen I*, très serré, contient quatre réponses, assez mal coordonnées les unes aux autres, mais que l'on peut réarranger en une véritable dramaturgie de l'opposition d'être de la conscience et du monde.

1/ Tout d'abord, l'opposition infranchissable entre conscience et monde est une *opposition logique*. Cette opposition logique, en fonction de la formulation adoptée, peut tenir de la simple *contrariété*, comme c'est le cas entre la donation immanente d'un vécu et la

¹⁶⁴¹ Ce chapitre répondait donc au projet formulé dans les *Ideen I*, déjà cité : « Il faut nous rendre claire la façon dont la conscience vient pour ainsi dire s'insérer dans le monde réel, comment l'absolu en soi peut abandonner (*preisgeben*) son immanence et adopter le caractère de transcendance » (E. Husserl, *Ideen I*, *Hua III/1*, p. 116 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 166 (traduction modifiée))).

¹⁶⁴² E. Husserl, *Ideen I*, § 49, *Hua III/1*, p. 105 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 151).

¹⁶⁴³ « *Wie ist dieser Unterschied genauer bestimmt?* » C'est la question que pose Heidegger à ce sujet, après avoir rapporté la citation de Husserl (M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), *Gesamtausgabe* 24, Frankfurt, Viktorio Klostermann, 1975, p. 176).

donation transcendante d'une chose¹⁶⁴⁴. Mais si l'on traite isolément des caractères qui entrent dans les déterminations de part et d'autre, l'antagonisme confine à la *contradiction*, qui se décline sur trois plans : ontologique (absolu/relatif), phénoménologique (adéquat/inadéquat), et modal (nécessaire/contingent)¹⁶⁴⁵. L'opposition logique entre conscience et monde signifie essentiellement l'impossible collocation de la conscience et du monde en un même objet.

2/ Cette opposition se révèle en outre *hétérogénéité eidétique*. Au-delà de la contradiction logique, qui interdit que conscience et monde se présentent en un même objet, l'hétérogénéité eidétique interdit que ces deux caractères se présente en un même *genre*. Au-delà de la possibilité toujours garantie de les unifier sous le concept analytico-formel d'objet¹⁶⁴⁶, conscience et monde sont en effet dépourvus de toute communauté d'essence, note Husserl, qui ajoute que c'est la raison pour laquelle ils sont incapables de former un tout (*ein Ganzes*). Etrange remarque ! Comment faut-il la comprendre ?

Dans son entreprise visant à isoler la conscience pure, Husserl s'emploie à montrer comment les vécus fonctionnent en circuit clos, et comment, *a contrario*, ce circuit exclut absolument la chose des sens. L'argument tient à la différence entre perception interne d'un acte, souvenir réflexif d'une perception passée, et perception externe de chose. 1/ Dans la perception interne, le vécu réfléchi – donné de façon « vivante » – est un absolu, non seulement présent en personne, mais encore formant une unité avec le vécu réfléchissant : c'est la thèse de l'« *inclusion réelle* » du vécu réfléchi dans la perception immanente¹⁶⁴⁷. Cette thèse, dont la formulation est très confuse, signifie que la perception immanente portant sur des composantes réelles (hylétiques, noétiques) données dans la sphère d'intuitivité et de présence, découvre ces composantes comme appartenant d'une façon absolument évidente au même flux de vécus qu'elle¹⁶⁴⁸. 2/ Dans le souvenir réflexif en revanche, le vécu réfléchi, par exemple une

¹⁶⁴⁴ Le chapitre V nous a montré en effet que d'autres modes de donation existaient, qui ne tiennent ni de l'auto-donation adéquate du vécu dans une perception immanente ni de la schématisation : réflexion sur le moi, intuition des essences, appréhension de l'âme, conscience d'horizon, aperception d'autrui, perception immanente d'un objet temporel, etc.

¹⁶⁴⁵ « Entre conscience et réalité bée un vrai abîme de sens (*gähnt ein wahrer Abgrund des Sinnes*). Ici, l'un s'esquisse, être purement contingent et relatif qui ne peut jamais être donné absolument ; là, un être nécessaire et absolu, qui par principe ne se donne pas par esquisse et apparition (*Erscheinung*) » (E. Husserl, *Ideen I*, § 49, *Hua III/1*, p. 105 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 151 (traduction modifiée)).

¹⁶⁴⁶ E. Husserl, *Ideen I*, § 49, *Hua III/1*, p. 105 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 151).

¹⁶⁴⁷ E. Husserl, *Ideen I*, § 38, *Hua III/1*, p. 79 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 113).

¹⁶⁴⁸ R. Boehm, « Les ambiguïtés des concepts husserliens d'immanence et de transcendance », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1959/149, p. 496. Au-delà de l'article classique de Boehm, qui s'appuie sur *L'idée de la phénoménologie*, c'est la distinction dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* entre plusieurs types de transcendance, qui éclaire de façon décisive ces textes confus.

perception passée, n'est plus dans la sphère de présence, raison pour laquelle le souvenir peut être trompeur : le réfléchi ne saurait dans ce cas être dit « inclus réellement » dans la réflexion, c'est-à-dire découvert *dans une évidence absolue* comme participant du même flux de vécus. Néanmoins, la nature propre de la perception passée autorise qu'une réflexion dans le souvenir porte sur elle ; la perception souvenue *a pu* ou *aurait pu* être incluse réellement dans la perception immanente, c'est-à-dire aurait pu être donnée dans l'évidence comme faisant partie du même flux que le souvenir réflexif qui porte sur elle. 3/ Enfin, et à rebours de ce deuxième cas, en vertu de sa nature, la chose spatiale ne peut par principe *absolument jamais* faire l'objet d'une telle inclusion. Ce critère de distinction permet d'isoler le flux de conscience, d'où sont exclus la chose matérielle et l'ensemble des réalités. Or, on voit que ce qui permet l'unité de la conscience n'est pas le mode d'apparition, mais la reconnaissance d'une commune nature entre perception immédiatement passée et perception lointaine, et leur opposition en bloc à la chose. Husserl ne s'en tient toutefois pas à cette présentation. Déviant légèrement de cette présentation, c'est à présent l'hétérogénéité eidétique entre l'absolu et le transcendant, le vécu et la chose¹⁶⁴⁹, qui est invoquée pour rendre compte de l'impossibilité pour la chose de la perception d'entrer dans le circuit des vécus et de former un tout avec ceux-ci :

Nous voyons que la conscience (le vécu) et l'être réel ne sont pas du tout des sortes d'être d'un ordre égal (*gleichgeordnete Seinsarten*), qui habitent paisiblement l'un à côté de l'autre, se « rapportent » occasionnellement l'un à l'autre, ou bien se « nouent (*verknüpfen*) » l'un à l'autre. Au sens véritable, ne se noue, ne forme un tout que ce qui est apparenté essentiellement, ce qui possède une essence propre au même sens l'un que l'autre (*Im wahren Sinne sich verknüpfen, ein Ganzes bilden, kann nur, was wesensmäßig verwandt ist, was eins wie das andere ein eigenes Wesen im gleichen Sinne hat*)¹⁶⁵⁰.

En quoi l'hétérogénéité eidétique devrait-elle être un obstacle à la formation d'un « tout » ? La « communauté d'essence » entre des parties est-elle nécessaire pour former un

Transcendance signifie : 1/ transcendance – ou, comme on voudra, immanence – intentionnelle, c'est-à-dire transcendance de l'objet intentionnel par rapport à l'immanence réelle, 2/ transcendance du vécu passé donné dans le souvenir (par exemple), c'est-à-dire transcendance par rapport à la sphère d'intuitivité de ce qui se donne comme présent, 3/ transcendance de la chose qui s'expose de façon inadéquate, qui s'oppose à tout ce qui se donne absolument : immanence réelle, objet intentionnel réduit, essences, etc. (E. Husserl, *Intersubjektivität I, Text 6*, § 30, *Hua XIII*, p. 169-171 (*Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr. J. English, p. 175-178). Au moment d'aborder la transcendance au second sens, Husserl y oppose le concept d'immanence correspondant : « un voir (*Schauen*) est dirigé sur une *cogitatio* qui est maintenant du présent vivant, et la possède en quelque sorte en lui dans le voir. Les deux forment alors une unité de présent, comme l'enseigne la réflexion ; le voir présent de façon vivante ne fait qu'un avec le vu présent de façon vivante » (*Ibid.*, 170/177 (traduction modifiée)). On aura reconnu l'inclusion réelle.

¹⁶⁴⁹ E. Husserl, *Ideen I*, § 38-39, *Hua III/1*, p. 78-80 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 112-116).

¹⁶⁵⁰ E. Husserl, *Ideen I*, § 49, *Hua III/1*, p. 105 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 151 (traduction modifiée)).

tout ? Pour reprendre la question dans sa formulation husserlienne : « L'unité d'un tout peut-elle être autrement qu'unie par l'essence propre de ses parties, qui doivent avoir par conséquent une quelconque communauté d'essence au lieu d'une hétérogénéité principielle ? »¹⁶⁵¹.

Pour le Husserl des *Recherches logiques* en tout cas, la réponse à cette question est claire : rien ne s'oppose à ce qu'un tout soit formé par des parties hétérogènes eidétiquement. C'est si clair que c'est même l'un des premiers éléments introduits au § 1 de la « théorie des tous et des parties ». Dans cette troisième *Recherche logique*¹⁶⁵², Husserl invoque d'abord le couple simple/composé (*einfache/zusammengesetzte*) en un sens rigide qui reprend les définitions leibniziennes, avant d'en proposer une entente plus « naturelle ». Selon ce deuxième sens, qu'un objet soit composé signifie qu'il est un tout comportant une pluralité de parties disjointes (*disjunkte Teiler*) (au moins deux), un objet simple n'exhibant pas ces parties disjointes. Que faut-il entendre par des « parties disjointes » ? Husserl donne deux exemples, d'abord de parties qu'il faudrait appeler conjointes, puis de parties disjointes. Tout d'abord, *rouge* et *couleur* sont des parties conjointes et non disjointes, parce que la couleur comme qualité générique et la couleur comme qualité spécifique partagent un même contenu de sens. En revanche, la *couleur* et l'*étendue*, ne partagent pas de contenu commun : « les deux n'ont quant au contenu rien de commun l'une avec l'autre (*beide ihrem Inhalt nach miteinander nichts gemein haben*) »¹⁶⁵³. Et c'est pour cette raison que la surface et la couleur qui la recouvre sont bien des parties disjointes d'un même tout. « Au sens le plus large, elles sont, comme nous pouvons dire, nouées l'une à l'autre (*miteinander verknüpft*), dans la mesure où nous nommons nouage (*Verknüpfung*) le rapport général de partition (*Teilungsverhältnis*) qui sous-tend notre exemple, celui de parties disjointes au sein d'un tout »¹⁶⁵⁴. On pourrait penser que la liaison est faible, précaire, et demeure dans l'extériorité réciproque, mais c'est tout le contraire : « Dans de tels tous, les membres sont « *non-indépendants* » les uns à l'égard des autres, et nous les trouvons unifiés de façon si intime que nous parlerons de « *compénétration* (*Durchdringung*) » »¹⁶⁵⁵.

¹⁶⁵¹ E. Husserl, *Ideen I*, § 39, *Hua III/1*, p. 80 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 116 (traduction modifiée)).

¹⁶⁵² E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, III. *LU*, § 1, *Hua XIX*, p. 229-230 (*Recherches logiques 2.2*, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 7-8).

¹⁶⁵³ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, III. *LU*, § 1, *Hua XIX*, p. 230 (*Recherches logiques 2.2*, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 8 (traduction modifiée)).

¹⁶⁵⁴ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, III. *LU*, § 1, *Hua XIX*, p. 230 (*Recherches logiques 2.2*, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 8 (traduction modifiée)).

¹⁶⁵⁵ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, III. *LU*, § 1, *Hua XIX*, p. 230 (*Recherches logiques 2.2*, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 8 (traduction modifiée)).

Cette compénétration sera analysée par la suite à partir de Stumpf comme le rapport de contenus différents, mais néanmoins inséparables selon une loi d'essence. On le voit, rien n'exclut que des éléments qui ne partagent pas le même contenu forment des parties d'un même tout. Alors pourquoi Husserl veut-il exclure toute formation d'un tout par la conscience et la chose ? Mais, si le transcendantal et le réel peuvent se formuler dans les termes de la pure formalité, qu'est-ce qui pourrait empêcher qu'on les saisisse comme un tout, au moyen de l'articulation la plus souple qui soit, la colligation¹⁶⁵⁶ ?

En fait, comme on le voit plus loin, l'hétérogénéité eidétique n'interdit pas la ligature en un tout :

(...) *la conscience et la choséité sont cependant un tout lié (verbundenes Ganzes), lié dans les unités psychophysiques singulières que nous appelons animalia, et lié au plus haut niveau dans l'unité réelle du monde total. L'unité d'un tout peut-elle être autrement qu'unifiée par l'essence propre de ses parties, qui doivent avoir une quelconque communauté d'essence au lieu d'une hétérogénéité principielle ?*¹⁶⁵⁷

3/ L'« abîme du sens » prend ensuite le sens de l'opposition polaire entre deux *contreparties*. Une opposition polaire entre des « contreparties » peut d'abord faire penser à un conditionnement réciproque, sous la forme de la relation de co-implication formelle (« nécessité analytique ») qui unit des *Korrelativa*, comme le père et l'enfant, le maître et le serviteur, ou le roi et ses sujets, chacun des termes ne pouvant exister sans qu'il faille aussitôt reconnaître une existence à l'autre¹⁶⁵⁸. Mais la possibilité d'une conscience sans monde implique que conscience et monde sont plutôt dans une relation synthétique *unilatérale* : pour être, l'être mondain a besoin d'une conscience qui, pour sa part, *nulla re indiget ad existendum*. Cette relation unilatérale de conditionnement, disions-nous, maintient les deux termes dans une situation (asymétrique) de *contreparties*. En ce sens Husserl écrira-t-il ailleurs, au sujet du Je, qu'il n'est « pas un « étant », mais « la contrepartie (*Gegenstück*) de tout étant, pas un *objet* (*Gegenstand*), mais l'instance originare (Urstand) pour toute objectivité »¹⁶⁵⁹. La différence

¹⁶⁵⁶ « (...) la forme d'ensemble (*Inbegriffsform*) est pleinement indifférente (*gleichgültig*) à l'égard de sa matière » (E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, III. *Logische Untersuchung*, § 23, *Hua* XIX, p. 289 (*Recherches Logiques* 2.2, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 69 (traduction légèrement modifiée))). De même, E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik*, « *Über den Begriff der Zahl* », *Hua* XII, p. 298-299 (*Philosophie de l'arithmétique*, « Sur le concept de nombre », trad. fr. J. English, p. 363).

¹⁶⁵⁷ E. Husserl, *Ideen* I, § 39, *Hua* III/1, p. 80 (*Idées* I, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 116).

¹⁶⁵⁸ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, III. *Logische Untersuchung*, § 11, *Hua* XIX, p. 257 (*Recherches Logiques* 2.2, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 36).

¹⁶⁵⁹ « (...) nicht „Seiendes“, sondern *Gegenstück für alles Seiende, nicht ein Gegenstand, sondern Urstand für alle Gegenständlichkeit* » (E. Husserl, *Bernauer Manuskripte*, *Text* 14, *Hua* XXXIII, p. 277 (*Manuscrits de Bernau*, trad. fr. J-F. Pestureau et A. Mazzù, p. 221-222)).

entre conscience et monde s'aggrave encore : après le refus de la collocation en un même objet, puis le refus de la coappartenance à un même genre, Husserl va jusqu'à refuser l'application d'une catégorie formelle comme celle de l'« étant » ou de l'« objet » au Je transcendantal.

4/ Mais l'abîme de sens entre conscience et monde ne prend sa signification la plus acérée qu'avec les derniers mots du § 49, sous la forme d'une *opposition ontologique*. La différence entre absolu et relatif n'est pas qu'une opposition logique sous la forme de la contradiction. Pensée de façon conséquente, elle signifie une dévalorisation du monde dans son être, en un être que Husserl appelle « simplement intentionnel », « secondaire », « relatif », semblable à une ombre ou un reflet que la conscience traîne à sa suite. Le monde est également qualifié d'« être *pour* une conscience » : non seulement, l'être mondain entre dans une dépendance existentielle à l'égard de la conscience (il n'existe que *par* elle), mais il ne possède pas même son principe en lui-même (il n'existe que *pour* elle) ! Poussant le propos jusqu'à son terme, le texte se termine en affirmant qu'au-delà de ce qui, en vérité, relève de la conscience, le pôle opposé est un rien, un néant (*Nichts*). L'opposition qui tombe entre conscience et monde atteint son plus haut degré de radicalité avec cette assimilation de la conscience à l'être absolu et du monde au néant.

Mais cette dramaturgie de l'opposition se retourne aussitôt en son contraire, avec la résorption de l'être du monde dans la conscience. L'opposition de la conscience et du monde prend la quadruple forme de l'opposition logique par contradiction de prédicats, de l'incommensurabilité par extranéité générique, de la polarité par conditionnement unilatéral de contreparties, et du dénivellement ontologique absolu entre absolu et néant : conscience et monde apparaissent comme opposés au sens où ils ne peuvent se retrouver dans un même objet, opposés au sens où ils ne peuvent se retrouver dans un même genre, opposés au sens où ils ne peuvent recevoir une même qualification formelle, et pour finir opposés comme ce qui possède l'existence absolument à ce qui ne la possède pas du tout. Et ainsi s'opère le renversement qui, de l'existence relative du monde conclut à son reversement à la subjectivité transcendantale elle-même. Les notes en marge de l'exemplaire des *Ideen I* de Husserl achèvent de le préciser : ce n'est pas tant que l'être du mondain est un néant, mais plutôt que rechercher un être du mondain *au-delà* des multiplicités où il s'annonce *dans* la conscience, constitue pour la pensée un contresens (*widersinniger Gedanke*)¹⁶⁶⁰.

¹⁶⁶⁰ E. Husserl, *Ideen I*, « *Randbemerkungen* », *Hua III/2*, p. 499 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 152 (traduction

La question de l'opposition conscience/monde se repose toutefois à l'intérieur du cadre que dessine l'inhérence intentionnelle du monde à la conscience. L'opposition entre conscience et monde n'interdit-elle pas que la première puisse en venir à s'insérer dans le second, c'est-à-dire que la conscience en vienne à se faire simple objet intentionnel mondain pour elle-même ? Et, à supposer qu'une telle insertion soit possible, la conscience peut-elle s'y risquer sans cesser d'être elle-même, c'est-à-dire peut-elle endosser *simultanément* le mode de l'être de la conscience et celui de l'être mondain, celui de la conscience absolue et celui du relatif à la conscience ?

Pour rendre compte d'une constitution aussi particulière que celle discutée ici, deux modèles peuvent être proposés. Le premier modèle consiste à situer la motivation de l'autoconstitution réelle de la vie transcendantale dans l'influence que le constitué exerce sur le constituant, qui contraint le constituant à adopter pour lui-même les traits du constitué. Ce modèle peut être qualifié de « modèle de l'action en retour ». Nous verrons qu'il se décline en plusieurs variantes, au fil conducteur des métaphores employées. Le second modèle ne fait pas dépendre l'autoconstitution mondanisatrice de l'influence de l'objet mondain, mais de mécanismes en quelque sorte internes à la vie constituante, de motivations auto-engendrées, quoique naturellement ces motivations le soient à *l'occasion* de la constitution du mondain, ce qui ne doit pourtant pas être tenu pour équivalent à dire qu'elles sont *causées* par lui.

2/ Le modèle de l'« action en retour du constitué » chez les lecteurs de Husserl

Pour rendre compte de l'insertion de la subjectivité transcendantale dans les structures de la mondanité jusqu'à s'auto-apparaître comme *Weltkind*, le mouvement phénoménologique comme le commentaire ont souvent avancé une explication, que l'on peut résumer sous le titre de « modèle de l'action en retour ». Selon cette clé de lecture, la subjectivité constituante s'incarnerait dans le monde *sous l'influence* des produits constitués, sous l'influence des choses du monde. Ce serait, d'une façon ou d'une autre, les choses constituées qui enjoindraient la subjectivité constituante à s'auto-apercevoir comme un être du monde. Ce modèle se décline selon deux réseaux de métaphores, qui ne sont pas sans recouvrement, et que nous allons explorer au cours d'un tour d'horizon historique et chronologique.

modifiée)).

L'initiateur du modèle de l'action en retour est sans doute Fink, qui couvre en une citation, extraite de la *Sixième Méditation cartésienne* (1932), de nombreux aspects du modèle. Les éléments apportés par Fink se rapportent à une première variante du modèle, dominante, qui fait reposer l'auto-objectivation sur la « fascination » pour le monde, sous la forme de l'être-auprès des choses et de la perte dans les « produits finaux ». La métaphore décrit une absorption dans le monde au point de s'oublier soi-même.

Aussi longtemps que la vie transcendantale se déroule dans l'unité indifférenciée, tant qu'elle n'est qu'agir constituant du monde, elle n'est pas non plus par principe consciente d'elle-même : elle a lieu sur le mode de l'attitude naturelle. En se produisant effectivement dans la tendance aveugle, téléologique de l'orientation constitutive sur le monde (en tant que produit final terminal de son activité constitutive), la vie transcendantale vit d'une certaine manière constamment loin d'elle-même et proche du monde (auf die Welt hin), s'accomplit dans un « anonymat » profond, n'est qu'au niveau des produits finaux constitués : dans le monde, éclairée comme conscience humaine du moi, elle est « auprès d'elle-même » d'une manière telle qu'elle se ferme précisément à la profondeur de vie proprement dite du sujet transcendantal. Or, dans l'épochè réductive, se forme dans la vie transcendantale une tendance se déroulant en sens contraire (gegenläufige), un se-dérouler-à-rebours (Sichzuwiderlaufen), un ne pas participer, un ne pas accompagner la direction constituante de la vie, mais un retourner (Zurückgehen) à l'encontre de cette tendance de la vie, un bris (Umbrechen) de la tendance de la vie qui a le monde pour fin¹⁶⁶¹.

Chez Fink, la présentation du rapport entre vie constituante et monde dans la naturalité s'accompagne également de tout un vocabulaire évocateur (en partie validé par Husserl) qui, s'il ne porte pas en lui-même l'exposé de la thèse de la fascination, contribue tout de même à lui donner du corps. La naturalité est principalement appréhendée par Fink selon deux champs lexicaux : celui de la privation de liberté et celui de la dissimulation, qui illustrent chacun un aspect du modèle. Ainsi Fink parle-t-il d'un sujet empêtré (*verfangene*)¹⁶⁶², prisonnier du monde (*weltbefangen*)¹⁶⁶³, enlisé (*umfängen*)¹⁶⁶⁴, dans un état d'enfermement

¹⁶⁶¹ E. Fink, VI. *Cartesianische Meditation*, *Hua Dok* II/1, p. 26 (*Sixième Méditation cartésienne*, trad. fr. N. Depraz, p. 76-77 (traduction modifiée)). On trouve, dans le même ouvrage, la remarque suivante : la mondianisation propre « est aussi caractérisée avant tout par le fait que la vie qui se constitue elle-même comme « mondaine », en s'achevant dans le produit final constitutif, oublie sa *provenance* (Herkunft) *transcendantale*, ne se connaît que comme homme et, dans sa conscience de soi, ne remonte pas au-delà de la propre humanité. » (*Ibid.*, p. 128/173). On lira dans le même sens : E. Fink, *Proximité et distance*, trad. fr. J. Kessler, « Edmund Husserl (1859-1938) », p. 71-72.

¹⁶⁶² E. Fink, *Hua Dok* II/2, p. 126 (*Autres rédactions des Méditations cartésiennes*, trad. fr. F. Dastur et A. Montavont, p. 161).

¹⁶⁶³ E. Fink, VI. *Cartesianische Meditation*, *Hua Dok* II/1, p. 132 (*Sixième Méditation cartésienne*, trad. fr. N. Depraz, p. 177).

¹⁶⁶⁴ E. Fink, *Hua Dok* II/2, p. 187 (*Autres rédactions des Méditations cartésiennes*, trad. fr. F. Dastur et A. Montavont, p. 234).

(*Verschlossenheit*) et de clôture (*Abgesperrtheit*)¹⁶⁶⁵, porté par son flot et emporté par ses sources (*von seiner Flut getragen, von seinen Quellen fortgespült*)¹⁶⁶⁶, obligé de recourir à un déguisement (*Verkleidung*) ou un voilement (*Verhüllung*)¹⁶⁶⁷, sombrant dans l'oubli (*Vergessen*)¹⁶⁶⁸, l'anonymat (*Anonymität*)¹⁶⁶⁹, la dissimulation (*verdeckte*), dogmatiquement défiguré (*dogmatisch verunstaltet*)¹⁶⁷⁰... L'idée générale est de faire reposer la mondanisation de la subjectivité transcendante sur un mouvement passif d'assimilation de celle-ci à ses objets, comme si les objets du monde commandaient l'arrimage de la subjectivité transcendante.

La thèse finkéenne d'un enlèvement de la subjectivité transcendante dans le monde est plus ou moins distinctement appuyée sur l'idée que l'absolu transcendantal est *fini* et à ce titre s'essouffle, s'épuise, s'affaisse dans le monde jusqu'à s'y perdre. La finitude « close » de l'homme ne serait alors que le voile de la finitude « en mouvement » de l'instance constituante elle-même, à la manière de l'élan vital bergsonien s'échouant dans ses produits constitutifs ou de l'Absolu hégélien condamné à ne se réaliser que partiellement et par étapes¹⁶⁷¹.

De telles lectures ne sont pas seulement le fait de Fink. On les retrouve chez bien d'autres phénoménologues. Merleau-Ponty, dont on sait d'après la bibliographie de la *Phénoménologie de la perception* (1945) qu'il avait eu accès à trois articles de Fink, y écrit :

Rien n'est plus difficile que de savoir au juste ce que nous voyons. Il y a dans l'intuition naturelle une sorte de « crypto- mécanisme » que nous devons briser pour parvenir à l'être phénoménal » ou encore une dialectique par laquelle la perception se dissimule à elle-même. Mais si l'essence

¹⁶⁶⁵ E. Fink, *Hua Dok* II/2, p. 126 (*Autres rédactions des Méditations cartésiennes*, trad. fr. F. Dastur et A. Montavont, p. 161 (traduction modifiée)).

¹⁶⁶⁶ E. Fink, *Hua Dok* II/2, p. 187 (*Autres rédactions des Méditations cartésiennes*, trad. fr. F. Dastur et A. Montavont, p. 234).

¹⁶⁶⁷ E. Fink, *Hua Dok* II/2, p. 170 (*Autres rédactions des Méditations cartésiennes*, trad. fr. F. Dastur et A. Montavont, p. 214).

¹⁶⁶⁸ E. Fink, VI. *Cartesianische Meditation*, *Hua Dok* II/1, p. 128 (*Sixième Méditation cartésienne*, trad. fr. N. Depraz, p. 173).

¹⁶⁶⁹ E. Fink, VI. *Cartesianische Meditation*, *Hua Dok* II/1, p. 14 (*Sixième Méditation cartésienne*, trad. fr. N. Depraz, p. 65).

¹⁶⁷⁰ E. Fink, VI. *Cartesianische Meditation*, *Hua Dok* II/2, p. 197 (*Autres rédactions des Méditations cartésiennes*, trad. fr. F. Dastur et A. Montavont, p. 246 (traduction modifiée)).

¹⁶⁷¹ Une intéressante note rétrospective datée de 1951, citée par O. Stanciu, nous apprend que Fink a plus tard perçu la limite inhérente à toute conception adossée à une finitisation de l'Absolu : « (...) la difficulté cruciale de tous les rêves idéalistes (...) est qu'ils ne peuvent alléguer aucun motif pour expliquer pourquoi l'infini se dissimule sous un masque de finitude, pourquoi l'originaire doit se disperser en une multiplicité confuse, pourquoi l'idée doit abandonner l'éther pur de son idéalité pour descendre dans le devenir, pourquoi enfin l'esprit qui vit près de soi doit sortir de soi. Husserl n'a pas davantage donné de fondement phénoménologique à l'auto-constitution de la finitude humaine » (E. Fink, *Proximité et distance*, trad. fr. J. Kessler, « Monde et histoire », p. 139, cité par O. Stanciu, « La motivation de l'épochè. Patočka, critique de Fink », p. 83-84).

de la conscience est d'oublier ses propres phénomènes et de rendre ainsi possible la constitution des « choses », cet oubli n'est pas une simple absence, c'est l'absence de quelque chose que la conscience pourrait se rendre présent, autrement dit la conscience ne peut oublier les phénomènes que parce qu'elle peut aussi les rappeler, elle ne les néglige en faveur des choses que parce qu'ils sont le berceau des choses¹⁶⁷².

Le modèle de l'action en retour est exposé de façon complète par Ricœur dans l'introduction à sa traduction des *Ideen I* en 1950, très vraisemblablement sous l'influence de la lecture de Fink, et peut-être du célèbre article des *Kant-Studien* de 1933 auquel Ricœur annonce quelques pages plus tôt¹⁶⁷³ s'apprêter à avoir recours pour débrouiller ce que Husserl aura laissé emmêlé. Ricœur y mentionne en particulier la notion d'*aliénation* et celle de *divertissement*.

(...) j'oserai ainsi esquisser pour moi-même le sens « existentiel » de la thèse du monde : je suis d'abord oublié et perdu dans le monde, perdu dans les choses, perdu dans les idées, perdu dans les plantes et les bêtes, perdu dans autrui, perdu dans les mathématiques ; la présence (qui ne sera jamais reniée) est le lieu de la tentation, il y a dans le voir un piège, le piège de mon aliénation ; je suis dehors, diverti. On comprend que le naturalisme soit le plus bas degré de l'attitude naturelle et comme le niveau où l'entraîne sa propre retombée ; car si je me perds dans le monde, je suis déjà prêt à me traiter comme chose du monde. La thèse du monde est une sorte de cécité au sein même du voir ; ce que j'appelle *vivre* c'est me cacher comme conscience naïve au creux de l'existence de toutes choses (...). Ainsi l'ascèse phénoménologique est une vraie conversion du sens de l'intentionnalité qui est d'abord *oubli* de la conscience et se découvre ensuite comme *don*¹⁶⁷⁴.

Le modèle de l'action en retour présente chez Ricœur sa forme la plus aboutie : « si je me perds dans le monde, je suis déjà prêt à me traiter comme chose du monde ». En somme, mon auto-apparaître comme chose du monde repose essentiellement sur un phénomène d'*imitation passive* à l'égard de ce qui se donne dans mon environnement. La subjectivité constituante se fait chose parce qu'elle ne rencontre partout que choses. On retrouve aussi le vocabulaire axiologique de l'authenticité et de l'inauthenticité, qui pioche aux pensées héritées de la « tentation » christique, du « divertissement » pascalien et de l'« aliénation » marxiste, et instaure une hiérarchie entre attitudes : l'attitude naturelle est vécue comme avachissement, « retombée », dissimulation et égarement, dont on se délivre par une « ascèse » phénoménologique. La mondanisation est alors appréhendée comme minoration, la réduction phénoménologique comme exhaussement.

¹⁶⁷² Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 71.

¹⁶⁷³ P. Ricœur, in E. Husserl, *Idées I*, trad. fr. P. Ricœur, « Introduction du traducteur », p. XIII.

¹⁶⁷⁴ P. Ricœur, in E. Husserl, *Idées I*, trad. fr. P. Ricœur, « Introduction du traducteur », p. XX.

Chez Emmanuel Levinas, les textes qui présentent de la façon la plus systématique le modèle de l'action en retour sont assez tardifs. On en a un exposé dans *Éthique et infini*, qui altère de façon originale la présentation finkéenne en remplaçant l'image de la captation de l'attention par celle de l'obstruction, initiant ainsi un deuxième réseau de métaphores.

C'est peut-être cela la phénoménologie dans sa signification la plus radicale. (...) Une réflexion radicale, entêtée sur soi, un cogito qui se cherche et se décrit sans être dupe d'aucune spontanéité, d'aucune présence toute faite, dans une méfiance majeure envers ce qui s'impose naturellement au savoir, fait monde et objet, mais dont l'objectivité bouche en réalité et encombre le regard qui la fixe. Il faut toujours – de cette objectivité – remonter à tout l'horizon des pensées et des intentions qui la visent, qu'elle offusque et qu'elle fait oublier. La phénoménologie est le rappel de ces pensées – de ces intentions – oubliées ; pleine conscience, retour aux intentions sous-entendues – mal entendues – de la pensée qui est au monde¹⁶⁷⁵.

On en trouve plusieurs exposés dans les textes de *De Dieu qui vient à l'idée*, qui poursuivent l'image de l'obstruction¹⁶⁷⁶, reprennent le fil de la métaphore fascinateur¹⁶⁷⁷, ou bien combinent les deux, comme dans le texte suivant :

Moment caractérisé par la dénonciation de l'illusion transcendantale et d'une malice radicale dans la bonne foi de la connaissance, malice dans une raison, innocente pourtant de tout sophisme et que Husserl appelait naïveté. Ce qui, dans sa phénoménologie à laquelle la pensée critique aboutit, revient à dénoncer le regard dirigé sur l'être, dans son apparaître même, comme une façon pour l'objet, dans lequel s'absorbe, de bonne foi, le regard innocent, de boucher ce regard, comme si les formes plastiques de l'objet qui se dessine à la vue, s'abaissaient sur les yeux comme des paupières : les yeux perdraient le monde en regardant les choses¹⁶⁷⁸. (...) Les facultés d'intuition auxquelles participe tout le corps, les organes de la vie de relation avec le dehors, seraient précisément ce qui bouche la vue¹⁶⁷⁹.

¹⁶⁷⁵ E. Levinas, *Éthique et Infinité. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Librairie Arthème Fayard et Radio-France, 1982 (repris dans : Le livre de poche), p. 20-21.

¹⁶⁷⁶ Évoquant la voie de la psychologie dans le cours qu'il a suivi en 1928, Levinas écrit : « La vie subjective révélera sa dignité transcendantale dans son antériorité par rapport au réel qui, en elle, s'identifie, mais qui absorbe et réduit à l'anonymat cette vie. Comme si, dans la connaissance elle-même, en tant que portant sur un objet identique et identifiable, l'ouverture était aussi une fermeture ! Comme si la pensée qui identifie un monde ou qui l'habite, était aussitôt bouchée ou « embourgeoisée » par ce monde même ! Comme si, par conséquent, l'aventure de la connaissance n'était pas toute la spiritualité de la pensée, mais l'assoupissement d'une veille ! Ouverture bouchée par ce qui s'y montre, non pas pour entraîner une dialectique de la partie et du tout (...). Comme si la conscience dans son identification du Même, s'endormait en « s'éveillant » aux choses, comme si l'objet contemplé était celui qui méduse et pétrifie la vie en connaissance » (E. Levinas, *De Dieu qui vient de l'idée*, Paris, Vrin, 1982, repris en livre de poche 1998, p. 53).

¹⁶⁷⁷ « Un surcroît de rationalité par rapport à ce qu'en contient l'évidence, s'obtient, dès lors, en phénoménologie par un changement de niveau, par un approfondissement s'accomplissant de la manière très précise que voici : dans un sujet absorbé, en toute lucidité, par son objet, il s'agit d'éveiller une vie que l'évidence absorba et fit oublier ou rendit anonyme. Plus généralement encore, il s'agit de descendre de l'entité éclairée dans l'évidence, vers le sujet qui s'y éteint plutôt qu'il ne s'y annonce » (E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 39).

¹⁶⁷⁸ Levinas sacrifie à l'élégance de la formule en parlant de « perte du monde » pour rendre compte de la naïveté husserlienne, ce qui naturellement n'a aucun sens. Il faut lire « perdrait la conscience ».

¹⁶⁷⁹ E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 180.

Nous voyons ici la deuxième déclinaison du modèle de l'action en retour du constitué, avec son deuxième réseau de métaphores. Cette fois, les produits constitutifs obstruent le regard, c'est-à-dire limitent les possibilités du voir, et c'est comme par défaut que la conscience s'apercevrait chose du monde, devenait insensible ou inconsciente de ses propres caractéristiques distinctives. On peut trouver ici une autre image très similaire dans ces textes. Cette fois-ci, il ne s'agit plus d'obstruction du champ de conscience (on pense surtout au champ visuel), mais d'engourdissement ou d'empâtement (d'« embourgeoisement » même, écrit Levinas) du mouvement, qui conduit le dynamisme constitutif à s'épuiser à mesure qu'il agglomère ses propres produits, que ceux-ci le freinent, l'alourdissent, le ralentissent et pour finir le figent complètement.

Terminons ce tour d'horizon avec un passage où un commentateur plus récent, Rudolf Bernet écrit dans *La vie du sujet* (1994), en revient au registre de la fascination :

L'être de la conscience constituante consistant à se préoccuper du monde, celle-ci est tout naturellement amenée à s'intégrer dans le monde en se faisant sujet mondain ou sujet « empirique ». C'est précisément cette fascination pour le monde qui fait que dans la vie quotidienne ou « naturelle », le sujet transcendantal « s'aperçoit » lui-même comme faisant partie du monde et oublie ainsi la différence ontologique qui règne entre lui-même et le monde¹⁶⁸⁰.

Par-delà la variation de ses déclinaisons, le modèle proposé par les commentateurs de Husserl présente la source de l'insertion de la subjectivité constituante dans le monde comme le résultat d'une influence du constitué sur l'instance constituante. Dans le mouvement de la constitution, les produits de la constitution exercent une rétroaction sur l'instance constituante, au terme de laquelle celle-ci se perçoit comme *l'une des leurs*¹⁶⁸¹. Dans ce modèle générique, on peut différencier deux variantes, aux frontières toutefois floues.

¹⁶⁸⁰ R. Bernet, *La vie du sujet*, p. 11. On trouve également dans l'esprit de la « fascination » : « Mais avant l'accomplissement de cette réduction phénoménologique, la conscience transcendantale reste trop enfouie dans le monde et trop rivée aux choses du monde pour que sa propre activité de constitution puisse se révéler à elle-même », puis « la conscience constituante [est] entièrement tournée vers le monde et s'enlise en lui », etc. (*Ibid.*, p. 15). Voir également *Ibid.*, p. 95.

¹⁶⁸¹ On pourrait vouloir employer ici pour qualifier la conscience, l'expression de « produit de ses produits », mais ce serait alors en un sens tout à fait différent du sens employé par D. Pradelle (par exemple D. Pradelle, *Généalogie de la raison*, Paris, PUF, 2013, p. 188), pour parler de la prescription de structures du sujet transcendantal par les catégories d'objets constitués. En effet, la structure de la *Seinsgeltung* (D. Pradelle, *Par-delà la révolution copernicienne*, Paris, PUF, 2012, p. 370) préserve l'abîme de sens entre conscience et monde ; le statut de l'objectivité n'y enjambe pas la corrélation intentionnelle. Le pouvoir de détermination de l'objet sur le sujet est régulateur, non constitutif. Il ne conduit pas à écraser la subjectivité constituante sous les catégories de l'objectivité mondaine, comme c'est le cas dans le « modèle de la fascination pour le monde » et ses variantes.

1/ Dans la forme dominante de ce modèle, la motivation de la mondanisation de l'instance constituante réside dans un phénomène de « fascination », d'obnubilation de la subjectivité constituante par le constitué. Cette fascination entraîne une action en retour du constitué sur le constitué, qui fonctionne comme une contamination ou un dégoût : les choses « déteignent » sur la conscience constituante jusqu'à lui faire prendre leur couleur. L'image-noyau est celle de l'*imitation* : obnubilée par les choses, la conscience finit par se penser à leur mesure, par retourner sur elle et s'appliquer à elle-même les grilles d'analyse qu'elle s'est composée au contact des choses du monde. Il y va là d'une véritable *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, où les catégories appropriées à un domaine d'objet sont indûment transposées à un autre domaine.

On peut recomposer la première variante du modèle de l'action en retour ainsi : α / la subjectivité transcendante dans son activité constituante est intéressée aux objets du monde, qui sont le produit de ses prestations de sens ; β / cet intéressement se développe en une véritable « fascination », la subjectivité constituante s'obnubilant pour le constitué, tant et si bien qu'elle ne parvient plus à rien voir d'autre que des étants déconnectés de toute constitution transcendante ; aussi, γ / par un glissement « naturel », par un geste mimétique spontané, quand il s'agit de se rapporter à elle-même, la subjectivité transcendante se prête à elle-même la structure de ses produits, et en vient à se reconnaître comme « chose parmi les choses, homme parmi les hommes » avec une force de persuasion si grande que seule la réduction phénoménologique peut briser l'empire de cette illusion.

2/ Dans les réseaux alternatifs de métaphores mobilisées par Levinas, souvent d'ailleurs tissées les unes dans les autres (embourgeoisement, obstruction, sommeil par pression sur les paupières, pétrification...), l'image-noyau qui domine est celle de l'*entrave* : le mouvement de la conscience constituante est interrompu, suspendu, bloqué par les choses. Et c'est cette halte forcée qui entraîne l'auto-aperception de la conscience comme chose dans le monde. Bien que la métaphore ne soit pas développée, on peut sans doute en recomposer l'esprit : pour Levinas, il n'y va pas là d'un phénomène mimétique, mais d'un phénomène d'*exténuation* : la conscience s'épuise contre le mur de l'objectivité, et dans cet épuisement, cet arrêt de son mouvement, elle finit par ressembler à la chose. La conscience qui se mondanise est donc le résultat d'un amoindrissement, d'un épuisement.

On peut donc résumer la logique du deuxième réseau de métaphores de la façon suivante : α / la conscience constituante est essentiellement caractérisée par son mouvement de constitution ; or, β / ce mouvement est interrompu par l'amoncellement de ses produits ; enfin,

γ/ le piétinement puis l'arrêt de ce mouvement mettent la conscience en équivalence à la chose, la « figent » dans la choséité par une forme de « solidification ». Derechef, il n'y a pas ici d'imitation de la chose, mais une cristallisation ou une momification de la conscience par arrêt entravé de son mouvement.

On remarque pour finir que les deux procédés ici décrits, la logique de la fascination qui conduit à l'imitation, comme la logique de l'entrave qui conduit à la fossilisation, ont en commun deux représentations fondamentales. D'abord, celle de la *passivité* du processus d'assimilation de la conscience au monde : la fascination conduit à une imprégnation non volontaire du sujet par le monde ; l'entrave est un effet secondaire non voulu de la constitution. Ensuite, celle de la *finitude* de la conscience transcendantale : fascinée, elle se laisse absorber par le monde et s'y perd ; entravée, elle voit son mouvement se ralentir jusqu'à s'interrompre¹⁶⁸². Que faut-il penser de ces deux comptes rendus de la mondanisation de l'instance constituante ?

3/ Le modèle de l'expérience de soi de l'instance constituante

Les deux séries de métaphores qui viennent d'être exposées ne correspondent selon nous à rien dans l'œuvre husserlienne. Jamais Husserl ne pense l'auto-mondanisation comme la suite d'une influence passive et de biais qu'exercerait le constitué sur la subjectivité transcendantale, que ce soit par l'effet d'une fascination mimétique ou d'une entrave exténuante¹⁶⁸³. Jamais il ne pense la mondanisation comme le produit d'un ralentissement, d'un engourdissement, d'une paralysie de la subjectivité constituante finie. Si la conscience s'insère dans le monde, ce n'est jamais parce qu'elle est victime d'une illusion ou d'un épuisement, ce n'est pas non plus sous l'effet d'une pression externe ou à la ressemblance d'un modèle extérieur. Tout au contraire, le

¹⁶⁸² S'agissant de Levinas, la thématique de l'exténuation pourrait être d'origine bergsonienne. On pense à l'image de la main (symbole de l'élan vital) épuisant son effort à traverser la limaille de fer (symbole de la matière) (H. Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 95), et plus généralement à l'idée de la finitude de l'élan vital (« Il ne faut pas oublier que la force qui évolue à travers le monde organisé est une force limitée, qui toujours cherche à se dépasser elle-même, et toujours reste inadéquate à l'œuvre qu'elle tend à produire » (*Ibid.*, p. 127)). Dans le même esprit, on lit encore chez Bergson : « De bas en haut du monde organisé c'est toujours un seul grand effort ; mais, le plus souvent, cet effort tourne court, tantôt paralysé par des forces contraires, tantôt distrait de ce qu'il doit faire par ce qu'il fait, absorbé par la forme qu'il est occupé à prendre, hypnotisé sur elle comme sur un miroir » (*Ibid.*, p. 128).

¹⁶⁸³ Il arrive toutefois à Husserl, rarement, d'utiliser des images correspondantes, comme celle de l'aveuglement ou celle de l'hypnose, mais, à la différence de la richesse suggestive des images de Levinas, ses images sont beaucoup plus concises, « sèches » et n'ont de visée que pédagogique, et pas du tout heuristiques.

processus de mondianisation de soi est un processus auto-engendré, qui se légitime dans les enchaînements de motivation de l'expérience que la subjectivité transcendante fait d'elle-même. Il n'y a pas non plus d'invasion du domaine de l'autoconstitution par la présence fantomatique d'autrui ou de toute altérité transcendante : l'instance constituante se constitue comme mondaine en vertu de sa règle propre, et non sous l'influence du transcendant. L'autoconstitution est véritablement autoconstitution, et non auto-hétéro-constitution – quoique, au terme de l'autoconstitution, la mise en équivalence du moi et du non-moi (mon corps et les autres choses, ma personne et les autres personnes...) soit l'horizon ultime de la constitution. Mais, quand je me découvre homme parmi les hommes, je le fais précisément en me comparant à eux sur la base d'une expérience *originnaire* de moi-même comme homme, et non d'un emprunt à l'être d'autrui.

Nous avons vu que le premier modèle de l'auto-mondianisation proposé, celui de « l'action en retour du constitué » reposait sur de nombreuses métaphores, qui entretenaient un certain flou autour des mécanismes réellement à l'œuvre. Il faut à présent donner à l'auto-aperception de l'*ego* son nom propre, et en établir les caractéristiques. L'auto-mondianisation de l'*ego* n'est pas un « glissement », une « contamination », une « cristallisation », etc., mais une *opération transcendante de sens*¹⁶⁸⁴, c'est-à-dire une opération ou une série d'effectuations de conscience dans lesquelles l'instance transcendante se confère à elle-même un sens¹⁶⁸⁵. Ajoutons que cette opération transcendante n'est pas le produit d'une errance ou d'un hasard constitutif (d'une passivité entée sur des métaphores causales), mais bien d'une donation de sens dont la nécessité¹⁶⁸⁶ trouve elle-même sa source et sa légitimation dans des

¹⁶⁸⁴ L'instance constituante est « voilée (*eingehüllt*) dans une opération transcendante de sens (*in eine transzendente Sinnesleistung*), précisément l'opération mondianisante, ou bien l'opération par laquelle le monde en tant qu'univers psychophysique contient une couche abstraite de psychique » (E. Husserl, *Intersubjektivität* III, *Text* 31, *Hua* XV, p. 551 (*Sur l'intersubjektivité* I, trad. fr. N. Depraz, p. 227 (traduction modifiée))).

¹⁶⁸⁵ « En tant qu'observateur transcendantal de mon être et de ma vie transcendantaux, je vois que ce Je humain et cette vie égoïque humaine dans le monde sont certes ma configuration transcendante (*mein transzendentales Gebilde*), mais de telle sorte que cette configuration possède le caractère de l'auto-aperception du Je transcendantal qui est engagé par là dans des opérations aperceptives transcendantales, qui lui donnent un sens d'être particulier, le sens d'être mondain, et ce en vertu d'habitudes transcendantales qui lui appartiennent » (E. Husserl, *Intersubjektivität* III, *Text* 31, *Hua* XV, p. 541 (*Sur l'intersubjektivité* I, trad. fr. N. Depraz, p. 216 (traduction modifiée))).

¹⁶⁸⁶ Sur la couverture d'une liasse dont un extrait a été publié comme texte 3 de *Hua* XV, Husserl a écrit : « Impensabilité (*Nichtwegdenkbarkeit*) de la subjectivité constitutive comme étant hors du monde constitué dans l'auto-objectivation mondaine. Nécessité de l'autoconstitution de la subjectivité transcendante constituante en tant qu'animale et humaine à l'intérieur du monde » (E. Husserl, *Intersubjektivität* III, *Text* 3, *Hua* XV, p. 40 (*Autour des Méditations cartésiennes*, trad. fr. N. Depraz, P. Vandeveld, p. 59 (traduction modifiée))).

motivations d'expérience. Aussi, les auto-aperceptions mondanisantes ne relèvent-elles pas de la « théorie », ou du « vêtement d'Idées » qu'une conscience scientifique tardive aurait substrué à l'expérience, outrepassant ses motivations¹⁶⁸⁷. Enfin, elles ne s'effectuent pas dans le diffèrent temporel, la sérialité des étapes n'est pas diffractée chronologiquement. En d'autres termes, il n'y a pas de moi qui serait *d'abord* transcendantal pur, et qui *ensuite*, conquerrait la mondanité au cours d'une histoire personnelle¹⁶⁸⁸.

Le modèle de la mondanisation que nous défendons signifie essentiellement que l'auto-mondanisation du sujet transcendantal découle de son fonds expérientiel propre, et que cette objectivation se passe en quelque sorte du monde. Si le sujet transcendantal se mondane, ce n'est pas à l'imitation d'un étant mondain ou par analogie avec une chose du monde, ou en se heurtant à l'indépassable transcendance des réalités mondaines qui font rencontre et opposent leur résistance à la prétention égoïque. En somme, la mondanisation est expérience de soi, c'est-à-dire *réflexion*. A ce modèle réflexif qui trouve dans le fonds expérientiel de la conscience constituante la ressource de sa mise au monde, on opposera une première objection : la conscience, dira-t-on, ne saurait vivre d'une sorte de vie séparée, à la façon d'une auto-donation spéculative et, pour tout dire, hors-monde. A quoi il convient de répondre : l'auto-apparaître mondain de la conscience n'est jamais véritablement *sans monde* ; au contraire, il s'effectue toujours *à l'occasion* d'une constitution mondaine. C'est le cas de la mondanisation par somatisation, en vertu de la double appréhension de la sensation, qui se dédouble en hétéroconstitution, tournée vers le monde, et en localisation, tournée vers soi-même ; c'est aussi le cas de la mondanisation par le devenir-personne, qui requiert l'expérience d'un réel comme circonstance environnementale motivante. Pour autant, le monde constitué ne joue pas un rôle fondateur direct dans l'autoconstitution de la subjectivité. L'hétéroconstitution est occasion, mais non couche fondatrice de l'autoconstitution.

Ainsi, l'expérience réflexive nous présente à la fois le Je transcendantal (expérience transcendantale) et sa contrepartie mondane, le Je humain (expérience mondaine), et nous les présente comme identiques. Une seconde objection se présente alors. Dans une de ses remarques critiques, Ingarden constate l'incompatibilité entre Je pur constituant et Je réel

¹⁶⁸⁷ « Bien sûr, [la mondanisation] ne signifie pas que le Je transcendantal soit d'abord (*zuerst*) conscient, et qu'ensuite quelque chose lui soit attribué, soit théorisé à son sujet, lui soit enfilé comme un vêtement (*ein Kleid angezogen wird*) » (E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion, Beilage X, Hua XXXIV*, p. 58 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 58 (traduction modifiée)).

¹⁶⁸⁸ Voir citation précédente.

constitué : comment pourraient-ils être *le même*, si leurs propriétés s'excluent ?

Mais subsiste alors la grande difficulté que personne, à ma connaissance, n'a encore indiquée : comment le Je pur constituant et le Je réel constitué peuvent-ils être en même temps un et le même si les propriétés qui leur sont attribuées s'excluent mutuellement, et ne peuvent ainsi consister ensemble en l'unité d'un objet ? Ce n'est que si on tenait par avance le Je constitué pour une *illusion* (Illusion) – et de même tout le monde réel constitué – que cette difficulté se laisserait résoudre, au sens où existe seulement et uniquement le Je pur, et où le Je réel n'est qu'une *fiction* (Fiktion) transcendant au Je pur, quoique prescrite par la séquence de ses vécus. Mais Husserl protesterait vigoureusement contre une telle interprétation de l'idéalisme, selon laquelle le constitué serait identifié à une fiction¹⁶⁸⁹.

Comme on le voit, Ingarden exprime l'opposition en termes logiques : l'exclusion mutuelle des propriétés, l'impossible collocation en un même objet, la simultanéité, tout cela appartient à la notion logique de contradiction. On peut reformuler la question de la façon suivante : comment une synthèse d'identité du Je pur et du Je réel est-elle possible, si les propriétés de l'un et l'autre se contredisent ? Ou encore : si l'on reconnaît que le Je réel est fondé sur le Je pur, comment peut-il arborer des propriétés réales qui entrent en contradiction avec les propriétés du Je pur ?

Cette configuration rappelle, *mutatis mutandis*, le rapport qui s'établit entre la chose des sens et la chose de la physique. Dans son étude de la science physique¹⁶⁹⁰, Husserl distingue l'aperception idéalisante de la chose de la physique, de l'aperception sensorielle de la chose ordinaire de l'expérience, mais il montre aussi que cette distinction ne conduit à aucune séparation entre leurs deux produits. La chose « vraie » de la physique, avec son étendue et sa figure idéales, avec ses causalités exactes, ne représente ni un modèle à la façon des formes séparées platoniciennes, ni un doublon qui serait la cause cachée des apparences qui se donnent à nos sens (à la différence de la géométrie). Tout au contraire : la chose exacte et la chose des sens sont *une seule et même chose*. Qu'il y ait ici conscience d'identité signifie que les deux séries de propriétés se rattachent à un même objet= x , à un même porteur de déterminations, qui individualise une chose unique. L'objet= x porte à la fois les caractères vagues de la perception sensible (rond, grand, rapide, lourd...) et les caractères exacts de la pensée (cercle, longueur, vitesse, masse...). Puisqu'il faut refuser toute théorie qui ferait de la chose des sens la simple image de la chose de la physique (« théorie des images »), on semble effectivement avoir un

¹⁶⁸⁹ R. Ingarden, in E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, « Beilage. Kritische Bemerkungen von Professor Dr. Roman Ingarden, Krakau », *Hua I*, p. 213-214 (*Méditations Cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, « Annexe : Remarques critiques du Professeur Roman Ingarden de Cracovie », p. 226 (traduction modifiée)).

¹⁶⁹⁰ Voir notre analyse, Chapitre III, section II, 2/, 7/.

même individu porteur de prédicats impossibles, ceux du vague et ceux de l'exactitude.

Pour le rapport du Je pur et du Je empirique, il en va de même : dans la réflexion égoïque, qui est la seule façon de connaître le Je, nous pouvons nous découvrir de deux façons, où le Je pur se présente dans les deux cas comme objet : ou bien comme Je pur dans une *réflexion transcendantale* mais néanmoins objectivante¹⁶⁹¹, ou bien comme Je empirique réel dans une *réflexion mondanisante* qui nous présente le même sujet objectivé et individué, mais cette fois doté de propriétés mondaines. Le Je pur représente l'objet= x commun à ces deux réflexions : dans un cas, il est appréhendé réflexivement comme tel, et dans l'autre il est appréhendé comme porteur de propriétés mondaines. Mais finalement, qu'est-ce qui sépare l'un et l'autre ?

Il faut d'abord marquer une différence entre deux notions du Je empirique. Au sens large du terme, qui est aussi le sens ordinaire, le Je réel s'appelle le « moi-homme ». Il est équivalent à l'homme tout entier, c'est-à-dire qu'il inclut en lui les caractères spatiaux et matériels qui se rapportent au corps physique, et les caractères spirituels de la personne : « Dans l'expression normale de Je (...), on embrasse sous le Je l'homme « complet », avec soma et âme »¹⁶⁹², de sorte que dans la réflexion mondanisante, le Je pur se trouve d'abord comme Je-homme : « (...), tout Je pur qui accomplit l'aperception « Je, l'homme », se détient, lui, le moi-homme, la personnalité, comme objet de son environnement (*Umgebung*) »¹⁶⁹³. Traiter l'homme comme un moi, c'est donc embrasser unitairement toutes les propriétés de ses couches fondatrices et en faire une totalité égoïque. Mais le Je empirique, cela peut également désigner l'unité réelle persistante qui sert de noyau au rattachement de toutes ces propriétés, c'est-à-dire l'*ego* psychique réel¹⁶⁹⁴. Cet autre concept de Je empirique représente la transposition mondaine directe du Je pur, le résultat de l'auto-appréhension du Je pur comme tel sur le sol du monde. Le Je pur et ses vécus, dans la transposition mondanisante directe, donnent lieu au Je psychique réel et à ses états d'âme.

¹⁶⁹¹ « Certes, que je sois en tant que ce pôle, je le sais par après, via une certaine réflexion méthodique, qui est déjà objectivante (*vergegenständlichend*), mais qui n'est pas encore pour autant mondanisante (*verweltlichend*). Ce Je comme pôle opposé (*Gegenpol*) au monde est le Je transcendantal » (E. Husserl, *Intersubjektivität* III, *Text* 17, *Hua* XV, p. 289 (*Autour des Méditations cartésiennes*, trad. fr. N. Depraz, P. Vandeveldel, p. 248 (traduction légèrement modifiée)).

¹⁶⁹² E. Husserl, *Ideen* II, § 21, *Hua* IV, p. 94 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 141 (traduction modifiée)).

¹⁶⁹³ E. Husserl, *Ideen* II, § 27, *Hua* IV, p. 110 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 163 (traduction légèrement modifiée)).

¹⁶⁹⁴ Sur la distinction entre l'ego pur et les deux concepts d'ego empirique, à savoir l'ego d'âme réel (*realen seelischen Ich*) et l'ego-homme (*Ich-Mensch*), voir E. Husserl, *Ideen* II, § 20, *Hua* IV, p. 92 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 140).

Aussi, la différence entre Je pur et Je empirique ne tient-elle pas réellement à la *teneur* des propriétés de part et d'autre, c'est-à-dire à leur fonds eidétique. La mondanisation ne change pas l'essence propre de chaque vécu du Je, et il ne saurait y avoir entre les propriétés du Je pur et celles du Je empirique aucune contradiction. Le vécu transcendantal et son correspondant mondain se superposent en effet intégralement : « Car il est évident que l'essence propre de chaque vécu (en tant qu'idée et non comme fait) n'est pas changée par l'aperception réalisante et ne souffre pas de l'être »¹⁶⁹⁵. Et il en va de même du Je qui, abstraction faite de ses façons de se comporter, est même dénué de toute composante eidétique. La différence entre Je pur et Je empirique (conçu comme Je psychique réel) ne peut pas conduire à une contradiction parce qu'il n'y a entre les deux aucune différence de teneur eidétique.

Mais à quoi tient alors la différence ? Le changement qui affecte le Je pur ne consiste pas à proprement parler en l'acquisition de nouvelles propriétés, possédant une teneur eidétique nouvelle, mais en une nouvelle appréhension de ces mêmes propriétés. Avec cette nouvelle appréhension, le Je acquiert un nouveau *mode d'être*, c'est-à-dire que *les vécus purs donnés en immanence et le Je pur lui-même deviennent des apparitions pour les entités réales correspondantes, c'est-à-dire pour les états psychiques et le psychique, qui possèdent une existence d'un nouveau type, l'existence réelle*. On pourrait dire encore que le sujet transcendantal et le sujet auto-mondanisé diffèrent entre eux comme le bleu hylétique senti du bleu objectif qu'il manifeste, ou comme la rotondité diffère du cercle exact sous-jacent qu'elle révèle : les caractères qui reviennent au premier servent pour une appréhension de degré supérieur qui conduit à la constitution du second.

Le second modèle de l'auto-mondanisation, qui correspond d'après nous à la pensée husserlienne, fait donc reposer l'auto-apparaître mondain du sujet, sous la double guise du corps somatique et de la personne *nexus* de motivations, sur : 1/ des motivations d'expérience qui nous font nous apparaître à nous-mêmes originairement comme étant du monde ; 2/ une reconnaissance active (au sens de la réceptivité) de cet état-de-fait par prestation de sens (opération transcendantale de sens) ; 3/ une appréhension du Je transcendantal comme mode d'apparition du Je mondain, qui conduit les phénomènes vécus à s'invisibiliser dans le moment même où ils sont appréhendés comme faisant apparaître l'objet apparaissant (le Je mondain), selon le schéma intentionnel de la constitution. Ce modèle contredit le premier modèle exposé,

¹⁶⁹⁵ E. Husserl, *Ideen* III, §8, *Hua* V, p. 39 (*Idées* III, trad. fr. D. Tiffeneau, p. 48).

qui faisait de l'entrée dans le monde une contamination par imitation passive, non supportée par des motivations d'expérience, ou le résultat d'un racornissement ou d'un essoufflement de la subjectivité finie.

II. Restitution de l'état de mondanité

L'état de mondanité, résultat du processus de mondanisation, prend chez Husserl le nom d'attitude naturelle. Nous allons commencer par nous confronter à l'objection que représente la description heideggérienne de l'être-au-monde du *Dasein*, dirigée contre le concept husserlien d'attitude naturelle. L'attitude naturelle, se demande Heidegger, n'est-elle pas une théorisation foncièrement erronée de notre inscription dans le monde ? Cette objection théorique peut également être appréhendée comme une objection « empirique » : notre expérience effective correspond-elle bien à ce que Husserl en dit ? Dans un second temps, nous examinerons une seconde objection : si l'attitude naturelle doit être renversée, n'est-on pas conduit à dire qu'elle n'était au fond qu'une simple illusion, et à céder ainsi à une déréalisation du monde qui, en définitive, ramène l'idéalisme phénoménologique à une version – sophistiquée peut-être – de l'idéalisme subjectif ? Là encore, comme nous le verrons, l'objection théorique prend un tour empirique, qui fait fond sur la question suivante : les analyses constitutives husserliennes parviennent-elles bien à restituer ce qu'il s'agissait de restituer ?

1/ L'objection de l'être-au-monde

Les désaccords entre Husserl et Heidegger autour de la rédaction de l'article *Phänomenologie* de l'Encyclopedia Britannica en 1927, sont l'occasion pour Heidegger de préciser le grief principal, ou du moins germinal, que *Sein und Zeit* émet à propos de Husserl. Cette critique visant spécifiquement le dispositif husserlien et s'exprimant pour bonne part dans la langue husserlienne, il sera inutile pour notre propos de convoquer outre mesure le dispositif de *Sein und Zeit*¹⁶⁹⁶. La critique de Heidegger à Husserl est d'abord ramassée en une note très

¹⁶⁹⁶ Pour une étude beaucoup plus ample des objections formulées par Heidegger et surtout des réponses et réaménagements apportés par Husserl (dont nous ne parlerons pas ici), voir J. Farges, « Une réponse husserlienne ? Réfutation et absorption des objections heideggériennes dans les manuscrits de Husserl », *Alter*, 25/2017.

brève apposée au second brouillon de l'article, en marge d'un passage où Husserl aborde les limites de la psychologie, qu'il voit dans le fait qu'au moment de se tourner vers la subjectivité, son objet d'étude, celle-ci n'abandonne pas l'habitualité de l'aperception de monde, sa « positivité » œuvrant toujours de façon latente (*latent*). Heidegger réagit de la façon suivante : « Subsistant ! Mais le *Dasein* humain « est » tel que, quoiqu'il soit un étant, il n'est jamais simplement subsistant »¹⁶⁹⁷. Cette note se complète d'une autre, quelques lignes plus loin, au moment où Husserl évoque le caractère déshumanisant de la réduction phénoménologique (« alors je ne suis pas un Je humain »¹⁶⁹⁸), seule capable de déjouer la « naïveté transcendantale »¹⁶⁹⁹ de la réduction psychologique. Heidegger, faisant référence à l'effectuation de la réduction phénoménologique et après s'être interrogé sur la volonté qui y est à l'œuvre, remarque : « Ce faire (*Tun*) n'est-il pas, non une possibilité de l'homme, mais, justement parce que ce dernier n'est jamais un subsistant, plutôt un *comportement*, c'est-à-dire un mode d'être qui de par sa provenance même se crée lui-même, et donc n'appartient jamais à la positivité du subsistant [?] »¹⁷⁰⁰. Ces deux brefs passages établissent tout le cadre de réflexion de *Sein und Zeit* : le questionnement ontologique conduit à s'interroger sur le mode d'être de l'étant constitué (au sens husserlien), à qui Heidegger imprime un déplacement qui conduit à sa réinterprétation comme *Vorhandenheit*, puis de là à l'étant pour qui s'effectue la constitution transcendantale ; à l'issue d'un déplacement coordonné au précédent, le mode d'être du *Dasein* humain est identifié comme ce qui s'oppose à la *Vorhandenheit* sans pour autant cesser d'être un étant, ce qui fixe le programme de l'analytique existentielle. Le premier élément de l'analytique est alors de donner au *Dasein* le caractère du *Verhalten*, du se-comporter, qui n'est pas réductible à la positivité de l'étant *vorhanden*. La division entre subjectivité transcendantale et subjectivité mondaine est levée, et avec elle la nécessité de la

¹⁶⁹⁷ Note de M. Heidegger, in E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, Hua IX, p. 274, traduite par J-L. Fidel (traduction modifiée) dans E. Husserl, *Notes sur Heidegger*, p. 111 : « *Vorhandenes! Aber das menschliche Dasein „ist“ so daß es, obzwar Seiendes, nie lediglich vorhanden ist* ». Husserl n'emploie pas le terme « *vorhanden* » dans ce passage, c'est Heidegger qui introduit le concept qu'il avait développé dans *Sein und Zeit*.

¹⁶⁹⁸ E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, Hua IX, p. 275 (*Notes sur Heidegger*, trad. fr. J-L. Fidel (traduction modifiée), p. 111).

¹⁶⁹⁹ Il s'agit plutôt ici, à la différence des élaborations ultérieures de Fink et de certaines consignations de Husserl, d'une naïveté à l'égard du transcendantal que d'une naïveté au sein du transcendantal.

¹⁷⁰⁰ Note de M. Heidegger, in E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, Hua IX, p. 275, traduite par J-L. Fidel (traduction modifiée) dans E. Husserl, *Notes sur Heidegger*, p. 111 : « *Ist dieses Tun nicht eine Möglichkeit des Menschen, aber eben weil dieser nie vorhanden ist, ein Verhalten, d. h. eine Seinsart, die eben von Hause aus sich selbst verschafft, also nie zur Positivität des Vorhandenen gehört* ». Nous corrigeons la traduction erronée de J-L. Fidel.

réduction phénoménologique au sens husserlien. La rupture d'avec l'être-homme n'est plus exigible, et doit être remplacée par son équivalent fonctionnel, l'effectuation d'un mode de comportement de l'homme, sous la forme de la néantisation par l'angoisse ou l'ennui¹⁷⁰¹.

C'est dans le même sens que, dans une lettre suscitée par la rédaction de l'article, Heidegger revient sur les « difficultés quant à la chose (*Sachliche Schwierigkeiten*) » qui l'opposent à Husserl. On trouve en annexe de cette célèbre lettre le développement d'une irréconciliable divergence qui trouve à s'exposer presque entièrement dans la langue de l'adversaire. Citons-en les passages principaux :

Il y a un accord (*Übereinstimmung*) [entre nous] sur le fait que l'étant, au sens de ce que vous nommez « monde », ne peut être éclairé dans sa constitution transcendantale par un retour (*Rückgang*) à un étant du même mode d'être. Mais cela ne signifie pas que ce qui forme le lieu du transcendantal (*den Ort des Transzendentalen*) ne soit en général rien d'étant – [cela signifie] au contraire que découle directement le problème suivant : quel est le mode d'être de l'étant en lequel le « monde » se constitue ? (...) La constitution transcendantale est une possibilité centrale de l'existence du soi factuel (*faktischen*). Celui-ci, l'homme concret, n'est comme tel – en tant qu'étant – jamais un « fait réel mondain (*weltlich reale Tatsache*) », parce que l'homme n'est jamais seulement subsistant (*vorhanden*), mais existe. (...) ¹⁷⁰².

Dans cet extrait, Heidegger commence par indiquer ce qui le rapproche de Husserl : tous deux s'entendent, d'une part, pour dire que le sens du constitué n'est pas fourni par le naturalisme et qu'il reste donc tributaire d'une autre analyse, qui consiste à le renvoyer à l'instance transcendantale pour laquelle il se constitue ; d'autre part, Husserl et Heidegger s'accordent à dire que l'instance transcendantale ne saurait être elle-même constituée au sens où l'est le monde. Les points communs s'arrêtent là. La critique heideggérienne qui suit enveloppe en vérité trois réaménagements de la problématique, qui, combinés, pulvérisent le dispositif transcendantal husserlien de la réalisation/mondanisation comme de son revers, la réduction phénoménologique. Ces trois réaménagements sont les suivants :

1/ La « forme de départ » de la réalisation/mondanisation, la conscience transcendantale pure, n'est soustraite ni au règne de l'étant ni à l'interrogation ontologique, parce que l'être

¹⁷⁰¹ Concluant sa présentation de l'analytique de l'angoisse dans *Sein und Zeit* comme une répétition avec décalage de la réduction phénoménologique de Husserl, J-F. Courtine écrit : « Dans sa fonction méthodique, pourrait-on dire en exagérant à peine, l'angoisse réductive n'est pas absolument différente de la réduction transcendantale en mode husserlien, même si elle se déploie dans une dimension tout à fait nouvelle : non plus celle de la réflexion, de l'idéation, de l'abstraction et de l'intuition, mais celle de la *Stimmung*, de la tonalité affective comme être primordialement accordé et ouvert au monde, de la *Befindlichkeit*, du sentiment de la situation comme révélation première du « là » et de la dérélition (*Geworfenheit*) » (J-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, p. 245).

¹⁷⁰² « Lettre de Heidegger à Husserl » du 22 octobre 1927, in E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, Hua IX, p. 600-603 (E. Husserl, *Notes sur Heidegger*, trad. fr. J-F. Courtine, p. 115-118 (traduction modifiée)).

n'est pas préalablement réduit à un corrélat de la conscience constituante mais se diversifie en « modes d'être » des étants.

2/ La « forme d'arrivée » de la réalisation/mondanisation, l'auto-aperception dans le monde, ne donne pas l'homme comme « subsistant », c'est-à-dire selon le mode d'être des choses, qu'il s'agisse de l'animal ou du psychique, mais comme « existant » ou « se comportant », c'est-à-dire se créant soi-même, le rabattage du *Dasein* humain sur la subsistance des choses se révélant n'être que le produit d'une construction répondant à une visée épistémologique implicite¹⁷⁰³. En d'autres termes, l'auto-aperception comme homme subsistant est un artefact de philosophe, non une expérience authentique.

3/ C'est pourquoi le « chemin », c'est-à-dire la double idée d'une réalisation ou insertion du moi transcendantal dans le monde sous la figure de l'être-homme, et d'un retour de la monade réalisée à la conscience transcendantale, perd tout sens : d'abord parce que le clivage, ou la double modalisation, du moi transcendantal et de l'être-homme, tombe, ensuite parce que les couches de sens dont est recouvert l'homme sont le fait de prestations qui n'appartiennent pas à sa quotidienneté. Conséquence : la réduction phénoménologique telle qu'a été conçue par Husserl n'est ni nécessaire ni même sensée. Il faut lui substituer un dispositif différent, dont le rôle sera peut-être analogue, mais non identique.

On voit que le point crucial tient au statut de l'être-homme : la forme de la phénoménologie transcendantale est suspendue à la question de savoir si l'homme apparaît dans le monde comme un subsistant, c'est-à-dire de savoir si son être est réductible à celui de n'importe quel étant intramondain, ou si, au contraire, il échappe par son mode d'être à toute mise en équivalence avec l'intramondain. Si l'on refuse la mise en équivalence et qu'on réserve à l'homme dans le monde un mode d'être qui dépasse essentiellement celui de l'intramondain, comme le fait Heidegger, alors la réduction phénoménologique et la phénoménologie transcendantale sont perdues. Cette remarque permet d'éclairer au passage un élément crucial : la réduction phénoménologique a essentiellement pour rôle, chez Husserl, de lever l'hypothèque que fait peser l'auto-aperception comme homme sur la possibilité d'une prise de conscience de l'œuvre du subjectif constituant au sein même de l'objectivité.

¹⁷⁰³ « Le « pur psychique » ne relève précisément pas du regard sur l'ontologie de l'homme total, c'est-à-dire de la considération quant à une psychologie, – mais il jaillit d'emblée (*von vornherein*) de réflexions épistémologiques (*erkenntnistheoretischen*) depuis Descartes » (M. Heidegger, in E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, Hua IX, p. 602 (*Notes sur Heidegger*, trad. fr. J-F. Courtine, p. 117 (traduction modifiée))).

Que répondre à la critique de Heidegger ? L'instance constituante s'appréhende-t-elle effectivement dans le monde, comme le veut Husserl, comme un « subsistant », c'est-à-dire comme nivelée avec les autres étants intramondains, selon le mode d'être de la *Vorhandenheit* ? On aurait pu soupçonner ici que Heidegger ignore les développements à l'époque non publiés concernant l'appréhension personaliste de soi, et accuse à tort Husserl de réduire l'apparaître mondain de l'homme à une chose au sens naturaliste. Mais les cours du semestre d'été 1925, donnés sous le titre de *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, dissipent toute ambiguïté à ce sujet : l'attitude personaliste ne change rien à l'affaire, elle ne fait au contraire que confirmer la critique¹⁷⁰⁴. Heidegger se réfère pour cela à « La philosophie comme science rigoureuse » et aux cours « Nature et esprit » et « Psychologie phénoménologique », mais ses remarques concernent surtout les *Ideen II*¹⁷⁰⁵ dont il avait reçu copie le 7 février 1925¹⁷⁰⁶ et auxquels il renvoie avec précision. Il adresse à l'attitude personaliste telle que la déploie Husserl, trois critiques, qu'il résume ainsi :

Nous devons rendre claire de façon critique la position de la psychologie personaliste en une triple perspective : premièrement, nous devons réfléchir au fait que cette considération demeure dans le sillage de la question en vue de la constitution de la réalité et de l'objectivité ; deuxièmement, que le mode d'accès à la personne n'est rien d'autre que la réflexion immanente déjà déterminée (*inspectio sui*) sur les vécus, d'où dérivent toutes les thèses sur la donnée absolue et autres thèses similaires ; troisièmement, que la prédétermination de l'unité de l'enchaînement de vécu comme esprit et personne maintient la définition traditionnelle de l'homme – *homo animal rationale* – comme fil conducteur. Cette connaissance est la plus importante dans ce contexte¹⁷⁰⁷.

C'est en somme la triple assignation *réaliste*, *immanentiste* et *rationaliste* de la notion de personne qui maintient Husserl, d'après Heidegger, dans les coordonnées d'une pensée traditionnelle, incapable de s'élever à la question de l'être, et donc d'interroger l'être de

¹⁷⁰⁴ Comme le montre le § 13 qui clôt la partie préliminaire du cours de 1925, dont la partie 13d est intitulée « Critique principielle de la psychologie personaliste sur une base phénoménologique (*Grundsätzliche Kritik des personalistischen Psychologie auf phänomenologischer Basis*) » (M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, § 13d, *Gesamtausgabe* 20, p. 171 sq. (traduction personnelle)), avec en particulier l'assertion suivante : « Le fait que Husserl tient compte de l'attitude personaliste, ne nous contraint pas à la rétractation et à la révision de la critique ».

¹⁷⁰⁵ « La tendance à une psychologie personaliste sur des fondations phénoménologiques est certes à accueillir positivement, mais (...) elle demeure principiellement engoncée dans l'ancienne manière de poser la question. C'est ce que montre la première version d'une telle tentative, qui était prévue comme deuxième partie des *Ideen* et a été menée à bien dans la foulée de la première partie » (M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, § 13d, *Gesamtausgabe* 20, p. 171 (traduction personnelle)).

¹⁷⁰⁶ M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, § 13d, *Gesamtausgabe* 20, p. 168.

¹⁷⁰⁷ M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, § 13d, *Gesamtausgabe* 20, p. 171-172 (traduction personnelle).

l'intentionnalité, porte d'entrée du renversement opéré par Heidegger. Cette triple critique trouve-t-elle un ancrage textuel dans les *Ideen II* ? A l'évidence, oui. La personne spirituelle dont nous parle Husserl est bien la forme objectivée sous laquelle se donne d'abord la subjectivité transcendantale¹⁷⁰⁸, elle est bien « réelle »¹⁷⁰⁹, se gagne bien dans l'« *inspectio sui* »¹⁷¹⁰, se détermine bien comme « *animal rationale* », ou du moins à partir du concept de raison¹⁷¹¹. Quelle est alors la charge de la critique heideggérienne sous ces trois aspects ?

A la détermination de la personne comme réelle et objective, Heidegger n'oppose pas un refus de déterminer ontologiquement la personne, puisqu'il plaide au contraire pour que cette notion soit réinterrogée quant à son être. Il regrette plutôt que l'enquête ontologique n'ait pas été poussée suffisamment loin, et que la détermination proposée (réale-objective) rabatte la personne sur l'être naturel. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il se félicite que Scheler martèle la discordance entre l'être de la personne et l'être de la chose matérielle¹⁷¹², même si en définitive les élaborations de Scheler restent elles aussi insuffisantes. Pour Heidegger, la fondation indirecte de la personne dans la couche de la nature¹⁷¹³ accorde à la naturalité un privilège (*Vorrang*), qui explique que l'on transpose la notion de réalité acquise dans la fréquentation des étants naturels, pour l'employer pour des étants tels que la personne. Or, un tel concept dissimule l'être de la personne et l'empêche de se donner de façon « primaire »¹⁷¹⁴. La critique tient donc à l'occultation du mode de donnée originaire de la personne sous la surdétermination de « réalité », inspirée de la chose naturelle.

En ce qui concerne la critique du recours à l'*inspectio sui*, Heidegger comprend ce mode d'accès comme une saisie de la conscience individuelle dans sa

¹⁷⁰⁸ Il faut différencier la face sujet du Je, et « le Je en tant qu'objet pour moi, qui, dans le Je-suis étant, est représenté, constitué, éventuellement visé en un sens spécifique : le moi (*das Mich*). Ce qui est visé ici est « la personne » constituée pour moi, le Je qui est conscient en tant que soi » (E. Husserl, *Ideen II*, § 57, *Hua IV*, p. 253 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 345) (traduction modifiée)).

¹⁷⁰⁹ Rappelons le passage suivant : « L'appréhension de l'homme en tant que personnalité réelle est déterminée par de telles dépendances » (E. Husserl, *Ideen II*, § 34, *Hua IV*, p. 141 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 202 (traduction modifiée))).

¹⁷¹⁰ Le titre du § 54 est : « L'*ego* dans l'« *inspectio sui* » » (E. Husserl, *Ideen II*, § 54, *Hua IV*, p. 212 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 295)).

¹⁷¹¹ On peut penser au § 60, consacré à : « La personne en tant que sujet des actes de raison » (E. Husserl, *Ideen II*, § 60, *Hua IV*, p. 257 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 349)).

¹⁷¹² M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, § 13e, *Gesamtausgabe* 20, p. 175.

¹⁷¹³ « La couche fondamentale demeure l'effectivité naturelle, sur laquelle est édifiée l'âme (*Seelische*) et sur celle-ci l'esprit (*Gestige*) » (M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, § 13d, *Gesamtausgabe* 20, p. 172).

¹⁷¹⁴ M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, § 13d, *Gesamtausgabe* 20, p. 172.

« singularisation (*Vereinzelung*) », qu'il appréhende elle-même comme conditionnée par le corps¹⁷¹⁵ – ce qui renvoie implicitement d'une autre manière à la réalité naturelle. L'argumentation connaît ensuite une brisure, Heidegger s'objectant que, de l'aveu de Husserl, l'auto-aperception personaliste possède sa propre individuation, indépendamment de la donation du corps. Puis il ajoute de façon un peu décousue que le mode d'être des actes reste néanmoins indéterminé. La mention qui suit du rapport entre actes et le Je laisse toutefois entendre que Heidegger reproche à Husserl d'être incapable de fonder un mode d'individuation spécifiquement personaliste¹⁷¹⁶.

Enfin, Heidegger voit un dernier problème dans l'unité constituée du « produit » final, à savoir l'homme, censé être « pour ainsi dire assemblé à partir de l'être du soubassement matériel de la chair, à partir de l'âme et de l'esprit »¹⁷¹⁷. Dans cette réalité stratifiée qui tient de l'agrégat, quelle sera la détermination principale ? Pour Heidegger, « ce que l'on retient, ce n'est toujours que l'être d'un objectif prédonné, d'un objet réel, c'est-à-dire qu'en définitive il ne s'agit toujours que de l'être en tant qu'objectivité au sens de l'être objet pour une considération (*Betrachtung*) »¹⁷¹⁸. De là, c'est l'ancienne qualification d'*animal rationale* – qui désigne précisément l'être hétérogène et multidimensionnel (couche d'animalité, couche de rationalité) de l'homme comme produit d'une synthèse constitutive – qui sert de guide implicite à l'analyse.

Ces trois critiques, comme Heidegger le reconnaît volontiers, convergent vers la reconnaissance de la responsabilité d'une tradition ininterrogée qui détermine en sous-texte les principales décisions intellectuelles¹⁷¹⁹, contre les évidences phénoménologiques « primaires ». Ces trois critiques sont-elles légitimes ?

¹⁷¹⁵ « Mais l'isolement est toujours conditionné par le corps » (M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, § 13d, *Gesamtausgabe* 20, p. 172).

¹⁷¹⁶ Cette critique s'éclaire dans la comparaison avec Scheler, qui insiste pour refuser un mode de donation perceptif et objectif des actes de la personne sous la forme de la perception immanente. Les actes de la personne sont donnés dans et par leur accomplissement (*Vollzug*) même, et la réflexion qui les prend en vue n'est pas réflexion vers l'intériorité (M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, § 13d, *Gesamtausgabe* 20, p. 176).

¹⁷¹⁷ M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, § 13d, *Gesamtausgabe* 20, p. 173 (traduction personnelle).

¹⁷¹⁸ M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, § 13d, *Gesamtausgabe* 20, p. 173 (traduction personnelle).

¹⁷¹⁹ « (...) Ce qui se montre plutôt dans l'omission (*Versäumnis*) de la question primaire en vue de l'être en tant que tel, c'est la pression et le fardeau (*der Druck und die Last*) de la tradition à un degré qu'on ne peut pas facilement surestimer » (M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, § 13d, *Gesamtausgabe* 20, p. 178-179 (traduction personnelle)).

1/ Que Husserl pense la personnalité comme un avatar de la réalité, c'est-à-dire la ramène à l'être de la chose matérielle, n'est pas erroné mais peut sembler un peu court. L'investigation qui conclut à l'être-réal de la personne dans les *Ideen II* n'applique pas à celle-ci un concept de réalité simplement prélevé par abstraction auprès de la chose matérielle. Bien plutôt, l'inclusion dans la problématique de la notion de l'âme déjà, de la personne à plus forte raison, contraint à recourir à une catégorie « formellement universelle (*formal-allgemein*) »¹⁷²⁰ qui est précisément conçue pour embrasser *tout* étant mondain, et éviter toute surdétermination des notions par une région particulière.

Le concept de « *formal-allgemein* » mobilisé dans *Ideen II* ne ressortit pas à la formalité logique ou mathématique, qui est dégagée par une opération propre de formalisation (*Formalisierung*) et se rapporte à l'objectivité quelconque prise dans son indétermination la plus extrême. Le domaine du « formellement-universel », dont le concept suprême est précisément celui de réalité, et qui est pris en charge par l'*ontologie universelle du monde*¹⁷²¹, n'est ni le domaine formel-analytique, qui relève de l'ontologie formelle, ni un des domaines concrets (*sachhaltig*) dont se préoccupent les ontologies matérielles, ni le domaine transcendantal, parfois associé à l'ontologie absolue¹⁷²². Autrement dit, l'ontologie universelle du monde, domaine du *formellement-universel*, traite des « formes structurelles nécessaires par

¹⁷²⁰ E. Husserl, *Ideen II*, § 31, *Hua IV*, p. 125 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 183 (traduction modifiée)). Nous nous inspirons de Dorion Cairns, qui traduit « *formal-allgemein* » par « *formally universal* », soit en français « formellement universel » (et non « général-formel » comme le fait E. Escoubas) (D. Cairns, *Guide for translating Husserl*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p. 52).

¹⁷²¹ Nous évoquons ici l'ontologie universelle du monde. Husserl déploie un vocabulaire plus large pour désigner la même chose : il parle d'ontologie universelle (E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, § 64, *Hua XVII*, p. 177 (*Logique formelle et logique transcendantale*, trad. fr. S. Bachelard, p. 229), ou d'ontologie au sens réel (*Ontologie im realen Sinne*) (*Ibid.*, 278/361). On retrouve également cette science qualifiée à la même époque d'ontologie universelle du monde objectif (*allgemeinen Ontologie der objektiven Welt*) (E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 59, *Hua I*, p. 165 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 188 (traduction modifiée))), ou encore d'ontologie apriorique du monde réel (*Ibid.*, 164/187 (traduction modifiée)), ce que le traducteur rend incompréhensiblement par « monde ontique ». On en trouve également un développement conséquent et ancien sous le nom d'« ontologie métaphysique » en 1906-1907 (« (...) nous parlons de l'ontologie métaphysique, qui se rapporte à l'être réel » (E. Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, § 21, *Hua XXIV*, p. 100 (*Introduction à la logique et la théorie de la connaissance*, trad. fr. L. Joumier, p. 147 (traduction modifiée))). Voir également *Ibid.*, § 20-24.

¹⁷²² Brièvement évoquée dans *Logique formelle et logique transcendantale* (E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, § 68, *Hua XVII*, p. 183 (*Logique formelle et logique transcendantale*, trad. fr. S. Bachelard, p. 237)). Le § 103 nous indique encore que la « science universelle de la subjectivité transcendantale » est la science « du seul étant absolu (*dem einzigen absolut Seienden*) » (*Ibid.*, 2478/361 (traduction modifiée)). Husserl mentionne quelquefois cette « ontologie absolue » comme ontologie de l'être de la subjectivité transcendantale, dont il fait par exemple le corrélat d'une « ontologie du *mundus* (*mundanen Ontologie*) » (E. Husserl, *Intersubjektivität III*, *Text 22*, *Hua XIII*, p. 385 (traduction personnelle)).

essence à un monde »¹⁷²³ au-delà de la dissociation régionale, mais en deçà de l'analyticité logico-formelle¹⁷²⁴. Dans ce cas, comment accède-t-on à des concepts tels que ceux de l'ontologie du monde, comme le concept de « réalité » ? Deux voies s'offrent à nous : la voie descendante (*absteigend Weg*) et la voie ascendante (*aufsteigend Weg*) d'une déduction transcendantale¹⁷²⁵. La voie descendante, plus ardue, part de l'ontologie formelle, qui pose les conditions formelles que doit remplir une multiplicité quelconque pour être possible au sens de la possibilité logique vide, c'est-à-dire pensable sans contradiction (*widerspruchlosige Denkbarkeit*). De là, il est possible de passer aux conditions que doit remplir la multiplicité en question pour être possible au sens de la *possibilité réelle*. Mais on voit bien que partir de l'infinité des formes de multiplicités possibles logiquement, pour en extraire celles qui sont possibles réalement, s'annonce périlleux. La voie ascendante, plus aisée, part de l'intuition concrète et réalise simplement un élargissement de la variation eidétique qui conduisait aux genres suprêmes, afin de parvenir jusqu'à l'*a priori* du monde, qu'il faut alors purger de son versant formel pour libérer l'*a priori* synthétique ou matériel du monde¹⁷²⁶.

Ces considérations montrent bien que le concept formellement universel de « réalité » n'est pas un concept régional dont l'application recouvrirait de façon illégitime le mode d'être de la personne pour le ramener à la *Vorhandenheit*, mais relève d'une « communauté (*Gemeinsamkeit*) de forme ontologique »¹⁷²⁷ entre régions, qui dépasse tout ancrage

¹⁷²³ « L'ontologie formelle conçue comme analytique se rapporte dans une généralité vide à un monde possible en général, mais, à la différence de l'ontologie au sens réel, elle ne déploie pas cette idée selon les formes structurelles (Strukturformen) nécessaires par essence à un monde, formes prises en un sens nouveau et même qu'il faut comprendre d'une manière très différente, comme la « forme » : *totalité des réalités* (*Allheit von Realitäten*) et les « formes » de totalité : espace et temps, comme l'articulation « formelle » en régions de réalités, etc. Qu'en est-il alors de la relation correcte de ces deux sciences aprioriques de l'étant « mondain » en général, chacune étant « formelle » en un autre sens que l'autre, si toutes deux sont édifiées à partir des sources originaires de la subjectivité transcendantale ? » (E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, § 103, *Hua* XVII, p. 278 (*Logique formelle et logique transcendantale*, trad. fr. S. Bachelard, p. 361 (traduction modifiée))).

¹⁷²⁴ Dans les lignes suivantes, Husserl critique la confusion de Bolzano entre ontologie formelle et ontologie du monde : « (...) il devient visible que [Bolzano] n'a pas vu la distinction entre la forme vide du quelque chose en général prise comme genre suprême qui se différencie en tant que forme formelle vide, et la région universelle de l'existant possible (du réel au sens le plus large) (*und der universalen Region des möglicherweise Daseienden (des im weitesten Sinne Realen)*)), région qui se différencie en régions particulières, donc qu'il n'a pas vu non plus la distinction entre les subsomptions des particularisations formelles sous la généralité formelle et les subsomptions des particularisations régionales (mathématiques matérielles) également sous la généralité formelle » (E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, § 26d, *Hua* XVII, p. 89 (*Logique formelle et logique transcendantale*, trad. fr. S. Bachelard, p. 117 (traduction légèrement modifiée))).

¹⁷²⁵ E. Husserl, *Natur und Geist*, § 17, p. 110 (*Nature et esprit*, trad. fr. J. Farges, p. 135-136)).

¹⁷²⁶ E. Husserl, *Natur und Geist*, § 17, p. 110 (*Nature et esprit*, trad. fr. J. Farges, p. 136)).

¹⁷²⁷ E. Husserl, *Ideen* II, § 31, *Hua* IV, p. 125 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 183).

générique¹⁷²⁸. Le concept transgénérique de réalité substantielle détermine la réalité de façon formellement-universelle comme un *nexus* de relations de conditionnalité dans le changement : une *res* n'est telle que dans un environnement, dans la correspondance sérielle entre des séries de phénomènes externes et des séries de phénomènes internes. Ce sont ces conditionnalités qui « réalisent » la *res*, qui l'inscrivent dans l'ordre de la réalité. Mais ces « conditionnalités » n'ont qu'une unité formellement-universelle : dans leur donation matérielle, elles diffèrent en nature. Ainsi, dans le cas des choses matérielles, on parle de conditionnalité au sujet de la *causalité* ; dans le cas des êtres psychiques, « conditionnalité » désigne des *circonstances* (*Umstände*)¹⁷²⁹ ; enfin, dans le cas de la personne, le terme de conditionnalité s'applique aux circonstances motivantes. On se souvient que dans le cas de la réalité psychique, les circonstances prenaient trois formes : circonstances physiopsychiques, idiopsychiques et intersubjectives, dont aucune ne relevait de la causalité, et dont l'analogie avec la causalité allait décroissant¹⁷³⁰, si bien qu'il fallait conclure : « Si nous orientons les concepts de « nature » et « réalité » sur l'essence de la chose matérielle, nous devons dire par conséquent qu'ils ne conviennent pas à l'âme (*Seelischen*) en tant que telle »¹⁷³¹. C'est encore plus vrai de ce qui est la véritable « deuxième sorte de réalités », à savoir la personne. Les conditionnalités qui concernent la personne, et qui jouent le rôle des causalités, sont les motivations¹⁷³². Or, « les motivations sont d'une tout autre nature que les causalités »¹⁷³³. De ce point de vue, il est donc tout à fait injuste de prétendre que

¹⁷²⁸ Par ailleurs, Husserl reconnaîtra des difficultés particulières, absentes de *Natur und Geist*, qui grèveront la possibilité d'une variation eidétique du monde. Ces difficultés sont de deux ordres. Elles tiennent d'abord à l'archifactualité du monde comme tel (« La transition du *factum* à l'Eidos monde n'est pas aussi aisée que la transition du *factum* « cette couleur » à la couleur en général (*Der Übergang von <dem> Faktum zum Eidos Welt ist nicht so einfach wie etwa der vom Faktum „diese Farbe“ zu Farbe überhaupt*) » (E. Husserl, *Zur Lehre vom Wesen, Beilage XXV, Hua XLI*, p. 321 ; voir en outre dans le même volume le texte 28). Mais la possibilité d'atteindre le concept du mondain par variation se heurte surtout aux frontières étanches posées par les genres suprêmes, qui interdisent le franchissement vers des généralités plus élevées (« Les essences régionales n'ont plus aucune généralité plus élevée au-delà d'elles, et posent à toute variation une limite fixe, insurmontable (*eine feste, unübersteigliche Grenze*). Un concept fondamental d'une région ne peut pas être converti (*übergeführt*) par variation en un autre » (E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, § 92, p. 435 (*Expérience et jugement*, trad. fr. D. Souche, p. 437 (traduction modifiée))). Mais même si l'on supposait que l'ontologie du monde n'est pas atteinte par variation, on pourrait dire, et d'ailleurs à *plus forte raison*, que les concepts fondamentaux de l'ontologie du monde ne sont *pas* issus d'une simple transposition depuis le domaine de la choséité matérielle.

¹⁷²⁹ E. Husserl, *Ideen II*, § 32, *Hua IV*, p. 135 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 194).

¹⁷³⁰ E. Husserl, *Ideen II*, § 32, *Hua IV*, p. 136 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 195).

¹⁷³¹ E. Husserl, *Ideen II*, § 32, *Hua IV*, p. 138 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 197 (traduction modifiée)).

¹⁷³² « Au lieu du rapport causal entre choses et hommes en tant que réalités de la nature, entre en jeu la *relation de motivation* entre personnes et choses », ces dernières étant comprises comme des objectivités intentionnelles pourvues du sens de choses, et non comme des choses de la nature exacte (E. Husserl, *Ideen II*, § 50, *Hua IV*, p. 189 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 266 (traduction légèrement modifiée))).

¹⁷³³ « Le « parce que-donc » de la motivation a un tout autre sens que la causation au sens de la nature » (E. Husserl, *Ideen II*, § 56f, *Hua IV*, p. 229 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 316)) ; « [La] « causalité » subjective-objective,

le concept de réalité qui guide l'analyse de la personne est emprunté à la chose matérielle. – On peut se souvenir à présent que Heidegger critique *également*, outre l'assimilation de la personne à une réalité, son traitement comme *objet*, donné à une perception immanente. Cela nous conduit à la deuxième critique.

2/ La deuxième critique de Heidegger adressée aux *Ideen* II concerne le mode d'accès à la personne par l'*inspectio sui*. L'*inspectio sui*, c'est la réflexion, qui selon Heidegger déforme la personne en la représentant comme objet, c'est-à-dire là encore sur le modèle de la chose transcendante. – Avant toute chose, si « objet » prend un sens formel, il faut d'office s'opposer à cette dernière conception. Comme cela apparaît de manière encore plus nette que dans le cas de la « réalité », concept formellement-universel, l'application à la personne de la notion d'objet, concept *formel-analytique* cette fois, ne constitue en rien une transgression catégorielle et une dissimulation de l'être « primaire » de la personne sous la guise de l'étant chosal. Il s'agit au contraire d'une structure logique pure, d'une généralité tout à fait indéterminée. Elle s'applique donc à la personne sans en contaminer le mode d'être par le modèle de la chose matérielle. – Si en revanche, comme c'est le cas, on veut pointer le fait que la réflexion n'est pas le mode original de donation de la personne, la dénégation de cette objectivation peut sembler plus pertinente. Peut-être un mode de donation préreflexif est-il en jeu dans l'autodonation de la personne ?

Abordons d'abord la question dans sa plus grande généralité. L'*inspectio sui* fonctionne-t-elle comme un prisme déformant qui altère le donné de l'objet qui se tient sous sa lentille, en présentant comme un *réfléchi* ce qui est originairement un *irréfléchi* ? Assurément. Mais aux yeux de Husserl, *cela ne pose aucun problème*. On tient sans doute là un élément de divergence fondamentale entre Husserl et Heidegger. Husserl accepte la modification de l'expérience par la réflexion (ou par l'objectivation, ou par le traitement théorique, etc.) parce qu'il en fait un mode *positif* de la donation de l'objet, et non une défaillance due à la « finitude » de la conscience ou de l'expérience. C'est le sens du § 79 d'*Ideen* I, où Husserl défend les vertus heuristiques de la réflexion contre les arguments anti-introspection (*Selbstbeobachtung*), originairement dirigés contre Lipps, que formule le psychologue écossais Henry Jackson Watt. Ce dernier était un ancien élève de Carl Stumpf à Berlin puis d'Oswald Külpe au sein de l'école

qui n'est pas une causalité réelle, mais a un sens pleinement propre : celui de *causalité de motivation* » (*Ibid.*, § 55, 216/300 (traduction modifiée)). Pour plus de précision sur la motivation en ce sens, à savoir la motivation spécifiquement spirituelle, voir notamment plus haut, Chapitre IV, section II, 2/ et Chapitre V, section IV, 2/ et 3/.

de psychologie expérimentale de Würzburg, créée par Wilhelm Wundt, lui-même adversaire de la méthode introspective en psychologie. Par trois fois, Husserl ramène les arguments de Watt à l'absurdité et à l'inconséquence. En se référant à son propre vécu de doute à l'égard des mérites cognitifs de la réflexion (en disant « je doute... »), Watt emploie la réflexion qu'il nie dans le contenu ; en se référant à l'irréfléchi pour défendre ses droits face à une réflexion qui est suspectée de trop l'altérer, c'est encore à la réflexion qu'il fait appel, c'est encore elle qui lui permet de formuler cette prétention ; enfin, quand il s'appuie sur la différence même entre un irréfléchi et un réfléchi, sur laquelle repose toute sa critique, c'est toujours à la réflexion qu'a recours Watt¹⁷³⁴. Husserl en arrive à la conclusion que les « déformations » induites par la réflexion sont des caractères positifs de l'expérience, et qu'il est absurde de vouloir se figurer un mode de donation plus immédiat¹⁷³⁵. *A contrario*, Heidegger semble revendiquer une expérience immédiate, pré-réflexive et pré-théorique, qui paraît tout à fait inopportune à Husserl, comme en témoignent ses notes de lecture de *Sein und Zeit*, émaillées par le constat réitéré de l'absence de problématisation de l'accès aux « choses mêmes » : « Mais d'où Heidegger sait-il tout cela ? »¹⁷³⁶. Et en effet, en refusant de problématiser l'accès expérientiel et théorique au mode d'être du *Dasein*, et donc en laissant dans l'ombre sa propre démarche, Heidegger se condamne à contresigner naïvement toutes les validations de l'expérience naturelle¹⁷³⁷.

En outre, le désaccord de fond sur la question de la réflexion prend une forme particulièrement aiguë dans le cas de la personne, puisque Husserl articule explicitement le rapport entre personne réfléchie et personne irréfléchie, quand il s'interroge sur la « constitution du Je personnel avant la réflexion »¹⁷³⁸. Revenons un peu en arrière. Le recours à l'*inspectio sui* annoncé au § 54 des *Ideen II* avait permis de dégager comme mode d'être du Je personnel

¹⁷³⁴ Pour ces trois arguments, voir E. Husserl, *Ideen I*, § 79, *Hua III/1*, p. 174-175 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 237-238).

¹⁷³⁵ « Toute sorte d'être (...) a essentiellement ses modes de donnée et par là ses modes quant à la méthode de connaissance. Traiter des propriétés essentielles de ces sortes d'être comme des défauts (*Mängel*), les compter parmi la sorte des défauts contingents, factuels, de « notre humaine » connaissance, c'est un contresens » (E. Husserl, *Ideen I*, § 79, *Hua III/1*, p. 176 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 239 (traduction modifiée))).

¹⁷³⁶ Rapporté par D. Souche-Dagues, in E. Husserl, *Notes sur Heidegger*, « La lecture husserlienne de *Sein und Zeit* », p. 127.

¹⁷³⁷ Pour le déploiement dans toute sa charge critique de la perplexité de Husserl sur ce point, voir J. Farges, « Une réponse husserlienne ? Réfutation et absorption des objections heideggériennes dans les manuscrits de Husserl », p. 222.

¹⁷³⁸ C'est le titre du § 58 (E. Husserl, *Ideen II*, § 58, *Hua IV*, p. 251 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 342)).

le « comportement (*Verhalten*) à l'égard du monde environnant »¹⁷³⁹ – qu'au passage Heidegger revendique précisément pour le *Dasein*. Et surtout, l'*inspectio sui* avait ensuite révélé que les comportements du Je personnel répondaient à des motivations qui émanaient de l'objet constitué, les motivations spirituelles¹⁷⁴⁰, dont le très long § 56 rendait compte au côté d'autres types de motivations, et dont il faisait la légalité fondamentale de la vie de l'esprit. Après cet intermède, Husserl s'interrogeait sur le rapport entre Je pur et Je personnel, et localisait la différence spécifique du Je personnel dans l'inclusion, au sein de la réflexion qui le donne, des « circonstances motivantes »¹⁷⁴¹. Nous reviendrons plus loin sur ce point. Nous en arrivons au § 58. Husserl s'y demande si c'est la réflexion qui instaure le Je personnel, ou bien si des synthèses passives opèrent déjà en deçà de la ligne de flottaison du *cogito*, pour produire le sujet personnel. Et pour Husserl, la réponse claire : en deçà de l'autodotation dans la lumière de la réflexion explicite, le Je personnel se constitue *déjà* dans la passivité et donc dans la prédonation, d'une part dans des connexions associatives et indicatives (disons, noético-noétiques), et, d'autre part et surtout, de façon latérale au cours de ses actions dirigées sur le monde environnant (dans des connexions noético-noématiques)¹⁷⁴². En optant pour une constitution pré-réflexive du Je personnel, Husserl répond par avance à l'objection de Heidegger : pour Husserl (qui s'accorde donc avec Heidegger), ce n'est pas l'*inspectio sui* qui produit la personne comme son objet, puisque cette réflexion recueille une autodotation de la personne qui est d'abord irréfléchie. Mais, naturellement, que la constitution de la personne ait déjà lieu dans la passivité n'est accessible qu'à un regard réflexif rétrospectif qui la découvre dans son antériorité irréfléchie...

3/ La dernière critique formulée par Heidegger mobilise le thème classique de l'*animal rationale*¹⁷⁴³, être hybride incluant en soi détermination de la chose et détermination de l'esprit. La critique vise l'interprétation que fait Husserl de l'unité de la personne comme unité supérieure issue de couches constitutives étagées et pourvues de caractères eidétiques différents. Aux yeux de Heidegger, cette structure reconduit le mode d'être de l'objectivité réelle en le communiquant de l'infrastructure matérielle aux éléments supérieurs de la superstructure.

¹⁷³⁹ C'est le titre du § 55 (E. Husserl, *Ideen II*, § 55, *Hua IV*, p. 215 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 299)).

¹⁷⁴⁰ E. Husserl, *Ideen II*, § 55, *Hua IV*, p. 216 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 300).

¹⁷⁴¹ E. Husserl, *Ideen II*, § 57, *Hua IV*, p. 249 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 340).

¹⁷⁴² E. Husserl, *Ideen II*, § 58, *Hua IV*, p. 252 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 343).

¹⁷⁴³ L'expression se trouvera plus tard chez Husserl pour qualifier l'être de l'homme (E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 36, *Hua I*, p. 108 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 123)).

En lisant cela, on ne peut s'empêcher de donner pour partie raison à Heidegger. Lorsqu'il est question de l'insertion de la conscience dans le monde par l'intermédiaire des auto-aperceptions mondanisantes, Husserl revient inlassablement sur le rôle premier du corps de chair ; c'est souvent à l'infrastructure matérielle, c'est-à-dire à l'insertion du corps dans le monde, qu'il se réfère¹⁷⁴⁴. On peut en ce sens suivre Heidegger quand il considère que la mondanité propre de la personne est constamment ramené par Husserl au mode d'insertion réelle de la chose matérielle, et ce par la médiation de la réalité double du *Leibkörper* (dans le vocabulaire de *Sein und Zeit* : la constitution fondamentale (*Grundverfassung*) de l'être-au-monde (*In-der-Welt-sein*) du *Dasein* est constamment dissimulée par Husserl sous la guise de l'être-dans-le-monde (*Sein in*) du sous-la-main (*Vorhandenes*)¹⁷⁴⁵). Fink suit d'ailleurs Heidegger sur ce point, et adresse la même critique à Husserl¹⁷⁴⁶.

Or, Husserl dispose d'une autre ressource que l'ancrage dans le corps physique entrelacé au soma pour rendre compte de l'inscription de la subjectivité transcendantale dans la réalité mondaine. Il ne s'agit pas du mode de réalisation de l'âme, qui est elle aussi tributaire de la réalisation du soma, et en définitive du corps physique comme chose, mais du mode spécifique de réalisation de la personne. Par son enchâssement dans les réseaux de la motivation spirituelle, la personne connaît un *mode de réalisation propre*, qui est autonome à l'égard du mode de réalisation par ancrage dans le corps propre (quoique naturellement, cet ancrage dans le corps

¹⁷⁴⁴ A commencer par les *Ideen I*, selon lesquelles la conscience ne peut acquérir le caractère de transcendance « que par une certaine participation à la transcendance au sens original premier, et il s'agit manifestement de la transcendance de la nature matérielle (*materiellen*). Ce n'est que par la relation d'expérience au soma que la conscience devient conscience humaine et animale » (E. Husserl, *Ideen I*, § 53, *Hua III/1*, p. 116 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 179 (traduction modifiée)). Voir dans le même sens, E. Husserl, *Ideen III*, *Beilage I*, *Hua V*, p. 115 (*Idées III*, trad. fr. D. Tiffeneau, p. 136) ; E. Husserl, *Krisis*, § 59, *Hua VI*, p. 214 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 238) ; etc.

¹⁷⁴⁵ « Que signifie être-à (*In-Sein*) ? Nous complétons d'emblée l'expression « être-à (*In-Sein*) » par « dans le monde (*in der Welt*) », et sommes inclinés à comprendre cet être-à comme un « être dans... (*Sein in...*) ». Avec ce dernier terme, est nommé le mode d'être d'un étant qui est « dans » un autre comme l'eau « dans » le verre, et le vêtement « dans » l'armoire. L'être-sous-la-main du sous-la-main, l'être-conjointement-sous-la-main avec quelque chose du même mode d'être, au sens d'un rapport déterminé de lieu, sont des caractères ontologiques, que nous nommons *catégoriaux*, qui appartiennent à l'étant d'un mode d'être qui n'est pas à la mesure du *Dasein*. L'être-à, au contraire, vise une constitution d'être du *Dasein* et est un *existential* » (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 12, § 53-54 (*Être et temps*, trad. fr. E. Martineau, p. 62-63 (traduction modifiée)).

¹⁷⁴⁶ Dans la liste des « modèles » non explicites qui guident en sous-main la pensée husserlienne, Fink inclut le fait suivant : « l'appartenance de l'homme au monde est expliquée en prenant pour modèle directeur l'auto-appréhension « naturaliste » en tant que corps charnel (*Leibkörper*) », puis ajoute : « C'est cependant une question importante de savoir si nous échappons à la « mondanité » en cessant de nous compter dans le règne animal supérieur et de nous subsumer sous les choses corporelles – si (...) nous ne nous apercevons plus nous-mêmes comme objets des sciences de la nature » (E. Fink, *Proximité et distance*, trad. fr. J. Kessler, « Réflexion à propos de la réduction phénoménologique de Husserl », p. 265).

propre continue par ailleurs de faire valoir l'insertion réalisante de la personne, pour ainsi dire « par en bas »). Le recours à l'*inspectio sui*, qui avait précisément pour but de mettre à distance l'ancrage dans le corps propre¹⁷⁴⁷, avait en effet conduit à reconnaître un nouveau type de conditionnalités réalisantes, les *motivations spirituelles*, chargées d'assurer la réalisation de la personne.

Avant d'y revenir, dépouillons d'abord la querelle Husserl-Heidegger de tous ses attributs inessentiels, pour la présenter dans sa structure élémentaire. Le désaccord fondamental concerne leur manière de résoudre « le paradoxe de la subjectivité humaine : être sujet pour le monde, et en même temps être objet dans le monde »¹⁷⁴⁸, paradoxe qu'identifie Husserl. Ce cercle prend chez ce dernier la forme suivante : le monde a besoin pour exister d'une subjectivité pour qui il apparaît, mais cette subjectivité est elle-même un élément du monde, et elle est donc à son tour dépendante d'un monde qui l'a précédée, et ce monde..., etc. Quelle est la stratégie qu'utilise Husserl pour répondre à ce paradoxe ? Elle consiste à s'attaquer au premier volet de la phrase, et à chercher à redéfinir essentiellement ce que c'est que d'être un sujet à qui le monde est donné. La résolution husserlienne du paradoxe consiste alors à refuser la confusion entre ce concept de sujet et celui de sujet humain dans le monde : la subjectivité transcendantale ainsi dégagée est hors-monde, car c'est elle qui est au principe du monde ; puis, tout en constituant ce monde, elle y constitue dans un second temps son correspondant intramondain, la subjectivité humaine. Ce n'est donc pas la même subjectivité que l'on retrouve de part et d'autre – ou plutôt elle n'y est pas saisie sous le même rapport. Ainsi, la linéarité a été rétablie, et le paradoxe s'est dissipé. Or, Heidegger ne souscrit pas à cette résolution. Dans la formulation du paradoxe, il ne s'attaque pas au premier pan de phrase comme Husserl, mais au second. D'après lui, il est faux de dire que, dans la vie ordinaire, l'existence humaine se détermine comme un objet du monde à l'instar des autres objets. On doit au contraire reconnaître un infranchissable dénivellement entre le mode d'être du *Dasein* et le mode d'être de l'étant qui n'est pas à sa mesure, mais de telle sorte que ce dénivellement ne consiste pas en une dénégation du statut d'étant ou de l'être-au-monde pour le premier. Ainsi, le cercle est également brisé, mais d'une autre façon. La subjectivité pour qui le monde apparaît – ou plutôt, ce qui en tient lieu chez Heidegger, qui opère une torsion de plus au débat en abandonnant le

¹⁷⁴⁷ Voir E. Husserl, *Ideen II*, et *Hua IV*, § 54, p. 212 et § 57, p. 247 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, respectivement p. 295 et p. 338).

¹⁷⁴⁸ E. Husserl, *Krisis*, § 53, *Hua VI*, p. 182 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 203 (traduction modifiée)).

cadre de l'expérience et de la conscience, en particulier perceptive – n'est plus assimilée à un objet sous-la-main du monde. Elle ne peut être considérée comme telle que dans une attitude tout à fait artificielle, qui suppose une « déficience »¹⁷⁴⁹ de l'affairement au monde, ce que naturellement Husserl refusera fermement¹⁷⁵⁰. Cependant, cette solution heideggérienne du paradoxe est-elle réellement en opposition si franche avec les analyses husserliennes ? Ce n'est peut-être pas si sûr...

Nous rappelions dans la première section de ce chapitre que Husserl identifiait la source de l'interprétation contradictoire de la réalité comme *réalité absolue* (ce qui équivaut à un « carré rond », disait-il), responsable en dernière instance des paradoxes de la théorie de la connaissance, dans une « absolutisation *philosophique* du monde, qui est de part en part étrangère à la considération naturelle du monde »¹⁷⁵¹. Nous n'avions pas pris alors toute la mesure de cette remarque, puisque nous n'avions pas rendu compte de l'opposition explicite entre la considération philosophique absolutisante et la considération naturelle à laquelle la première est dite « de part en part étrangère (*durchaus fremd*) ». Or, cette remarque est cruciale, qui dédouane l'attitude naturelle spontanée de toute responsabilité directe dans l'absolutisation du monde. Dans ce cas, quelle est l'attitude qui réalise l'absolutisation considérée dans ces lignes comme si étrangère à l'attitude naturelle ? Il ne peut s'agir que de ce que les *Ideen II* appellent l'*attitude naturaliste*, et de sa mise en contraste avec l'attitude naturelle « véritable », l'*attitude personaliste*.

Ce qui nous amène à considérer que le mode de réalisation de la subjectivité transcendantale dans l'attitude personaliste (car Husserl reconnaît indéniablement une réalisation de la personne) demeure peut-être plus flottant que son mode de réalisation par l'intermédiaire de l'ancrage dans le corps propre. Rappelons les principales coordonnées de ce mode alternatif de réalisation : « (...) dans mon expérience et ma pensée théoriques, dans le fait

¹⁷⁴⁹ « Par conséquent, pour que devienne possible le connaître (*Erkennen*) en tant que détermination considérative du sous-la-main, il est préalablement besoin d'une *déficience* de l'avoir-affaire préoccupé avec le monde (*einer Defizienz des besorgenden Zu-tun-habens mit der Welt*) » (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 13, p. 61 (*Être et temps*, trad. fr. E. Martineau, p. 68)).

¹⁷⁵⁰ « Il est des motifs particuliers qui rendent possible une attitude théorétique et, contrairement à Heidegger, il me semble qu'il se trouve un motif originel, pour la science comme pour l'art, dans la nécessité du jeu et spécialement dans la motivation d'une « curiosité théorique » correspondante qui est ludique, (...) qui examine les choses, veut apprendre à les connaître, choses qui ne la regardent en rien. Et aucune praxis « déficiente » n'existe ici » (E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, *Beilage XV*, *Hua XXXIV*, p. 260 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 238 (traduction modifiée))).

¹⁷⁵¹ E. Husserl, *Ideen I*, § 55, *Hua III/1*, p. 120 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 171-172 (traduction modifiée)).

de me contenter, me réjouir, espérer, souhaiter, désirer, vouloir, et les prises de position qui y appartiennent, *je me sens conditionné par des éléments* (Sachen) ; mais cela ne signifie manifestement pas conditionné de façon psychophysique », et ce tant du côté de l'autoconstitution que du côté de l'hétéroconstitution¹⁷⁵². Si bien que l'on doit dire : « L'appréhension de l'homme en tant que personnalité réelle est de part en part déterminée par de telles dépendances, il est ce qu'il est en tant qu'un *être qui*, dans son commerce avec les choses (*Dingen*) de son monde environnant chosal et les personnes de son monde environnant personnel, *se conserve lui-même* et, en cela, *préserve son individualité* »¹⁷⁵³.

Mais, si l'attitude personnaliste produit une réalisation de soi de la subjectivité constituante, et que cette réalisation s'affranchit de tout rapport au corps propre, n'aboutissons-nous pas à une mondanité personnaliste différent de la mondanité du corps et de la chose en général, de manière analogue à la différence entre *In-der-Welt-sein* et *Sein-In* ? L'expérience de l'auto-réalisation de la personne ne conduit peut-être pas à une adhésion aussi stricte au monde que la réalisation d'une simple chose, par exemple. Nous pouvons du même coup répondre à une remarque de Merleau-Ponty, qui constitue en quelque sorte le pendant de la critique heideggérienne. Tandis que Heidegger considère que l'être-au-monde du *Dasein* ne fait pas de lui un étant intramondain, rendant de fait la réduction phénoménologique telle que la pensait Husserl inutile, Merleau-Ponty insiste au contraire sur la profondeur de l'immersion dans le monde, et sur l'impossibilité de s'extraire tout à fait de lui pour adopter une vue de surplomb. De cet impossible arrachement, Merleau-Ponty conclut au constat de « l'impossibilité d'une réduction complète »¹⁷⁵⁴. Mais si l'on considère que le mode de réalisation personnaliste (que Merleau-Ponty ne considère pas) produit un être-au-monde plus « lâche » que l'insertion matérielle, la réduction n'est plus de fait ni impossible ni vouée à être incomplète. Elle est au contraire rendue possible par cet état de flottement qui caractérise la mondanité de la personne.

En conclusion, il est possible de trouver dans le texte des *Ideen II* des indications qui

¹⁷⁵² E. Husserl, *Ideen II*, § 34, *Hua IV*, p. 140 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 200-201 (traduction modifiée)). La citation se poursuit d'ailleurs ainsi : « Comme pour moi, j'appréhende tout autre en tant que, de cette manière, directement dépendant, dans de telles relations, des éléments (*von Sachen*) (mais en aucun cas conditionné de façon psychophysique). Si je connais la personne, alors je sais dans les grandes lignes comment elle va se tenir. Pour cette appréhension réalisante, les relations psychophysiques ne jouent manifestement aucun rôle essentiel actuel, bien qu'elles soient également comprises dans cette appréhension d'homme ».

¹⁷⁵³ E. Husserl, *Ideen II*, § 34, *Hua IV*, p. 141 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 201 (traduction modifiée)).

¹⁷⁵⁴ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, « Avant-Propos », p. VIII.

répondent par avance aux critiques heideggériennes comme merleau-pontiennes. L'insertion de la personne dans le monde, son inscription mondaine propre, ne lui confère pas un mode de réalité parfaitement assimilable à celui de la chose matérielle, n'en fait pas un étant intramondain exactement au même titre qu'elle. En dépit des critiques adressées par Heidegger, ce mode d'être plus flottant de la personne rappelle fort l'être-au-monde du *Dasein*... Et pourtant, Husserl juge indispensable de faire remonter l'enquête transcendantale à un sujet réduit, c'est-à-dire dont toute insertion mondaine a préalablement été scotomisée.

Mais à quoi correspond cette insertion mondaine flottante qui appartient en propre à la personne ? La personne est reliée au monde, dans l'auto-aperception personnaliste, par la série des motivations spirituelles qui s'exercent sur elles. Le monde auquel elle se rattache peut alors être défini comme monde environnant (*Umwelt*) : « Ce Je de l'intentionnalité est dans le *cogito* relié à son monde environnant, et spécialement à son monde environnant réel, comme par exemple aux choses et aux hommes dont il fait l'expérience. D'emblée, cette relation n'est pas une relation réelle, mais une relation intentionnelle à un réel »¹⁷⁵⁵. Or, le monde environnant n'apparaît pas, aux yeux de la personne, chargé de la même valeur existentielle que le monde des choses – ou plus précisément la couche spirituelle du monde environnant n'affiche pas la même valeur existentielle que la couche matérielle fondatrice. Le monde des choses ou nature fait l'objet d'un accord intersubjectif qui assure aux choses une existence autonome, prédonnée, qui se porte au-delà de toute subjectivité factice. Cet accord intersubjectif, ou « harmonie des monades » est consubstantiel à la constitution du monde objectif¹⁷⁵⁶. Le monde environnant en revanche, c'est-à-dire la strate spirituelle et culturelle du monde, est un monde subjectif, et ce d'abord en un sens individuel : le monde environnant est *mon* monde environnant¹⁷⁵⁷. Cette strate du monde environnant fait elle aussi l'objet d'une entente intersubjective, sans quoi ne pourraient exister ni institutions établies, ni constitution proclamée, ni œuvres culturelles reconnues, ni langue commune, ni valeurs partagées, etc. Mais le monde environnant validé intersubjectivement n'a pas la même valeur que le monde des choses matérielles : lui appartient

¹⁷⁵⁵ E. Husserl, *Ideen* II, § 55, *Hua* IV, p. 215 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 299 (traduction légèrement modifiée)).

¹⁷⁵⁶ « (...) il appartient essentiellement à la constitution du monde objectif une harmonie des monades » (E. Husserl, *Cartesiansche Meditationen*, § 49, *Hua* I, p. 138 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 156 (traduction modifiée))).

¹⁷⁵⁷ E. Husserl, *Ideen* II, § 55, *Hua* IV, p. 218 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 303).

« une sorte restreinte d'objectivité (*beschränkte Art der Objektivität*) »¹⁷⁵⁸. Qu'est-ce qui différencie la valeur existentielle née d'un accord intersubjectif dans le monde naturel de la valeur existentielle née d'un accord intersubjectif dans le monde spirituel ? Comment penser la valeur existentielle de la chose sans la réduire à une simple convention intersubjective, et réciproquement comment penser l'accord conventionnel social et spirituel sans l'exhausser à la prédonation chosale ?

La réponse de Husserl est la suivante : le monde environnant culturel et social possède une accessibilité (*Zugänglichkeit*) qui demeure conditionnée, tandis que le monde naturel possède une accessibilité inconditionnée¹⁷⁵⁹. L'accessibilité conditionnée du monde culturel signifie tout simplement que certaines prestations culturelles n'admettent de compréhension (*Verständnis*) que pour les membres de la communauté, tandis qu'elles sont hermétiques aux membres de communautés extérieures. Le monde culturel et spirituel est donc toujours appréhendé depuis un point de vue situé : ce monde est nécessairement donné comme *orienté*¹⁷⁶⁰. Naturellement, cela vaut également du monde naturel, dans la mesure où celui-ci se donne toujours perceptivement depuis le point-zéro de mon soma, dans une certaine orientation ou depuis un poste d'observation singulier qu'est la position spatiale de mon corps. Mais le monde naturel offre la possibilité d'un accord intersubjectif *universel*, qui transcende les différences de points de vue perceptifs, et conduit à une homogénéisation des points de vue ; il est possible d'avoir sur le monde naturel une perspective « dé-perspectivée », d'en tirer un « géométral », d'adopter le « point de vue de Sirius », et c'est cette prestation qu'accomplissent la chronologie pure, la géométrie idéale et la physique exacte. Or, un tel accord universel n'est pas possible dans le cas du monde culturel, où les perspectives culturelles ne se laissent pas transcender. Plus précisément, le monde culturel ne se laisse pas ramener à l'homogénéité, c'est-à-dire à l'équivalence des points de vue, sans fondre aussitôt et se réduire au seul monde

¹⁷⁵⁸ « (...) la constitution d'un monde environnant spécifiquement humain, d'un monde environnant culturel pour tout homme et toute communauté humaine, et de sa sorte, quoique restreinte, d'objectivité » (E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 58, *Hua I*, p. 160 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 182 (traduction modifiée))).

¹⁷⁵⁹ L'accessibilité conditionnée du monde culturel « est manifestement distincte de l'accessibilité absolument inconditionnée pour quiconque qui appartient essentiellement au sens constitutif de la nature, de la somaticité et par là de l'homme psychophysique (...) » (E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 58, *Hua I*, p. 160 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 182 (traduction modifiée))).

¹⁷⁶⁰ « Nous voyons ainsi que le monde de la culture aussi est donné de façon *orientée* en relation à un membre-zéro, ou à une *personnalité* » (E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 58, *Hua I*, p. 162 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 184 (traduction modifiée))).

naturel.

Ce n'est pas que les civilisations ne se laissent pas du tout appréhender depuis un point de vue englobant, ou du moins compréhensif, bien au contraire. La confrontation des perspectives culturelles reste tout à fait possible *sur le terrain de la généralité eidétique ou empirique* : des généralités peuvent être extraites de la comparaison entre sphères culturelles ou de la variation eidétique sur les faits culturels. Des notions générales telles que celles de religion, d'État, de féodalité, etc., peuvent émerger. Ces idées générales empiriques (typiques) offrent alors une matière aux historiens, sociologues, anthropologues dans les sciences de l'esprit comparatives pour construire des ponts interprétatifs entre civilisations : ainsi de l'application au Japon médiéval d'un concept d'abord spécifique à l'Europe, celui de féodalité. Les généralités eidétiques sont pour leur part les concepts fondamentaux de l'ontologie du monde-de-la-vie dans sa dimension spirituelle : territoire (*Territorium*), communauté (*Gemeinschaft*), famille, praxis, travail, etc. Elles sont bien d'application universelle. Ce que le monde culturel ne permet pas, c'est l'accord *factuel* universel, c'est-à-dire l'entente universelle et transculturelle sur le sens de tel élément factuel, sur le caractère sacré d'un livre ou d'un temple, sur la signification de tel phonème, sur la « valeur » des valeurs, sans se référer explicitement à la perspective culturelle donnée depuis laquelle ces éléments prennent sens¹⁷⁶¹.

Aussi, l'adhésion au monde environnant culturel et spirituel est-elle plus lâche que l'adhésion au monde naturel parce qu'explicitement référée à une communauté (inter)subjective d'appartenance, qui tient lieu de centre d'orientation : la liaison spirituelle aux circonstances motivantes se redouble de la conscience du caractère « simplement intentionnel » de cette même liaison. Considérée pour elle-même dans l'entrelacement de ses motivations spirituelles, la personne reçoit donc une « réalité », une insertion dans le tissu conditionnel de la culture et de l'esprit, qui n'est pas équivalente à celle que reçoit la chose dans le monde naturel. En somme, en dépit d'une certaine unité formelle – ou plutôt formellement-universelle, le mode d'être de la personne n'est pas celui de la chose.

¹⁷⁶¹ Voir l'exemple du Bantou qui perçoit l'infrastructure spatiale et matérielle de nos objets culturels, mais pas leur sens culturel (E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, Beilage XXVII, *Hua* IX, p. 498 sq. (cité par D. Pradelle, *Archéologie du monde*, p. 106, n. 2)).

2/ L'objection de l'illusion transcendantale

Nous pouvons affronter à présent une nouvelle objection à la conception husserlienne de l'attitude naturelle. Si l'attitude naturelle doit être renversée pour parvenir à l'attitude transcendantale, n'est-elle pas fondamentalement une illusion, un voile de Maya, un mirage ? Si l'on suit la lettre du texte husserlien, non. Nous retrouvons là la remarque de Ingarden que nous citions plus haut, qui se terminait ainsi : « Husserl protesterait vigoureusement contre une telle interprétation de l'idéalisme, selon laquelle le constitué [il s'agit de l'être-homme, mais il pourrait également s'agir de la chose] serait identifié à une fiction »¹⁷⁶². On a d'ailleurs un exemple de ce refus du vocabulaire de l'illusion ou de la fiction sur soi quand Husserl corrige le terme de Fink, « *scheinbar* » (apparemment, illusoirement), et lui substitue : « *in der Selbstverhüllung* » (dans le voilement de soi-même)¹⁷⁶³, ce dont Fink se souviendra au moment de faire le compte de ses désaccords avec Husserl : « Husserl conteste le fait que l'homme ne philosophe qu'« en apparence (*scheinbar*) », parce que l'*ego* transcendantal est bien lui-même l'« homme » (par constitution auto-aperceptive il est vrai) »¹⁷⁶⁴. Et à propos du monde, si Husserl évoque bien la *possibilité* pour le monde d'être une « illusion transcendantale », il fait ici référence au fait que le mode d'apparaître du monde ne saurait exclure par principe la possibilité de la dissipation, et non à la vérité définitive d'une négation de la réalité du monde¹⁷⁶⁵. La position de Husserl est donc bien celle d'un refus de ramener l'attitude naturelle à une illusion.

Or, n'est-on pas contraint de prêter foi à cette lecture en dépit des dénégations husserliennes ? Si l'attitude naturelle nous présente les choses comme des réalités en soi, et que l'attitude transcendantale nous les révèle comme des contenus intentionnels, comment nier le caractère illusoire de la première ? On peut en effet considérer, comme le fait J-F. Lavigne, que

¹⁷⁶² R. Ingarden, in E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, « *Beilage. Kritische Bemerkungen von Professor Dr. Roman Ingarden, Krakau* », *Hua I*, p. 213-214 (*Méditations Cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, « Annexe : Remarques critiques du Professeur Roman Ingarden de Cracovie », p. 226 (traduction modifiée)).

¹⁷⁶³ E. Husserl, note 83 à E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation. Die Idee einer transzendentalen Methode*, *Hua Dok II/1*, p. 36 (*Sixième Méditation cartésienne*, trad. fr. N. Depraz, p. 86).

¹⁷⁶⁴ E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation. Die Idee einer transzendentalen Methode*, « *Entwurf eines Vorwortes* », *Hua Dok II/1*, p. 183 (*Sixième Méditation cartésienne*, « *Projet de préface* », trad. fr. N. Depraz, p. 223).

¹⁷⁶⁵ Voir la différence entre illusion empirique et illusion transcendantale, et les commentaires de Husserl sur l'objection de la folie : E. Husserl, *Erste Philosophie II*, 34. *Vorlesung*, *Hua VIII*, p. 51 (*Philosophie première I*, trad. fr. A. Kelkel, p. 70)).

ce que Husserl nous dit de la constitution phénoménologique est infidèle à l'expérience quotidienne et naïve que nous faisons de la chose, qui ne se donne absolument pas comme un contenu objectal de conscience pourvu du sens de l'existence réelle, mais bien comme un transcendant absolu dont la « perséité » n'est en rien redevable à sa donation conscientielle¹⁷⁶⁶. La restitution du sens de l'attitude naturelle apparaît ici comme le guide ou le fil conducteur de l'analyse transcendantale : c'est parce que l'expérience naturelle nous fait connaître l'étant comme une transcendance absolue que la considération transcendantale doit prendre cet état de fait pour un *terminus ad quem* de son explicitation¹⁷⁶⁷. De ce point de vue, le verdict d'infidélité de la description husserlienne à l'expérience naturelle est difficilement contestable. Mais on pourrait être tenté d'objecter qu'il n'est peut-être pas si évident que la reconstitution transcendantale doive prendre pour critère la vie naturelle. La reconstitution transcendantale a-t-elle nécessairement pour fonction de valider toutes les représentations que se fait la naïveté ?

Soit dit par parenthèses, le problème du caractère illusoire ou non illusoire de la vie naïve est une question qui se pose également au niveau des sciences sociales, où s'opposent deux traditions. Une tradition plus « subjectiviste », représentée par la sociologie compréhensive de Dilthey ou la sociologie phénoménologique de Schütz, ou plus récemment par l'économie des conventions (Boltanski, Chiapello, Thévenot...), met au centre de l'analyse la façon qu'ont les acteurs sociaux de se comprendre eux-mêmes, et part donc d'une reconnaissance du droit de la vie naïve et ordinaire. En refusant de conférer aux sciences sociales la position de surplomb qui consiste à comprendre les acteurs mieux qu'ils ne se sont compris eux-mêmes, cette tradition récuse « le « grand partage » (...) entre le scientifique et son objet, entre le savoir savant et le

¹⁷⁶⁶ « Il faut commencer par reconnaître que la chose transcendante, *en tant que telle*, n'est évidemment pas une unité intentionnelle. Tout simplement parce qu'il est eidétiquement contradictoire avec l'idée même de transcendance, d'appartenir comme moment nécessaire, même de façon purement idéelle et fonctionnelle, à l'immanence d'un acte intentionnel » (J-F. Lavigne, *Accéder au transcendantal ?*, p. 271) ; « Pour pouvoir s'acheminer vers une compréhension phénoménologique intégrale et *fidèle* de l'accès de la conscience à la transcendance « naturelle » de la chose réelle, il faudrait commencer par en reconnaître sans préjugés les caractères phénoménaux essentiels, en particulier ce que l'on a nommé plus haut sa *perséité*. Or (...) la falsification réductrice de la transcendance entraîne également la falsification du sens fonctionnel de l'intentionnalité perceptive elle-même » (*Ibid.*, p. 297).

¹⁷⁶⁷ « (...) la théorie transcendantale de la constitution du monde est censée, en raison de sa *fonction* téléologique, aboutir à la fondation de la légitimité et de la validité du « réalisme naturel » de la conscience commune, alors que l'idéalisme transcendantal radical, qui se présente comme sa signification ontologique, *contredit* directement ce réalisme spontané, considéré alors comme un dogmatisme « naïf » » (J-F. Lavigne, *Accéder au transcendantal ?*, p. 12).

sens commun »¹⁷⁶⁸. A cette tradition subjectiviste s'oppose une tradition « objectiviste », relayée par le marxisme, le structuralisme ou Bourdieu notamment, qui pose la nécessité de dépasser l'approche en première personne vers une analyse institutionnelle et structurelle « objective », ce qui revient à « intégrer l'analyse phénoménologique [sic] dans une approche globale, dont elle est une phase (la première, la phase subjective), la seconde étant l'analyse objectiviste »¹⁷⁶⁹. L'analyse objectiviste conduit donc à lever les mystifications, « fausse conscience », fétichisme et autres manipulations qui pourraient affecter le jugement des acteurs sociaux : la vie naïve n'est donc plus alignée avec l'analyse qu'en donne le scientifique.

La phénoménologie transcendantale est confrontée à une difficulté analogue. Son travail vise-t-il à débusquer et à dissiper les illusions transcendantales qui donnent lieu à l'expérience naturelle du monde, ou à l'inverse doit-elle prendre pour argent comptant l'attitude naturelle, de manière non-critique, et en faire le fil conducteur transcendantal de l'analyse phénoménologique ? Sans doute faudrait-il mobiliser ici un appareillage conceptuel un peu plus précis que l'opposition entre illusion à lever et vérité à révéler. Contentons-nous de quelques suggestions en ce sens.

1/ Il faudrait d'abord distinguer le cas de l'illusion franche de celui de l'illusion « motivée ». L'illusion franche désignerait une compréhension résolument détachée de toute motivation d'expérience rationnelle, simple interprétation flottante plaquée de manière illégitime sur l'expérience et la dissimulant, tandis que l'illusion « motivée » reposerait sur des motivations rationnelles. Si l'on s'en tient à cette définition, l'attitude naturelle n'est pas une illusion, ce n'est en rien une croyance « fausse ». Elle repose au contraire sur des motivations d'expérience concordante et constamment réitérées qui donnent un poids véritable à l'adhésion à l'être en soi du monde.

2/ En outre, le sujet n'est pas le support inerte de structures d'expérience qui lui parviendraient toutes prêtes et dans l'élaboration desquelles il n'aurait aucune part active. Le

¹⁷⁶⁸ F. Dosse, *L'empire du sens*, Paris, La découverte, 1995, p. 58. Voir encore, exemplairement, l'article suivant de Boltanski, qui prend fait et cause contre la sociologie « critique » vouée au dévoilement des « illusions » : L. Boltanski, « Sociologie critique et sociologie de la critique », *Revue des sciences sociales du politique*, 1990/10-11, p. 126.

¹⁷⁶⁹ P. Bourdieu, « *Response to Throop and Murphy* », *Anthropological Theory*, London, 2002/vol. 2(2), p. 209 (traduction personnelle). Dans ce très court texte destiné à se défendre de l'accusation (curieuse) d'avoir plagié Husserl, Bourdieu remet à sa place la phénoménologie, celle d'une propédeutique à la science sociale véritable. Sans rentrer dans le détail de cette question, il nous semble que c'est une lecture peu charitable (probablement au prisme déformant de la pensée de Schütz) de la phénoménologie husserlienne, dont le projet véritable a toujours été de montrer l'émergence de l'objectivité à partir de la subjectivité.

sujet fait d'abord une reprise active des catégories dont il hérite par la voie intersubjective. De plus, il a une responsabilité dans l'évolution des structures de l'attitude naturelle : des expériences et connaissances nouvelles, soit à l'échelle individuelle soit à l'échelle générative, permettent de dégager une historicité de l'attitude naturelle.

3/ Ensuite, l'attitude naturelle est moins une « fable » inventée de toutes pièces, qu'un recadrage, une troncature, qui limite la compréhension sans pour autant la fausser, en hypostasiant les œuvres de la constitution par forclusion de l'histoire constitutive elle-même. On pense ainsi à la postface aux *Ideen*, où Husserl parle de la mondanité comme d'une perspective *limitée*, mais *non illusoire*¹⁷⁷⁰. L'ouverture de la considération transcendantale n'invalide donc pas exactement l'attitude naturelle, mais elle restitue son historicité.

4/ Enfin, ce n'est qu'au niveau de l'absolutisation philosophique, c'est-à-dire au niveau des élaborations supérieures de l'entendement, que l'erreur peut être caractérisée, et non au niveau de la simple expérience. Comme le disait déjà la conclusion du chapitre III des *Ideen I*, l'illusion ne survient qu'en raison d'une « absolutisation *philosophique* du monde (philosophischen *Verabsolutisierung der Welt*), qui est de part en part étrangère à la considération naturelle du monde », de sorte que le « contresens s'éveille seulement si on philosophe »¹⁷⁷¹. Dans l'expérience de soi, souhaitant se *connaître* elle-même comme personne et se livrer en particulier à des études de théorie de la connaissance, on en vient à *hypostasier* cet être-personne, et le monde avec lui, pour en faire des inconstitués, existences absolues douées de perséité, qui entreraient par après en rapport avec la conscience.

III. Réflexion transcendantale et réflexions mondaines

Le précédent chapitre et la première section du présent chapitre nous ont permis de montrer que la mondanisation de l'instance transcendantale, loin de reposer sur un raisonnement analogique, une « contamination » passive par les produits constitutifs ou un fond de mondanité déjà enkysté en elle, prenait appui sur l'expérience rationnellement motivée de son propre apparaître mondain. Cette expérience prend la forme d'une réflexion, qui consiste à

¹⁷⁷⁰ « La vie naturelle avec son avoir-monde naturel est limitée (*beschränkt*), sans pour autant être soumise à une illusion (*Täuschung*) » (E. Husserl, *Ideen III*, « *Nachwort* », 5, *Hua V*, p. 153 (*Idées III*, trad. fr. D. Tiffeneau, « Postface », trad. fr. A. Kelkel, p. 199 (traduction modifiée)).

¹⁷⁷¹ E. Husserl, *Ideen I*, § 55, *Hua III/1*, p. 120 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 171-172 (traduction modifiée)).

assigner à l'opérateur de l'acte, c'est-à-dire au Je transcendantal, une substantialité mondaine, qu'elle soit corporelle-matérielle ou personnelle-spirituelle, et à accorder la même substantialité, ou du moins le caractère de propriétés d'une substance aux actes de ce Je. Mondanisation et réduction phénoménologique se présentent donc comme deux modalités différentes de la réflexion. La réflexion transcendantale réalise une objectivation non-mondanisante du Je et de ses actes, tandis que la réflexion mondanisante réalise une seconde objectivation, mondanisante ou réalisante, du même Je et de ses actes. Comment ces réflexions, réflexion d'acte et réflexion égoïque, sont-elles possibles, et comment se différencient-elles ? Dans cette section, nous allons nous intéresser aux phénomènes temporels constitutifs qui rendent possibles ces réflexions. Nous identifierons d'abord les conditions de possibilité de toute réflexion, avant d'analyser les modalités différenciées de la réflexion transcendantale et des réflexions mondanisantes, à la fois dans le cas des actes et dans le cas du Je.

1/ Les conditions de possibilité de la réflexion

Comme vu précédemment¹⁷⁷², la réflexion désigne la possibilité universelle d'un pivotement du *cogito* vers les contenus inapparaissants, ou plutôt n'apparaissant pas de manière primaire mais grâce auxquels apparaissent des objets intentionnels. Dans les *Ideen* I, qui nous avaient surtout servi de guide, Husserl avait distingué trois composantes de l'intentionnalité : la noèse, qui exerce la fonction d'appréhension de l'objet et de donation de sens ; l'objet lui-même avec son sens noématique ; enfin, le matériau hylétique, l'étoffe inerte que la noèse assigne à son objet noématique. Cette façon de présenter les choses demeure toutefois superficielle. En se plaçant à un niveau avancé de la constitution, où le matériau hylétique fait figure de contenu tout prêt, les *Ideen* I ignorent volontairement le fait que ce matériau résulte lui aussi d'une constitution, et l'ouvrage prête ainsi le flanc au reproche d'atomisme psychique ou de *Daten-Sensualismus* – de l'aveu même de Husserl¹⁷⁷³. Car les travaux sur le temps menés

¹⁷⁷² Voir Chapitre II, section II, 1/.

¹⁷⁷³ Le sensualisme des *data* « édifie la vie de conscience à partir de *data* en tant qu'objets pour ainsi dire achevés (*fertigen*) », que l'on parle de ces « *data* comme des « atomes psychiques » séparés » ou comme des « qualités de forme ». Husserl reconnaît un droit à cette approche pour le phénoménologue débutant, mais à condition d'être conscient des limites de cette perspective (E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, § 107c, *Hua* XVII, p. 291-292 (*Logique formelle et logique transcendantale*, trad. fr. S. Bachelard, p. 379 (traduction légèrement modifiée))). Outre la nécessité de simplifier, l'exclusion de la problématique temporelle dans les *Ideen* I se justifie également par le fait que les constitutions temporelles sous-jacentes aux différents actes analysés dans cet ouvrage

depuis 1905, délibérément laissés de côté dans les *Ideen I*, ont déjà permis de montrer qu'en deçà de l'objectivation noématique de l'objet transcendant, se déroule une *autre objectivation* (en un sens différent), l'objectivation hylétique, à l'issue de laquelle le contenu hylétique prend la forme d'un « objet temporel immanent ». On peut d'ailleurs parler à ce sujet de « l'intrication (*Ineinander*) d'une double objectivation »¹⁷⁷⁴. On voit apparaître au passage une ambiguïté dans la notion d'objet, cette dernière pouvant désigner une chose transcendante ou bien un contenu immanent. Le concept d'objectivation n'y a pas alors le même sens.

Afin de poser la question de la réflexion dans les termes de l'analyse de la temporalité, présentons succinctement quelques acquis des réflexions originelles de Husserl sur le temps en ce qui concerne l'objectivation hylétique, et les questions qu'ouvrent alors ces réflexions. La constitution d'un objet transcendant dans le temps du monde consiste essentiellement en l'unification et la synthèse continue de différentes apparitions (*Erscheinungen*), par exemple des apparitions visuelles, tactiles..., et de différents data hylétiques en un objet porteur d'un sens noématique. Or, la synthèse de l'objet externe suppose que les apparitions et autres contenus hylétiques aient été eux-mêmes « sentis », et « appréhendés » comme des unités (quoique de manière irréfléchie), et plus précisément comme des unités qui durent dans le temps immanent. Les apparitions, ou plutôt les data hylétiques qui doivent entrer en fonction comme apparitions ou esquisses dans l'apparaître des objets de la perception externe, doivent donc avoir été appréhendés comme objets temporels du temps immanent ; ainsi, l'on peut dire du bleu senti qu'il occupe une plage temporelle donnée du temps immanent. Pour Husserl, c'est encore l'intentionnalité qui permet de rendre compte de la synthèse en immanence des contenus hylétiques. Mais si l'on suppose que la conscience intentionnelle de l'objet transcendant exige le détour par la conscience intentionnelle de l'objet immanent, n'est-on pas conduit à admettre que cette deuxième conscience en a elle-même besoin d'une troisième, etc. ? Le risque de régression à l'infini n'est pas loin, et Husserl n'aura de cesse de tenter de conjurer la menace que fait peser la déroboade de l'origine sur la possibilité de la connaissance.

Une deuxième question hante les écrits husserliens sur le temps, qui conduit elle aussi à une régression à l'infini : les data hylétiques n'entrent en fonction comme apparitions dans la

partagent une même essence, et qu'il eût été redondant de réitérer l'analyse temporelle pour chaque analyse d'acte, comme Husserl s'en fait rétrospectivement la remarque (E. Husserl, *Bernauer Manuskripte, Text 6, Hua XXXIII*, p. 120-121 (*Manuscrits de Bernau*, trad. fr. A. Mazzù, J-F. Pestureau, p. 112)).

¹⁷⁷⁴ E. Husserl, *Bernauer Manuskripte, Text 9, Hua XXXIII*, p. 165 (*Manuscrits de Bernau*, trad. fr. A. Mazzù, J-F. Pestureau, p. 143 (traduction modifiée)).

constitution d'objets externes qu'au moyen d'actes d'appréhension ou d'animation qui leur confèrent cette fonction. Qu'en est-il alors de ces actes ? Sont-ils eux aussi des objets du temps immanent, au côté des data hylétiques et apparitions ? Dans ce cas, comment sont-ils constitués comme tels ? Faut-il à nouveau postuler un niveau supplémentaire ? Il est clair en tout cas que la réflexion, qu'elle soit transcendantale ou mondanisante, est en mesure de prendre en vue ces actes comme objets du temps immanents, puisque ceux-ci peuvent nous apparaître étendus dans le temps immanent. Mais, pour que la réflexion puisse s'opérer et le regard du *cogito* se tourner vers ces actes, encore faut-il que ces actes lui aient été d'une façon ou d'une autre disponibles. Aussi, cela soulève la question : ces actes sont-ils des objets du temps immanent parce qu'ils sont explicitement pris en vue par la réflexion, c'est-à-dire *post festum*, ou bien étaient-ils déjà implicitement constitués comme objets immanents pour le regard oblique d'une conscience « en coin » ? Comment concevoir la « conscience absolue » censée prendre en charge la constitution des actes dans le temps immanent ? Et qu'en est-il du Je, qui vit dans les actes ? Comment devient-il à son tour accessible à la réflexion ?

Nous allons d'abord nous intéresser aux questions qui viennent d'être déployées en repartant de la controverse Sokolowski-Brough/Zahavi sur la conscience de temps. En ayant recours à un nouveau modèle interprétatif, certes imparfait mais au moyen duquel nous orienter, nous distinguerons deux formes possibles sous lesquelles les actes doivent être rendus disponibles à la réflexion. Enfin, nous nous tournerons vers le Je, et verrons en quel sens on peut dire que la possibilité de la réflexion égoïque est médiatisée par celle sur les actes.

α/ Quel modèle pour la conscience de temps ?

Le mode de fonctionnement de la conscience du temps chez Husserl fait l'objet d'un débat chez les commentateurs, auquel nous devons avant toutes choses nous intéresser. Nous allons donc discuter trois modèles : le modèle proposé par Sokolowski et Brough, le modèle simplifié de Zahavi, et un troisième modèle qui, à défaut de représenter ce que Husserl a effectivement obtenu en 1911, représente du moins ce qu'il visait – selon nous – à atteindre.

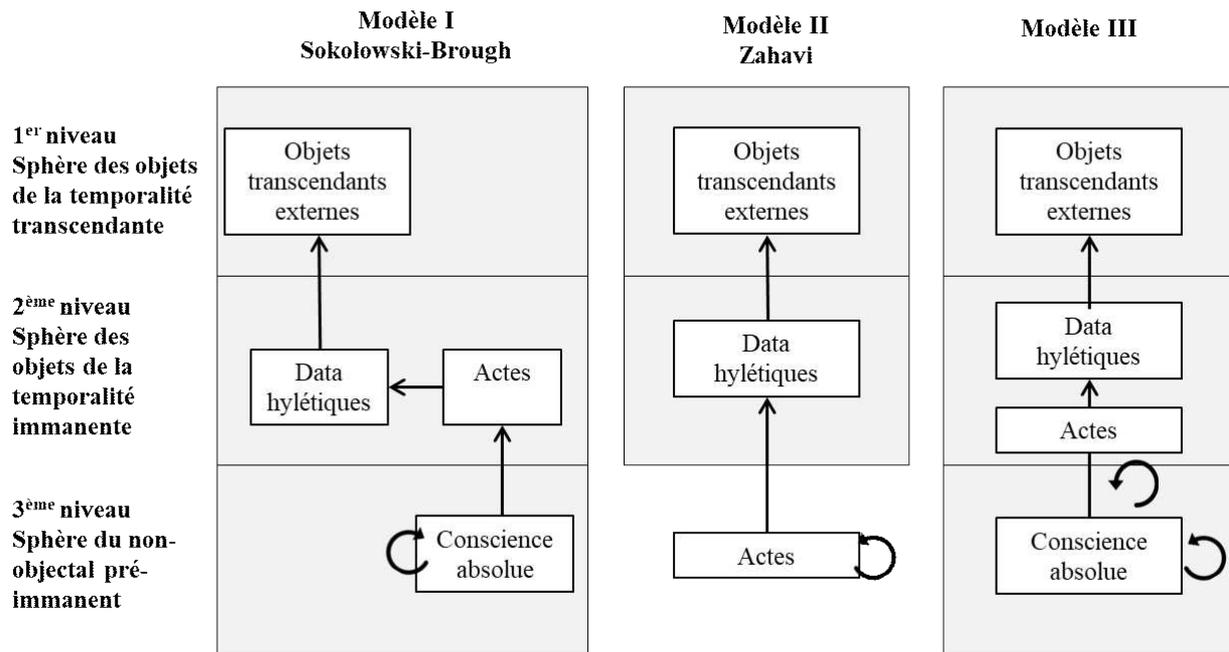


Fig. Trois modèles de la conscience de temps

Le modèle I (Sokolowski-Brough) admet trois niveaux de temporalité : la temporalité transcendante, la temporalité immanente et la conscience absolue¹⁷⁷⁵. Comme on le voit, la ligne de l'intentionnalité y est *brisée*, à la différence des deux autres modèles. Cette brisure signifie que la conscience absolue vise les actes, c'est-à-dire qu'elle les constitue dans le temps immanent, et que ce sont ces mêmes actes qui visent des data hylétiques pour les constituer en objets immanents, puis visent ces data hylétiques comme apparitions d'objets transcendants¹⁷⁷⁶. La brisure de la ligne peut se comprendre de deux façons : ou bien la conscience absolue est effectivement absolue, auquel cas elle est indépendante des actes immanents, et elle est à l'origine de toute constitution ; ou bien la conscience absolue est relue comme simple « conscience interne », auquel cas elle est dépendante de ces actes et représente l'auto-apparaître de ces actes, à qui revient la priorité ontologique. Le modèle ajoute enfin un auto-

¹⁷⁷⁵ On trouve une présentation synthétique du modèle dans les lignes suivantes (centrée sur la question de la réflexion) : « Même les actes de réflexion ne font pas partie de la conscience absolue. La réflexion est un objet interne dans (b) [= le temps immanent], un objet qui se concentre sur d'autres objets dans (b) ; il en est fait expérience par le flux en (c) [= le temps pré-immanent]. Donc le flux en (c) rend la réflexion possible en retenant les phases écoulées de tous les objets en (b). Outre ce type de réflexion, Husserl affirme qu'une autre conscience de soi est encore possible au sein de (c) » (R. Sokolowski, *Husserlian Meditations. How Words present Things*, Evanston, Northwestern University Press, 1974, p. 157 (traduction personnelle)).

¹⁷⁷⁶ Selon toute apparence, Sokolowski et Brough continuent de reconnaître aux actes immanents l'initiative intentionnelle dans la visée de leurs contenus.

apparaître du flux (représenté par la flèche circulaire) qui permet d'assigner à la conscience absolue un mode de temporalité (ou de quasi-temporalité) : le « temps » pré-immanent, « temps » dans lequel rien ne s'écoule puisqu'il n'y a pas d'objets ni de processus, où tout est nommé d'après le constitué, mais qui conserve néanmoins de la temporalité l'idée d'un ordre unidimensionnel selon l'antérieur et le postérieur¹⁷⁷⁷.

Le modèle II (Zahavi) rétablit une ligne intentionnelle unique. Les actes et les moments du flux se révèlent selon lui être la même chose¹⁷⁷⁸. Ces actes se contentent d'appréhender les data immanents, qu'ils constituent en objets immanents, et les objets transcendants sur la base de l'apparition d'objets immanents, mais eux-mêmes ne sont pas constitués en actes immanents. La conversion des actes du flux en actes immanents ne survient qu'avec une réflexion subséquente, au sens fort d'une réflexion thématitante¹⁷⁷⁹. Enfin, Zahavi admet que les actes demeurent néanmoins conscients d'eux-mêmes au sein d'une auto-affection, qui est simplement le système de conscience de soi que Sokolowski et Brough reconnaissent au flux, et que Zahavi reconnaît au niveau des actes *sive* flux.

Le modèle I se soutient de toutes les tentatives de Husserl de reconnaître aux actes une insertion dans le temps immanent à titre d'objets immanents sans se reposer pour cela sur la réflexion. Toutes les fois où Husserl dit que les actes sont des objets immanents qui possèdent durée, place temporelle, et simultanéité avec leurs objets au sein de ce même temps immanent, référence est faite implicitement ou explicitement à la constitution de ces actes comme « actes immanents ». Le recours à une conscience d'un niveau plus profond semble alors requis pour permettre l'objectivation de ces actes. Mais à partir de quel matériau de départ ? Le risque de la régression à l'infini est évidemment prégnant. Pourtant, le risque de la régression n'est qu'un problème secondaire. Le premier problème est surtout de savoir ce que *sont* les actes en amont de leur objectivation par la conscience absolue : s'ils ne peuvent pas être des objets immanents, sont-ils pré-immanents ? Mais alors doivent-ils être eux-mêmes des phases de la conscience absolue ? C'est cela que ce premier modèle échoue à clarifier.

¹⁷⁷⁷ Selon les déterminations que Husserl donne du flux aux § 35-36 des *Leçons* de 1928.

¹⁷⁷⁸ Dan Zahavi, *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Evanston, Northwestern University Press, 1999, essentiellement p. 70-72.

¹⁷⁷⁹ « Ma suggestion est assez simple. Nous ne faisons l'expérience de nos actes comme des *objets* immanents que quand nous réfléchissons, que ce soit dans un acte ordinaire de réflexion ou dans une réflexion particulière au sein du souvenir » (D. Zahavi, *Self-Awareness and Alterity*, p. 76-77 (traduction personnelle)).

Le modèle II est appuyé par toutes les fois où Husserl se révèle infidèle au modèle I. Quand Husserl décrit en particulier le flux, donc la conscience absolue, comme le lieu de constitution de l'unité temporelle des data hylétiques (la durée de son), et non comme le lieu de constitution de l'unité temporelle des *actes*, il ne respecte pas sa propre détermination du flux, et confond flux qui constitue les actes et actes qui constituent les data hylétiques¹⁷⁸⁰. Notons au passage que, s'il faut en toute rigueur faire du flux le lieu de constitution de l'unité temporelle des actes, et non des data hylétiques comme indiqué, cela conduit à faire de l'autoconstitution du flux : la constitution de l'unité temporelle en flux de la conscience de l'unité temporelle des actes qui sont eux-mêmes conscience des data hylétiques du temps immanent... On comprend que Zahavi ne souscrive pas à un tel empilement, qui semble inutilement embrouillé.

Au-delà des questions de conformité ou de non-conformité aux textes, ces deux modèles présentent toutefois des problèmes au regard de ce que Husserl souhaitait accomplir, du moins selon nous. Le principal problème du modèle I réside dans la brisure de la ligne de l'intentionnalité qui a été mentionnée plus tôt. Cette brisure conduit à faire des actes des objets, mais on ne voit pas bien quelle forme prend l'agir de l'acte lui-même antérieurement à sa constitution comme objet, et on ne comprend pas comment peut avoir lieu l'objectivation des actes en actes immanents.

Le principal problème du modèle II réside dans le refus de l'auto-objectivation préreflexive des actes. Zahavi affirme que les actes ne se constituent pas en objets immanents dans le temps immanent antérieurement à la réflexion qui porte sur eux. Ce qui veut dire que quand la réflexion les trouve étalés dans le temps, durant une certaine durée, situés à une certaine place temporelle, porteurs de caractères temporels changeants, simultanés à leurs objets, elle ne récolte là que le fruit de son propre ouvrage. Or, on peut légitimement vouloir maintenir l'idée d'actes constitués comme objets du temps immanent, et apparaissant comme simultanés à leurs objets, sans que pour autant une réflexion explicite ait porté sur eux¹⁷⁸¹, et il est clair que Husserl poursuit cette voie¹⁷⁸². Par exemple, le § 43 des *Leçons* écrit : « sur le mode qui est le sien, l'appréhension perceptive est elle-même, comme l'enseigne la réflexion,

¹⁷⁸⁰ C'est le cas des § 37 et surtout 39 des *Leçons* de 1928.

¹⁷⁸¹ E. Husserl, *Bernaer Manuskripte, Beilage V, Hua XXXIII*, p. 205 (*Manuscrits de Bernau*, trad. fr. A. Mazzù, J-F. Pestureau, p. 171).

¹⁷⁸² Dan Zahavi reconnaîtra d'ailleurs plus tard que, dans les *Manuscrits de Bernau*, Husserl s'éloigne clairement du modèle II (D. Zahavi, « *Time and Consciousness in the Bernau Manuscripts* », *Husserl Studies*, Kluwer Academic Publishers, 2004/20, p. 100).

quelque chose de constitué comme temporellement immanent, qui se tient là dans l'unité de la présence, bien qu'elle ne soit pas visée »¹⁷⁸³. Cette dernière mention (« bien qu'elle ne soit pas visée ») montre bien, contre le modèle II, que Husserl entend bien constituer la perception en immanence sans avoir recours à la réflexion explicite.

Dans ce qui suit, nous allons nous fonder sur un troisième modèle, qui cherche à tenir ensemble toutes les directions explorées par Husserl. Nous repartons pour cela de la différence entre actes originaires de la conscience absolue en flux et actes immanents dans le temps immanent¹⁷⁸⁴. Husserl est tout à fait conscient que cette double détermination des actes pose une difficulté, comme le montre une note importante apposée au § 42 des *Leçons* : « Dans la mesure où on a le droit de désigner comme acte la conscience originaire (*Urbewußtsein*), le flux lui-même qui constitue le temps immanent et les vécus qui lui appartiennent, (...), on pourrait et on devrait dire : un acte originaire (*Urakt*) ou bien une connexion d'acte originaire (*Uraktzusammenhang*) constitue des unités qui sont elles-mêmes ou bien des actes ou bien non. Mais cela soulève des difficultés »¹⁷⁸⁵. Comment rendre compte de ce dédoublement ?

Notre modèle commence par rétablir l'unicité de la flèche intentionnelle, conformément aux orientations du modèle II. L'agir de l'acte est assigné à la conscience absolue, qui est un absolu en un sens véritable, c'est-à-dire un indépendant. Ainsi, le pouvoir constituant est-il reconnu à la conscience absolue et à elle seule. Les actes qui apparaissent au niveau immanent ne sont alors que les formes objectivées de cet agir absolu qui est situé au niveau suivant¹⁷⁸⁶.

¹⁷⁸³ E. Husserl, *Zeitbewusstsein*, § 43, *Hua X*, p. 90 (*Leçons sur le temps*, trad. fr. H. Dussort, p. 117 (traduction légèrement modifiée)).

¹⁷⁸⁴ Dans le texte suivant, Husserl range les actes parmi les « contenus immanents » : « Passons à présent à la couche des « contenus » immanents, dont la constitution est l'effectuation du flux absolu de la conscience, et considérons-la d'un peu plus près. Ces contenus immanents sont les vécus au sens habituel : les data de sensation (même si elles ne sont pas remarquées), comme un rouge, un bleu, etc. ; puis les apparitions (apparition de maison, d'alentours, etc.), que l'on fasse attention ou non à elles et leurs « objets ». Ensuite les « actes » d'énoncer, souhaiter, vouloir, etc., et les modifications reproductives qui leur appartiennent (fantaisies, souvenirs). Tout cela, ce sont des contenus de conscience, contenus de la conscience originaire (*Urbewußtseins*) constituante d'objets temporels, et qui n'est pas elle-même à son tour en ce sens contenu, objet dans le temps phénoménologique » (E. Husserl, *Zeitbewusstsein*, § 40, *Hua X*, p. 83-84 (*Leçons sur le temps*, trad. fr. H. Dussort, p. 109-110 (traduction modifiée))).

¹⁷⁸⁵ E. Husserl, *Zeitbewusstsein*, § 42, *Hua X*, p. 89, n. (*Leçons sur le temps*, trad. fr. H. Dussort, p. 116 (traduction modifiée)). Également : « Nous devons donc comprendre ici appréhension en un double sens : celle qui est constituée de façon immanente, et celle qui appartient elle-même à la constitution immanente, aux phases du flux originaire, l'archi-appréhension (*Urauffassung*) qui n'est plus constituée » (*Ibid.*, § 43, 92/119 (traduction modifiée)).

¹⁷⁸⁶ Le modèle III est en fait très proche du modèle I et des élaborations de Sokolowski et Brough, mais ceux-ci ne semblent jamais poser clairement que les actes immanents sont les formes auto-objectivées de la conscience absolue. Ils semblent toujours vouloir reconnaître une initiative séparée aux actes du temps immanent.

La conscience absolue ou flux désigne alors le « flux héraclitéen » des vécus constituants¹⁷⁸⁷, tandis que les actes immanents désignent la forme d'identité objectivée que prennent ces vécus quand ils étalent dans le temps l'unité d'un percevoir, d'un se-souvenir, qui durent, etc. Par ailleurs, cette conscience absolue s'appréhende elle-même dans une autosaisie non objectivante (la flèche circulaire située en bas à droite), conformément à la lecture du modèle I, mais aussi du modèle II. La principale différence d'avec les deux modèles réside dans la deuxième flèche circulaire : cette deuxième flèche circulaire, située entre la conscience absolue et les actes immanents, symbolise l'auto-objectivation de la conscience absolue, c'est-à-dire l'auto-objectivation des actes dans leur dimension constituante en actes immanents, c'est-à-dire en actes constitués comme objets dans le temps immanent de façon préréflexive.

Ce troisième modèle présente donc, c'est sa particularité, un *double auto-apparaître* des actes du flux : un auto-apparaître des actes comme fluents, un auto-apparaître des actes comme objectivés (ce qui n'apparaissait pas chez Sokolowski et Brough). Ce dédoublement découle des remarques de Husserl concernant la différence entre temporalité immanente et flux pré-immanent : s'il y a une réflexion transcendantale « classique » qui porte sur les actes tels qu'ils sont donnés dans la temporalité immanente (le niveau des *Ideen I*) et s'il y a par ailleurs une réflexion transcendantale de niveau supérieur qui porte sur les phénomènes constitutifs tels qu'ils sont donnés dans la temporalité pré-immanente (le niveau de l'« absolu véritable » auquel il est fait allusion au § 81 des *Ideen I*¹⁷⁸⁸), il faut bien que ces deux modes de donnée de la conscience puissent être exhibés. Commençons par l'auto-donation du flux. En quel sens peut-on parler d'un auto-apparaître des actes comme actes en flux ?

β/ Autoconstitution des actes en tant que flux

La conscience absolue ou flux est le niveau le plus profond de l'étagement temporel. C'est en elle que se réalise l'objectivation des data hylétiques du temps immanent, tels que les contenus sonores ou les apparitions. Chaque phase d'unité de la conscience absolue comporte à la fois une présentation originaire (appelée l'impression originaire dans les manuscrits plus anciens), une série rétentionnelle et une série protentionnelle, grâce auxquelles est donnée

¹⁷⁸⁷ E. Husserl, *Zeitbewusstsein*, Text 51, Hua X, p. 349 (*Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 224).

¹⁷⁸⁸ E. Husserl, *Ideen I*, § 81, Hua III/1, p. 182 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 246).

l'unité de l'objet dans le temps immanent. La conscience absolue elle-même est pour sa part présentée comme une « objectivation non objectivée »¹⁷⁸⁹, ce qui signifie qu'en tant que telle, elle n'est pas un objet du temps immanent, c'est-à-dire n'est pas un apparaissant qui dure et préserve son identité au travers d'une figuration continue dans le temps. Les phases de la conscience absolue sont toutefois constituées en tant qu'unités, mais ces unités ne sont pas des unités objectales : une phase de la conscience fluente « est aussi d'une certaine manière une unité : mais pas une unité qui est saisie dans le flux en tant qu'un identique, un unitaire (*Eines*) au travers <des> phases du flux, au travers de la continuité du flux, mais une unité dans le sens où je dirige le regard sur elle et la tiens fermement dans la plongée en arrière dans le flux et ensuite l'identifie dans le ressouvenir et toujours à nouveau dans un nouveau ressouvenir »¹⁷⁹⁰. En somme, une phase du flux est incapable de se perpétuer en identité avec elle-même¹⁷⁹¹, mais peut recevoir néanmoins une unité ponctuelle ou une identité ponctuelle, qui n'est rien d'autre que son identifiabilité dans la plongée, son unicité. Aussi, Husserl peut-il dire que la conscience absolue en flux, n'étant pas une unité qui dure, n'est pas temporelle. Consignant « des choses de la plus haute importance, peut-être les plus importantes de toute la phénoménologie », il remarque que la « sensation » et les actes de « rétention, ressouvenir, perception, etc. » « *sont intemporels* (unzeitlich), en l'occurrence *rien dans le temps immanent* », qui est un temps des objets qui durent¹⁷⁹². Comment concevoir alors l'auto-apparaître du flux ?

La « solution (*Lösung*) » à cette difficulté (*Schwierigkeit*)¹⁷⁹³ ne sera acquise qu'en 1911, avec la célèbre introduction d'une *double intentionnalité de la rétention*. La rétention s'exerce en effet dans deux directions : la direction de l'objet, qu'elle retient dans sa durée et qu'elle constitue ainsi comme objet, et la direction du flux. L'intentionnalité qui s'écarte

¹⁷⁸⁹ « L'unité est unité de l'objectivation, et l'objectivation est précisément objectivante, mais pas objectivée. Toute objectivation non objectivée appartient à la sphère de la conscience absolue » (E. Husserl, *Zeitbewusstsein*, Text 39, *Hua X*, p. 286 (*Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 176)).

¹⁷⁹⁰ E. Husserl, *Zeitbewusstsein*, Text 52, *Hua X*, p. 355 (*Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 228 (traduction modifiée)).

¹⁷⁹¹ « Mais, contrairement à [l'objet temporel], par principe aucune phase du flux n'a à se déployer (*auszubreiten*) en une suite continue (...), [il n'est pas possible] que cette phase se perpétue en identité avec elle-même » (E. Husserl, *Zeitbewusstsein*, Text 54, *Hua X*, p. 370 (*Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 240 (traduction modifiée))).

¹⁷⁹² E. Husserl, *Zeitbewusstsein*, Text 50, *Hua X*, p. 333-334 (*Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 213)). Voir également, plus tôt, *Ibid.*, Text 42, 293/182 (traduction modifiée) : « les contenus de l'ultime flux du temps, qui ne durent pas et ne sont pas des objets-temps, mais bien flux ultime de la conscience ».

¹⁷⁹³ E. Husserl, *Zeitbewusstsein*, Text 54, *Hua X*, p. 378 (*Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 247).

orthogonalement du flux s'appelle l'intentionnalité *transversale* (*Querintentionalität*) ; l'intentionnalité qui va dans le sens du flux, dans la direction longitudinale du flux (*in der Längsrichtung des Flusses*)¹⁷⁹⁴ », s'appelle l'intentionnalité *longitudinale* (*Längsintentionalität*)¹⁷⁹⁵. La rétention transversale correspond à la rétention constituant la durée de l'objet temporel immanent (donc, le datum hylétique), mais c'est la mention d'une intentionnalité longitudinale qui est neuve, puisque celle-ci est censée exposer l'autoconstitution du flux *comme flux*. Grâce à l'intentionnalité longitudinale, le flux s'apparaît de façon unitaire¹⁷⁹⁶. Au premier abord, on peut penser que cette constitution est objectivante, qu'elle se réalise dans le temps immanent où les actes prendraient naturellement place. C'est pourquoi « [d]ans l'*attitude naturelle* (natürlichen Einstellung) »¹⁷⁹⁷, on n'a aucune hésitation à penser la conscience dans les termes de la constitution temporelle de l'objet. On peut dire ainsi que la conscience entend le son de maintenant de façon simultanée (*gleichzeitig*) à son émission ; pour l'*attitude naturelle*, la conscience de maintenant est elle-même maintenant. En outre, on affirme que les différentes phases de la conscience forment une durée, et que l'ensemble de cette durée se confond ou se superpose avec la durée immanente de l'objet¹⁷⁹⁸. Mais l'analyse du temps nous reconduit à un autre mode de donation du flux, plus primitif, où il ne s'apparaît pas encore à lui-même comme un objet du temps immanent¹⁷⁹⁹. L'apparition du

¹⁷⁹⁴ E. Husserl, *Zeitbewusstsein*, § 43, *Hua X*, p. 90 (*Leçons sur le temps*, trad. fr. H. Dussort, p. 119).

¹⁷⁹⁵ E. Husserl, *Zeitbewusstsein*, § 39, *Hua X*, p. 80-82 et *Ibid.*, *Text 54*, p. 378 (resp. *Leçons sur le temps*, trad. fr. H. Dussort, p. 107-108, et *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 248-249).

¹⁷⁹⁶ E. Husserl, *Zeitbewusstsein*, § 39, *Hua X*, p. 80 (*Leçons sur le temps*, trad. fr. H. Dussort, p. 105 (traduction modifiée)).

¹⁷⁹⁷ E. Husserl, *Zeitbewusstsein*, *Text 54*, *Hua X*, p. 369 (*Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 239).

¹⁷⁹⁸ « Bien sûr, cette durée est la même que celle de l'apparaissant interne (*Natürlich ist diese Dauer dieselbe wie die des innerlich Erscheinenden*) » (E. Husserl, *Zeitbewusstsein*, *Text 54*, *Hua X*, p. 369 (*Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 239 (traduction modifiée))).

¹⁷⁹⁹ Dans le même texte 54, le caractère d'autoconstitution non-objectivante du flux comme flux et non comme objet du temps immanent apparaît le mieux dans la phrase suivante : « Il y a donc deux intentionnalités (...) ; grâce à l'une [transversale] se constitue le temps immanent, un temps objectif [= un temps d'objet], un temps authentique dans lequel il y a durée et altération de ce qui dure ; dans l'autre [longitudinale] se constitue l'ordonnement quasi-temporel des phases du flux (...). Cette temporalité pré-phénoménale, pré-immanente, se constitue intentionnellement comme forme de la conscience constituante du temps, et en celle-ci même » (E. Husserl, *Zeitbewusstsein*, *Text 54*, *Hua X*, p. 381 (*Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 249 (traduction modifiée))). T. Kortooms manque complètement la différence en supposant que l'intentionnalité longitudinale constitue le flux comme objet temporel immanent, même s'il note que cette constitution ne fonctionne pas parfaitement (T. Kortooms, *Phenomenology of Time*, p. 101-102 et p. 155). R. Sokolowski n'est pas entièrement clair sur la question, mais distingue bien deux types de réflexion (R. Sokolowski, *Husserlian Meditations*, p. 157). J. Brough est plus clair : « Husserl tente d'éviter l'idée qu'en se constituant lui-même le flux devient un objet ou une unité co-existant dans le temps immanent avec d'autres unités

flux sous la guise de l'objet immanent est un second processus, sur lequel nous reviendrons au point suivant.

Que signifie que le flux de conscience ne soit pas un objet qui dure dans le temps immanent ? Nous avons vu que cela voulait dire que les actes originaires de la conscience en flux n'étaient pas originellement conscients d'eux-mêmes comme étendus dans le temps, comme possédant une durée. Mais cela veut dire aussi que le « *flux des modes de conscience n'est pas un processus* » temporel¹⁸⁰⁰. En effet, un processus n'a de sens que si quelque chose passe dans le processus, et si cette chose passe en subissant un changement, qui s'accélère plus ou moins, ou en connaissant le repos¹⁸⁰¹. Or, avec la conscience, il n'y a ni objet qui passe, ni mouvement, ni repos, ni accélération, ni ralentissement. Il n'y a donc pas de changement, pas de processus, ce qui soustrait la conscience constituante au régime de l'objet temporalisé. Et Husserl de conclure : « Aussi est-il évident que les phénomènes (*Erscheinungen*) constituant le temps sont par principe des objectités (*Gegenständlichkeiten*) autres que celles constituées dans le temps, qu'elles ne sont pas des objets (*Objekte*) individuels, ni des processus individuels, et que les prédicats de ceux-ci ne peuvent leur être sensément attribués »¹⁸⁰².

Faut-il dire alors que la conscience, la « subjectivité absolue (*absolute Subjektivität*) » n'est pas du tout temporelle ? Et d'où la conscience tire-t-elle son unité, si elle n'est pas constituée comme un objet temporel immanent ? Dans le texte 54 de *Husserliana X*, Husserl tente de parler de la conscience en s'exprimant dans un vocabulaire non temporel (en excluant « simultané » et « successif », « avant », « après », etc.). Il différencie alors deux modes de

constituées » (J. Brough, « *Notes on the Absolute Time-Constituting Flow of Consciousness* », in *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time* (éds. D. Lohmar, I. Yamaguchi), Dordrecht, Springer, 2010, p. 34 (traduction personnelle)). Mais c'est surtout R. Bernet qu'il faut suivre : « L'intentionnalité rétentionnelle longitudinale offre donc avant tout une description appropriée (non-métaphysique) de l'auto-apparition du flux, parce qu'elle ne change pas le flux en un objet de perception, et ne lui impute aucune forme d'identité objective (...) [Le] flux « ayant été » de la conscience absolue n'apparaît pas dans l'intentionnalité rétentionnelle longitudinale comme une durée objectale » (R. Bernet, « *Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewußtseins* », *Phänomenologischen Forschungen*, 1983/14, p. 52 (traduction personnelle)). Comme le remarque encore Bernet, l'auto-donation du flux n'est donc ni une perception ni un souvenir, mais bien un mode de donation propre, exclusivement rétentionnel. C'est ce que confirme également M. Richir, qui cite d'ailleurs Bernet (M. Richir, « Synthèse passive et spatialisation/temporalisation », in *Husserl* (éds. E. Escoubas, M. Richir), Grenoble, Jérôme Millon, 1989, p. 12)).

¹⁸⁰⁰ E. Husserl, *Zeitbewusstsein*, Text 50, *Hua X*, p. 333 (*Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 213).

¹⁸⁰¹ E. Husserl, *Zeitbewusstsein*, Text 54, *Hua X*, p. 370 (*Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 240).

¹⁸⁰² E. Husserl, *Zeitbewusstsein*, Text 54, *Hua X*, p. 370 (*Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 240)).

l'être « ensemble (*zusammen*) » de la conscience, qui sont tous les deux à distinguer de la simultanéité (*Gleichzeitigkeit*) qui a trait exclusivement aux objets et aux contenus. Ces deux modes de l'être ensemble conscientiel sont les suivants : 1/ sont dites « ensemble » deux consciences de présent qui présentent deux contenus simultanés (un son et un mouvement simultanés, par exemple) ; 2/ sont également dites « ensemble », mais pas au même sens, une conscience de présent et des rétentions qui présentent des contenus passés. La présentation originaire, les rétentions et les protentions se trouvent « ensemble » dans l'unité d'une même phase¹⁸⁰³. On appellera le premier mode de l'ensemble conscientiel, dans lequel se constitue la simultanéité des contenus, le *phansische Momentan-Zugleich* (l'à-la-fois-momentané phansique), et le second mode de l'ensemble conscientiel, dans lequel se constitue la succession des contenus, le *phansische Zeitstrecken-Zugleich* (l'à-la-fois phansique de l'étirement-temporel)¹⁸⁰⁴. Deux consciences de contenus simultanés ne doivent donc pas être appelées simultanées, deux consciences de contenus successifs être appelés successifs, et le flux ne doit pas être appelé un écoulement successif. La rétention des phases de conscience ne peut donc pas être considérée comme une conscience d'état passé. Voilà la situation dont on hérite « avant » la constitution de l'unité du flux, formulée dans un langage qui s'efforce d'être le moins temporalisant possible.

C'est alors que la difficulté survient (*nun ergibt sich die Schwierigkeit*) : il faut maintenant passer à la constitution de l'unité du flux. La conscience doit en effet pouvoir s'apparaître à elle-même : « j'ai à connaître cependant de la conscience *en tant que* flux, je peux porter le regard (*hinsehen*) sur elle »¹⁸⁰⁵. « En tant que flux », cela signifie précisément : « et non en tant qu'objet du temps immanent ». Husserl apporte la solution à ce problème, en disant que c'est bien le flux qui constitue sa propre unité, qu'il n'y a pas de nouveau flux impliqué (c'est pourquoi on peut parler à ce niveau de « conscience interne »). Il présente alors la *Wesenskonstitution* du flux : le regard peut y prendre deux directions, la direction « *durch* », à

¹⁸⁰³ Rétention et protention sont « co-actuelles avec l'impression originaire », dit à juste titre Brough, qui dirige ses critiques contre Seebohm, Diemer et Sokolowski (J. Brough, « *The Emergence of Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings on Time-Consciousness* », in *Man and World*, 1972/5 (3), p. 315-316 (traduction personnelle)).

¹⁸⁰⁴ Il faut insister sur le fait que dans le second cas, la conscience de maintenant et la rétention du passé proche sont « à la fois (*Zugleich*) » au niveau phansique (c'est-à-dire au niveau de la conscience en flux), mais qu'elles présentent un étirement temporel (*Zeitstrecken*).

¹⁸⁰⁵ E. Husserl, *Zeitbewusstsein*, Text 54, Hua X, p. 378 (*Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 246).

travers le flux, et la direction « *entlang* », le long du flux. Il y a donc une *double* intentionnalité (*doppelte Intentionalität*), la première se dirige sur les contenus de l'objet et constitue l'unité de l'objet immanent (de façon transversale au flux), la seconde se dirige sur l'acte originaire et constitue l'unité de la conscience de l'objet (de façon longitudinale au flux).

Dans le *phansische Zeitstrecken-Zugleich*¹⁸⁰⁶, la conscience de maintenant coïncide avec les rétentions de phases passées. Ces rétentions présentent une forme particulière : elles sont enchâssées ou emboîtées les unes dans les autres. Qu'est-ce que cela signifie ? Remarquons que lors de la parution du point d'événement E_2 , une rétention de premier niveau retient E_1 , puis lors de la parution du point d'événement E_3 , une rétention de premier niveau retient E_2 , tandis que c'est une rétention de *deuxième* niveau qui retient E_1 ¹⁸⁰⁷, etc. Cette dernière rétention, on peut l'appeler $R''(E_1)$ ou bien $R'(R'(E_1))$. Ou encore : $R_3(E_1) = R_3(R_2(E_1))$, c'est-à-dire que la rétention de E_1 en E_3 est tout aussi bien rétention (au second degré) de la rétention de E_1 en E_2 . Husserl explique le caractère itératif et emboîté de la rétention en le comparant à l'itération d'un accroissement d'intensité. Si A s'accroît en passant à B , et si B s'accroît en passant à C , on peut considérer que C est l'accroissement de A , mais aussi que C est l'accroissement de l'accroissement (B) de A . En somme, il revient au même de considérer le passage de A à C comme une opération unique ou comme une opération itérative¹⁸⁰⁸. Il faut ajouter à cela que la modification rétentionnelle est constante, et prend donc une forme réglée : chaque nouvelle rétention modifie la précédente par un repoussement de même ordre¹⁸⁰⁹.

Ces deux propriétés d'itérativité et de constance de l'opération rétentionnelle lui donnent la forme d'un *continuum* rétentionnel, qui se donne dans un même point d'actualité, dans le « moment mobile (*bewegliche Moment*) de la conscience d'actualité »¹⁸¹⁰. En fait, dans chaque phase de la conscience en flux, la conscience de maintenant est « ensemble » avec le

¹⁸⁰⁶ Husserl parle à tort de *Momentan-Zugleich*, dans le corps du texte, mais se corrige dans une note : E. Husserl, *Zeitbewusstsein*, Text 54, Hua X, p. 381, n. (*Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 249).

¹⁸⁰⁷ Il faut préciser que les « points » temporels ne sont que des abstractions ou des points d'arrêt artificiels dans une donation en fait continuelle, de même que les points qui permettent de tracer la courbe de la position du mobile en fonction du temps.

¹⁸⁰⁸ E. Husserl, *Zeitbewusstsein*, Beilage I, Hua X, p. 100 (*Leçons sur le temps*, trad. fr. H. Dussort, p. 130).

¹⁸⁰⁹ C'est l'objet de la fin du supplément VII des *Leçons* de 1928 (E. Husserl, *Zeitbewusstsein*, Beilage I, Hua X, p. 116 (*Leçons sur le temps*, trad. fr. H. Dussort, p. 155).

¹⁸¹⁰ E. Husserl, *Zeitbewusstsein*, Text 54, Hua X, p. 378 (*Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 246 (traduction modifiée)).

continuum des rétentions des moments qui ont précédé¹⁸¹¹. Tout cela est unitaire dans l'« à-la-fois ». Par là, la conscience a, en chacune de ses phases, conscience de son propre écoulement, sans pour autant s'étaler en objet du temps immanent, puisqu'elle demeure dans le point d'actualité d'une phase unique. En retenant sa rétention, elle s'autoconstitue comme flux. L'autoconstitution du flux comme flux unitaire a lieu grâce à cette co-actualité des rétentions continuellement emboîtées. Les phases de la conscience en flux se constituent pour elles-mêmes grâce à cette rétention longitudinale, sans pour autant s'objectiver, au moyen d'un recouvrement continu de l'intentionnalité longitudinale avec elle-même : « ainsi va donc par le flux une intentionnalité longitudinale, qui, au cours du flux, est en constante unité de recouvrement avec elle-même »¹⁸¹². Les *Manuscrits de Bernau* confirmeront : « Une conscience fluente ainsi structurée est nécessairement conscience de soi en tant que fluente »¹⁸¹³.

Ces reproductions continues (*stetige Reproduktion*) de rétentions¹⁸¹⁴ qui s'affichent comme continuité dans une même phase, confèrent toutefois au temps la forme d'un *quasi*-temps, nous dit Husserl : l'intentionnalité rétentionnelle longitudinale constitue un « ordonnancement quasi-temporel des phases du *flux* (*quasi-zeitliche Einordnung der Phasen des Flusses*) »¹⁸¹⁵. Pourquoi l'unité du flux est-elle appelée *quasi*-temporelle ? Ne retombe-t-on pas un cran en arrière dans l'analyse ? D'abord, cette unité ne saurait être dite temporelle au sens plein du terme parce qu'il n'y a pas d'identité persistante dans le changement continu des rétentions : la conscience se représente comme flux, c'est-à-dire comme modification incessante. L'appellation de « temps » ne peut alors être que formelle : on peut dire qu'il s'agit d'un ordre unidimensionnel¹⁸¹⁶, comme le temps immanent ou objectif, d'une suite orthoïde irréversible dans laquelle il est question d'avant et d'après comme dans le temps immanent ou

¹⁸¹¹ Dans sa description de la conscience intime du temps, Schütz insiste à raison sur la distinction entre continuité de la rétention et discrétion du ressouvenir ou de la réflexion (A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau...*, p. 48-49 ; *The Phenomenology of the Social World*, trad. ang. G. Walsch, F. Lehnert, p. 50-52).

¹⁸¹² E. Husserl, *Zeitbewusstsein*, § 39, *Hua X*, p. 81 (*Leçons sur le temps*, trad. fr. H. Dussort, p. 107 (traduction modifiée)).

¹⁸¹³ E. Husserl, *Bernauer Manuskripte, Text 2*, *Hua XXXIII*, p. 48 (*Manuscrits de Bernau*, trad. fr. A. Mazzù, J-F. Pestureau, p. 62).

¹⁸¹⁴ E. Husserl, *Zeitbewusstsein, Text 54*, *Hua X*, p. 380 (*Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 248).

¹⁸¹⁵ E. Husserl, *Zeitbewusstsein, Text 54*, *Hua X*, p. 380 (*Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 249).

¹⁸¹⁶ E. Husserl, *Zeitbewusstsein, Text 54*, *Hua X*, p. 380 (*Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 248). Le supplément VII des *Leçons* parle d'une « multiplicité orthoïde unidimensionnelle » (E. Husserl, *Zeitbewusstsein, Beilage VII*, *Hua X*, p. 115 (*Leçons sur le temps*, trad. fr. H. Dussort, p. 154)).

objectif, mais dans laquelle, en l'absence d'objet qui change, il n'y a ni processus, ni durée, et pour cette raison pas de temps au sens authentique. Husserl qualifie encore ce quasi-temps de *temporalité pré-phénoménale* ou *pré-immanente*¹⁸¹⁷, mais l'usage du mot « temps » ne doit pas abuser : la communauté avec le temps immanent ou transcendant n'est que formelle.

La description de cette structure pré-immanente – que nous préférons éviter d'appeler « temps » – n'est toutefois pas complète dans la série des manuscrits qui s'achèvent en 1911. Une importante innovation des *Manuscrits de Bernau* réside dans la reconnaissance du rôle structurant des protentions, qui se résume en ceci que « tout nouveau point du procès rencontre (*vorfindet*) des horizons protentionnels dans lesquels il est accueilli »¹⁸¹⁸. La prise en compte des protentions, qui avaient été négligées dans les diagrammes du temps comme dans les analyses concrètes de la période précédente, permet d'abord de donner une signification plus précise, et moins problématique, à des remarques qui figuraient déjà dans les manuscrits de la période 1905-1911, ou dans leur version réélaborée pour la publication des *Leçons* de 1928. Dans ces textes, le maintenant avait été considéré comme un simple « point-limite », une « limite idéale »¹⁸¹⁹. En tant que limite idéale, le maintenant était au croisement du passé et du futur, et apparaissait comme un zéro de passé ou un zéro de futur. Mais cette lecture présentait l'inconvénient de relativiser le maintenant par rapport à ses horizons de passé et de futur, horizons de passé et de futur qui ne prenaient pourtant sens que par rapport à lui, et cette description pouvait être passible de la même critique que Husserl avait adressée à sa propre hypothèse de jeunesse qui faisait de l'Ici spatial la limite d'un processus de rapprochement, un zéro de proximité¹⁸²⁰. Dorénavant, par la prise en compte des protentions, il est possible de donner une qualification positive du maintenant. Le maintenant est le maximum de remplissement d'une attente, et le minimum de l'évidement (*Entfüllung*) d'une rétention. Cette double détermination n'est pas réductrice du maintenant, elle n'en fait pas une abstraction, puisque ce maintenant se détermine positivement par cette plénitude. Dans le nouveau vocabulaire des *Manuscrits de Bernau*, où « présentation originaire » remplace « impression

¹⁸¹⁷ E. Husserl, *Zeitbewusstsein*, Text 54, Hua X, p. 381 (*Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 249).

¹⁸¹⁸ E. Husserl, *Bernauer Manuskripte*, Text 1, Hua XXXIII, p. 6-7 (*Manuscrits de Bernau*, trad. fr. A. Mazzù, J-F. Pestureau, p. 33).

¹⁸¹⁹ « (...) le présent est un point-limite » (E. Husserl, *Zeitbewusstsein*, § 31, Hua X, p. 69 (*Leçons sur le temps*, trad. fr. H. Dussort, p. 89) ; « limite idéale » (*Ibid.*, § 16, 40/56), etc.

¹⁸²⁰ Voir Chapitre V, section II, 3/.

originaires », on dira : « Une présentation originaires est donc une attente remplie »¹⁸²¹.

Cette requalification de l'impression originaires permet également de faire de celle-ci une véritable intentionnalité, sous la forme d'une conscience protentionnelle continue, et non momentanée¹⁸²², dont le remplissement progressif atteint un maximum de plénitude ou de saturation qui détermine la présence vivante. La possibilité d'une expérience du maintenant n'a plus à être renvoyée à une conscience rétrospective et réflexive, mais se réalise dans la satisfaction d'une attente, par cette satisfaction même : « Ce n'est que dans cette connexion [protentionnelle], en-dehors de laquelle elles ne sont pas pensables, que les présentations originaires ont le caractère d'actes véritablement donateurs, purement et absolument en chair et en os »¹⁸²³.

γ/ Autoconstitution des actes en tant qu'objets immanents

Nous avons vu plus haut que l'attitude naturelle trouvait les actes du flux dans le temps immanent, simultanés à leurs objets. Il faut donc qu'outre la constitution du flux comme flux se déroule une *autre* constitution, qui opère la conversion des actes du flux en objets dans le temps immanent : « Tout vécu transcendantal est événement dans le temps phénoménologique, on prouve qu'il en est ainsi dans la réflexion transcendantale », à quoi la note ajoute : « Mais tout vécu transcendantal n'est pas « constitué », conscient, perçu en tant qu'événement »¹⁸²⁴, c'est-à-dire n'est pas posé explicitement par la réflexion. En somme, la notion d'objectivation prend un sens tout différent selon que l'on parle de quelque chose qui n'est objet qu'implicitement, ou selon que l'on parle d'un objet comme ce qui est donné au regard d'une réflexion « objectivante », explicite, de thématique. Il nous faut donc distinguer trois modes de donation des actes : 1/ l'autoconstitution non-objectivante et non-attentionnelle des actes originaires dans le flux (que nous avons vue au point précédent), 2/ l'autoconstitution

¹⁸²¹ E. Husserl, *Bernauer Manuskripte, Text 1, Hua XXXIII*, p. 7 (*Manuscrits de Bernau*, trad. fr. A. Mazzù, J-F. Pestureau, p. 34).

¹⁸²² « (...) la conscience protentionnelle n'est pas une conscience momentanée, mais une conscience continue, à tout moment dirigée de la même façon sur l'entrant en scène futur » (E. Husserl, *Bernauer Manuskripte, Text 2, Hua XXXIII*, p. 23 (*Manuscrits de Bernau*, trad. fr. A. Mazzù, J-F. Pestureau, p. 45 (traduction modifiée))).

¹⁸²³ E. Husserl, *Bernauer Manuskripte, Text 6, Hua XXXIII*, p. 111 (*Manuscrits de Bernau*, trad. fr. A. Mazzù, J-F. Pestureau, p. 106 (traduction modifiée)).

¹⁸²⁴ E. Husserl, *Bernauer Manuskripte, Text 13, Hua XXXIII*, p. 261 (*Manuscrits de Bernau*, trad. fr. A. Mazzù, J-F. Pestureau, p. 103 (traduction légèrement modifiée)).

objectivante non-attentionnelle des actes originaires appréhendés comme actes dans le temps immanent, qui est une conscience pré-réflexive ou implicite (qui va nous intéresser maintenant), 3/ la réflexion objectivante et attentionnelle, qui est une conscience thématique ou explicite (qui nous intéressera plus tard).

La question de la constitution des actes comme objets dans le temps immanent, qui apparaît régulièrement dans les textes, surtout plus anciens, des manuscrits de 1905-1911, est posée essentiellement dans le texte 6 des *Manuscrits de Bernau*, qui porte le titre (de la main de Husserl) : « Les actes en tant qu'objets (*Gegenstände*) dans le « temps phénoménologique » »¹⁸²⁵. Ce manuscrit commence par s'interroger sur « le problème de savoir quelle sorte d'« objectivité immanente » et de « temps immanent » ont les actes, et si, de même que les data hylétiques, ils sont constitués comme des unités de durée dans le temps phénoménologique et, en celui-ci, comme ces data »¹⁸²⁶. Husserl distingue alors, conformément aux modèles I et III que nous présentions plus haut, les « actes immanents (*immanente Akte*) » qui sont « les actes en tant qu'objets dans le temps immanent » et la conscience constituante du temps, c'est-à-dire constituant les objets temporels, « l'archi-flux (*Urstrom*) dans lequel doivent, supposément (*angeblich*), se constituer originairement tous les objets immanents, donc également les actes en tant qu'objets immanents »¹⁸²⁷. La conscience dans laquelle les actes sont donnés comme actes immanents est ici appelée « conscience interne », mais il ne s'agit de rien d'autre que du « flux originaire du vivre », c'est-à-dire de la conscience absolue¹⁸²⁸. Husserl dissipe alors une confusion, qui est la même que nous notions plus tôt, entre acte au sens de l'acte immanent et acte au sens de l'*Urakt* : « Et il faut encore faire face à la confusion (*Verwechslung*) selon laquelle la perception [c'est-à-dire l'acte immanent] serait déjà un acte

¹⁸²⁵ E. Husserl, *Bernauer Manuskripte, Text 6, Hua XXXIII*, p. 107 (*Manuscrits de Bernau*, trad. fr. A. Mazzù, J-F. Pestureau, p. 103).

¹⁸²⁶ E. Husserl, *Bernauer Manuskripte, Text 6, Hua XXXIII*, p. 107 (*Manuscrits de Bernau*, trad. fr. A. Mazzù, J-F. Pestureau, p. 103 (traduction légèrement modifiée)). On lira également le texte 10 de *Hua XXXIV*, issu du groupe C (comme indiqué dans E. Husserl, *C-Manuskripte, Hua Mat VIII*, p. 454), qui évoque la constitution passive des actes émanant du moi en objets temporels immanents (E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion, Text 10, Hua XXXIV*, p. 179 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 174)). Husserl y réserve le terme d'« actes » aux actes immanents, et le distinguer du fluer passif.

¹⁸²⁷ E. Husserl, *Bernauer Manuskripte, Text 6, Hua XXXIII*, p. 107 (*Manuscrits de Bernau*, trad. fr. A. Mazzù, J-F. Pestureau, p. 103 (traduction modifiée)).

¹⁸²⁸ « Finalement, on doit montrer que c'est grâce à la structure d'essence de la conscience interne, qui est l'archi-flux de l'éprouver, que les perceptions de data immanents, et donc tous les actes, doivent être constitués en tant qu'objectivités du temps immanent, et ce de la même manière que les data perçus par eux, et que c'est précisément en cette constitution que consiste leur être-perçu « interne » » (E. Husserl, *Bernauer Manuskripte, Text 6, Hua XXXIII*, p. 108 (*Manuscrits de Bernau*, trad. fr. A. Mazzù, J-F. Pestureau, p. 104 (traduction modifiée))).

constituant au plein sens, alors qu'en dernière instance, cela ne vaut que de la perception ultime de la conscience interne, qui constitue en soi et inclut de façon immanente toutes les autres perceptions »¹⁸²⁹ (on quitte ici le modèle I pour rejoindre le modèle III).

On doit donc se demander comment les actes originaires se convertissent en objets immanents. Cette constitution n'exige pas l'œuvre d'une réflexion explicite et thématique. Les objections de D. Zahavi contre l'idée d'une constitution objectivante *et* préréflexive des actes en actes immanents dans le temps immanent ne nous paraissent pas recevables. Elles reposent essentiellement sur la conviction de l'auteur que l'objectivation *stricto sensu* doit signifier une conscience au sens fort, c'est-à-dire une conscience attentive, une « *awareness* » qui appréhende l'acte comme son objet primaire sous le regard de l'attention : « dans ma vie de tous les jours, je suis absorbé et préoccupé avec des projets et des objets dans le monde »¹⁸³⁰ (sous-entendu : et non avec mes propres actes), écrit Zahavi ; et c'est pourquoi on ne peut pas dire que les actes immanents soient objectivés. A ce compte, effectivement, seule la réflexion peut être dite objectivante des actes. Mais à suivre cette notion d'objectivation, il n'y aurait pas davantage de constitution des data hylétiques en objets immanents, puisqu'ils ne sont pas plus au centre de l'attention et des préoccupations que les actes immanents : leur rôle est au contraire de servir de contenus sensoriels, non appréhendés pour eux-mêmes, et reconduisant à des objets externes dont ils réalisent l'apparition¹⁸³¹. La question est plutôt de savoir si une conscience d'arrière-fond, en même temps qu'elle constitue la sensation comme objet immanent, n'assigne pas aux actes impliqués dans cette constitution une forme de durée ou de concomitance avec les objets immanents qui sont leurs objets.

On doit surtout se demander d'où provient l'étalement de l'acte dans le temps immanent. Dans le même texte 6, Husserl se demande si la constitution des actes immanents est identique à la constitution des data hylétiques dans le temps immanent¹⁸³². En dépit d'une certaine

¹⁸²⁹ E. Husserl, *Bernauer Manuskripte, Text 6, Hua XXXIII*, p. 108 (*Manuscrits de Bernau*, trad. fr. A. Mazzù, J.-F. Pestureau, p. 104 (traduction modifiée)). Voir dans le même sens *Ibid.*, 122/113-114.

¹⁸³⁰ D. Zahavi, « *Time and Consciousness in the Bernau Manuscripts* », p. 103 (traduction personnelle).

¹⁸³¹ Et dans la suite du texte, Zahavi propose une définition de l'objet comme « quelque chose qui transcende son apparition actuelle (*something that transcends its actual apparition*) » (D. Zahavi, « *Time and Consciousness in the Bernau Manuscripts* », p. 104 (traduction personnelle)), ce qui conduirait de fait à exclure l'objet immanent. Contrairement à ce qu'avance Zahavi, la notion husserlienne d'objet est bien plus large que cette définition qui ne colle guère qu'à la perception externe, puisque la notion d'objet doit s'appliquer à des unités dont l'apparaître au sens fort doit être *exclu* pour que d'autres puissent apparaître par leur moyen (cela vaut aussi, par exemple, du signe, ou de l'image).

¹⁸³² E. Husserl, *Bernauer Manuskripte, Text 6, Hua XXXIII*, p. 116 (*Manuscrits de Bernau*, trad. fr. A. Mazzù, J.-F. Pestureau, p. 110-111 (traduction modifiée)).

hésitation, la tentation est plutôt de répondre par la négative. Comment les actes immanents, qui sont les formes objectivées des actes originaires du flux, pourraient-ils avoir la même constitution que les simples data apparaissant dans le flux ? Le risque de régression à l'infini est patent. Il faudrait donc ici recourir à un mode d'objectivation des actes qui ne condamnent pas l'autonomie du flux, qui ne saurait s'équivaloir à la durée de l'objet¹⁸³³, et qui n'assimile pas l'objectivation de l'acte à la constitution des data. La réponse furtivement apportée par Husserl à ce problème est la suivante : en tant que flux, la conscience et la chose consciente en elle ne peuvent pas être dites partager un même temps, et donc ne peuvent pas être dites simultanées. Toutefois, une relation bijective s'établit entre conscience en flux et durée de la chose, sous la forme d'une correspondance entre les phases de la conscience absolue et les phases de la chose. Cette correspondance prend la forme d'un parallélisme de recouvrement, et non d'une co-constitution comme deux choses simultanées dans le temps : « Mais en ce qui concerne le recouvrement du temps de conscience et du temps de l'objet, il y va d'un recouvrement de parallèles nécessairement référées l'une à l'autre, abstraction faite de la mêmeté d'essence (*Wesensgleichheit*) qui réside de part et d'autre dans tout cela sous la forme de la succession »¹⁸³⁴. Mais précisément, comme indiqué dans cette citation, le rapport entre phases du flux et phases de la durée de l'objet ne demeure pas simple parallélisme ou simple « communauté formelle », mais conduit à un recouvrement entre les éléments parallèles : en somme, la durée de l'acte « vient en recouvrement avec la durée du son perçu »¹⁸³⁵. La conversion de la conscience en flux en actes immanents est donc l'effet de la projection des phases de conscience sur les phases correspondantes de l'objet immanent constitué. Ainsi un sens positif peut-il être donné à la remarque incidente du § 36 des *Leçons* : « ce flux est quelque chose que nous nommons ainsi *d'après le constitué* »¹⁸³⁶. Ou encore, dans le texte 54 de *Hua X* : « Le constituant et le constitué se recouvrent, quoiqu'ils ne le puissent naturellement pas à tous égards. Les phases du flux de conscience dans lesquelles se constituent phénoménalement

¹⁸³³ « La forme que nous nommons durée de l'élément (*Sache*), est-elle effectivement consciente comme identique avec la forme que nous découvrons comme forme du procès, forme du flux de conscience ? » (E. Husserl, *Bernauer Manuskripte, Text 6, Hua XXXIII*, p. 116 (*Manuscrits de Bernau*, trad. fr. A. Mazzù, J-F. Pestureau, p. 110 (traduction modifiée))).

¹⁸³⁴ E. Husserl, *Bernauer Manuskripte, Text 6, Hua XXXIII*, p. 118 (*Manuscrits de Bernau*, trad. fr. A. Mazzù, J-F. Pestureau, p. 110 (traduction modifiée)).

¹⁸³⁵ E. Husserl, *Bernauer Manuskripte, Text 6, Hua XXXIII*, p. 108 (*Manuscrits de Bernau*, trad. fr. A. Mazzù, J-F. Pestureau, p. 104 (traduction modifiée)).

¹⁸³⁶ E. Husserl, *Zeitbewusstsein*, § 36, *Hua X*, p. 75 (*Leçons sur le temps*, trad. fr. H. Dussort, p. 99 (traduction modifiée)).

les phases de ce même flux de conscience ne peuvent pas être identiques à ces phases constituées, et ne le sont naturellement pas »¹⁸³⁷.

L'auto-apparaître des actes originaires de la conscience absolue comme actes immanents n'est rien d'autre que leur ajointement aux objets temporels qu'ils constituent, en vertu d'un parallélisme entre les phases du flux et les moments temporels de l'objet immanent. Cette conscience des actes n'est naturellement pas une conscience expresse, thématique. Nous verrons plus loin comment la réflexion joue son rôle.

δ/ La possibilité médiate de la réflexion égoïque

Qu'en est-il à présent de la réflexion égoïque ? Le Je offre-t-il une phénoménalité à la conscience interne qui autorise qu'il soit conservé rétentionnellement puis réfléchi ? La question prend toute son importance si l'on considère l'objectivation du Je, comme nous l'avons fait au chapitre précédent, comme un préalable indispensable, un germe cristallin, aux objectivations proprement mondanisantes, l'objectivation somato-corporelle et l'objectivation personnelle. Pourtant, l'ego ne pouvait être abordé directement. A la différence des actes, qui devaient posséder leur caractéristique « positive » et avoir été vus dans une conscience interne pour pouvoir être conservés dans une conscience rétentionnelle, et enfin réfléchis, le Je n'a aucune composante propre, aucun contenu explicable, aucune détermination, aucune dimension de déploiement ; « dans le temps le Je n'a vraiment aucune teneur, rien de différencié et rien d'égal, rien d'« intuitif », de perceptible, dont on puisse faire expérience »¹⁸³⁸ ; bref, il est « Je pur et rien de plus »¹⁸³⁹. Cela signifie essentiellement que sa donation est médiate, et que sa réflexion s'appuie sur la réflexion des actes.

Comme l'expose le texte 14 des *Manuscrits de Bernau*, la réflexion peinerait à trouver le moi en se retournant sur le flux : « ce qu'avant tout nous n'avons pas dans le courant de vécus, c'est le Je lui-même »¹⁸⁴⁰. En tant que pôle ordonnateur du flux temporel, le Je ne peut

¹⁸³⁷ E. Husserl, *Zeitbewusstsein*, Text 54, Hua X, p. 381 (*Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 249).

¹⁸³⁸ E. Husserl, *Bernauer Manuskripte*, Text 14, Hua XXXIII, p. 280 (*Manuscrits de Bernau*, trad. fr. A. Mazzù, J-F. Pestureau, p. 223 (traduction modifiée)).

¹⁸³⁹ E. Husserl, *Ideen I*, § 80, Hua III/1, p. 179 (*Idées I*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 243 (traduction modifiée)).

¹⁸⁴⁰ E. Husserl, *Bernauer Manuskripte*, Text 14, Hua XXXIII, p. 277 (*Manuscrits de Bernau*, trad. fr. A. Mazzù, J-F. Pestureau, p. 221 (traduction modifiée)).

qu'être « supratemporel », et non objet dans le temps immanent. Husserl dégage alors trois niveaux de l'expérience eu égard à la présence du Je : l'implication active du Je, l'implication passive du Je, la non-implication du Je. Le Je est impliqué au sens fort quand il est présent dans ses actus, quand il est *intellectus agens* à l'initiative de l'action. Il est impliqué passivement quand il est affecté par des sentiments sensibles, pulsions et excitations, et qu'il réagit en fonction de son irritabilité (*Irritabilität*). Enfin, il n'est pas impliqué du tout dans les processus de l'association et de la reproduction, qui se déroulent sans lui. Ce troisième domaine représente la « sensualité (*Sensualität*) originaire » ; le niveau de l'irritabilité est érigé sur celui de l'association, et le niveau des actes libres sur celui des réactions passives à une irritation. Comment se comportent ces trois niveaux eu égard à l'inscription du Je dans le temps ?

Le niveau le plus bas, celui de la non-participation, montre un déroulement des phénomènes immanents qui ne laisse aucune place au Je, et qui le soustrait donc absolument à toute phénoménalisation. Le niveau intermédiaire et le niveau supérieur sont par contre marqués par l'établissement d'une relation entre les événements du flux et le Je : le Je subit une excitation ou exerce une action. Mais si le Je est supratemporel, les différents modes que connaît son comportement¹⁸⁴¹ ne sont-ils pas eux-mêmes soustraits à l'entrée dans le temps immanent ? La réponse husserlienne est la suivante : « En ceci que le Je opère et remarque activement <le> constitué, se dirige vers lui, s'occupe de lui, une composante temporelle (*zeitlicher Bestand*) lui revient nécessairement, une composante « noématique » ou autrement subjective, une composante toujours nouvelle, une composante changeant dans le temps ou bien relativement durable »¹⁸⁴². Or, c'est cette composante temporelle, acquise à l'occasion de son comportement de deuxième ou de troisième niveau, qui va servir d'amorce pour la réflexion qui lui prête le statut de l'objectal. Le Je ne devient donc temporel que par l'intermédiaire de ses comportements¹⁸⁴³. Husserl poursuit : « Et cette composante, en tant qu'issue <du> fonctionnement (*Funktion*) du Je, indique à la réflexion la direction du Je fonctionnant (*fungierende*), qui n'est précisément objectal (*gegenständlich*) que dans la réflexion, en tant que

¹⁸⁴¹ E. Husserl, *Bernauer Manuskripte, Text 14, Hua XXXIII*, p. 275 (*Manuscrits de Bernau*, trad. fr. A. Mazzù, J-F. Pestureau, p. 220 (traduction modifiée)).

¹⁸⁴² E. Husserl, *Bernauer Manuskripte, Text 14, Hua XXXIII*, p. 278 (*Manuscrits de Bernau*, trad. fr. A. Mazzù, J-F. Pestureau, p. 222 (traduction modifiée)).

¹⁸⁴³ « Le Je lui-même en tant que sujet des modes de comportement, en tant que sujet pour lequel les objets sont là, se constitue pour lui-même comme temporel avec les modes de comportement » (E. Husserl, *Bernauer Manuskripte, Text 15, Hua XXXIII*, p. 281 (*Manuscrits de Bernau*, trad. fr. A. Mazzù, J-F. Pestureau, p. 224 (traduction modifiée))).

centre de fonctionnement, en tant que l'effectuant de toutes ces effectuations »¹⁸⁴⁴. Le Je ne peut donc devenir objet de réflexion que via une médiation, celle des actes et des opérations au sens large dans lesquelles il est impliqué. Mais si le Je participe de tous ses actes, il n'est pas pour autant « en eux » comme une portion abstraite de leur contenu qui se retrouverait en tous¹⁸⁴⁵. Dans ces opérations, c'est sa participation au monde de l'objectal, au monde de la temporalité immanente, qui insuffle en lui une composante temporelle¹⁸⁴⁶.

Si l'on se souvient que les actes ne reçoivent de composante temporelle que par leur correspondante phase à phase avec les data constitués, on devra donc dire que la temporalisation de l'ego une temporalisation au deuxième degré. Le datum est l'originellement temporel qui confère à l'acte sa temporalité, et l'acte confère la sienne au Je. Sa temporalisation, ou quasi-temporalisation, ne le fait donc pas entrer en tant que Je pur dans le temps immanent. Le Je ne reçoit son inscription temporelle que de manière « secondaire »¹⁸⁴⁷. Le terme « secondaire » ne désigne pas ici le caractère facultatif de la temporalisation, mais son caractère dérivé ; il en va ici comme des spatialisations secondaires et localisations secondaires, c'est-à-dire respectivement du rattachement à une chose spatiale de qualités non-spatiales ou de l'annexion au soma de sensations qui ne sont pas des sentences localisatrices¹⁸⁴⁸.

Ayant clarifié quelles étaient les composantes pré-réflexives de l'expérience de soi (actes en flux pré-immanents non objectivés, actes objectivés dans le temps immanent de manière pré-réflexive par la correspondance des phases d'acte avec les phases de la durée des data, Je pur objectivé temporellement de façon médiate par l'intermédiaire de ces actes), nous

¹⁸⁴⁴ E. Husserl, *Bernauer Manuskripte, Text 14, Hua XXXIII*, p. 278 (*Manuscrits de Bernau*, trad. fr. A. Mazzù, J-F. Pestureau, p. 222 (traduction modifiée)).

¹⁸⁴⁵ « (...) tous les actes du Je ont une unité caractéristique sans qu'ils aient en commun un « contenu » (...) » ; le Je reçoit « une unité qui n'est pas une unité de contenu, qui n'est donc pas une unité extensive » (E. Husserl, *Bernauer Manuskripte, Text 15, Hua XXXIII*, p. 287 (*Manuscrits de Bernau*, trad. fr. A. Mazzù, J-F. Pestureau, p. 228 (traduction modifiée))).

¹⁸⁴⁶ « (...) le Je est toujours à nouveau « localisé » temporellement grâce à ses actes, ses états, et il n'est cependant rien d'effectivement temporel » (E. Husserl, *Bernauer Manuskripte, Text 14, Hua XXXIII*, p. 280 (*Manuscrits de Bernau*, trad. fr. A. Mazzù, J-F. Pestureau, p. 224 (traduction modifiée))).

¹⁸⁴⁷ « Il est un être-sujet, et en tant que tel <il a sa manière> de vivre dans un vivre-originaire flottant par-delà tout temporel, un vivre qui entre toutefois aussitôt dans la temporalité, et procure d'une manière secondaire (*sekundären*) au Je lui-même comme pôle-sujet de ses vécus dans le temps, une place dans le temps et une durée dans le temps » (E. Husserl, *Bernauer Manuskripte, Text 15, Hua XXXIII*, p. 287 (*Manuscrits de Bernau*, trad. fr. A. Mazzù, J-F. Pestureau, p. 228 (traduction légèrement modifiée))).

¹⁸⁴⁸ On trouve cet emploi du mot « secondaire » pour la spatialisation dans *Chose et espace* (E. Husserl, *Ding und Raum*, § 22, *Hua XVI*, p. 72 (*Chose et espace*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 98). Au sujet de la localisation, Husserl mentionne la localisation « primaire », laissant entendre que la vision par exemple fait l'objet d'une localisation secondaire (E. Husserl, *Ideen II*, § 37, *Hua IV*, p. 151 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 215)).

pouvons à présent nous interroger sur les réflexions subséquentes, et d'abord sur la réflexion transcendante.

2/ La réflexion transcendante

Nous devons en effet différencier deux réflexions : la réflexion transcendante saisit la conscience en-dehors ou en deçà de son entrelacement à l'être mondain, et la réflexion mondanisante, ou plutôt les réflexions mondanisantes, saisissent cette conscience comme réalité mondanisée. Il est question ici de la réflexion transcendante, c'est-à-dire d'une réflexion « nue », qui ne s'entrelace pas avec des contenus qui lui sont étrangers, et qui ne conduit pas à la mondanisation de son objet. La réflexion transcendante est précisément celle que permet d'obtenir l'*ἐποχή* qui défait les synthèses mondanisantes.

α/ La réflexion transcendante sur les actes

Quand on parle de réflexion, on entre souvent dans des difficultés liées à l'usage des mots « objet » et « objectivation ». Nous avons déjà signalé la difficulté suivante : le mot objet est appliqué tantôt au temps transcendant (le « temps du monde »), tantôt au temps immanent, et il prend alors des sens différents. Dans le temps transcendant, l'objectivité de l'objet est affaire de validité, en particulier intersubjective ou omnisubjective, tandis que dans le temps immanent, l'objectivité signifie seulement une unité qui dure, définition minimale qui convient d'ailleurs aussi aux objets transcendants. On peut donc parler d'objectivation transcendante pour désigner toute constitution d'objet dans le temps transcendant, telle l'objectivation que réalise la perception externe d'un livre bleu saisi sous le regard de l'attention, mais aussi l'objectivation d'une table située à l'arrière-plan et non activement saisie pour elle-même. De même, on peut parler d'objectivation immanente pour désigner toute objectivation dans le temps immanent, qu'il s'agisse de l'objectivation qui se réalise quand la perception immanente place sous le regard de l'attention un contenu qui jusque-là n'était qu'implicitement vécu (par exemple le moment « bleu » appréhendé pour lui-même), ou déjà de celle qui a lieu dans le simple sentir du « bleu » lors de la synthèse perceptive continue du livre.

A la première confusion de l'objectivation transcendante et de l'objectivation immanente, s'ajoute ainsi une deuxième amphibologie, déjà évoquée au sujet de Zahavi. « Objectivation » peut désigner une constitution passive, implicite, d'un objet qui dure

(immanent ou transcendant), mais qui n'est pas placé au centre de l'attention ni véritablement remarqué. Mais le même terme peut aussi désigner le passage d'un implicite sur le théâtre de l'explicite, soit la distinction qui accompagne la mise en lumière attentionnelle. On devrait parler à ce sujet d'objectivation implicite et d'objectivation explicite ou attentionnelle¹⁸⁴⁹. Ainsi, dans le champ visuel présent, la perception externe peut se porter sur un objet d'arrière-plan (la table) et le promouvoir en thème de la visée. On pourra dire que cet objet, qui s'étalait déjà dans le temps transcendant sous le regard de coin de la conscience d'horizon, devient objet en un nouveau sens : objet d'une conscience thématique, centre de l'attention, objet saisi. Pour les contenus immanents, la même opération est possible, qui porte au centre de l'attention un contenu immanent déjà implicitement constitué en objet immanent, c'est-à-dire s'étalant dans le temps immanent (le contenu bleu qui dure), en le plaçant sous le regard d'une réflexion qui se dirige spécifiquement sur lui et le distingue (ce bleu, objet de la réflexion attentive).

Il faut encore remarquer que la réflexion peut être thématique explicite de quelque chose qui avait déjà pris implicitement la forme d'un objet, comme c'est le cas dans cet exemple, mais que la réflexion peut aussi, en thématique, *transformer* son thème en un « objet », c'est-à-dire lui conférer un étalement dans le temps qu'il ne possédait pas du tout, ou bien lui confier une nouvelle durée différente de la sienne propre. Bref, la réflexion se fabrique son propre objet. C'est sans doute la raison de l'amphibologie signalée : en faisant passer un objet sous le regard de l'attention, la réflexion est susceptible de modifier l'objet dans sa durée, c'est-à-dire dans son statut d'objet même. Ainsi, dans le souvenir réflexif ordinaire, le contenu immanent souvenu s'étale à nouveau dans le temps immanent au rythme où il a été vécu, par simple « reproduction », c'est-à-dire réédition de la conscience originelle : je revois le contenu bleu qui s'étale dans le temps, puis je prends le temps de revoir le rouge qui s'étale au rythme où il s'est originellement donné, etc. Mais la réflexion dans le souvenir peut également altérer le rythme de cette donation originelle, comme nous pouvons manipuler la durée d'un film en utilisant les fonctionnalités du lecteur vidéo. Je peux faire un « arrêt sur image », c'est-à-dire étaler dans la durée réflexive un contenu qui s'était originellement donné comme fugace, ou au contraire « accélérer », mettre « avance rapide », en faisant défiler plus vite les contenus qui m'intéressent moins, ou encore « revenir en arrière » et briser la continuité de la diffusion du

¹⁸⁴⁹ Ce qui nous donne quatre acceptions pour la notion d'objet : objet transcendant explicite (le livre), objet transcendant implicite (la table), objet immanent explicite (le bleu réfléchi), objet immanent implicite (le bleu senti).

contenu. Sous l'œil de la réflexion, apparaît alors un nouvel objet immanent, le réfléchi, qui n'est plus superposable avec l'irréfléchi dont il est la modification.

Conformément à cette polysémie, réflexion transcendantale sur les actes, cela peut en droit désigner trois choses. Ou bien on parle d'une réflexion thématitante, attentionnelle, qui se porte sur des actes déjà objectivés (qui avaient déjà été formés comme unités qui durent) dans le temps immanent. Ou bien on parle d'une réflexion thématitante qui se porte sur des actes originaires du flux, qui pour leur part n'étaient pas objectifs (c'est-à-dire n'avaient pas été formés comme unités qui durent)¹⁸⁵⁰. Ou bien enfin on parle d'une réflexion thématitante qui se porte sur les actes originaires du flux, mais qui ne les « objective » pas, qui ne les transforme pas en objets, mais reste fidèle à leur donation irréfléchie.

La dernière option est imaginée par Tamás Ullmann, quand il cherche à « saisir la nature de l'intentionnalité longitudinale sans la transformer en une intentionnalité transversale », et se demande si la phénoménologie génétique ne recèle pas la possibilité d'avoir recours à une « intuition dynamique » capable de longer le flux de conscience sans l'objectiver¹⁸⁵¹. Il nous semble qu'une telle option est pourtant à rejeter. Il appartient à la réflexion d'étaler ses objets dans le temps phénoménologique, tout en renvoyant par-dessus cette modification que subit l'objet à ses propres modes de manifestation irréfléchis. Ceux-ci ne peuvent pas être donnés comme ils sont originellement, mais la réflexion demeure consciente d'être la modification qu'elle est (en vertu de l'intentionnalité noématique, c'est-à-dire des étagements internes au noème). La réflexion pose donc son objet irréfléchi dans le temps immanent, c'est-à-dire qu'elle le « fixe », sans pour autant altérer son essence : comme le dit Husserl, le « rayon d'attention »

¹⁸⁵⁰ On en trouve mention ici : « Quand nous étudions ainsi la *perception* du son, elle vient bien *elle-même* à la donnée pour nous dans une perception réflexive de second niveau, et en celle-ci la perception de son est un objet individuel, un objet temporel, à nouveau un donné immanent. Ce qui vaut de l'unité du son vaut également de l'unité de la perception du son. A toute cette unité-durée, selon tous les points temporels uniques, correspond donc à son tour un flux constituant de multiplicités qui appartiennent à la conscience absolue, et ce dans la forme d'une perception de second niveau. La réflexion sur cette [perception de second niveau dans la conscience absolue] permet également à celle-ci de se retrouver comme un objet-temps qui ne peut pas être sans être un flux constituant de multiplicités qui est à son tour un flux de temps et constitue une unité temporelle, et ainsi de suite. A ce sujet, il faut dire ce qui suit. Si nous parlons de la perception du son, alors il faut différencier ici comme partout entre cette perception comme conscience absolue et la perception objectivée, plus précisément la perception comme objet (*Gegenstand*) de la perception réfléchissant sur elle » (E. Husserl, *Zeitbewusstsein*, Text 39, Hua X, p. 285 (*Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 175 (traduction modifiée))).

¹⁸⁵¹ T. Ullmann, *La genèse du sens. Signification et expérience dans la phénoménologie génétique de Husserl*, Paris, L'Harmattan, « Ouverture philosophique », 2002, p. 166.

(c'est-à-dire la réflexion) « enrichit le courant, mais n'altère pas le courant à remarquer : il le « fixe », le rend objectal »¹⁸⁵².

Deux réflexions d'acte sont alors possibles. Ces deux réflexions supposent naturellement l'exercice de la réduction phénoménologique, sans quoi elles se laissent prendre au jeu du monde et deviennent des réflexions mondanisantes. La première réflexion transcendante, la réflexion ordinaire pour le « phénoménologue débutant », ou pour le phénoménologue qui se contente d'un niveau « intermédiaire » de la constitution sans chercher à en explorer les présuppositions les plus enfouies (la réflexion telle qu'elle apparaît dans les *Ideen I*), est une réflexion qui porte sur les actes déjà objectivés dans le temps immanent, sous la forme de l'ajointement aux data hylétiques qui sont leurs objets et recevant de ces derniers leur inscription temporelle. Cette réflexion simple ne trouve pas ces actes dans le temps immanent parce qu'elle les y insérerait par son œuvre réflexive, mais est consciente de cet irréfléchi comme « ayant déjà été », c'est-à-dire comme ayant déjà eu une inscription dans le temps immanent.

La deuxième réflexion transcendante n'est accessible qu'au phénoménologue aguerri qui se préoccupe des questions les plus aiguës de la conscience de temps. Cette réflexion, qui porte sur la conscience en flux et non plus sur les actes immanents, est une réflexion qui est nécessairement de rang supérieur : « A quoi ressemble à présent la conscience réfléchissante où la réflexion se dirige sur la conscience originaire (*Urbewusstsein*), celle qui constitue les événements phénoménologiques primaires ? C'est une réflexion de niveau supérieur en ce que l'événement phénoménologique E est déjà donné < dans > une réflexion, en l'occurrence une réduction transcendante. Comment accomplissons-nous la réflexion transcendante supérieure ? »¹⁸⁵³. Quoique son œuvre réflexive soit nécessairement immanente (comme toute réflexion), cette réflexion transcendante supérieure aperçoit en coin les actes pré-immanents en amont de leur immanence. En somme, le réfléchi est immanent, mais conserve un regard de coin sur l'irréfléchi pré-immanent d'où il procède.

Dans la réflexion transcendante ordinaire et dans la réflexion transcendante supérieure, les actes immanents et les actes originaires dévoilent leurs caractères distinctifs. Nous devons donc nous demander : qu'est-ce qui différencie actes immanents et actes

¹⁸⁵² E. Husserl, *Zeitbewusstsein, Beilage VIII, Hua X*, p. 116 (*Leçons sur le temps*, trad. fr. H. Dussort, p. 156).

¹⁸⁵³ E. Husserl, *Bernauer Manuskripte, Text 13, Hua XXXIII*, p. 264 (*Manuscrits de Bernau*, trad. fr. A. Mazzù, J-F. Pestureau, p. 212).

originaires ? Rien d'autre que le fait que les premiers possèdent des caractères temporels que n'ont pas les seconds.

Quels sont les caractères temporels qui reviennent aux actes immanents et autres objets du temps immanent, et que ne possèdent pas les actes originaires ? On peut en noter cinq. D'abord, les objets immanents possèdent une *durée* qui s'étend de leur point d'engagement (*Einsatzpunkt*) jusqu'à leur point final (*Endpunkt*)¹⁸⁵⁴. Ensuite, ils affichent une *modalité temporelle*, comme passés, présents ou futurs, selon qu'aucune, quelques ou toutes les protentions qui annoncent des points de l'événement (*Ereignis*) ont connu un remplissement saturé (c'est-à-dire sont passés par le « maintenant »). Puis, ces objets immanents exhibent une *simultanéité* avec certains contenus et une *successivité* avec d'autres (en particulier la simultanéité des actes immanents et de leurs objets, les data hylétiques). De plus, tous les objets immanents reçoivent une *place temporelle fixe*, c'est-à-dire que leur position temporelle relative à l'égard de tous les autres contenus se détermine de façon définitive (un contenu antérieur à un autre ne peut pas perdre cette antériorité, deux contenus contigus ou simultanés le resteront, sinon dans le souvenir effectif, du moins de façon normative)¹⁸⁵⁵. Enfin, les changements qui affectent les objets immanents ont lieu à des *vitesse*s variables, présentant d'éventuelles accélérations ou décélérations¹⁸⁵⁶ : par exemple, les sons peuvent devenir plus nombreux pour une même durée, marquant une accélération, puis se raréfier à nouveau.

Contrairement aux actes immanents qui reçoivent ces caractères temporels, les actes originaires en tant que tels, en sont dépourvus : ils n'ont ni durée¹⁸⁵⁷, ni modalité temporelle¹⁸⁵⁸,

¹⁸⁵⁴ Sur ces deux expressions : E. Husserl, *Bernauer Manuskripte, Text 2, Hua XXXIII*, p. 37 (*Manuscrits de Bernau*, trad. fr. A. Mazzù, J-F. Pestureau, p. 55).

¹⁸⁵⁵ Voir également, sur les caractères à attribuer respectivement aux objets du temps immanent et au flux, A. Schnell, *Temps et phénomène*, p. 156-157.

¹⁸⁵⁶ « Toute altération a par là sa vitesse ou son accélération d'altération (*Veränderungsgeschwindigkeit oder -beschleunigung*) (...) en relation à la même durée » (E. Husserl, *Zeitbewusstsein*, § 35, *Hua X*, p. 74 (*Leçons sur le temps*, trad. fr. H. Dussort, p. 98 (traduction modifiée))).

¹⁸⁵⁷ « Dans le flux originaire, il n'y a pas de durée. Car la durée est la forme d'un quelque chose qui dure, d'un être qui dure, d'un identique dans la série temporelle qui fonctionne comme sa durée » (E. Husserl, *Zeitbewusstsein, Beilage IV, Hua X*, p. 113 (*Leçons sur le temps*, trad. fr. H. Dussort, p. 150 (traduction modifiée))). C'est pourquoi Husserl parle d'un *Momentan-Zugleich* ou d'un « moment mobile de la conscience d'actualité » dans le texte 54 de *Hua X*.

¹⁸⁵⁸ « (...) la conscience de maintenant n'est pas elle-même maintenant » (E. Husserl, *Zeitbewusstsein, Text 50, Hua X*, p. 333 (*Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 213)).

ni simultanée ni successive¹⁸⁵⁹, ni place temporelle fixe¹⁸⁶⁰, ni variabilité quant à la vitesse¹⁸⁶¹. En somme, les vécus originaires de la conscience en flux (ou du procès originaire, dans le vocabulaire des *Manuscripts de Bernau*) « ne sont pas eux-mêmes temporels, ni temporels-objectifs, ni temporels comme un événement (*Vorkommnis*) de ce temps transcendantal de premier niveau [le temps immanent] »¹⁸⁶².

β / La réflexion transcendantale sur l'ego

Le Je, nous l'avons dit, ne possède pas la structure de l'objet implicitement constitué dans le temps immanent. Ce qui veut dire qu'il ne possède pas en lui-même les caractères de la temporalité immanente, qui lui avaient déjà été refusés dans les *Ideen II* : ainsi, il ne possède ni étirement temporel entre présent et passé, ni position temporelle, etc., comme le rediront les manuscrits des années 1930¹⁸⁶³. Ce Je doit néanmoins pouvoir être porté à l'objectivation dans la réflexion égoïque, ce qui ne va pas sans poser des difficultés spécifiques :

Comment cependant peut acquérir le statut d'objet (*gegenständlich*) ce qui n'est pas un objet, comment peut devenir saisissable (*faßbar*) ce qui est atemporel, supratemporel, et qui pourtant, dans la saisie, ne peut être trouvé que comme quelque chose de temporel (*nur als Zeitliches*) ?¹⁸⁶⁴

¹⁸⁵⁹ « Il est donc évident que les apparitions constituantes du temps sont des objectités principalement autres que les apparitions constituées dans le temps, qu'elles ne sont pas des objets individuels ou bien des processus individuels, et que les prédicats de ceux-ci ne peuvent pas sensément leur être assignés. Il ne peut donc y avoir aucun sens à dire à leur sujet (et avec la même signification) qu'elles seraient ou auraient préalablement été dans le maintenant, qu'elles se suivraient temporellement les unes les autres, ou bien qu'elles seraient simultanées entre elles, etc. » (E. Husserl, *Zeitbewusstsein*, Text 54, Hua X, p. 370 (*Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 240-241 (traduction légèrement modifiée))).

¹⁸⁶⁰ « Naturellement, j'ai la conscience de temps sans qu'elle soit à son tour un objet. Et si j'en fais un objet, alors elle a à son tour une place temporelle, et si je la suis de moment en moment, alors elle a un déploiement temporel (*Zeitausbreitung*) » (E. Husserl, *Zeitbewusstsein*, Beilage IV, Hua X, p. 113 (*Leçons sur le temps*, trad. fr. H. Dussort, p. 150 (traduction modifiée))).

¹⁸⁶¹ « (...) nous trouvons, selon une nécessité de principe, un flux d'« altération » continue, et cette altération a ceci d'absurde qu'elle s'écoule précisément comme elle s'écoule, et ne peut s'écouler ni « plus vite » ni « plus lentement » » (E. Husserl, *Zeitbewusstsein*, § 35, Hua X, p. 113 (*Leçons sur le temps*, trad. fr. H. Dussort, p. 98 (traduction modifiée))).

¹⁸⁶² E. Husserl, *Bernauer Manuskripte*, Text 10, Hua XXXIII, p. 184 (*Manuscripts de Bernau*, trad. fr. A. Mazzù, J-F. Pestureau, p. 156-157 (traduction modifiée))).

¹⁸⁶³ « Le Je n'a authentiquement en ce sens absolument pas de durée (*Das Ich eigentlich hat in diesem Sinn schlechthin keine Dauer*) (...), le Je comme pôle ne dure pas (*das Ich als Pol dauert nicht*) », même s'il a une « extension immanente dans le temps-flux (*immanente Erstreckung in der Strom-Zeit*) » (E. Husserl, *Intersubjektivität III*, Text 32, Hua XV, p. 577 et 574-575 (traduction personnelle)). « Mon Je en tant que maintenant et mon Je passé – le pôle – ne présentent aucune distance (*Abstand*) ; entre eux il n'y a pas d'intervalle temporel au sens où se trouve une distance temporelle, un intervalle temporel, entre ma chose présente et ma chose passée, elle aussi réelle » (E. Husserl, *Intersubjektivität III*, Text 32, Hua XV, p. 577 (traduction personnelle)).

¹⁸⁶⁴ E. Husserl, *Bernauer Manuskripte*, Text 14, Hua XXXIII, p. 278 (*Manuscripts de Bernau*, trad. fr. J-F. Pestureau, A. Mazzù, p. 222 (traduction modifiée))).

Comme nous l'avons vu, le Je ne peut pas faire l'objet d'une perception directe en amont de ses actes. Il doit opérer, et ce n'est que sur le fond de l'opération ou de son implication – acte ou affection – que le Je devient saisissable, c'est-à-dire par après, de façon rétrospective : « Le Je n'est saisissable que réflexivement et par après (*nachkommend*) (...). Ce n'est que < dans la > réflexion, qui vient par après (*ein Nachkommendes ist*), et ce n'est qu'en tant que limite du fluant dans le flux de temps (*als Grenze des im Zeitfluss Verströmenden*), que le Je est saisissable, et < ce > en tant que Je originaire saisissant et saisissable à partir de lui-même »¹⁸⁶⁵.

Mais comment le Je est-il constitué dans la réflexion qui porte sur lui ? Cette réflexion consiste à lui prêter un rôle tout au long du flux, dans chaque action et chaque affection, et à lui prêter une présence potentielle dans sa non-implication même. Ainsi, même quand il n'est ni affecté ni actif, les tendances qui ne parviennent pas à l'affecter peuvent-elles être reconsidérées « comme quelque chose de prêt à être remarqué » par lui, comme un matériau disponible pour de potentielles actions et affections : en somme, dans la réflexion, « le Je devient objectal (*gegenständlich*) et saisissable, identifiable comme le même dans tous les niveaux qui entrent sous le regard de la réflexion »¹⁸⁶⁶. Naturellement, et c'est là un élément important pour la science phénoménologique elle-même, la saisie du Je à partir des actes est encore possible quand ces actes sont des actes réflexifs précisément : « Le Je réfléchissant ne devient objet (*Gegenstand*) que par une nouvelle réflexion, qui a pour sujet le Je irréfléchi, et toute réflexion devient visible dans une réflexion supérieure comme entrant et se poursuivant dans le temps immanent »¹⁸⁶⁷.

Ces indications suffisent à faire comprendre le caractère doublement médiat de l'appréhension du Je pur comme un objet temporel immanent dans la réflexion transcendantale, qui dépend essentiellement de l'immanentisation des actes. C'est l'étalement dans le temps immanent des actes qui est alors prêté après coup au Je pur.

¹⁸⁶⁵ E. Husserl, *Bernauer Manuskripte*, Text 15, Hua XXXIII, p. 287 (*Manuscrits de Bernau*, trad. fr. J-F. Pestureau, A. Mazzù, p. 228 (traduction modifiée)).

¹⁸⁶⁶ E. Husserl, *Bernauer Manuskripte*, Text 15, Hua XXXIII, p. 284 (*Manuscrits de Bernau*, trad. fr. J-F. Pestureau, A. Mazzù, p. 226 (traduction modifiée)).

¹⁸⁶⁷ E. Husserl, *Bernauer Manuskripte*, Text 15, Hua XXXIII, p. 284 (*Manuscrits de Bernau*, trad. fr. J-F. Pestureau, A. Mazzù, p. 226 (traduction modifiée)).

3/ Les réflexions mondanisantes

α/ La « mondatisation sans plus »

Outre la réflexion transcendantale, le Je pur et ses actes font l'objet d'un autre type de réflexion, la réflexion mondanisante, grâce à laquelle se réalise leur insertion dans le monde¹⁸⁶⁸. Il est crucial de distinguer, ce qui n'est pas toujours fait, la simple objectivation de l'objectivation mondanisante. Au chapitre précédent, nous avons abordé deux (auto)-objectivations simples, celle qui nous donne l'objet « Je pur » et celle qui nous donne l'objet « soma ».

Quelle est à présent la nature de la seconde réflexion que subissent le Je et ses actes, celle qui les appréhende comme objets *mondains* ? Elle les saisit comme des objets mondains c'est-à-dire comme des réalités substantielles, et nous avons montré au chapitre précédent les formes concrètes que prenait l'auto-mondanisation du Je : l'*Ichleib* avec sa double couche soma-corps, d'une part, et le Je personnel d'autre part. Dans ces deux formes d'auto-mondanisation, avons-nous noté, interviennent de nouveaux contenus : surfaces somatiques, spatialité et matériellité du corps physique, circonstances motivationnelles de l'environnement spirituel et éventuellement intersubjectif, social et culturel. Ces contenus sont étrangers au Je pur et aux actes purs tels que nous venons de les rencontrer dans la réflexion transcendantale, mais c'est grâce à l'entrelacement avec eux que se réalise la mondanisation de l'instance transcendantale. Toutefois, afin de suivre le devenir du Je pur et des actes purs dans la réflexion mondanisante, nous devons faire abstraction des particularités des auto-mondanisations concrètes, et de ces contenus annexes, et traiter l'auto-mondanisation selon sa forme.

Puisque les actes purs et le Je pur ne comportent en eux-mêmes aucune composante

¹⁸⁶⁸ C'est la question que G. van Kerckhoven pose à propos de Fink: « La phénoménalisation du monde et [celle] de l'objectivité en général sont par conséquent déliées l'une de l'autre (*voneinander gelöst*) ; l'aperception-comme-homme de la subjectivité signifie plus que la simple auto-objectivation au-dedans de la synthèse d'identification du Je réfléchissant et du Je réfléchi. Comment cette phénoménalisation complète du monde est-elle à comprendre face à la phénoménalisation partielle de l'objectivité en général ? Et en quel sens l'auto-aperception mondanisante signifie-t-elle plus que l'auto-objectivation ? (« *Phänomenalisierung der Welt und der Objektivität im allgemeinen sind folglich voneinander gelöst; die Menschapperzeption der Subjektivität besagt mehr als die einfache Selbstobjektivierung im Inneren der Synthese der Identifikation von reflektierendem und reflektiertem Ich. Wie ist diese volle Phänomenalisierung der Welt angesichts der partiellen Phänomenalisierung der Objektivität im allgemeinen zu verstehen? Und in welchem Sinn besagt die mundanisierende Selbstapperzeption mehr als die Selbstobjektivierung?* ») (G. van Kerckhoven, *Mundanisierung und Individuation*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003, p. 155 (traduction personnelle)).

spatiale, matérielle, etc., la transformation propre qu'ils subissent est une mondanisation *sans plus*, qui consiste en une simple insertion dans le temps du monde¹⁸⁶⁹. Car le Je pur et les actes purs ont bien, dans la réflexion transcendantale des modes de donnée temporels, directs pour les actes purs, indirects pour le Je pur, et ce sont ces modes de donnée temporels qui font l'objet d'une appréhension nouvelle. Tout objet temporel immanent, y compris dépourvu de spatialité pré-empirique, peut subir une appréhension mondanisante qui fait de ce contenu l'apparition (*Erscheinung*) d'une chose du monde : c'est l'exemple du contenu sonore immanent, qui en lui-même pourrait bien se passer de toute appréhension d'espace, mais se retrouve néanmoins mondanisé en étant rattaché à la spatialité et la matériellité d'un violon, pour devenir son *d'un violon*¹⁸⁷⁰. Or, il en va de même pour le Je et ses actes tels que les donne la réflexion transcendantale. Eux aussi peuvent subir, en vertu de leur inscription dans le temps immanent et de leurs modes de donnée temporels, une nouvelle appréhension qui les insère dans le temps cosmique. En somme, nul besoin pour un objet de reposer sur des données hylétiques spatialisantes, sur une *Ausbreitung* spatiale, pour être mondanisé. L'insertion dans le temps du monde, la « mondanisation sans plus », y pourvoit.

A vrai dire, il y va même là d'un rôle quasi-formel de la temporalité. Si la temporalité est indéniablement pour Husserl une couche matérielle de l'expérience, c'est-à-dire qui trouve sa ressource dans la teneur même des contenus pré-empiriques, elle joue également un rôle que l'on pourrait presque qualifier de formel, si l'on se souvient que la notion d'objet est une notion formelle-vide. En effet, la constitution de tout objet enrôle des phénomènes temporels, si bien que l'on peut dire que *toute objectivation est une temporalisation*¹⁸⁷¹. La constitution du Je et de ses actes comme des objets dans le temps du monde est donc une nouvelle objectivation, ou encore, une nouvelle temporalisation : la temporalisation cosmique.

¹⁸⁶⁹ Souvent, Husserl assimile (à juste titre) l'espace et le temps comme forme universelle du monde, mais il lui arrive d'accorder une spécificité au temps du monde (*Weltzeit*), étant entendu que le temps du monde, dans sa constitution propre, exige l'espace, dont il peut seulement être fait abstraction après coup. On lit ainsi : « L'étant persistant, l'étant du monde, qui est l'universum de l'être réel persistant, est étant dans le temps du monde. Le temps du monde est la forme, la forme invariable pour tous les « étants », pour tout le persistant au sens réel (*Das verharrende Seiende, das Seiende der Welt, die das Universum des real verharrenden Seins ist, ist weltzeitlich Seiendes. Die Weltzeit <ist> die Form, die invariable Form für alles „Seiende“, alles im realen Sinne Verharrende*) » (E. Husserl, *C-Manuskripte*, C17, Text 91, *Hua Mat VIII*, p. 404 (traduction personnelle)).

¹⁸⁷⁰ E. Husserl, *Ideen II*, § 10, *Hua IV*, p. 22 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 47-48).

¹⁸⁷¹ « (...) c'est dans la conscience du temps que s'accomplit toute objectivation » (E. Husserl, *Zeitbewusstsein*, § 31, *Hua X*, p. 64 (*Leçons sur le temps*, trad. fr. H. Dussort, p. 84)) ; « (...) toute constitution, de chaque sorte et de chaque niveau d'étant, est une temporalisation » (E. Husserl, *Krisis*, § 49, *Hua VI*, p. 172 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 192 (traduction modifiée))).

En quoi consiste cette inscription dans le temps du monde, où se réalise l'essence de la transcendance à soi de l'instance transcendantale ? Quelles sont les différences entre temporalité immanente et temporalité transcendante (également appelée objective, mondaine, cosmique, *Raumzeit*, temps de la nature...) ? Il convient d'abord de remarquer que le temps cosmique possède la même structure formelle que le temps immanent. Il s'agit dans les deux cas de « multiplicités « continues » unidimensionnelles (*eindimensionale „stetige“ Mannigfaltigkeit*) », aux « propriétés précisément analogues »¹⁸⁷². Le déploiement temporel immanent (*zeitliche Ausbreitung*) est donc tout à fait congruent à l'étendue temporelle transcendante (*zeitliche Ausdehnung*), et la conversion de l'un à l'autre peut s'effectuer facilement. La temporalisation objective est même plus parfaite encore que la spatialisation objective, qui ne repose pas sur une similitude aussi poussée : pour la spatialité, le déploiement spatial (*räumliche Ausbreitung*) immanent ou pré-empirique est bidimensionnel, tandis que l'étendue empirique (*räumliche Ausdehnung*), l'espace au sens propre, est tridimensionnel¹⁸⁷³.

Au-delà de cette congruence formelle entre temporalité immanente et temporalité transcendante, ou faut-il alors situer la différence ? Quand un datum hylétique est constitué en objet dans le temps immanent, il demeure un objet « subjectif », encore sous la garde de la conscience. Au moment d'être temporalisé comme objet du temps cosmique, il prend en revanche son autonomie à l'égard de la donation conscientielle, effective ou possible. Comme Husserl le rappelle parfois, l'être des objets temporels immanents correspond à la formule de Berkeley : *esse = percipi*, tandis que pour les objets transcendants l'*esse* se dissocie radicalement du *percipi*¹⁸⁷⁴. L'objet gagne par temporalisation cosmique un être qui n'a plus la signification de l'être-perçu, mais celle de l'être-en-soi. L'objet transcendant, inscrit dans le temps du monde, acquiert avec la temporalisation cosmique, le caractère nouveau de la perséité : il se constitue comme un inconstitué, comme un *prédonné*. L'objet temporel transcendant possède l'être-en-soi, et, en vertu du refus idéaliste-transcendantal du

¹⁸⁷² E. Husserl, *Ideen II*, § 49c, *Hua IV*, p. 178-179 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 253).

¹⁸⁷³ La bidimensionnalité de l'espace senti concerne autant le champ tactile, qui est palpation de surface (E. Husserl, *Ideen II*, § 49c, *Hua IV*, p. 178-179 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 253)), que le champ visuel, qui est une « multiplicité bidimensionnelle » (E. Husserl, *Ding und Raum*, § 33, *Hua XVI*, p. 165 (*Chose et espace*, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 202)). Voir à ce sujet les remarques de D. Pradelle, *Archéologie du monde*, p. 182.

¹⁸⁷⁴ « La perceptibilité d'objets transcendants (spatio-temporels) n'exige pas que ces objets soient « immanents » comme les objets phénoménologiques primaires, donc n'exige pas que leur *esse = percipi*, que leur être soit dans la constitution. Les objets spatio-temporels peuvent être sans être effectivement « perçus » » (E. Husserl, *Bernaer Manuskripte*, *Text 10*, *Hua XXXIII*, p. 192 (*Manuscrits de Bernau*, trad. fr. A. Mazzù, J-F. Pestureau, p. 162)).

« contresens » résidant dans la distinction de l'être intentionnel et de l'objet transcendant¹⁸⁷⁵, cet être-en-soi n'est lui-même rien d'autre qu'un caractère constitué. Ainsi s'explique que la réduction phénoménologique, qui consiste précisément à suspendre l'adhésion à cet être en-soi, reconduise du temps objectif au temps immanent.

Si l'on s'en tient à la stricte dimension temporelle de la perséité de l'objet transcendant, que signifie ce nouveau caractère de perséité ou de prédonation ? Il signifie d'abord l'insertion dans le *système absolu des places temporelles*. Le temps immanent comportait déjà des emplacements relatifs, sous forme de modalités d'éloignement par rapport au maintenant (il y a peu, il y a longtemps...), de façon similaire à l'éloignement spatial à l'égard de l'ici (à gauche, à droite, au loin...), mais également un système de places fixes¹⁸⁷⁶, en ce sens que les objets du temps immanent pouvaient déjà être comparés les uns aux autres comme « plus anciens » ou « plus récents », et ce de manière rigide : si la perception du bleu a eu lieu avant la perception du rouge, cet ordre de succession est immuable, et il ne peut pas se faire rétroactivement que la perception du rouge ait subitement eu lieu avant celle de bleu. Dans le glissement rétentionnel de deux sons successifs, de timbre, de hauteur, de durée et d'intensité identiques (et qui ne peuvent donc être différenciés que numériquement), chacun de ces sons peut être maintenu en prise dans son identité à mesure qu'il plonge, et c'est la place temporelle qui rend possible leur individuation et leur différence¹⁸⁷⁷. C'est également pourquoi la clarification d'un souvenir faussaire signifie l'éventuelle dissociation des souvenirs co-impliqués en lui, et leur étalement dans l'ordre de la successivité¹⁸⁷⁸. On pourrait dire à ce sujet que la « vérification » du souvenir

¹⁸⁷⁵ Par exemple : E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, V. LU, *Beilage zu den §11 und 20*, Hua XIX, p. 439 (*Recherches logiques* 2.2, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, p. 231). On peut citer encore : « (...) même la transcendance du réel et, au niveau suprême, du réel intersubjectif (de ce qui est objectif par excellence) se constitue, selon l'être et selon le sens (*nach Sein und Sinn*), exclusivement dans la sphère immanente, la sphère des multiplicités de conscience ; (...) *sa transcendance en tant qu'il est un réel est une forme particulière d'« idéalité »* ou mieux *d'irréalité psychique* (...) » (E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, § 62, Hua XVII, p. 174 (*Logique formelle et logique transcendantale*, trad. fr. S. Bachelard, p. 225 (traduction légèrement modifiée))).

¹⁸⁷⁶ « Le son, et tout point temporel dans l'unité du son qui dure, possède sa place fixe absolue dans le temps « objectif » (et même dans le temps immanent) » (E. Husserl, *Zeitbewusstsein*, § 31, Hua X, p. 64 (*Leçons sur le temps*, trad. fr. H. Dussort, p. 84 (traduction modifiée))). Voir également dans le même ouvrage, le début du § 32, ou encore : « (...) et de même que cet individu-son est un seul et même son en quelque maintenant où je sois moi-même pour ainsi dire posté de façon vivante (...), de même l'extension temporelle lui appartenant comme forme de l'individuel est le même. Cela vaut pour les objets immanents tout comme pour les objets transcendants » (E. Husserl, *Bernaer Manuskripte*, Text 7, Hua XXXIII, p. 134 (*Manuscrits de Bernau*, trad. fr. J-F. Pestureau, A. Mazzù, p. 121 (traduction modifiée))).

¹⁸⁷⁷ E. Husserl, *Zeitbewusstsein*, § 31, Hua X, p. 67 (*Leçons sur le temps*, trad. fr. H. Dussort, p. 87).

¹⁸⁷⁸ E. Husserl, *Erste Philosophie* II, 53. *Vorlesung*, Hua VIII, p. 172-173 (*Philosophie première* II, trad. fr. A. Kelkel, p. 238).

– soit à la fois le processus qui l’amène à la vérité et à la confirmation – consiste à donner aux différents éléments qui le composent la place temporelle relative qui leur revient : ainsi d’une conversation avec un jeune écrivain à Sils-Maria à propos du *Shakespeare* de Gundolf qui se mêle à une discussion avec le même jeune écrivain ayant lieu dans une chambre de ferme dans la vallée de Fex ; progressivement, les deux souvenirs enchevêtrés se démêlent, la situation antérieure est séparée de la situation postérieure, et chacune retrouve sa place relative¹⁸⁷⁹.

Le système des places fixes qui vient d’être décrit ne vaut pas seulement pour le temps immanent. Le temps objectif introduit, du moins dans sa forme aboutie, un nouveau système de place fixes, totalement décentré par rapport à l’expérience subjective, un temps institué comme « temps des horloges », des chronomètres ou des astres, « temps unitaire, homogène (*homogenen*), objectif »¹⁸⁸⁰. Une formule le résume : « Dans le temps objectif, il n’y a pas de maintenant, pas de passé, etc. »¹⁸⁸¹. Le temps objectif ne comporte pas en soi de modalités temporelles, qui sont nécessairement subjectives, telles que le maintenant ou l’être-passé : il doit abandonner toute référence à un « maintenant » autour duquel il s’ordonnerait. C’est de la même façon que l’espace objectif se constituait en abandonnant la référence à l’Ici somatique pour adopter la Terre pour référentiel. Dans le cas du temps du monde, ce décentrement consiste à quitter l’hétérogénéité du temps immanent, centré autour du maintenant, pour atteindre un temps homogène, sans centration. Le décentrement du temps objectif conduit également à une correction de l’expérience « naïve ». Ainsi, l’insertion conjointe dans la réalité objective des choses observées et des observateurs permet de montrer que les événements du temps objectif ne sont pas simultanés avec la conscience qui pourtant les vit comme maintenant, mais toujours perçus avec retard, en raison du temps que les rayons lumineux mettent à accomplir le trajet entre la chose et l’œil de l’observateur, ce que manifeste particulièrement le cas des étoiles¹⁸⁸².

¹⁸⁷⁹ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis, A. Erste Fassung des Textzusammenhangs*, § 18, *Hua XI*, p. 269 (*De la synthèse passive*, trad. fr. B. Bégout, J. Kessler, p. 310).

¹⁸⁸⁰ E. Husserl, *Zeitbewusstsein*, § 32, *Hua X*, p. 69 (*Leçons sur le temps*, trad. fr. H. Dussort, p. 90 (traduction modifiée)).

¹⁸⁸¹ E. Husserl, *Zeitbewusstsein, Text 19*, *Hua X*, p. 189 (*Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 99)). Husserl présuppose ici que la physique adopte une position « éternaliste » (série B au sens de J. E. McTaggart) : la flèche du temps n’existe pas, toutes les places temporelles sont homogènes, le présent ne se distingue pas objectivement du passé ou du futur.

¹⁸⁸² « De quel droit peut-on dire que la perception et le perçus sont simultanés ? Pour le temps objectif, dans l’attitude naïve, ce n’est pas vrai, car il est possible qu’en un point du temps de la perception, l’objet perçu n’existe plus du tout (étoile) ; de ce point de vue, on devra donc dire que les points du temps de la perception et les points du temps du perçu tombent toujours les uns en-dehors des autres » (E. Husserl, *Zeitbewusstsein, Beilage V*, *Hua X*, p. 109 (*Leçons sur le temps*, trad. fr. H. Dussort, p. 145 (traduction modifiée))).

Comment le temps objectif décentré se constitue-t-il ? Cette décentration s'effectue de plusieurs manières. Le premier opérateur de la constitution, du temps objectif nous dit Husserl, est le souvenir, qui fait, de façon répétée, d'un point du passé un nouveau point-zéro (*Nullpunkt*)¹⁸⁸³ : le point passé est reproduit, puis les phénomènes reproduits se déroulent à partir de lui, plutôt qu'à partir du point de maintenant. Comme pour l'espace, où c'est le fait de porter à l'ici chaque point situé dans l'éloignement spatial qui accomplit l'homogénéisation de l'espace, c'est le fait de faire de chaque point de la continuité du temps immanent un nouveau point-zéro pour de nouveaux déroulements qui accomplit l'homogénéisation du temps du monde. Pour être plus précis, dans l'espace il faut que le là-bas appartienne au champ de présence visuel pour que la mobilité somatique puisse mettre en congruence son ici, son point-zéro, avec ce là-bas, révélant leur *équivalence* dans l'ordre de l'espace homogène ; et de même, dans le temps, il faut que le passé reproduit appartienne encore à la zone de « fraîcheur » temporelle, au champ de présence temporel, pour que le passé puisse être mis en équivalence avec le « présent sur le mode rétentionnel »¹⁸⁸⁴.

Mais le temps absolu du monde ne possède pas simplement l'homogénéité formelle, l'équivalence de tout point avec tout autre. Ses contenus doivent également posséder une objectivité : la fixité ou l'absoluité du temps objectif tient à la possibilité d'une attribution précise de tel événement à telle place temporelle, et donc à la possibilité de classer dans un ordre univoque tous les événements selon la succession ou la simultanéité, même si cette possibilité peut n'être réalisée que tendanciellement. Au niveau individuel, l'étalement des événements passés dans un ordre chronologique exige à nouveau le recours au souvenir. Dans la réédition de la mobilisation par le souvenir du passé, se réalise l'« identification » de l'objet passé : il se constitue comme « disponible » pour de nouvelles mobilisations, et gagne à ce titre une certaine « objectivité »¹⁸⁸⁵. Mais le passé souvenu est souvent lacunaire : la mémoire permet de recomposer des nappes d'expériences temporelles, mais elles demeurent isolées les unes des autres, à la façon de photos de vacances dispersées qui rappellent chacune un épisode, sans que l'on puisse dire exactement comment les épisodes se connectent entre eux – selon

¹⁸⁸³ E. Husserl, *Zeitbewusstsein*, § 32, *Hua X*, p. 69-70 (*Leçons sur le temps*, trad. fr. H. Dussort, p. 90-91 (traduction modifiée)).

¹⁸⁸⁴ E. Husserl, *Zeitbewusstsein*, § 32, *Hua X*, p. 70 (*Leçons sur le temps*, trad. fr. H. Dussort, p. 91 (traduction modifiée)).

¹⁸⁸⁵ E. Husserl, *Zeitbewusstsein*, *Beilage IV*, *Hua X*, p. 109 (*Leçons sur le temps*, trad. fr. H. Dussort, p. 144)).

l'image de D. Lohmar, dont nous reprenons l'analyse dans ce qui suit¹⁸⁸⁶. La reconstitution du « fil des événements » suppose en outre que les intermittences ou les vides d'expérience subjectifs soient comblés. Ainsi, quand nous voyons une craie, fermons les yeux puis les rouvrons, nous avons là deux perceptions et deux objets temporels immanents ; mais dans la temporalité transcendante, nous appréhendons les deux objets immanents comme les apparitions d'une même chose dont nous disons qu'elle a duré pendant l'intervalle où aucune de ces apparitions n'était présente à la conscience¹⁸⁸⁷. Ce comblement des lacunes s'étend également aux périodes de sommeil, mais aussi aux périodes qui ont précédé ma naissance, pour lesquels il est nécessaire d'avoir recours à d'autres témoignages que celui du seul souvenir, témoignages qui deviennent de plus en plus indirects à mesure que s'emboîtent les présentifications¹⁸⁸⁸. Le temps objectif prend alors son sens définitif dans la validité omnisubjective, dans le recouvrement des temps individuels, et leur entretissage tendanciel¹⁸⁸⁹. La validité universelle offre enfin la possibilité d'une mesure objective du temps, de façon vague (« deux jours de marche », « le temps d'une cigarette »), ou exacte (selon l'horloge ou le chronomètre).

Nous pouvons résumer en disant que le temps transcendant est une série orthoïde homogène, c'est-à-dire que tous les points y occupent un rang équivalent (ils ne sont pas relatifs à un maintenant distingué), et que dans cette série tous les contenus ont vocation à s'ordonner d'une manière univoque, dans une validité universelle. La perséité des étants dans le temps objectif signifie alors que ces étants s'inscrivent dans un temps décorrélé de tout ancrage individuel et qu'ils ont leur place fixe dans le cours de son temps. Qu'en est-il à présent du Je et de ses actes ? Comment s'insèrent-ils dans ce temps objectif ?

¹⁸⁸⁶ D. Lohmar, « *On the Constitution of the Time of the World: The Emergence of Objective Time on the Ground of Subjective Time* », in *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time* (éds. D. Lohmar, I. Yamaguchi), Dordrecht, Springer, 2010, p. 115 sq., et surtout 122 sq.

¹⁸⁸⁷ C'est l'exemple de Husserl : E. Husserl, *Zeitbewusstsein*, § 1, *Hua X*, p. 8 (*Leçons sur le temps*, trad. fr. H. Dussort, p. 13).

¹⁸⁸⁸ Au premier chef, le témoignage provient d'un souvenir médiatisé par une empathie (quelqu'un me raconte ce que j'ai manqué pendant mes congés), puis d'un souvenir médiatisé par une transmission traditionnelle et culturelle, incluant des empathies d'empathies ou des consciences de signe (un passé lointain m'est rapporté via des écrits relatant des récits recueillis auprès de témoins visuels), et enfin d'une présentification médiatisée par des procédés indirects (un passé ancestral, dont n'existe aucun témoignage, m'est rendu accessible par des fouilles archéologiques, et les événements sont reconstitués dans l'imagination, sur la base d'une conscience d'indice).

¹⁸⁸⁹ E. Husserl, *Bernaer Manuskripte, Text 7, Hua XXXIII*, p. 132-133 (*Manuscrits de Bernau*, trad. fr. A. Mazzù, J-F. Pestureau, p. 120-121).

β / La réflexion mondanisante sur les actes

Dans la réflexion mondanisante sur les actes constituants, déjà objectivés dans le temps immanent, ceux-ci en viennent à prendre une forme objective-mondaine : ils deviennent ce que la psychologie appelle des « états psychiques » : « C'est dans ce même temps [le temps objectif] que s'ordonne également le Je, et pas simplement le soma égoïque, mais également ses « vécus psychiques » »¹⁸⁹⁰. Il est à noter que le vécu transcendantal et son équivalent mondanisé, le vécu psychique, conservent le même « fonds eidétique »¹⁸⁹¹. La mondanisation n'affecte pas l'appartenance du vécu à son ordre eidétique, mais se contente de lui assigner un emplacement temporel fixe. En revanche, le vécu psychique ne se voit pas assigner directement de spatialité, puisque son essence exclut l'extension¹⁸⁹² et qu'à ce titre il ne saurait former une qualité du corps¹⁸⁹³ ; en conséquence, le psychisme ne reçoit une spatialisation que secondairement, de façon dérivée, en rapport à un corps propre.

Un doute surgit à ce moment : si le psychique n'est pas directement spatialisable, peut-il encore recevoir une insertion dans le temps du monde ? Le temps du monde n'implique-t-il pas nécessairement la spatialité, n'est-il pas « espace-temps (*Raumzeit*) »¹⁸⁹⁴ ? Comme nous l'avons déjà indiqué, le temps du monde est une forme qui peut accueillir des contenus qui ne possèdent pas intrinsèquement la spatialité. Le Je et ses actes possèdent déjà une forme d'objet dans le temps immanent, qui leur permet d'être convertis en objets du temps transcendant. C'est l'homogénéité de forme entre temps immanent et temps objectif qui autorise la conversion des phénomènes transcendants en phénomènes psychiques dans le temps immanent, quoique leur rattachement à la spatialité et à la causalité ne soit que secondaire.

¹⁸⁹⁰ E. Husserl, *Zeitbewusstsein, Beilage X, Hua X*, p. 120 (*Leçons sur le temps*, trad. fr. H. Dussort, p. 161-162 (traduction modifiée)).

¹⁸⁹¹ « Nous avons donc le vécu transcendantal en tant que vécu constituant, et nous avons le vécu psychique en tant que vécu constitué réel – en dépit du même fonds d'essence (*trotz des gleichen Wesensbestandes*) » (E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion, Text 7, Hua XXXIV*, p. 136 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 140 (traduction modifiée)).

¹⁸⁹² E. Husserl, *Ideen II*, § 12, *Hua IV*, p. 29 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 57).

¹⁸⁹³ « (...) le psychique ne signifie pas – ce qui serait insensé – une couche qualitative à même le corps-soma (*das Psychische nicht – was unsinnig wäre – eine qualitative Schicht am Leibkörper bedeutet*) » (E. Husserl, *C-Manuskripte, C-17, Text 88*, p. 380 (traduction personnelle)).

¹⁸⁹⁴ La question est posée dans la *Krisis* : « Mais les âmes ont-elles au sens authentique la spatiotemporalité, l'existence-dans (*Inexistenz*) sous cette forme, de même que le corps ? Que l'être animé (*seelische*) n'ait en soi et pour soi aucune extension spatiale et aucune localité, cela a toujours été remarqué. Mais le temps du monde (la forme de la successivité) est-elle à séparer de la spatialité, en tant qu'espace-temps complet n'est-elle pas la forme proprement essentielle du simple corps auquel les âmes n'ont qu'une participation indirecte ? » (E. Husserl, *Krisis*, § 62, *Hua VI*, p. 244 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 244 (traduction modifiée)).

Ainsi, les états psychiques sont les « modes de comportement » du Je pur, auto-aperçus dans le monde, et ces états psychiques donnent lieu à des structures durables : propriétés psychiques au sens du naturalisme, caractéristiques spirituelles au sens du personalisme (habitudinalités, caractère, facultés). Ainsi, la mondanisation sans plus du Je transcendantal a pour produit *l'âme* : « l'âme pure, comme déjà dit, est une auto-objectivation de la monade s'accomplissant dans celle-ci », et cette âme pure fait l'objet d'une « psychologie pure », qui se consacre exclusivement à l'être propre de l'âme¹⁸⁹⁵. Mais n'avions-nous pas indiqué qu'il ne pouvait exister de psychologie pure de l'âme pure ?

Nous avons en effet trouvé là un chemin nouveau vers *l'âme pure*, et nous pouvons offrir à la psychologie « pure » la place qui lui revient. Nous avons explicitement refusé plus tôt¹⁸⁹⁶ à la psychologie « pure », qui n'est ni psychophysique ni science de l'esprit, et à son objet, l'âme « pure », sans égards pour le corps comme pour l'esprit, toute « concrétude » sur le sol du monde. En d'autres termes, il ne peut pas exister, disions-nous, une « psychologie pure » une fois réalisée l'abstraction totale de la couche psychique¹⁸⁹⁷. Corrélativement, l'âme n'est pas constituable en réalité si elle ne reçoit pas sa réalité d'ailleurs¹⁸⁹⁸ : de son entrelacement avec le corps et de la conditionnalité causale qu'elle acquiert par là, ou bien de son fusionnement dans l'esprit et de la conditionnalité motivationnelle (au sens de la motivation spirituelle) qu'elle en hérite, même si dans ce second cas elle se noie dans la personne et disparaît comme telle. En effet, l'âme pure ne correspond pas à une expérience d'auto-aperception mondanisante qui posséderait sa propre manifestation réalisante *sui generis*, désentrelacée du corps¹⁸⁹⁹ et de l'esprit. Et d'autre part, elle n'est pas une région ontologique

¹⁸⁹⁵ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 57, *Hua* I, p. 159 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 181). Voir également : « Grâce à cette mondanisation, tout le transcendantal qui m'est authentique en tant que cet ego ultime, entre en tant que psychique dans *mon âme* » (*Ibid.*, § 45, 130/148).

¹⁸⁹⁶ Voir Chapitre V, section IV, 1/ et 2/.

¹⁸⁹⁷ C'est ce que dit autrement la fin du § 39 des *Ideen* I, d'un point de vue eidétique. Alors que « nous n'avons pas abandonné le sol de l'attitude naturelle » (comme indiqué plus tôt dans le même paragraphe), on constate que : « Le percevoir, considéré simplement comme conscience et abstraction faite du soma et des organes somatiques, apparaît alors comme quelque chose qui est en soi sans essence (*etwas in sich Wesenloses*), un regard vide d'un moi « vide » sur l'objet lui-même, qui curieusement entre en contact avec lui » (E. Husserl, *Ideen* I, § 39, *Hua* III/1, p. 81 (*Idées* I, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 118 (traduction modifiée))).

¹⁸⁹⁸ La phrase-clé à cet égard est la suivante : « La réalité de l'âme (*Die seelische Realität*) n'est constituée en tant que réalité (*als Realität*) que par les dépendances psychophysiques » (E. Husserl, *Ideen* II, § 33, *Hua* IV, p. 138 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 198 (traduction modifiée))).

¹⁸⁹⁹ L'« introjection » de l'âme repose sur une localisation indirecte ou secondaire : « les vécus intentionnels eux-mêmes *ne sont plus* directement et authentiquement *localisés*, ils ne forment plus une couche à même le soma » (E. Husserl, *Ideen* II, § 39, *Hua* IV, p. 153 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 217 (traduction modifiée))). Voir également *Ibid.*, § 49a, 176/250-251).

autonome du monde dans l'ordre hétéroconstitutif : l'étagement statique des couches passe directement de l'unité corporelle à l'unité personnelle, sans envisager de « réalité » interstitielle qui serait l'âme pure. Le « supplément (*Plus*) » qui s'ajoute dans le passage hétéroconstitutif du corps à la personne, n'est pas un être réel indépendant¹⁹⁰⁰. En somme, *l'âme pure est un artefact de la méthode naturaliste*, et la psychologie pure « par principe une impossibilité »¹⁹⁰¹.

En traitant l'âme comme un objet indépendant et une chose réelle depuis le sol du monde, la psychologie pure adopte un point de vue *abstractif, rétroactif et artificiel*. Abstractive, elle manque de respecter les articulations naturelles des réalités et isole en conséquence un objet non-indépendant au sein d'une unité concrète. Il faut ainsi lui refuser un premier type de légitimité, qui revient aux sciences du concret. Rétroactive, elle ne peut fonder sa légitimité sur une régression qui irait chercher un moment de l'histoire constitutive où l'objet aurait possédé une autonomie qu'il aurait ensuite perdue au sein d'une *Verschmelzung* supérieure, mais ne peut prendre pour perspective que celle de l'unité constituée. Enfin, artificielle, elle adopte une attitude méthodologiquement composée, qui ne peut pas même se réclamer de la familiarité d'une attitude native et spontanée. Par déficience de ces trois légitimités, la psychologie de l'âme pure commet une *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* – en étendant les préceptes du naturalisme en-dehors des frontières délimitées par les régions ontologiques matérielles où il a vocation à s'appliquer.

Qu'advient-il dans ces conditions de toute tentative de réaliser une psychologie pure sur le sol du monde ? De deux choses l'une, ou bien cette psychologie ne reçoit pas d'impulsion décisive de la part d'une perspective transcendantale déjà ouverte par ailleurs, auquel cas elle se condamne à demeurer une abstraction¹⁹⁰². Ou bien cette psychologie reçoit un tel coup de pouce, qui lui vient par exemple de la voie cartésienne déjà ouverte, et dans ce cas, elle doit nécessairement basculer dans la phénoménologie transcendantale elle aussi¹⁹⁰³. Il n'y a donc pas de place pour une véritable psychologie sur le sol du monde. Et pourtant, ce n'est pas là le

¹⁹⁰⁰ L'âme humaine n'est qu'une « abstraction complémentaire » de l'abstraction du corps (E. Husserl, *Krisis*, § 66, *Hua VI*, p. 231 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 256)).

¹⁹⁰¹ E. Husserl, *Krisis*, § 67, *Hua VI*, p. 234 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 260 (traduction modifiée)).

¹⁹⁰² On se souvient que nous avons déjà détaillé l'insuffisance de la psychologie en général au regard de la réduction phénoménologique (voir Chapitre II, section II, 2/).

¹⁹⁰³ Comme l'écrit S. Luft, « une véritable psychologie phénoménologique est nécessairement *forcée* (forced) de performer la réduction et de passer d'un registre mondain à un registre transcendantal » (S. Luft, « *Husserl's Phenomenological Reduction Revisited: An Attempt of a Renewed Account* », *Anuario Filosófico*, 2004/37, p. 86 (traduction personnelle)).

dernier mot de la psychologie, qui opère un retour inattendu depuis la perspective de la subjectivité transcendante pré-objectivée. En effet, un « miracle » se produit : ce qui était l'abstrait se révèle, du point de vue nouvellement acquis, le véritable *concretum*¹⁹⁰⁴. Quelle est la signification de ce rebondissement ?

Ce ne peut être que le suivant : la purification de la psychologie n'a de sens que depuis le sol transcendantal. La « psychologie phénoménologique » est une transposition de l'instance transcendante sur le sol du monde. Que peut signifier la « pureté » de l'âme en ce sens ? L'âme ne peut être « pure » que comme *mondanisation sans plus* de l'instance transcendante. Sans plus, cela signifie que la psychologisation n'introduit ici *rien d'autre* que la simple mondanisation, ce qui signifie : rien d'autre qu'une temporalisation cosmique. L'âme pure, c'est la subjectivité transcendante assortie de l'indice du mondain – et de rien de plus. Cette mondanisation est une mondanisation « sans plus », c'est-à-dire qu'elle n'est *pas une mondanisation régionale*, une régionalisation, qui inscrit les rapports de conditionnalité dans un registre particulier, coordonné à une *expérience* particulière, celle de la conditionnalité physique (causalité naturelle) ou celle de la conditionnalité spirituelle (motivation spirituelle), puisqu'il n'y a pas d'expérience donatrice originaire de l'âme, mais qui se contente de l'insérer dans le temps du monde.

En définitive, la psychologie pure ne trouve de sens que depuis le sol transcendantal, dans la mondanisation méthodique de la subjectivité constituante. *Il n'y a pas, stricto sensu, de voie psychologique vers la subjectivité transcendante, mais, à l'inverse, une voie*

¹⁹⁰⁴ C'est ce qu'explique ce texte crucial : « D'une manière tout d'abord merveilleuse, la subjectivité transcendante absolument concrète est en pleine congruence avec le Je de l'âme humaine (*mit dem menschlichen seelischen Ich*) – avec moi, le Je qui exerce la réduction phénoménologique – comme Je « pur », dont la pureté est toutefois abstraite dans le monde, obtenue par une abstraction de tout le psychophysique. Donc, de retour dans l'attitude naturelle, je trouve mon être transcendantal nécessairement identique avec l'être propre de l'âme pure. Ce qui dans le monde est un non-sens, un abstractum qui ne peut cependant pas en même temps être concret, perd d'une certaine manière son caractère évidemment contradictoire, sous la forme : l'abstrait mondain est à libérer par la réduction phénoménologique de la concrétion psychophysique éveillée transcendantale. Mais en elle [dans la réduction phénoménologique], le Je transcendantal se porte à la validité d'être (*Seinsgeltung*), est éveillée une nouvelle conscience transcendante de validité, qui s'objective à nouveau sans plus (*ohne weiteres*), se réordonne dans le phénomène-monde comme un nouveau faire psychique de mon Je humain ». (E. Husserl, *Intersubjektivität* III, Text 31, § 8, Hua XV, p 550 (*Sur l'intersubjectivité* I, trad. fr. N. Depraz, p. 226 (traduction modifiée)). Ce texte capital dit que le Je de l'âme pur est abstrait dans le monde (ne correspond pas à une expérience effective), puisque le seul concret de l'âme est sa concrétion psychophysique. Mais, en révélant la congruence ou le recouvrement de la subjectivité transcendante et de cet abstrait qu'est l'âme pure, la réduction phénoménologique offre une bien curieuse concrétion à l'âme pure, une concrétion mondaine qui n'a de sens qu'après l'acquisition de la perspective transcendante.

*transcendantale vers la subjectivité psychologique*¹⁹⁰⁵. Tout au plus peut-on admettre qu'une voie conduise de la psychologie à la sphère transcendantale sous réserve d'un accès déjà établi à la sphère transcendantale. La psychologie pure est donc une science post-réductive, la science qui traite de la mondanisation sans plus de l'instance transcendantale, de sa traduction dans l'ordre de la temporalité cosmique.

γ / La réflexion mondanisante sur l'ego

Conjointement avec ses actes qui deviennent des états psychiques, le Je pur trouve son chemin vers la mondanité en se faisant Je humain. Cette réflexion mondanisante prend naturellement la forme d'une auto-aperception, au cours de laquelle le Je s'apparaît à lui-même comme une réalité, comme un objet de son environnement. Les vécus singuliers d'une part, les propriétés psychiques durables d'autre part, sont des « accidents » qui ne recueillent pas la substantialité pour eux-mêmes, et ne forment donc pas des réalités mais des caractères d'une réalité. L'homme est cette réalité mondaine à qui sont attribués les vécus psychiques et les propriétés durables. En somme, le « Je réel [est] constitué en tant qu'objet transcendant »¹⁹⁰⁶. Nous avons déjà mentionné¹⁹⁰⁷ la différence entre deux acceptions du Je réel ou empirique : un Je réel équivalent à l'humain, que Husserl appelle « Je-homme », et un Je réel qui possède la même formalité que le Je pur, c'est-à-dire le même vide de détermination, que Husserl appelle « Je psychique réel ». Le Je-homme est un tout qui inclut le corps et l'âme humaine, dont la mondanité provient naturellement des auto-aperceptions périphériques qui permettent au Je de se découvrir comme corps sentant, moteur, matériel, et comme personne, nexus de motivations. Le Je psychique réel, par contraste, n'est autre que la transposition de la pureté de l'expérience du Je pur dans la temporalité cosmique, ce qui explique qu'il ne possède aucun contenu. A l'instar du Je pur, le Je psychique réel n'est traité que comme un noyau ou un pôle, un centre de rattachement de ces actes psychiques qui résultent de la transposition mondaine des vécus transcendants.

¹⁹⁰⁵ Déjà nous montrions plus haut (Chapitre II, section II, 2/) que la voie psychologique ne pouvait être une voie praticable qu'après qu'un premier aperçu de la vie transcendantale a été conquis par la voie cartésienne, et par ailleurs que la psychologie ne trouvait de sens et de concrétude que dans le retour au monde post-réductif. Nous appliquons à présent cela à la psychologie « pure », psychologie de l'âme qui n'est ni une psychologie de l'insertion physico-psychique, ni une psychologie de l'insertion spiritualo-psychique.

¹⁹⁰⁶ E. Husserl, *Ideen* II, § 28, *Hua* IV, p. 110 (*Idées* II, trad. fr. E. Escoubas, p. 164 (traduction modifiée)).

¹⁹⁰⁷ Dans le présent chapitre, section I, 3/.

4. La possibilité de la réduction phénoménologique

Replaçons pour finir le basculement de la réduction phénoménologique dans ce rapport entre réflexions mondanisantes et réflexion transcendantale. Demandons-nous d'abord en quel sens la réflexion mondanisante est immodalisable en réflexion transcendantale sur le sol de la vie naturelle ; demandons-nous ensuite comment la conversion d'attitude s'opère.

α/ « Sauter par-dessus sa propre ombre » : accès interdit à la vie constituante

La réflexion [naturelle], même si elle traverse des niveaux itératifs plus élevés, demeure en tant qu'essai de thématization des « auto-aperceptions » toujours inféconde, et est semblable à la tentative de sauter par-dessus sa propre ombre (*über den eigenen Schatten zu springen*)¹⁹⁰⁸.

En quoi consiste la troncature de la vie naturelle ? En ceci que nous y demeurons aveugles aux effectuations transcendantales. Pourquoi cette cécité ? Pourquoi la vie naturelle n'est-elle pas capable de prendre conscience de la vie transcendantale qui opère en elle ? En somme, il nous faut nous demander ce qui *interdit* l'accès philosophique, intellectuel, à la sphère phénoménologique depuis le sol du monde. L'inaccessibilité de la sphère transcendantale constituante doit être comprise comme une impossibilité de la réflexion à aborder le continent transcendantal au cours de son exercice naturel. Mais cela ne signifie ni que toute réflexion soit impossible (la réflexion psychologique est possible sur le sol de la vie naturelle), ni que la réflexion phénoménologique soit à jamais impraticable (elle finit tout de même par advenir, même si cela implique le renversement de la naturalité). L'empêchement de l'accès à la sphère phénoménologique prend place dans l'entre-deux, comme un exercice inconclusif de la réflexion, une réflexion qui échoue ou s'échoue nécessairement avant d'être parvenue à bon port, rendant nécessaire le bris de la naturalité¹⁹⁰⁹. C'est ce problème localisé

¹⁹⁰⁸ E. Fink, VI. *Cartesiansche Meditation, Ergänzungsband, Hua Dok II/2*, p. 61 (*Autres rédactions des Méditations cartésiennes*, trad. fr. F. Dastur et A. Montavont, p. 85).

¹⁹⁰⁹ « Dans la psychologie, l'attitude naturelle-naïve implique que les auto-objectivations humaines de l'intersubjectivité transcendantale, qui, par nécessité d'essence (*wesensnotwendig*), appartiennent à la composition du monde constitué comme prédonné pour moi et pour nous, possèdent inévitablement un horizon d'intentionnalités qui fonctionnent transcendantale (*unweigerlich einen Horizont von transzendental fungierenden Intentionalitäten haben*), qui n'est accessible (*erschließbar*) par le moyen d'aucune réflexion, y compris par aucune réflexion psychologique-scientifique » E. Husserl, *Krisis*, § 59, *Hua VI*, p. 212 (*La crise...*, trad. fr. G. Granel, p. 236 (traduction modifiée)).

qu'il nous faut à présent aborder.

Dès la première présentation publique de la réduction phénoménologique, dans le cours de 1906-1907 d'*Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance*, Husserl nous indique que le point de départ dans la naturalité implique que, dans la réflexion, le vécu reçoive d'emblée une appréhension mondanisante comme état psychique :

Le point de départ méthodique conforme à la nature, à partir duquel le point de vue de l'aperception phénoménologique doit être conquis, est la psychologie, ou bien, ce qui revient au même, l'aperception empirique naturelle. Le πρότερον πρὸς ἡμᾶς est la conscience naturelle. A partir de la conscience naturelle, la théorie de la connaissance, et c'est là sa première [mission], doit nous élever à la conscience philosophique, de la conscience empirique à la conscience phénoménologique.

Nous parlons donc tout d'abord de « vécus », une expression qui renvoie donc à un moi éprouvant (*erlebendes*), à un individu éprouvant, un individu spirituel (...). En considérant [mes vécus], j'ai dans cette considération, dans la considération de l'expérience interne, la conscience que ce sont mes vécus, je les appréhende en rapport avec moi, comme mes actes ou mes états psychiques¹⁹¹⁰.

La réflexion naturelle se révèle donc incapable de s'extraire de cette auto-aperception mondanisante. Que signifie l'échec de principe de la réflexion naturelle, qui donne lieu aux impasses du scepticisme, à remonter jusqu'à un Je démondanisé ? Deux résistances se présentent ici, qui se présentent comme insurmontables dans l'attitude naturelle.

En premier lieu, le Je mondain – dans ses différentes couches – correspond à une expérience de fait *rationnellement* motivée dans la réceptivité. Comme nous l'avons montré au chapitre V, c'est à bon droit que le Je se réfléchit comme mondain (comme soma, corps, personne), et ce à partir de sa propre ressource, c'est-à-dire sans avoir recours à une prestation de sens artificieuse reposant sur une illusion mimétique inspirée par l'image d'autrui, ou s'adossant à une substraction de degré supérieur assise sur des représentations impropres et symboliques¹⁹¹¹. La reconnaissance de l'existence mondaine du Je, et des caractères qui s'y

¹⁹¹⁰ E. Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, § 35d, Hua XXIV, p. 212 (*Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance*, trad. fr. L. Joumier, p. 255 (traduction modifiée)).

¹⁹¹¹ « (...) l'« auto-objectivation » fluente de la subjectivité transcendantale, et l'auto-objectivation de l'âme reconnue en tant qu'être transcendantal, [auto-objectivation] qui appartient à la constitution du monde-de-la-vie [et] fournit constamment à l'âme une localité dans l'espace-temps intuitif, ne peut pas, par principe, conduire à une construction idéalisante d'un « en soi » avec le sens d'une vérité enclose en soi, en tant que composante du « monde vrai en soi » et en tant que jumelée et liée avec la composante du « corps objectivement vrai » ((...) <die> strömende „Selbstobjektivation“ der transzendentalen Subjektivität und die Selbstobjektivation der als transzendentales Sein erkannten Seele, die zur Konstitution der Lebenswelt gehört, die der Seele beständig also Lokalität in der anschaulichen Raum-Zeitlichkeit verschafft, prinzipiell nicht zu einer idealisierenden Konstruktion eines „An-sich“ der Seele führen kann mit dem Sinn einer geschlossenen Wahrheit an sich, als Bestand der „an sich wahren Welt“ und als verschwistert und verbunden mit dem Bestand der „objektiv wahren Körper“) » (E. Husserl, *Krisis – Texte aus dem Nachlass*, Text 13, Hua XXIX, p. 181 (traduction personnelle)).

attachent à chaque fois, s'appuie sur l'expérience réceptive immédiate et concordante, dans une donation en original. Aucune motivation d'expérience ne vient donc, dans le cours de la vie naturelle, entraver l'évidence du Je mondain – pas plus que de n'importe quelle chose du monde environnant qui se donnerait dans une séquence concordante d'apparitions.

En second lieu, la donation réceptive originale et concordante du Je mondain se redouble d'un caractère qui lui est propre, et nous conduit donc au-delà du parallélisme avec la donation d'une chose quelconque. En effet, le Je, y compris mondanisé, possède un privilège (*Vorzug*) que ne partage pas la chose d'expérience.

C'est ici le *privilège de mon Je*. Tout ce qui, à l'extérieur de moi, vaut dans la certitude d'être, me présuppose comme valant. Tout d'abord, dans la possibilité de la perception : voir, entendre, etc. ; la perception d'un non-moi (*Wahrnehmung eines Nicht-Ich*) est impossible sans perception de soi. Nous ne sommes pas là dans le monde comme les autres choses, comme si notre existence pouvait être tout aussi bien apparence qu'être, et également comme si nous pouvions faire défaut (*fehlen*) dans n'importe quelle expérience mondaine, de même que le fait qu'il soit fait expérience de A ne rende pas nécessaire qu'il soit fait expérience de B, dont il est maintenant fait expérience conjointement avec A. Bien plutôt, là où il est fait expérience d'un mondain externe, je suis toujours également objet d'expérience (*bin ich auch erfahren*), et l'objet mondain d'expérience peut bien être une apparence (l'objet d'expérience peut donc être biffé après coup), il appartient nécessairement à mon être humain, en tant que son psychique, mon psychophysique, en tant que mon voir spirituel-somatique, etc., c'est-à-dire pour moi-même, [le fait que] : je suis nécessairement, dans la mesure où je fais expérience en général, ici et là en tant qu'objet d'expérience et, comme tout ce dont je fais toujours expérience, en tant que faisant expérience. Mon être est apodictiquement inclus, en tant qu'expérience de soi, dans toute expérience de monde¹⁹¹².

Le *privilège du Je*, comme on le voit dans ce texte, n'est pas un trait du Je pur, mais s'étend au Je mondain, sous ses différentes formes : physique (corps), psychique (âme), somatique (soma), spirituel (personne). Ce privilège consiste en la co-implication (*Mitdabeisein*¹⁹¹³, être-là-conjointement-auprès), la nécessaire co-location en toute expérience perceptive, de l'expérience de mon Je mondain, à la fois comme celui qui fait l'expérience, mais encore comme celui qui est pour lui-même objet d'expérience. En d'autres termes, la donation du Je présente ceci de particulier que je me trouve dans l'impossibilité de m'absenter de mon champ perceptif¹⁹¹⁴. C'est donc à bon droit, quoiqu'avec prudence, que l'on peut dire

¹⁹¹² E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, Text 30, p. 431-432 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 356 (traduction modifiée)). Le traducteur donne « se tromper » pour « *fehlen* » ; nous rectifions. Il est ici question de savoir si le Je peut s'absenter de sa propre expérience.

¹⁹¹³ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, Text 30, p. 432 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 357 (traduction modifiée)).

¹⁹¹⁴ « Naturellement, pour autant que je suis moi-même là conjointement comme homme somatique – ce que je suis toujours dans n'importe quels modes de donnée, je ne peux jamais faire défaut dans mon champ perceptif –,

que mon être mondain, humain (!), psychique (!!), physique (!!!), est *apodictiquement certain*, imbiffable (*undurchstreichbar*), immodalisable (*unmodalisierbar*), indubitable (*unbezweifelbar*)¹⁹¹⁵. Avec prudence (« cela doit bien s'entendre », écrit Husserl), car cette apodicticité est hypothétique, conditionnée à la poursuite de l'expérience perceptive (« Aussi longtemps que je vis en faisant expérience (*Solange ich erfahrend lebend*) »¹⁹¹⁶).

Cette étrange hybridation de contingence (facticité) et de nécessité (apodicticité) du Je mondain rappelle fort un commentaire de Husserl dans les *Méditations cartésiennes* au sujet de l'*eidōs ego*, où il constate la rétivité du Je, transcendantal cette fois, à la variation imaginaire. L'entreprise visant à parvenir au concept de l'*eidōs ego*, essence générale abstraite de l'égoïté en général, se heurte à un écueil : au niveau de la constitution où l'on se place, qui correspond à ce qui s'appellera plus loin la sphère de primordialité, il n'existe encore qu'un seul *ego*, le mien, « l'*ego* factuel avec son contenu à chaque fois monadique-concret, le seul et unique *ego* absolu »¹⁹¹⁷. Or, la procédure de variation imaginaire conduisant à l'*eidōs* suppose que l'on utilise comme modèle de départ des individus au hasard, effectivement perçus ou bien imaginaires, à soumettre ensuite à la variation. Dans le cas de l'*ego*, le choix de l'exemple initial semble donc... particulièrement restreint¹⁹¹⁸. Cette limitation ne devrait toutefois pas poser de difficulté insurmontable : après tout le point de départ est indifférent, et la variation est censée en désamorcer la particularité. Or, la variation sur la base de mon Je de fait se révèle incapable de se hisser au-delà de sa propre identité, c'est-à-dire de passer à l'identité d'un *autre* Je.

mes propres modes de données humains eux-mêmes appartiennent conjointement à mon thème (...). D'autre part, je ne cesse pas d'être dans l'« attitude naturelle » ; car si je n'accomplis aucune *ἐποχή* transcendantale, alors le monde et moi dans le monde demeurons pour moi en validité, et j'ai seulement, moi, cet homme, adopté une attitude afin de traiter purement certains événements proprement subjectifs » (E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, Text 25, Hua XXXIV, p. 388 (*Sur la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 334 (traduction légèrement modifiée)).

¹⁹¹⁵ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, Text 30, p. 433 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 357 (traduction modifiée)). On lira également dans le même sens le Text 23 de Hua XV : « (...) je suis et demeure dans une validité ininterrompue en tant que Je se tenant et demeurant. Il faut bien être attentif à ce que cela doit signifier ici dans notre contexte. Il ne s'agit pas de l'être apodictique de l'*ego* cartésien, mais plutôt du Je au sens habituel, moi, cet homme, moi cette personne existant de façon somatique » (E. Husserl, *Intersubjektivität* III, Text 23, Hua XV, p. 400 (*Sur l'intersubjectivité* II, trad. fr. N. Depraz, p. 333 (traduction modifiée)).

¹⁹¹⁶ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, Text 30, p. 433 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 357 (traduction modifiée)).

¹⁹¹⁷ E. Husserl, *Cartesische Meditationen*, § 34, Hua I, p. 103 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 117 (traduction modifiée)).

¹⁹¹⁸ Mais en irait-il réellement autrement si l'abstraction à la sphère de primordialité était levée ? Même dans l'expérience complète, aucun autre *ego* ne m'est accessible en propre, et la variation eidétique serait réduite à spéculer sur des « appréhensions »...

Il faut bien être attentif au fait que, dans le passage de mon *ego* à un *ego* en général, n'est présupposée ni l'effectivité ni la possibilité d'une extension d'autres (*Umfanges von Anderen*). Ici, l'extension de l'eidos *ego* est déterminée par auto-variation de mon *ego*. Je ne fais que me feindre comme si j'étais autre, je ne feins pas d'autres¹⁹¹⁹.

Notons bien les termes employés : le passage de l'*ego* à l'eidos *ego* ne présuppose pas que se trouvent, dans l'extension de cet eidos, d'autres *ego* que le mien pour lui servir de dénnotations, et ce ni à titre d'effectivité (cela s'entend, naturellement, les généralités eidétiques étant tout à fait indifférentes au sort des individus susceptibles d'être subsumés sous elles¹⁹²⁰), ni à titre de possibilité. Cette dernière mention est importante. Cela signifie qu'un autre *ego* est inimaginable dans le cadre d'une variation ou plutôt, ce qui revient au même, que mon *ego* n'est pas désimaginable : la variation ne « décolle » pas, l'eidos *ego* reste accroché à la factualité du Je¹⁹²¹. Dans une variation eidétique conventionnelle, il s'agit de produire en quelque sorte un saut qualitatif : la variation de la table individuelle d'origine, poussée suffisamment loin, mène à un autre individu imaginaire¹⁹²², puis à un autre, etc., et l'intensité de la variation conduit à franchir les barrières d'espèces, jusqu'à atteindre les genres suprêmes. Dans la variation censée conduire à l'eidos *ego*, on ne parvient pas même à quitter l'individu de départ : j'ai beau modifier mon *ego*, toutes les possibilités que j'imagine à son sujet restent les miennes. « Si je fais directement de moi-même l'objet du défilement en pensée (*Umdenkens*) », alors je constate qu'au terme de la variation : « Je suis le même moi, j'ai seulement et nécessairement une autre vie d'expérience »¹⁹²³. L'*ego* est en effet vide de déterminations eidétiques, si bien que toute nouvelle détermination factuelle peut en droit lui convenir. Pour désigner la nécessité de ce qui apparaît bien comme un fait, Husserl emploie le terme de *factum* (*Faktum*). La dichotomie entre

¹⁹¹⁹ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 34, *Hua* I, p. 106 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. Emmanuel Levinas et Gabrielle Peiffer, Paris, Vrin, 1947, p. 61 ; *Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 120). L'édition De Launay intègre sans raison la note dans le corps du texte (qui reste infrapaginale dans l'édition Husserliana), et traduit les deux fois « *Umfang* » par « espace », tandis que Levinas et Peiffer optent pour « monde » puis « extension ». Nous rétablissons les deux fois le sens technique d'*extension* : la question est de savoir ce qui est subsumé sous l'eidos.

¹⁹²⁰ E. Husserl, *Ideen* I, § 4, *Hua* III/1, p. 17 (*Idées* I, trad. fr. J-F. Lavigne, p. 29).

¹⁹²¹ Un manuscrit de 1931 glose : « Nous avons ici un cas remarquable et d'une sorte singulière, en ce qui concerne le rapport entre *factum* et *eidos*. L'être d'un *eidos*, l'être des possibilités eidétiques et l'être de l'*universum* de ces possibilités est libre à l'égard de l'être ou du non-être de quelque passage à l'effectivité que ce soit des dites possibilités, il est indépendant de toute effectivité, en l'occurrence de toute effectivité leur correspondant. Mais l'*eidos* du Je transcendantal est impensable sans un Je transcendantal comme Je factuel » (E. Husserl, *Intersubjektivität* III, *Text* 22, *Hua* XV, p. 385 (traduction personnelle).

¹⁹²² « Le renversement est renversement d'un individu en un deuxième individu incompatible avec lui en co-existence » (E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, § 87d, p. 417 (*Expérience et jugement*, trad. fr. D. Souche, p. 420).

¹⁹²³ E. Husserl, *Intersubjektivität* III, *Text* 3, *Hua* XV, p. 41 (*Autour des Méditations cartésiennes*, trad. fr. N. Depraz, P. Vandeveld, p. 60-61 (traduction modifiée)).

fait (*Tatsache*) et essence (*Wesen*) des *Ideen* I reposait sur l'opposition d'un fait à la fois singulier et contingent et d'une essence à la fois universelle et nécessaire ; cette dichotomie se fait trichotomie avec l'acception du *Faktum* qui reprend la singularité ou l'individualité, la non-généralité, du fait-*Tatsache*, et la nécessité de l'essence-*Wesen*.

Or, l'invariance du *factum ego* pur se communique d'une certaine façon à l'*ego* empirique. L'explication en est très simple : l'immodalisabilité de l'*ego* pur, c'est-à-dire l'impossibilité de penser son être-autre, peut encore être appelée *apodicticité*. Or, le noyau apodictique de l'*ego* pur est co-appréhendé lors de la visée de l'*ego* mondain, et son apodicticité pure se transfère à l'ensemble de l'*ego* mondain. Ainsi, une apodicticité peut-elle être donnée de façon inadéquate : « Il faut remarquer qu'une conscience d'une apodicticité, et certes également une conscience donatrice de soi, visionnelle (*einsehendes*), peut être inadéquate. Celui qui déclare avec évidence : « Il est impensable pour moi que je ne sois pas ! Je suis, et je suis nécessairement ! », possède une nécessité, ou une incompatibilité, apodictique donnée de façon inadéquate, pour le cas où il fait cette déclaration directement en relation à son Je naturel »¹⁹²⁴. Le texte se poursuit en se demandant, de façon critique cette fois, quelle est l'étendue de cette apodicticité (*Wie weit... ?*). C'est précisément cette question critique qui fait défaut à celui qui traite son existence naturelle comme apodictique, en étendant l'apodicticité du noyau pur d'*ego* à l'ensemble de son être mondain¹⁹²⁵.

Du point de vue de la naturalité, il n'y a toutefois là aucune entorse. Un procédé analogue d'« extension de l'évidence » (c'est-à-dire de *transposition du mode d'évidence de la partie au mode d'évidence du tout*) est en vigueur dès la perception externe de la chose : en vertu du caractère unilatéral de la donation sensible, on doit dire *stricto sensu* que seul un aspect de la chose s'offre à chaque fois dans la présence effective ; mais en vertu de la fondation de la perception dans la donation sensible, l'entièreté de la chose hérite de cette présence effective et

¹⁹²⁴ « *Es ist zu beachten, dass ein Bewusstsein von einer Apodiktizität, und zwar auch ein selbstgebendes, einsehendes, inadäquat sein kann. Jedermann, der einsichtig aussagt: "Es ist undenkbar für mich, dass ich nicht sei! Ich bin, und bin notwendig", hat eine inadäquat gegebene apodiktische Notwendigkeit bzw. Unverträglichkeit, nämlich wenn er diese Aussagen geradehin macht in Bezug auf sein natürliches Ich* » (E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie*, *Beilage XII*, *Hua XXXV*, p. 401 (traduction personnelle)).

¹⁹²⁵ On lit encore dans le *Beilage XV* : « Ce qui est saisi peut l'être dans une indubitabilité « absolue », apodictiquement, et pourtant la teneur de sens, la teneur de détermination de cet étant peut demeurer douteuse : il n'est pas donné de façon parfaitement déterminée, il est peut-être donné de façon présomptive dans une large mesure, sans que cela trouble l'apodicticité (*Das Erfasste kann in „absoluter“ Zweifellosigkeit erfasst sein, apodiktisch, und doch kann der Sinngehalt, Bestimmungsgehalt dieses Seienden zweifelhaft sein: er ist nicht vollkommen bestimmt gegeben, er ist vielleicht in weitem Ausmaß präsumtiv gegeben, ohne die Apodiktizität zu stören*) » (E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie*, *Beilage XV*, *Hua XXXV*, p. 411 (traduction personnelle)).

doit être dite donnée « en personne », quand bien même certaines de ses faces demeuraient soustraites à la présence effective. On retrouve encore ce phénomène d'extension d'évidence dans la donation d'autrui : nous ne percevons que son corps – ou plutôt : nous ne percevons de ce corps qu'un aspect à la fois – tandis que son âme demeure rigoureusement inaccessible à la perception, tant immanente, parce que si ses états psychiques m'étaient accessibles ainsi, alors ils ne seraient plus les siens mais les miens¹⁹²⁶ ; transcendante, parce que, par nature, des états psychiques ne sauraient être perçus en espace ; pourtant, le fait que son corps soit présent face à moi suffit à dire de l'autre tout entier qu'il est présent en personne, « en chair et en os »¹⁹²⁷. Ces deux modes d'extension de validité (de la sensibilité à la perception de chose, et de la perception de chose à la donation d'autrui), d'ailleurs situés dans la continuité l'un de l'autre, sont d'ailleurs explicitement comparés par Husserl¹⁹²⁸.

C'est selon un phénomène analogue que je transpose l'apodicticité du noyau de l'ego pur au complexe constitutif que forme mon moi empirique. L'impossibilité d'exercer la réduction phénoménologique dans l'attitude naturelle vient essentiellement de cette extension de validité, qui rend impossible toute modulation de l'égoïté mondaine, et donc tout accès à la subjectivité transcendantale purifiée des auto-aperceptions mondanisantes.

β) La possibilité temporelle de la réduction phénoménologique

Nous avons montré aux chapitres III et IV comment la réduction phénoménologique puisait son motif téléologique dans le projet d'apodicticité hérité de la tradition, qui permet de secouer le joug de la naturalité, et en particulier d'ébranler la solidité de l'hypothèse naturaliste.

¹⁹²⁶ Cet argument est exposé dans : E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 50, *Hua I*, p. 139 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 158).

¹⁹²⁷ « D'une certaine manière, je fais également expérience (et en cela gît la donnée-de-soi) des vécus de l'autre : dans la mesure où l'empathie (*comprehensio*) (...) est certes une espèce de présentification, mais étaye pourtant le caractère de co-existence en chair et en os. Dans cette mesure, nous avons donc une expérience, une perception. Mais cette co-existence (« apprésence » (...)) ne doit, par principe, pas être transformée en existence originare immédiate (« archi-présence ») » (E. Husserl, *Ideen II*, § 51, *Hua IV*, p. 198 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 277-278 (traduction modifiée))) ; la présence d'autrui ne vaut « que dans l'entrelacement avec une présentation, une authentique donation-de-soi ; et ce n'est qu'exigée par [cette présentation] que [l'empathie] peut avoir le caractère de l'apprésentation, de même que, dans l'expérience de la chose, l'existence perceptive détermine la coexistence » (E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 50, *Hua I*, p. 139 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 158 (traduction modifiée))).

¹⁹²⁸ Sur ces deux modes d'extension de validité, comparés sur les exemples d'une pierre et d'un chat, voir : E. Husserl, *Ideen II*, § 49a, *Hua IV*, p. 175-176 (*Idées II*, trad. fr. E. Escoubas, p. 249-250) et E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 50, *Hua I*, p. 139 (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, p. 158).

Mais le chapitre IV nous avait également permis de faire émerger l'idée d'une motivation en un autre sens, d'une « cause » ultime de la réduction phénoménologique, sous la forme d'une possibilité d'essence qui appartient à la vie transcendante *en tant que telle*. C'est ainsi que nous lisons chez Husserl :

Le moi transcendantal n'est rien d'autre que la personne humaine absolue qui, comme telle, apparaît objectivement mais qui, sous ce mode objectivé, porte en elle la possibilité d'essence de l'auto-dévoilement par la réduction phénoménologique¹⁹²⁹.

(...) notre *nouvelle* démarche a néanmoins l'immense *avantage de nous ouvrir l'accès à la compréhension la plus large et la plus profonde des structures de la subjectivité elle-même, sur lesquelles repose la possibilité de l'ἐποχή*, et partant une compréhension la plus profonde qui soit de son sens pur¹⁹³⁰.

En somme, avant d'être une effectuation motivée de l'homme dans le monde, la réduction phénoménologique est une « particularité d'essence »¹⁹³¹ de la vie transcendante engagée dans le monde, une possibilité eidétique toujours disponible de ressaisie de son propre pouvoir constituant. Mais, si la vie transcendante est tout entière engagée dans le processus de constitution du monde, comment expliquer la possibilité de l'acte réductif, qui avance *à rebours de la tendance à la constitution*¹⁹³² ? Comment expliquer que se noue, au cœur de la constitution du monde, la possibilité de la destitution de ce même monde ? K. Held s'interroge à ce sujet en ces mots : « Qu'est-ce qui confère au Je la possibilité de se détourner de la présentation et de la temporalisation du monde, dont il se préoccupe en mode normal, et de se retourner vers la présentation de soi ? Ou si l'on reformule la question : quelles conditions doivent être remplies pour que le Je puisse se tourner vers lui-même en se réfléchissant ? »¹⁹³³. Telles sont les questions ultimes auxquelles nous avons à répondre.

¹⁹²⁹ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, Text 15 (1930), Hua XXXIV, p. 246 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 226 (traduction modifiée)).

¹⁹³⁰ E. Husserl, *Erste Philosophie* II, 52. *Vorlesung*, Hua VIII, p. 164 (*Philosophie première* II, trad. fr. A. Kelkel, p. 228 (traduction légèrement modifiée)).

¹⁹³¹ « C'est à présent une particularité d'essence (*Wesensbesonderheit*) de la vie fluant en tant que Je, que le Je puisse adopter l'attitude transcendante, vivre une vie transcendante-phénoménologique » (E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, Text 10, p. 181 (*De la réduction phénoménologique*, trad. fr. J-F. Pestureau, p. 176 (traduction modifiée)).

¹⁹³² Selon Fink : « Dans l'ἐποχή réductive, se forme dans la vie transcendante une tendance contraire (*gegenläufige Tendenz*), un se-dérouler-en-sens-contraire (*ein Sichzuwiderlaufen*), un ne-pas-avancer-de-concert (*ein Nichtmitmachen*) et un ne-pas-aller-ensemble (*Nichtmitgehen*) avec la direction constituante de la vie, mais au contraire un aller-à-rebours (*Zurückgehen*) contre cette direction de vie, un *bris* (*Umbrechen*) de la *tendance vitale finale au monde* » (E. Fink, VI. *Cartesiansche Meditation*, § 4, Hua Dok II/2, p. 26 (*Sixième Méditation cartésienne*, trad. fr. N. Depraz, p. 76-77)).

¹⁹³³ « Was verschafft dem Ich die Möglichkeit, sich von der normalerweise betätigten Weltgegenwärtigung (und -Zeitigung) ab und der Selbstgegenwärtigung zuzuwenden? Anders gefragt: Welche Bedingungen müssen erfüllt

Au regard de la différence entre réflexion transcendantale et réflexion mondanisante, explorée dans la section précédente, la conversion induite par l'ἐποχή peut être pensée comme une conversion de nature fondamentalement temporelle. Que la différence qui tombe entre la conscience dans sa dimension transcendantale et le mondain en général, où se range la conscience humanisée, soit à interpréter comme une différence temporelle, c'est là une suggestion formulée par R. Bernet, dans un article où il discute de la *Sixième Méditation cartésienne* de Fink. Dans cet ouvrage, Fink présente la différence entre l'être du monde et l'être de la conscience, qu'il appelle le pré-être (*Vorsein*), en établissant en dépit de cette différence une « analogie » entre les deux (une *analogia* qu'il appelle *propositionalis*, peut-être en ayant en tête le terme *proportionalis*). Mais cette différence entre être et pré-être demeure une différence verbale, la notion de *Vorsein* étant simplement forgée à partir de celle de *Sein* pour signaler négativement l'impossibilité d'exprimer l'idée de pré-être dans le vocabulaire mondain de l'être¹⁹³⁴. Comment penser positivement la différence qui s'établit entre ces deux modes d'être ? Bernet apporte à cette question la réponse suivante :

Fink ne songe pas à élucider la différence entre l'être du monde et l'être de la conscience transcendantale par rapport au *temps*. Si le temps est mentionné (et tout juste mentionné) comme horizon de la différence ontologique, c'est toujours dans le cadre de la différence entre conscience constituante et spectateur phénoménologisant (...). On ne voit pourtant pas ce qui pourrait justifier une « analogie » entre deux concepts d'être radicalement différents si ce n'est une certaine ressemblance entre différents modes de la temporalisation. Tant que la différence entre le temps du monde et le temps de la conscience constituante est passée sous silence, il n'est guère étonnant qu'on en reste à une opposition purement conceptuelle entre « l'être du monde » et le « pré-être » de la conscience transcendantale qui constitue ce monde¹⁹³⁵.

En quoi doit tenir la distinction temporelle entre la conscience transcendantale et la conscience mondannée (ou le monde en général) ? La réduction phénoménologique consiste essentiellement en la transition d'une considération du monde des choses dans la temporalité

sein, damit das Ich sich reflektierend auf sich selbst zurückwenden kann? » (K. Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des Transzendenten Ich bei Edmund Husserl, Entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Dordrecht, Springer, 1966, p. 80 (traduction personnelle)).

¹⁹³⁴ Bruzina propose de lire dans l'emploi du terme *analogia propositionalis* une référence volontaire (et non accidentelle) à la nécessité d'exprimer l'analogie en langage mondain, et donc au caractère précaire et inchoatif d'une telle tentative (l'*analogia* est une simple proposition plutôt qu'une analogie effective). Voir la note de R. Bruzina dans E. Fink, *Sixth Cartesian Meditation. The Idea of a Transcendental Method*, trad. ang. R. Bruzina, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1995, p. 196-197, n. gg.

¹⁹³⁵ R. Bernet, « Différence ontologique et conscience transcendantale », in *Husserl* (éds. E. Escoubas, M. Richir), Grenoble, Jérôme Millon, 1989, p. 99-100. Voir également plus loin (*Ibid.*, p. 105-106), où Bernet revient sur la « différence ontologique de deuxième degré » (*Ibid.*, p. 99), celle qui tombe entre conscience constituante et spectateur transcendantale, et sur la manière dont Fink esquive à nouveau l'interprétation temporelle que pourtant il suggère.

objective vers la considération de la donnée temporelle immanente¹⁹³⁶. Ainsi, à l'issue de la réduction phénoménologique, « (...) nous avons d'abord le temps immanent, et seulement alors le problème de la constitution d'un temps « objectif », non immanent, se constituant dans l'immanent »¹⁹³⁷. L'*universum* du sens immanent est le produit de la temporalisation de soi (*Selbstzeitigung*), tandis que l'*universum* de la transcendance est le produit d'une temporalisation de degré supérieure, la temporalisation du monde (*Weltzeitigung*). La réduction phénoménologique consiste donc en un refus de céder à la tentation de prêter à l'objectivité immanente une insertion dans le temps de la transcendance.

Ce refus peut-il lui-même être modalisé temporellement ? La réflexion transcendantale porte dans la lumière de l'apparaître une expérience nouvelle (*neuartige*), nous dit constamment Husserl¹⁹³⁸. Est-ce bien vrai ? Dans la considération de la couleur objective bleue, nous ne sommes certes pas conscients thématiquement des sensations donatrices du bleu, mais elles ne constituent pas pour autant une perception inédite ; le bleu phénoménal doit être senti pour que nous ayons accès au bleu perçu. Et ce bleu senti fait justement le grain et la matière de notre expérience. Il en va de même de toutes les structures de la subjectivité transcendantale : elles sont le revers de notre appréhension du monde, nous les avons constamment sous les yeux et elles nous sont néanmoins transparentes. La conversion transcendantale consiste à porter sous le regard thématique ce flux qui apparaît toujours sans apparaître. Aussi, la réduction phénoménologique est-elle essentiellement un mouvement par lequel nous « retenons » le flux des phénomènes subjectifs ; nous le retenons comme on le fixe pour l'observer, mais nous le retenons aussi au sens où nous l'empêchons de se déverser dans le monde, de donner lieu à un monde.

L'*ἐποχή* phénoménologique, cette suspension universelle de l'adhésion à l'être objectif, est une modulation temporelle du perçu. La réduction phénoménologique, dans son universalité de principe, est l'opération qui interdit aux phénomènes du temps immanent, qui s'étalent sous le regard de la conscience ou sont entrevus du coin de l'œil, de se répandre dans le temps

¹⁹³⁶ « (...) si nous exerçons la réduction phénoménologique et nous retirons sur le purement immanent et sur les objectivités comme telles qui sont constituées en lui, objectivités données elles-mêmes (*selbstgegebene*) qui de manière générale sont visées, pensées, s'attestent, (...) » (E. Husserl, *Bernauer Manuskripte, Text 7, Hua XXXIII*, p. 132-133 (*Manuscrits de Bernau*, trad. fr. J-F. Pestureau, A. Mazzù, p. 120 (traduction modifiée))).

¹⁹³⁷ E. Husserl, *Bernauer Manuskripte, Text 7, Hua XXXIII*, p. 132-133 (*Manuscrits de Bernau*, trad. fr. J-F. Pestureau, A. Mazzù, p. 120 (traduction légèrement modifiée)).

¹⁹³⁸ E. Husserl, *Erste Philosophie II, 52. Vorlesung, Hua VIII*, p. 166 (*Philosophie première II*, trad. fr. A. Kelkel, p. 230).

objectif du monde. Dans l'attitude naturelle, les contenus du temps immanent se voient « spontanément » conférer la perséité, qui consiste à leur prêter un étalement temporel autonome à l'égard de leur donation conscientielle ; la réduction phénoménologique consiste alors en le refus de cette prestation. Le sujet phénoménologisant « retient » la prestation temporalisante qui donne lieu à l'étalement cosmique. Car si la réduction comporte en elle une *neutralisation* de la croyance en l'être, cette neutralisation doit elle-même être interprétée temporellement. Comme toute constitution est temporalisation, l'être – l'être réel comme l'être irréel des entités idéales – n'est rien d'autre, en son fond, qu'étalement dans la temporalité objective, persistance relative dans le premier cas, persistance éternelle dans le second. L'ἐποχή consiste alors à refuser cet étalement, à « suspendre » (autre vocable temporel, qui rappelle le « temps suspendu ») la prestation de sens qui veut tracer entre les phénoménalisations intermittentes de l'être réel comme de l'être irréel, la continuité d'une persévérance temporelle qui pourtant ne s'atteste pas. S'abstenir de la croyance en l'être des choses, c'est s'adonner à la discontinuité fondamentale de l'expérience, c'est refuser de substituer à l'expérience réellement (*reell*) vécue des fulgurations ou des étincelles de présence, la ligne continue de la durée objective.

Au cours de cette troisième partie, nous avons cherché à montrer l'entrelacement de la question de la possibilité de la réduction phénoménologique et de la mondanisation de la subjectivité constituante. Nous avons commencé par décrire les procédés constitutifs auto-aperceptifs par lesquels la subjectivité transcendantale revêt les quatre figures de l'auto-objectivation ou de l'auto-mondanisation du Je pur, du soma, du corps et de la personne. La première de ces figures, le Je pur, sert de point d'attache à deux mondanisations indépendantes : la somatisation-incorporation d'une part, le devenir-personne d'autre part. Ceci nous a permis de montrer que les auto-aperceptions ne devaient rien à des procédés artificiels d'imitation d'autrui, de conceptualisation, etc., mais correspondaient à des expériences réflexives motivées de façon rationnelle. Nous nous sommes ensuite interrogés sur les deux directions de la réflexion : réflexion transcendantale qui nous donne la vie transcendantale dégagée de son insertion dans le monde, et réflexion mondanisante qui nous donne au contraire la vie humaine mondanisée. Notre travail se termine sur une interrogation portant sur l'immodalisabilité du Je dans l'expérience naturelle, et sur la reconnaissance du caractère foncièrement temporel de la neutralisation de la croyance en l'être qui est au cœur de la réduction phénoménologique.

CONCLUSION : LA POSSIBILITE DE LA REDUCTION PHENOMENOLOGIQUE

Ce travail était consacré à la détermination structurale de la motivation de la réduction phénoménologique. Nous avons pour cela découpé l'analyse en trois parties. La première se vouait à l'analyse de la réduction phénoménologique elle-même. La seconde régressait vers la motivation prochaine de cette réduction, motivation qui fonctionne en quelque sorte comme « déclencheur » de son exercice. La troisième remontait à la motivation lointaine de la réduction, soit aux conditions de sa possibilité. Détaillons à présent le cheminement que nous avons suivi, et les résultats que nous avons obtenus au cours du parcours.

Notre première partie était consacrée à la structure intentionnelle de la réduction phénoménologique, que nous avons traitée sous un double aspect. Dans notre premier chapitre, nous interrogeons sa structure d'attitude. Dans notre second chapitre, nous précisons le contenu de cette attitude en considérant la réduction phénoménologique comme une combinaison d'éléments.

Dans le **premier chapitre**, nous avons traité comparativement de la notion d'attitude, en ayant recours à deux contrepoints : l'attitude théorique et l'attitude naturelle, avant d'en venir à l'attitude transcendante. Nous avons découpé à chaque fois l'analyse en deux blocs, et d'abord considéré le mode d'instauration et le mode de persistance de ces attitudes dans le temps phénoménologique. Puis, nous nous sommes demandé ce qui permettait d'unifier ces attitudes, c'est-à-dire précisément ce qui était instauré et persistait dans le temps

phénoménologique.

Nous avons commencé par interroger la notion d'attitude dans le cas d'une attitude « relative » telle que l'attitude théorique sur le sol de l'attitude naturelle. Après avoir constaté que l'attitude théorique ne se limitait pas à un acte, mais comportait à la fois une extension au travers d'actes différents, susceptibles d'être de nature différente, et une intention ou unité de surplomb, nous avons proposé une formule intentionnelle pour l'attitude en ce premier sens : habituation active d'un intérêt. Nous nous sommes alors interrogés sur la persistance habituelle d'un acte passé, différente de celle, rétentionnelle, du souvenir, et avons fait émerger deux modèles : d'abord, celui de l'habitus passif, dans lequel seule la persistance des motivations immédiates garantit la validité continuée de l'acte habitué, nonobstant l'éventuel oubli de l'acte initial ; et celui de l'habitus actif, ou spontané (que nous avons comparé à un acte performatif), dans lequel c'est au contraire la décision souveraine inaugurale qui engage le sujet pour l'avenir, à condition d'être remémorée, au nom de la continuité et de la concordance du Je avec lui-même, mais indépendamment de toute éventuelle altération des motivations immédiates. Nous avons alors déterminé l'attitude théorique comme un habitus au second sens, un habitus actif. Puis, nous avons analysé la notion d'intérêt dans le cadre de l'attitude théorique, en commençant par distinguer intérêt ponctuel et intérêt thématique. L'intérêt est rangé par Husserl du côté des actes affectifs et volitifs, ce qui signifie que le scientifique de la nature dans l'attitude théorique conserve des vécus affectifs et pratiques, orientés sur les valeurs du savoir, et ne fait abstraction que des vécus affectifs et pratiques qui sont situés à l'intérieur du cadre délimité par son attitude. Nous avons alors discuté la conception husserlienne des actes affectifs et volitifs, en exposant d'abord la corrélation entre actes affectifs et valeurs. Puis nous avons tenté de rendre compte de l'intensité de l'intérêt à partir du couple tension-relâchement, et à partir du couple attente-satisfaction d'attente.

En parallèle, nous avons constaté la difficulté d'employer le terme d'attitude au même sens pour traiter de l'attitude naturelle. Nous sommes donc repartis des instaurations originaires dans lesquelles se sont formés les types généraux qui prédisent les structures de notre monde d'expérience, et possèdent une nécessité empirique. Ces types généraux donnent au monde sa structure régionale, et lui assurent une stabilité quasi-inébranlable, grâce à leur confirmation constante (*Nachstiftung*). Ils assoient également le caractère « naturel » de l'expérience (la prédonation). Le problème demeurerait de savoir comment s'unifie le monde, corrélat de l'attitude naturelle, et donc comment s'unifie l'attitude elle-même : le monde dispose-t-il de son propre mode de phénoménalisation, qui lui permet de se manifester comme tel en amont

des régions, ou bien est-il obtenu en aval des régions par synthèse de ces dernières ? Nous avons indiqué que le monde trouvait sa phénoménalisation dans la structure d'horizontalité de la couche inférieure (perceptive), à laquelle se rattachaient ensuite les autres régions. Nous avons ensuite vu que l'attitude naturelle, située en deçà du « style d'expérience », non seulement persistait au travers des bifures, mais encore trouvait à se renforcer en elles. Nous avons ensuite analysé l'unité focale de l'attitude naturelle à partir de la notion de « thèse du monde ». La formule intentionnelle de l'attitude naturelle serait donc « instauration originaire passive de la thèse du monde ». S'agit-il d'une thèse en un sens analogue à celui qui convient à un simple acte ? Nous avons montré l'extension que prenait le terme technique de thèse, jusqu'à s'appliquer implicitement à tout acte de conscience. Nous avons ensuite dressé plusieurs hypothèses concernant la thèse du monde, qui se sont laissé ramener à deux : une donation passive du monde par horizon, une construction catégoriale supérieure. Dans les *Ideen I*, Husserl opte pour la première option et présente le passage à la donation du monde comme progressif, comme par ronds concentriques, mais ne parvient pas à nous faire comprendre comment on passe d'une multiplicité de thèses locales à « la » thèse générale. Dans des manuscrits ultérieurs, Husserl distingue la donation des horizons du passage à l'activité de la thèse du monde, qui se réalise par une idéalisation de degré supérieur. C'est donc la structure d'horizontalité de l'expérience perceptive qui sert d'élément unificateur à la thèse du monde et à l'attitude naturelle.

Nous avons enfin analysé le concept d'attitude qui convenait à l'attitude transcendantale. Nous avons montré les analogies entre la persistance de l'attitude transcendantale, se poursuivant indéfiniment jusqu'à ce qu'un acte résolu y mette fin, avec les attitudes relatives. Nous nous sommes ensuite interrogés sur l'acte initiateur de la réduction, l'*ἐποχή*, dont Husserl nous dit qu'elle est un acte « libre ». Nous avons analysé cette notion de liberté dans sa forme à partir de celle de vouloir (*Willen*), mais avons refusé d'appliquer à l'*ἐποχή* un concept de liberté d'indifférence. Nous nous sommes alors tournés vers l'éthique matériale, pour y lire un concept de liberté conçue comme capacité d'une prise de position à l'égard du donné passif. Nous avons discuté du sens possible de ce terme de liberté, et nous sommes retrouvés confrontés au risque d'un concept de liberté taillé sur mesure pour rendre compte de la seule *ἐποχή*. Nous sommes ensuite revenus sur la nature de l'attitude en vigueur dans l'*ἐποχή*. L'*ἐποχή* reprend des traits à la fois des attitudes relatives et de l'attitude naturelle. D'une part, de l'attitude relative, elle reprend la structure de l'*habitus* actif. Née d'un acte de décision, l'attitude ne peut être interrompue que par un autre acte de valence contraire.

L'habitus de l'ἐποχή fait l'objet d'une validation infinie, d'un engagement, qui lui permet de se poursuivre par-delà les intérêts secondaires et interruptions. D'autre part, de l'attitude naturelle, l'ἐποχή reprend la structure d'instauration originaire. Car la réduction ouvre un nouveau champ d'expérience : la sphère de la subjectivité transcendantale. Ensuite, nous avons pointé la difficulté qu'il y avait à transposer la notion d'intérêt des attitudes relatives vers l'attitude transcendantale, le domaine transcendantal ne pouvant faire l'objet d'un intérêt avant d'avoir été instauré comme tel. Nous avons donc discuté les descriptions successives de l'ἐποχή en termes de suspension de croyance (doxique), puis de désintéressement (affectif) et enfin d'abstention de participation (pratique). Après avoir évoqué une formule intentionnelle s'appuyant sur une instauration déjà effectuée (« instauration originaire active de la thèse de la sphère transcendantale »), qui illustre bien les traits qu'elle reprend à l'attitude relative et à l'attitude naturelle, nous avons préféré la formule intentionnelle suivante : « *habitualisation d'un désintéressement à l'égard du monde* », qui se tient en deçà de toute présupposition du domaine transcendantal.

Dans notre **second chapitre**, nous avons traité des vécus qui entrent dans la réduction phénoménologique. Au fil des trois sections, nous avons étudié le vécu de neutralisation, le vécu de réflexion, le vécu d'idéation, en nous demandant à chaque fois comment chacun de ces vécus entrait en composition dans la réduction phénoménologique, et concourrait à faire d'elle le détachement à l'égard du monde qu'elle est.

Dans la première section, nous avons traité de la modification de neutralité, d'abord isolément, puis au sein de la structure de l'ἐποχή. Nous sommes repartis de la notion de modification qualitative dans les *Recherches logiques*. Contre Brentano, Husserl montre qu'une « simple » représentation, c'est-à-dire une représentation à laquelle manque le caractère de *belief*, ne peut pas être à la fois une représentation originaire (non-modifiée) et un acte véritable ; ou bien elle n'est qu'un moment d'acte (et s'appelle alors « matière intentionnelle »), ou bien elle est le résultat d'une modification après coup d'un acte de croyance positif. Après une comparaison avec l'objectivation représentative (ou réflexion) et avec l'imagination, nous avons montré que cette conception comportait sa part d'obscurité : Husserl ne tranche pas de façon décisive dans les *Recherches logiques* entre une conception ouvertement suspensive de la modification qualitative (elle n'affirme ni l'être ni le non-être) et une conception négative (elle affirme le non-être, son objet n'est qu'une « simple représentation », qui n'a pas d'existence). Dans les *Ideen I*, la situation est tranchée : la modification de neutralité est

radicalement non-positionnelle, et s'oppose à la négation qui est position d'inexistence. La seule manière d'éviter à la neutralisation de colporter une positionnalité cachée a été d'en faire une modification consistant en l'épuisement, la kénose de toute positionnalité. La modification de neutralité, avons-nous vu ensuite, entre dans l'ἐποχή phénoménologique pour y accomplir le détachement vis-à-vis de l'existentiel. Nous avons vu qu'elle jouait la même fonction au sein de l'attitude dite critique, qui préside à l'examen d'une question. La modification de neutralité est modalisée, dans l'attitude critique comme dans l'ἐποχή, par l'introduction de la dimension volontaire de son accomplissement, qui correspond à l'habitus actif que nous avons déjà étudié. Attitude critique et ἐποχή ont d'abord paru pouvoir être analysés comme des suspensions de croyance advenant sur le terrain même de la croyance préalable, à la manière de la dissipation d'une illusion perceptive. Or, cela eût conduit à reconnaître pour corrélat de l'attitude critique et de l'ἐποχή une dislocation effective de l'expérience initiale, une rupture de ses motivations expérientielles. Nous avons vu qu'il fallait au contraire maintenir la souveraineté de ces attitudes eu égard au donné de départ, c'est-à-dire les rendre libres de suspendre sans y avoir été motivées par l'expérience même. En 1926, Husserl reconnaît explicitement la difficulté : il ne faut pas que la suspension ait lieu au niveau de l'expérience, mais à un niveau supérieur, qui sera celui d'une expérience réflexive et théorisante. Nous avons indiqué encore que l'attitude critique s'observait de façon « pure » quand aucune défaillance immanente à l'expérience ne venait appuyer l'exercice d'un doute ou d'une suspension de jugement, quand au contraire la critique s'exerçait de façon « gratuite » et inconditionnée. Cependant, l'attitude critique ordinaire reconduit toujours implicitement l'être du monde, et ce sous quatre aspects (limitation temporelle, préservation des arrière-fonds existentiels, surdétermination existentielle de la vacance, finalité existentielle). Nous avons alors montré quelles amplifications devait subir l'ἐποχή pour pouvoir opérer ce renversement : la première consistait en une infinitisation temporelle, qui trouve elle-même son origine dans la structure de son habitus actif, et la seconde en une infinitisation de son amplitude. Cette amplitude ne pouvant pas être coextensive à tout acte (sans quoi l'acte volontaire à l'origine de l'ἐποχή serait vidé de sa propre vitalité, et incapable de s'exercer), il a fallu la limiter. Pour Husserl, l'ἐποχή doit s'exercer non seulement à l'égard du mondain, mais à l'égard de toute transcendance, mais surtout elle doit s'exercer « en un coup », et non de façon progressive, faute de quoi les horizons implicites sont reconduits. Nous avons donc montré qu'une vision englobante, une *Überschau* était nécessaire pour opérer cette éviction instantanément, ce qui nous renvoie au questionnement du chapitre précédent sur l'apparaître du monde.

Dans la deuxième section, nous avons abordé le deuxième « ingrédient » de la réduction phénoménologique : la réflexion. Nous avons d'abord traité de cette modification de conscience pour elle-même. Nous sommes d'abord repartis de la conception Brentanienne de la perception interne, et des trois caractères que nous en avons dégagés : c'est une perception d'acte, elle a lieu en périphérie d'une visée d'objet primaire (et ne peut pas se faire observation thématique au sens strict), elle est concomitante à l'effectuation de l'acte réfléchi. Nous avons alors montré comment Husserl abandonnait progressivement les différents caractères de la perception interne Brentanienne. Nous avons d'abord vu que la qualification de la réflexion comme perception d'acte exclusivement est abandonnée au profit de l'introduction d'une multiplicité de réflexions possibles : noétiques, hylétiques, noématiques, égoïques. Nous avons vu ensuite que Husserl abandonnait l'idée d'une réflexion comme conscience secondaire ou périphérique, pour en faire un acte de modification à part entière. Enfin, nous avons montré comment Husserl abandonnait l'idée d'une réflexion nécessairement concomitante à l'acte réfléchi, pour proposer différentes réflexions modalisées temporellement : réflexion au présent (perception immanente), réflexion dans le souvenir, réflexion dans l'attente, réflexion dans l'imagination, etc. Nous avons ensuite exposé la différence entre réflexion transcendantale et réflexion naturelle, la seconde jouant le premier rôle dans la réduction psychologique, sur laquelle nous nous sommes alors penchés. Nous avons vu alors que la psychologie consistait à se tourner réflexivement vers ses états psychiques propres présents, puis à étendre la considération aux états psychiques donnés dans le souvenir en particulier, au moyen de la réflexion dans le souvenir, et enfin à inclure les états psychiques d'autrui donnés dans l'empathie, au moyen d'une réflexion dans l'empathie ; nous avons noté aussi que, tournés vers ses états psychiques propres, le psychologue découvrait des états auto-aperceptifs, c'est-à-dire faisait porter sa réflexion sur une conscience qui avait déjà la forme d'une réflexion (nous distinguons en conséquence, au sein de la réflexion naturelle, une réflexion spontanée et une réflexion méthodique). Nous avons vu qu'en tout cela, le psychologue devait recourir à une *ἐποχή* singulière renouvelée, qui s'étend en *ἐποχή* universelle. La question peut alors être posée de la différence entre réflexion naturelle méthodique de la psychologie et réflexion transcendantale méthodique de la phénoménologie : où situer une telle différence ? La difficulté à répondre à cette question provient pour partie de l'évolution de la conception que Husserl avait de la psychologie, et nous avons suivi cette évolution décennie par décennie. Dans la première décennie considérée (1900), Husserl oppose la psychologie descriptive d'inspiration Brentanienne à la psychologie explicative et causale, avant de leur opposer un bloc une critique non-psychologique de la connaissance, la

phénoménologie naissante. Dans la deuxième décennie (1910), Husserl s'intéresse surtout à la manière d'isoler un concept non-naturaliste de la psychologie, la différence entre psychologie et phénoménologie étant assurée par la réduction phénoménologique (et dans une moindre mesure par la réduction eidétique). Dans la troisième décennie (1920), la question du rapport entre psychologie et phénoménologie revient sur le devant de la scène, avec l'adoption progressive par la première de tous les qualificatifs qui revenaient à la seconde, ce qui ne semble plus laisser de marge pour établir une distinction. C'est alors qu'est formalisée la « voie par la psychologie intentionnelle », mais tout indique que cette voie ne s'ouvre que sur fond d'une ouverture déjà réalisée de l'accès au domaine transcendantal, que cette « propédeutique » n'est telle que rétrospectivement. L'admission d'une forme de « réduction psychologique » et même d'« ἐποχή psychologique », elle-même universelle, complique toutefois la donne : comment parler de rapports entre deux disciplines que l'on ne parvient plus même à distinguer ? Dans la quatrième décennie (1930), Husserl prend la mesure de cette indistinction : la phénoménologie n'est rien d'autre que la psychologie poussée à son dernier degré de conséquence. Psychologie et phénoménologie parviennent à l'unité, en ce sens que les exigences propres de la psychologie conduisent au renversement transcendantal. Il ne reste donc plus d'espace pour une psychologie conséquente sur le sol du monde, et la psychologie pré-transcendantale ne peut être qu'une phénoménologie inconséquente. Toutefois, un dernier rebondissement sauve une place pour la psychologie : après l'ἐποχή, la psychologie devient la science qui s'attache à la forme mondaniée de la vie transcendantale.

Dans notre troisième section, nous avons abordé le troisième et dernier élément susceptible de se rattacher à l'attitude transcendantale : l'idéation. Nous avons d'abord présenté l'idéation, saisie de l'essence au sens de l'eidos, en la distinguant de la typisation, constitution du type. La différence entre type et essence ne tient ni à ce que les premiers possèderaient un caractère vague ou seraient issus de la vie ordinaire préscientifique, puisqu'il existe des types exacts et des types « essentiels » nés d'une conscience scientifique, mais au fait que le type a pour extension le champ des individus compossibles avec notre monde de fait, tandis que l'eidos a pour extension le champ des individus possibles dans une possibilité pure, c'est-à-dire non motivée. Nous avons ensuite exposé la méthode d'intuition des essences, en montrant comment elle se précisait entre les *Recherches logiques* et les années 1920. Nous avons indiqué que l'idéation comporte quatre étapes : 1/ exemplification suivie d'un engendrement de variantes, 2/ maintien en prise du continuum des variantes, 3/ émergence passive de l'élément invariant, 4/ saisie active de l'eidos. Dans un second temps, nous avons distingué l'attitude

eidétique qui préside aux ontologies du monde en amont de l'ἐποχή, comme conversion eidétique des faits mondains, et la « réduction eidétique » qui survient sur fond d'une ἐποχή réalisée, comme réduction eidétique des faits transcendants. Il nous a fallu ensuite interroger la question du rapport entre l'eidétique et la réduction phénoménologique. Husserl reconnaît une indépendance à la méthode eidétique, ce qui lui permet de parler d'ontologies mondaines, c'est-à-dire de sciences présupposant le monde et s'effectuant sur la base d'idéations. Mais nous avons vu aussi que la réduction phénoménologique se devait nécessairement d'être suivie par une réduction eidétique, faute de quoi le flux héraclitéen demeurerait insaisissable. Nous avons également montré que l'on pouvait placer l'opération de réduction phénoménologique dans la continuité de la « philosophie des essences » à laquelle s'était livré le jeune Husserl. Le détachement eidétique à l'égard de la factualité semble en effet buter sur le cas du Je, qui semble ne pas se prêter à une eidétisation. La réduction phénoménologique permet alors d'accomplir le programme de l'attitude eidétique, en rendant possible l'arrachement du Je à sa propre factualité individuelle. Pour ces deux raisons, une en amont et une en aval, nous avons jugé opportun d'établir une connexion plus intime entre attitude eidétique et conversion transcendantale par l'ἐποχή.

Nous avons enfin présenté deux réductions apparentées à la réduction phénoménologique : l'attitude éthique universelle et l'attitude esthétique. Pour conclure, nous avons voulu dresser un portrait d'ensemble de la réduction phénoménologique, en établissant : que l'ensemble de ses composantes se trouvent déjà à l'état natif dans l'attitude naturelle, et que seule sa composition et son amplitude sont originales ; que les éléments qui la composent : neutralisation, réflexion, idéation, sont susceptibles d'entrer en jeu dans un ordre différent, ce qui conduit aux trois voies principales ; qu'en outre ces trois voies, parce qu'elles prolongent leur affinité avec le monde plus ou moins loin, conduisent à des étages différents de la constitution transcendantale, et doivent pour cela être critiquées : la voie cartésienne pour le risque du solipsisme qui empêche de prime abord tout accès à l'intersubjectivité, la voie ontologique et la voie psychologique pour le risque parallèle de l'intersubjectivisme qui consiste à « sauter » par-dessus l'ego. Nous avons donc décrit l'attitude transcendantale comme habituation active d'un triple désintéressement pour le monde, s'opérant par un triple détachement à l'égard de l'existentialité (neutralisation), de l'extériorité (réflexion), de l'individualité (idéation).

Dans la deuxième partie de notre travail, nous avons posé la question de la motivation de la réduction phénoménologique. Le troisième chapitre était consacré à la détermination structurelle de sa motivation téléologique, l'Idéal de la raison apodictique guidant le devenir de la philosophie. Le quatrième chapitre reprenait la question de la motivation sur le plan structurel en déterminant des caractères nouveaux de la motivation de la réduction phénoménologique et en statuant sur la nature de la motivation dégagée au chapitre précédent.

Dans le **troisième chapitre**, nous avons interrogé la motivation téléologique de la réduction phénoménologique, interprétée comme étant l'Idéal de la philosophie ou Idée d'un système absolu du savoir apodictique. Quelle est la structure précise d'une telle motivation, et quel est le sens de la téléologie qui y est impliquée ? Pour répondre à cette question, nous avons cherché à éclairer les différents usages de la téléologie dans la phénoménologie husserlienne.

Nous nous sommes d'abord penchés sur la téléologie dans la volonté agissante. Nous y avons alors analysé la structure du but, à la fois élément déclencheur de l'action et terme ou résultat escompté de cette même action. Le caractère principal du vouloir agissant consiste en ceci qu'il fait advenir sa fin, et possède en cela ses modes d'échec et de réussite. La constitution du but comme tel n'accorde pas de rôle direct au plaisir subjectif pris à l'accomplissement, car la caractéristique essentielle du but réside dans la valeur objective qui revient au voulu. Nous avons alors analysé la position de valeur comme objectivation habituelle de sentiments sensibles. Nous nous sommes enfin interrogés sur la pertinence qu'il y avait à traiter de la motivation téléologique de la réduction phénoménologique en termes de vouloir agissant. Quatre limites ont pu être relevées : le projet de la connaissance absolue n'est pas représentable comme un but pratique, il n'est pas désirable comme un but pratique, il ne vise pas une entité réelle contrairement au voulu de l'action pratique et même s'il le faisait, l'accomplissement de la réduction dissoudrait toute efficacité du vouloir en lui retirant son fondement effectif, et enfin la réduction, plutôt que d'en procéder, prononce la répudiation de tout le domaine du pratique. Il faut donc passer à un autre régime de la téléologie : celui de l'Idée au sens kantien.

Nous nous sommes ensuite penchés sur la téléologie de l'Idée au sens kantien. Nous avons d'abord présenté cette notion de manière générale en discutant brièvement de l'histoire de son emploi et de sa source kantienne assumée. Nous avons abordé ensuite son usage d'une part dans les sciences objectives, d'autre part dans le domaine de la simple réceptivité perceptive. Après avoir présenté les différences structurelles entre essence abstractive ou eidos

et essence idéale ou Idée, et la fondation de la seconde dans la première, nous avons montré qu'il était question d'Idée dans la géométrie (et la chronologie pure), la physique et les mathématiques formelles, et brièvement indiqué pourquoi l'idéalisation n'avait pas sa place dans les sciences de l'esprit comme d'ailleurs dans la phénoménologie, qui devaient au contraire refuser l'application indistincte du modèle idéalisant de la géométrie.

Dans le cadre de la géométrie, nous avons montré comment les essences de la géométrie fonctionnaient comme limites pour les essences morphologiques correspondantes, en montrant comment la rétro-référence symbolique à l'espace intuitif abstrait permettait la comparaison entre des essences idéelles radicalement séparées du sensible et des essences morphologiques, ce qui nous a permis de cerner la fonction téléologique des Idées de la géométrie au moyen de la notion de norme-étalon. Nous avons ensuite exposé la manière dont l'idéalité et l'exactitude des figures géométriques se communiquaient aux théorèmes et à la forme de théorie en vigueur dans la géométrie, pour fournir à cette dernière un « idéal » scientifique. Dans un second temps, nous avons étudié la manière dont l'idéalisation fonctionnait dans la physique moderne, avec l'application ou la substruction des idéalités géométriques au monde lui-même, la mathématisation indirecte des pleins sensibles par le recours à la connexion causale vague entre contenus sensibles d'une part, et à la connexion causale exacte entre les figures idéales sous-jacentes d'autre part. De tout cela a émergé le sens spécifique de la téléologie de l'Idée en physique : non plus approximation de la norme de perfection, mais téléologie indicielle et approximation dans la découverte de caractères inapparaissants. Enfin, nous avons vu comment la notion d'Idée entrait dans les mathématiques formelles, sous la forme de la limite mathématique de suites divergentes ou convergentes. Nous avons également identifié le conflit d'Idées directrices dans les mathématiques formelles. D'un côté, la mathématique formelle tend souvent à devenir un jeu déductif sur des symboles, conduisant à la création de symboles toujours nouveaux mais déconnectés de leur sens (nombres imaginaires, obtenus notamment par franchissement de « limites »). De l'autre, elle peut également (et pour Husserl, elle doit) ressaisir son sens propre à partir de la logique formelle, et se faire ontologie formelle, et même *mathesis universalis* en s'associant à la logique formelle, en adoptant pour Idée directrice l'éclaircissement de l'objet quelconque et des formes qui lui reviennent, c'est-à-dire en se rangeant à l'Idée directrice globale des sciences, celle de la connaissance d'objet.

Après cette analyse des différents types de téléologie qu'endosse l'Idée dans un contexte de science objective, nous nous sommes tournés vers la simple perception, pour analyser l'Idée au sens kantien comme la donation anticipative du continuum indéfini des aspects possibles de

la chose. Nous avons dû écarter l'interprétation qui consiste à faire de la chose visée dans l'Idée au sens kantien un « aspect total », c'est-à-dire une perspective omnilatérale sur la chose, interdite même à Dieu. Là encore, nous avons questionné le sens de téléologie de cette nouvelle Idée au sens kantien, et montré qu'elle ne pouvait pas être assimilée à un but ou une volonté.

Nous avons enfin pu différencier les usages du terme d'Idée au sens kantien dans le contexte des sciences objectives et dans le contexte de la simple perception. Il nous a semblé devoir identifier la distinction sur deux conceptions de l'infinité. L'infinité perceptive n'est qu'infinité ouverte, absence de limites dans le développement, tandis que l'infinité de l'exactitude scientifique est saisie totalisante d'une infinité par le biais de la position d'une limite. Nous avons reconstitué le cheminement qui conduit à la position de l'Idée kantienne dans l'ordre des sciences exactes.

Nous avons alors pu analyser la structure téléologique de l'Idée de la philosophie en reprenant la problématique de la théorie de la connaissance. Nous nous sommes interrogés sur le contenu de l'Idée de philosophie en amont de sa réalisation dans la phénoménologie transcendantale, et nous avons déterminé que la philosophie se présentait à vide comme une science, et non une sagesse, visant à une fondation apodictique du savoir dans l'évidence immédiate. Nous avons alors pu présenter l'Idée de philosophie comme un *principe de sélection* des connaissances apodictiques, ou si l'on préfère un tamis, un filtre. C'est pourquoi la philosophie est méditation de soi ininterrompue ; elle s'efforce de réaliser la critique des œuvres transmises par la tradition.

Certaines remarques de Husserl concernant l'Idée de la philosophie nous ont amenés à interroger une dernière structure de téléologie, susceptible d'échoir à l'Idée de la philosophie : celle de l'instinct ou de la pulsion, dont Husserl veut d'ailleurs faire le fondement de toute téléologie. Contre l'interprétation classique qui veut faire de l'instinct une structure téléologique constitutive au sens propre, nous avons montré que les instincts à l'état originnaire ne possédaient aucune représentation, ni claire ni à plus forte raison obscure, d'un quelconque *τέλος*, et que leur caractère intentionnel et téléologique leur était prêté dans l'après coup, rétroactivement, c'est-à-dire à l'issue du remplissement ou de la satisfaction de la pulsion. Nous avons également pu écarter l'idée d'un ancrage pulsionnel de l'Idée de la philosophie, la transmission de cette Idée dans l'histoire se donnant certes en analogie avec un instinct ou pulsion, mais ne s'y assimilant pas.

En définitive, si l'intentionnalité est souvent décrite par Husserl en termes de « téléologie », il faut raffiner cette notion afin de ne pas lui donner le sens exclusif de « tension

vers un but pris en vue par la volonté ». Nous avons vu comment cette notion de téléologie pouvait s'étendre couvrir les sens suivants : norme-étalon, index, limite au sens mathématique, norme-critère, structure régulatrice après coup. L'Idee de la philosophie prend elle-même la forme d'une *exigence* qui porte sur le champ de la connaissance. Mais avec cette remarque, nous n'épuisons pas tout ce qui doit être dit de la motivation téléologique, dont le sens s'éclairera d'être replacée dans le contexte d'un concept général de motivation.

Dans le **quatrième chapitre**, nous avons présenté le « concept général » de motivation en vigueur dans la phénoménologie, en nous proposant de suivre le fil conducteur d'une double distinction, selon l'apparaître du motif et selon la nature du motif, et de vérifier l'application de ces distinctions à la motivation de la réduction phénoménologique.

Dans la première section, nous avons montré que Husserl, tout en refusant de confondre motivation et causalité, étendait la notion de motivation considérablement au-delà des limites proposées par ses contemporains, et notamment au-delà du cadre étroit de la motivation volitive où avait voulu la confiner Pfänder. Nous avons alors décrit les caractères d'un concept de motivation qui apparaissait presque formel, que nous avons appelé le concept général de motivation : la motivation joue un rôle de liaison des enchaînements de conscience, elle possède une force qui comporte des degrés d'intensité, son intensité dépend de l'histoire constitutive dans l'efficace de la motivation. Au sein de ce concept général de motivation on peut alors distinguer entre motivation active, ou rationnelle, et motivation passive, ou irrationnelle (ou, mieux : pré-rationnelle), différence dont nous avons montré qu'elle se fait selon le critère de l'apparaître du motif et donne lieu à un gradient de rationalité plus qu'à une séparation franche entre deux classes hétérogènes. A partir des *Recherches logiques* et des *Ideen II*, nous avons proposé un tableau récapitulatif de la typologie de la motivation selon son gradient de rationalité. Nous classions au sommet de la hiérarchie de rationalité des motivations la motivation dont l'apparaître est le plus explicite, à savoir la motivation à reconnaître l'existence de la chose fondée sur son apparaître en original, éventuellement dans une donnée apodictique. Nous placions à la suite de cette première forme de motivation les motivations rationnelles impliquées dans le passage démonstratif des prémisses de la conclusion, et, sur un mode mineur, dans le passage indicatif de l'indice à l'indiqué. Après quoi, venaient les motivations rationnelles non distinguées, comme dans une démonstration souvenue dont nous ne déroulons plus toutes les étapes. Et enfin venaient les motivations franchement passives : motivations d'expérience, motivation habituelle, motivation instinctuelle, et enfin la motivation « formelle »

du passage du temps. Nous avons utilisé les clarifications obtenues pour faire la lumière sur trois caractères prédiés de la motivation de la réduction phénoménologique qui semblaient impossibles (qu'elle soit immotivée, libre, contraignante). Après avoir présenté les trois usages de la notion d'immotivation, nous avons montré que si la réduction phénoménologique était appelée « immotivée », ce ne pouvait être qu'un en sens limité, non pas une absence totale de motivation, mais une absence de motivation de telle ou telle sorte (naturelle, rationnelle...). Nous avons montré ensuite que la notion de liberté appliquée à la réduction ne pouvait pas signifier le libre-arbitre comme liberté d'indifférence. Au sens authentique, la liberté consiste dans l'aspiration téléologique au règne exclusif de la motivation rationnelle, c'est-à-dire dans la saisie du motif dans l'évidence la plus grande. Enfin, le caractère contraignant de la motivation se laissait ramener lui aussi à l'effet exercé par l'évidence parfaite. Comme on le voit, les trois concepts renvoient en fait à la même idée. Dire que la réduction est immotivée, libre et obéit à une motivation contraignante, ce n'est rien dire d'autre que ceci : la motivation de la réduction phénoménologique est nécessairement une motivation rationnelle de haut degré, c'est-à-dire au plus haut point explicite. Les distinctions opérées entre motivations passives et motivations actives/rationnelles nous ont alors permis d'interroger plusieurs motivations qui se présentent pour la réduction phénoménologique au niveau de l'individu. Nous avons discuté de trois motivations passives proposées par Husserl ou bien par Fink : l'ébranlement par les coups du sort, l'insatisfaction de l'intérêt, l'amour du savoir, et avons retenu l'intérêt de Husserl pour l'amour du savoir, qui demeure toutefois une motivation passive en attente de son infinitisation dans une prise de position rationnelle. Nous avons parlé ensuite de trois motivations actives possibles : l'anéantissement du monde, la radicalisation de l'amour du savoir et le scepticisme. De tout cela, nous avons retrouvé la motivation téléologique de la réduction phénoménologique, sous la forme de l'Idée de la raison comme système absolu du savoir apodictique, donnée comme motivation téléologique active issue de la radicalisation de l'amour pulsionnel individuel du savoir. Mais nous avons également vu émerger le concept alternatif d'une motivation qui ne soit pas née sur le sol du monde, d'une « motivation transcendantale » de la réduction phénoménologique.

Dans la deuxième section, nous nous sommes intéressés à une autre distinction interne à la motivation, celle qui repose sur la nature du motif. Nous avons vu l'idée d'une motivation noématique apparaître chez Lipps, et trouver un écho chez Husserl avec une motivation qui exerçait son droit depuis le constitué (depuis le noématique) vers la noèse correspondante. Chez Lipps, l'analyse de la motivation s'exerçant depuis l'objet était d'abord pensée en termes

logiques (nécessitation, impossibilité, contradiction) avant d'être requalifiée en termes psychologiques, au moyen des notions d'« exigence » provenant de l'objet, d'« entente » répondant de la conscience, puis de « jugement » émanant activement de la conscience. Nous avons ensuite analysé la manière dont Husserl recourait à la motivation noématique, en la distinguant clairement des motivations qui procèdent de noèses passées et des motivations qui procèdent de matériaux hylétiques. La motivation noématique émane d'un objet investi d'un sens. Elle prend une place importante dans la phénoménologie husserlienne, où elle se révèle équivalente à la motivation spirituelle, motivation émanant des objets constitués du monde de l'esprit environnant et exerçant à présent une force motivante en tant qu'investis par un sens noématique, et support de valeurs qui sont elles-mêmes les cristallisations objectives de « sentiments sensibles » qui exigent un sens intentionnel, un objet donné par le moyen des données sensorielles, pour se fixer. Dans la motivation spirituelle ou noématique, l'objet porteur de la motivation semble à la manœuvre dans cette motivation : c'est *lui* qui me détermine. Nous avons vu alors que se dégagait là une orientation en avant, un *τέλος* : la motivation noématique suit un schème téléologique. Mieux : la motivation spirituelle-noématique est la structure téléologique fondamentale. Nous avons d'ailleurs décrit ensuite, en nous aventurant au-delà de Husserl qui n'établit jamais l'emploi qu'il fait du terme de *τέλος*, la sublimation qui affecte la téléologie dans l'ordre spirituel, depuis la chose convoitée qui attire, jusqu'au devenir-*τέλος* des moyens à mettre en œuvre pour l'obtenir, au devenir-*τέλος* de la chose non actuellement donnée, au devenir-*τέλος* d'objets non sensibles tels que des objets abstraits, projets non encore réalisés, idéaux lointains, principes, etc. Le *τέλος* recule, la téléologie s'étend. Nous avons ensuite détaillé les objets susceptibles d'être « porteurs de motivations » dans le monde de l'esprit, en distinguant : les objets d'usage, qui sont téléologiques en un sens insigne puisque leur propre être procède d'un *τέλος* visé par l'artisan qui a fait en sorte qu'ils viennent au jour (nous avons dit des objets d'usage qu'ils « incorporaient » un *τέλος*), puis les choses matérielles naturelles, les membres du corps propre, les entités idéales, les autres hommes, et enfin les communautés sociales. Au sujet des entités idéales, nous avons distingué au passage les idéalités liées des idéalités libres, et avons précisé les modes d'ancrage dans l'effectivité spatio-temporelle qui reviennent aux différents types d'artefacts ou produits de l'esprit humain : les objets d'usage incorporés dans un réal matériel, les objets culturels – œuvres littéraires ou picturales – s'incorporant de façon facultative mais possédant en outre une référentialité à un secteur particulier du monde (idéalités liées), les structures formelles – théorèmes mathématiques, entités logiques – qui ne sont plus liées au monde que par leur lieu d'émergence

historique (idéalités libres). L'Idéal de la connaissance absolue correspond à cette dernière catégorie, c'est une idéalité libre, de validité transhistorique. Nous appuyant sur la distinction proposée par Alfred Schütz entre motif-en-vue-de-quoi et motif-à-cause-de-quoi, nous avons assimilé la motivation téléologique de la réduction phénoménologique par l'Idéal du savoir absolu à un motif-en-vue-de-quoi, qui plus est nécessairement né sur le sol du monde et de nature spirituelle. En ce sens pouvons-nous dire que l'exercice de la réduction phénoménologique supposait nécessairement le cheminement historique, spirituel et intersubjectif, qui devait mener de Platon jusqu'à la philosophie transcendantale. Mais nous avons ajouté pour finir que si la motivation de la réduction phénoménologique apparaissait dans le monde, ce ne pouvait être qu'au terme de l'afflux (*Einströmen*), c'est-à-dire du reversement des opérations de la prise de conscience de soi transcendantale au monde et à la psychologie humaine en particulier. La possibilité de la réduction n'appartient pas nativement à l'être humain, et n'en devient une possibilité qu'au terme d'une possibilisation que désigne précisément le nom d'afflux. La notion de motif-à-cause-de-quoi nous invite alors à pousser l'enquête sous la ligne de flottaison du monde constitué et des possibilités de l'homme historique, et à retrouver la possibilité réductive en inhérence à la vie transcendantale elle-même, ce qui sera précisément l'enjeu de la troisième partie.

La troisième et dernière partie était consacrée à l'identification du motif-à-cause-de-quoi de la réduction phénoménologique, c'est-à-dire des conditions lointaines de la réduction phénoménologique. Nous avons d'abord requalifié la problématique de la réduction en faisant ressortir le lien étroit entre mondanisation de soi et réduction. La mondanisation de soi, c'est-à-dire l'insertion de la subjectivité constituante dans le monde et son anonymisation en lui, représente l'événement instaurateur qui interdit la prise de conscience de soi de l'instance transcendantale, et en même temps rend nécessaire cette prise de conscience au moyen de la réduction phénoménologique. Ainsi, il a été question du rapport entre mondanisation et réduction phénoménologique. Le choix d'une nouvelle méthode s'est alors imposé : au lieu de l'étude statique hétéroconstitutive fondée sur la conversion eidétique des produits constitués au fil des couches de l'ontologie, l'étude génétique réflexive des auto-aperceptions, s'exerçant au moyen de différentes réductions « démantelantes » des phases du moi. – Quelles sont les figures de la mondanisation du sujet constituant ? Pourquoi, au terme de ce parcours, la réduction

phénoménologique est-elle exigible et toutefois impraticable dans les conditions de mondanité qui correspondent à l'être-homme ? Quelle possibilité eidétique de la subjectivité transcendante se transmet toutefois jusque dans la mondanité, qui rend possible la réduction phénoménologique ? – Telles ont alors été les questions directrices de cette troisième partie.

Dans le **cinquième chapitre**, nous avons retracé le parcours de la mondanisation de la subjectivité transcendante selon les quatre figures qu'elle adopte : l'auto-objectivation sous la forme du Je pur, l'incarnation du Je pur dans un soma, l'incorporation du soma en un corps physique, enfin l'acquisition pour le Je pur du sens d'être personne.

Nous avons en premier lieu examiné le type d'unité qui revient au Je pur, unité qui n'est ni schématique comme celle de la chose ni historique comme celle de l'âme, et à vrai dire pas même constituée, c'est-à-dire qui ne provient pas de la synthèse d'une multiplicité. Le caractère d'unité non-constituée du Je, sa simplicité absolue, sa soustraction à la durée, découlent de son absence de teneur eidétique et de sa vacuité formelle, pur « fait » de la visée intentionnelle et transparence de l'apparaître. Privé de composantes eidétiques à modifier, le Je lui-même est laissé intact par la réflexion, hors le fait de la thématization, en quoi réside dans son cas l'objectivation réflexive, qui n'est donc pas en tant que telle mondanisante.

En second lieu, nous nous sommes penchés sur la constitution du *Leib*, que nous avons proposé de traduire par « soma ». Nous sommes repartis de la pluralité des types de sensations. Eu égard à la constitution d'un objet du monde, certaines sensations sont exposantes d'une chose spatiale (sensations tactiles, visuelles), certaines ne sont pas exposantes mais participent de façon auxiliaire à l'exposition (sensations kinesthésiques), certaines ne donnent lieu à aucune spatialisation de chose mais forment les qualités sensibles des choses spatiales (sensations auditives, gustatives, olfactives, thermoceptives), d'autres participent de constitutions d'ordre supérieur (sensations affectives, volitives), d'autres enfin ne participent pas du tout de la constitution d'un objet (sensations posturales, urticantes, sensations et sentiments non intentionnels). Mais on peut aussi classer les sensations selon le rapport qu'elles entretiennent à la constitution du soma : certaines sensations peuvent faire l'objet d'une localisation immédiate sous forme de surfaces ou de membres somatiques (sensations tactiles et kinesthésiques entrelacées, gustatives et olfactives, thermoceptives, affectives et volitives, posturales, urticantes), tandis que d'autres ne peuvent être rattachées au soma que secondairement (sensations visuelles, auditives). Nous nous sommes ensuite interrogés sur le mode de distinction des sensations immédiatement localisées, ou sentances, ou plutôt des «

membres » auxquels donne lieu leur appréhension : s'agit-il d'une distinction temporelle, spatiale, qualitative ? Un premier examen du chiasme tactile, destiné à rétablir, contre l'exposé littéral des *Ideen* II, le rapport de fondation correct, nous aura permis de replacer la localisation somatique, proprioceptive, au fondement de la spatialité étendue du corps propre physique. La localisation ne saurait donc être étendue spatiale objective, ni fondée sur l'étendue. Outre les distinctions temporelles (*solo numero*) et qualitatives (teneur propre de la démangeaison contre teneur propre de la douleur, niveaux d'intensité) qui entrent en jeu, nous avons maintenu un élément spatial, ou plutôt pré-spatial, de distinction. Nous avons en effet interprété la distinction locale comme mouvement d'éloignement empêché, déploiement ou propagation (*Ausbreitung*) dans l'intériorité de l'Ici. Nous nous sommes ensuite attardés sur la formation du soma unitaire. La multiplicité des membres somatiques donnés dans l'autoposition et la nécessité de les unifier en un soma total nous a permis de qualifier la donation du soma de constitution ou d'objectivation, pourvu que l'on entende sous ce terme l'unification d'une multiplicité, et non la position d'une chose réelle, l'objectivation du soma n'étant pas en elle-même plus réalisante ou mondanisante que celle de l'ego pur. Cette unification du soma prend la forme d'un champ de localisation, qui n'est pas plus spatial que chacune des sensations prises isolément, ou d'un fantôme ou schème complet du soma, ce qui renvoie à l'implication des kinesthèses dans l'unification du soma. Le premier mode d'unification est la fusion ou interpénétration de deux surfaces somatiques dans la jointure kinesthésique des doigts par exemple, et le second mode celui de kinesthèses globales, c'est-à-dire articulant plusieurs kinesthèses différentes, comme la marche. Après avoir établi la différence de principe entre la mobilité originaire du soma et le déplacement spatial objectif, nous avons montré que les surfaces somatiques entraînent kinesthésiquement en auto-recouvrement à distance.

En troisième lieu, nous avons présenté l'incorporation, soit l'auto-objectivation réalisante du soma comme corps physique, comme chose matérielle. Nous avons commencé par mentionner la possibilité d'un non-recouvrement entre soma et corps, partiel dans les cas du membre-fantôme, de l'engourdissement, de la paralysie, de la manipulation d'outil ou de la cécité, ou totale, avec les fictions extrêmes d'un corps sans soma et d'un soma sans corps, ou encore généralisée, dans le cas problématique d'un corps de part en part mal assorti, comme le soma humain associé à une cruche ou à une locomotive. Nous avons d'abord interrogé la possibilité d'une discordance totale. On peut envisager l'expérience primordiale d'un corps sans soma si l'on suppose que la vision seule opère, qui nous livre une expérience de corps physique mais aucune localisation. Mais cela ne conduit pas à l'expérience de mon corps, ou de moi

comme corps, mais à l'expérience d'une simple chose accompagnatrice, qui n'autorise donc aucune incorporation. Corrélativement, l'expérience primordiale d'un soma sans corps correspond à celle d'un soma fait de sensations localisées, mais où feraient défaut toutes les sensations exposantes du corps propre. La médiation de l'empathie nous rappelle qu'aucun soma d'autrui ne saurait être reconnu comme existant objectivement sans exhiber au moins un corps spectral, à défaut d'un corps matériel. Mais qu'en est-il de l'autoconstitution ? Se pose ici la question de la possibilité d'une expérience perceptive du monde qui ne soit pas incorporée, soit la question merleau-pontienne du voyant visible. Nous avons reformulé cette question ainsi : du soma au corps, y a-t-il implication eidétiquement nécessaire, ou simple rapport de motivation empirique ? Si l'on repart de la mobilité originaire du soma, peut-on dire qu'elle implique déjà le mouvement spatial du corps ? La conclusion était la suivante : aucune nécessité eidétique ne fait du soma un soma corporel ou du corps un corps somatique. Nous en sommes donc restés à l'idée d'une nécessité empirique. Avant d'y revenir, nous avons analysé la possibilité de la discordance partielle entre soma et corps. En repartant du corps et des organes physiques, nous pouvons inférer les champs de sensation correspondant : celui dont les rétines ont perdu la sensibilité à la lumière n'aura pas de champs de sensations visuelles, etc. Nous avons alors distingué différents types d'anomalies : anomalie par soustraction de champ sensoriel, anomalie par altération qualitative de champ sensoriel, anomalie par adjonction de champs sensoriels nouveaux. Le retour à la perspective hétéroconstitutive nous a conduits au cas d'une discordance généralisée entre soma et corps, avec la situation de la liaison mal assortie entre soma humain et locomotive. Bien que des sensations somatiques puissent être mises en lien avec des événements physiques concernant la locomotive, ce qui permet notamment d'établir une relation de causalité, la convenance n'est que superficielle et non de détail. La liaison corps-soma atteint le degré de la fusion en raison de l'extension et de la profondeur de cette convenance, alors que les différenciations internes de la locomotive, appréciables par le regard explicatif, ne permettent pas de trouver une correspondance fine à chaque sensation somatique, au degré de précision requis dans l'intensité et la spécification qualitative. Nous nous sommes ensuite penchés sur la constitution des membres du corps physiques. Dans leur donation par exposition et schématisation, les membres du corps se donnent à la manière des simples choses, à quelques différences près : limitation dans mes possibilités de le cerner sous tous les angles, limitation dans l'éloignement et le rapprochement, soubassement somatique, elles-mêmes compensables : torsion du membre destinée à mieux le voir, expériences fictives de détachement de membres destinées à mimer l'éloignement en analogie avec l'outil

« détachable », désensibilisation du corps qui en fait provisoirement disparaître le soubassement somatique et révèle ses propriétés de chose. La surface somatique et le membre ou l'organe physique peuvent alors entrer en fusionnement, au moyen du chiasme tactile, par lequel la surface somatique se découvre corporelle. Le toucher, qui sur le plan de la localisation partageait son privilège avec d'autres sens, possède en revanche exclusivement la capacité de se retourner sur lui-même : le champ tactile est articulé. Mais la rencontre des deux « touchers » actifs n'est possible que dans l'imminence, ou dans la fusion en une seule surface haptique. Il faut donc recourir à une jonction du somatique et du corporel qui se réalise par une association synchronique et un appariement. Ce principe associatif, réalisé dans la répétition de la connivence réglée entre soma et corps, est la base de la liaison de motivation empirique de détail qui unit soma et corps et rend possible leur fusion. Pour finir, nous nous sommes intéressés à la constitution du corps en unité à partir des membres épars. Au niveau du corps unitaire, son apparition comme chose présente quelques difficultés qui prolongent celles de l'apparition des membres : invisibilité partielle, soubassement sensoriel, intotalisabilité et rétivité à l'éloignement, immobilité et soustraction au mouvement. L'incomplétude de la constitution du soma en corps n'exige-t-elle pas le détour par l'exemple d'autrui, dont le corps peut faire l'objet d'une constitution complète comme chose matérielle ? Après avoir précisé que la constitution de la chose était affectée d'une incomplétude itérative, par différence d'avec la constitution de mon corps, affectée d'une incomplétude privative, à l'instar des corps célestes, et surtout de l'archi-Terre, nous avons montré que l'incomplétude de la donation de mon corps comme chose peut être suppléée par la mise en équivalence entre mon corps et une chose quelconque de l'environnement, ce qui permettra un appariement associatif. La première expérience de mise en équivalence consiste pour moi à m'avancer vers une chose et à prendre sa place dans le système fixe des lieux, et constate l'altération réglée de ses champs sensoriels. La seconde expérience de mise en équivalence consiste à l'inverse à faire entrer une chose dans le périmètre de ma mobilité originaire et de ma sensorialité, ce qui se réalise dans le maniement de l'outil arraché à l'environnement et dans l'usage du véhicule. Quand j'emploie un outil et le déplace, il se déplace avec moi, fait partie de mon Ici ; quand je monte dans une voiture en marche, la voiture m'apparaît en repos, elle demeure avec moi dans mon Ici. Nous avons conclu à l'inutilité de la comparaison avec le corps d'autrui pour achever l'autoconstitution en corps. Enfin, nous avons dressé un bilan des quatre concepts d'espace chez Husserl, selon leurs rapports de fondation : spatialité pré-empirique du déploiement, spatialité subjective de la perspectivation hétérogène, spatialité objective du système fixe des lieux homogénéisé,

spatialité objective mathématisée de la physique exacte.

En quatrième et dernier lieu, nous avons traité de l'auto-objectivation, également réalisante, qui convertit le sujet transcendantal en homme, c'est-à-dire en personne dans un monde spirituel. Pour clarifier le sens de ce concept de personne, nous avons d'abord abordé la différence entre âme et personne, en adoptant l'attitude hétéroconstitutive. L'âme est le concept naturaliste de l'esprit, ce dernier se retrouvant deux fois tronqué : par le sectionnement des dépendances motivationnelles à l'égard du monde et par la requalification de la fusion entre âme et corps en une simple liaison ou connexion fonctionnelle. En somme, la personne désigne l'unité fusionnelle primitive de ce que le naturalisme découpe en trois : le corps physique avec sa couche somatique, l'âme comme annexe du corps, et un supplément non naturalisable, qui correspond aux motivations spirituelles. Nous avons pu préciser les rapports d'emboîtement entre l'attitude transcendantale, l'attitude naturelle ou personnaliste, et l'attitude naturaliste, chacune étant aveugle à l'objet de la précédente et pratiquant une absolutisation de son thème propre. A cette occasion, nous avons pu établir que l'âme était une abstraction naturaliste. En comparaison avec le corps-soma, lui aussi « abstrait » par rapport à la considération complète de la personne, nous avons précisé le type d'abstraction qui revient à l'âme : il s'agit de l'extraction de quelque chose d'inconsistant, tandis que le corps-soma a sa consistance propre ; en effet, à la différence de ce dernier, aucune expérience en original (autoconstitutive comme hétéroconstitutive) ne vient légitimer l'âme ou donner un contenu à la psychologie correspondante, la « psychologie de l'âme pure ». En revenant à la personne, nous avons mobilisé le concept de fusionnement tel qu'il est en vigueur dans la réceptivité perceptive pour éclairer l'idée de la personne comme unité fusionnelle, et mis en avant que le corps était le lieu de manifestation de l'homme. Avec le retour à l'attitude « concrète », personnaliste, mais en conservant la perspective hétéroconstitutive, le rapport entre corps et psychisme s'est distingué des rapports de succession temporelle, de composition spatiale ou de causalité matérielle, pour se faire rapport d'expression. Comme le mot incarne l'idée en la figeant sur le papier, le corps physique mondane la personnalité d'autrui. Adoptant à nouveau la perspective autoconstitutive, nous nous sommes demandé si la personne que je suis, telle qu'elle m'est donnée dans l'auto-aperception, coïncidait avec la personne telle qu'elle s'est présentée dans l'hétéroconstitution, comme unité fusionnelle d'expression. En fait, nous avons pu montrer que la personne propre apparaissant dans l'autoconstitution ne recevait pas le caractère de la personne tel que l'avait fourni l'hétéroconstitution. Dans l'attitude auto-aperceptive personnaliste, mon corps propre n'apparaît pas fusionné à mon Je personnel dans une unité

expressive, mais rejeté dans le monde environnant comme un objet. A quel mode faut-il alors donner la primauté ? Husserl donne clairement la prééminence à l'hétéroconstitution, avant de se raviser. Cela ne conduirait-il pas à un cercle ? La solution découle de la réalisation que la détermination autoconstitutive de la personne est demeurée trop superficielle, et n'a pas distingué le Je personnel du Je pur. Les choses se clarifient avec la prise en compte de la motivation spirituelle comme essence de la personne. L'unité fusionnelle d'expression, concept apparu dans la considération hétéroconstitutive, se révèle désormais être un concept dérivé, qui renvoie à la personne d'autrui dans l'enchaînement de ses motivations, qui sont précisément l'exprimé de l'expression. Il nous fallait donc rectifier l'importance accordée à l'intersubjectivité dans la constitution de la personne pour élargir les « dépendances intersubjectives » en « dépendances environnementales », c'est-à-dire en motivations spirituelles. Nous avons ensuite abordé la question de la réalisation ou mondanisation de la personne : comment la personne se constitue-t-elle en un réel dans l'auto-aperception ? Nous nous sommes d'abord interrogés sur la notion de « réalité », en rappelant comment la chose perceptive obtient son statut de réalité en trois temps : la coordination des changements entre schèmes sensuels permet de faire émerger des propriétés sensibles persistantes, la reproductibilité de l'expérience permet de faire apparaître une propriété matérielle persistante, l'identification d'une cause matérielle altérant la propriété matérielle elle-même permet de faire advenir la persistance de la chose elle-même au-delà de ses propriétés. Nous avons montré ensuite que la mondanisation propre de la personne n'était ni causale, ni physiopsychique, ni idiopsychique, mais dépendait des motivations spirituelles. Toutes les motivations spirituelles sont-elles mondanisantes, ou seulement celles qui sont portées par des réalités ? La réponse apportée est la suivante : seules sont réalisantes pour la personne des motivations spirituelles trouvant appui sur des noèmes constitués visés comme eux-mêmes réaux, ce qui inclut les irréalités visées comme réales (le spectre pendant le temps où je crois en son existence), mais exclut les réalités visées comme irréales (la pièce de théâtre, dans la mesure où elle n'est pas visée comme une action réelle, mais comme une simple fiction). A la différence de la primo-constitution de la chose comme un réel, la primo-constitution de la personne comme réelle peut s'appuyer sur des objets déjà réalisés, donnés dans la perception externe, afin qu'ils servent de circonstances réalisantes. Nous avons ensuite montré comment, à l'instar de la chose et de ses propriétés (*Eigenschaften*) durables, le Je personnel recevait des caractéristiques (*Eigenheiten*) persistantes : habitus empiriques, caractère, facultés, qu'il devait se donner dans la réflexion sur ses modes de comportement et manières d'être motivé. Les habitus empiriques résident dans

la répétition de mêmes comportements, le caractère dans le « style » unitaire qui demeure dans le changement d'habitus, les facultés sont indirectement impliquées comme des « je peux » par les habitus. Après avoir indiqué les limites de l'analogie avec la constitution de la chose comme réelle, nous nous sommes demandé si nous ne commettons pas l'erreur d'hypostasier la personne en omettant ses dépendances intersubjectives, sociales et culturelles, au lieu de placer le niveau correct de mondianisation de l'esprit dans la communauté sociale, la culture, voire l'humanité tout entière. Nous avons montré qu'il n'en était rien. Le caractère facultatif de la motivation intersubjective parmi les motivations environnementales autorise une constitution autonome de la personne qui ne conduit à aucun emmêlement de la stratification fondative.

Dans le **sixième chapitre** enfin, nous sommes remontés en quelque sorte à la surface du processus souterrain de mondianisation de soi, dans la mondianité, l'attitude naturelle, résultat du processus d'auto-mondianisation. Nous avons alors commencé par tirer les leçons du chapitre précédent concernant la valeur motivationnelle de notre inscription dans l'ordre de la mondianité, en tentant de répondre à la question suivante : la mondianisation-de-soi de l'instance transcendante n'est-elle qu'une illusion transcendante ? Puis, nous nous sommes interrogés sur les conditions de possibilité de ces deux réflexions que sont la réflexion mondianisante et la réflexion non-mondianisante ou transcendante. Enfin, nous avons refait surface au niveau de la mondianité pour en comparer la description à l'être-au-monde heideggerien. Depuis cette inscription dans le monde, cette validation artificiellement recomposée de l'attitude naturelle, cette feinte naïveté, nous nous sommes demandés ce qui rendait impossible la réduction phénoménologique, puis ce qui la rendait possible malgré tout.

La première section était consacrée à l'entreprise de dégagement de deux modèles concurrents de la mondianisation-de-soi. Pour cela, nous avons d'abord voulu dramatiser l'abîme de sens qui tombe entre l'instance constituante (point de départ de l'aventure de la mondianisation de soi) et l'individu humain (son point d'arrivée). Nous avons donc montré que ce fossé se déclinait en : 1/ une opposition *logique* relevant de la contrariété, voire de la contradiction, 2/ une opposition *eidétique*, sous la forme de l'impossibilité à se manifester en un même objet, 3/ une opposition « *économique* » entre des contreparties, telle que celle qui unit des *Korrelativa* (père-enfants, roi-sujets), mais qui ne permet pas de penser originairement le *correlativum* transcendental comme relevant du royaume de l'étant ou de l'objet (donc une inapplicabilité des catégories formelles mêmes à l'instance transcendante), 4/ une opposition *ontologique* au sens fort, qui en vient à dévaloriser l'« être » du monde en un « néant (*Nichts*) »,

du moins quelque chose qui n'est rien au-delà de son être intentionnel. Mais, comme dans une progression dialectique, qui sera toutefois restée immobile, l'exploration des profondeurs de l'infranchissable fossé nous conduit aussitôt du constat d'un infranchissable hiatus à la résorption intégrale de cette béance : l'opposition de l'être de la conscience et de l'être du monde est dépassée par la reconnaissance de l'appartenance du monde à l'absolu de la conscience à titre d'élément intentionnel. La question de l'opposition retrouve toutefois une place au sein du système de l'idéalisme transcendantal : la conscience peut-elle être à la fois sujet et objet, c'est-à-dire peut-elle se faire objet pour elle-même, et par ailleurs, peut-elle endosser *à la fois* ces deux caractères sans se perdre ? Pour y répondre, nous avons introduit un premier modèle de l'auto-mondanisation, que nous appelé le modèle de « l'action en retour du constitué », souvent attesté chez les lecteurs de Husserl, et qui consiste à faire de l'être-mondain de la conscience ou bien (chez Fink, Merleau-Ponty, etc.) le résultat d'une « fascination » et d'un « égarement dans les choses » qui conduit la conscience à se penser à la mesure de ses produits comme si leur être déteignait sur le sien, ou bien (chez Levinas) le résultat d'une obstruction de la vue ou d'un engourdissement du mouvement constitutif qui conduit l'« élan vital » de la conscience à s'épuiser et celle-ci à calcifier en simple chose du monde. Ces deux réseaux de métaphores ne nous toutefois ont pas paru se justifier regardant la phénoménologie husserlienne. Que l'instance transcendantale se découvre dans le monde, cela n'est pas le fruit d'une illusion transcendantale, d'une prestation rétroactive d'être dont l'Autre (autre chose, autre homme...) serait le nécessaire ressort. Nous avons donc introduit un second modèle, qui permet de penser l'auto-mondanisation comme une prestation de sens rationnellement motivée, trouvant sa source dans l'expérience originare. Nous avons alors présenté l'auto-mondanisation comme une « opération transcendantale de sens » relevant de ses motivations propres, et ne présupposant pas l'hétéroconstitution quoiqu'elle puisse se dérouler à son occasion. N'étant pas entrelacée à l'hétéroconstitution, l'opération transcendantale de sens qui a lieu dans la donation à soi du sujet comme mondain est donc affaire de *réflexion*. Avant d'y revenir, nous nous sommes demandé comment un même sujet pouvait recevoir des prédicats aussi contradictoires que ceux qui échoient au sujet quand il est considéré sous son jour transcendantal ou sous son jour naturel et mondain. Nuançant cette apparente difficulté, nous avons rappelé que la simple chose se voyait prêter les prédicats exacts, idéaux, de la physique autant que les prédicats vagues, sensibles, de la perception, sans que s'instaure entre chose de la physique et chose des sens un hiatus ou un dédoublement. C'est de façon analogue que nous pouvons dire que le Je transcendantal et le Je empirique deviennent porteurs de

propriétés contradictoires sans pour autant se dédoubler.

Dans la deuxième section, nous avons interrogé la mondanité achevée, et nous sommes interrogés sur la restitution de l'attitude naturelle. Nous avons commencé par prendre note de la critique heideggérienne, que nous avons tâché de contrebalancer. Nous avons ainsi insisté sur le fait que la conception husserlienne ne consistait pas à ramener l'être de l'étant personnel à celui de l'étant intramondain, mais qu'un « mode d'être » propre était associé à la personne, celui d'être une réalité sise au nexus de ses circonstances motivantes. Nous avons également indiqué qu'était inscrite au cœur de cette réalité la nature intentionnelle (et non causale) du rapport à l'environnement, ce qui témoigne du caractère intrinsèquement « orienté » du monde social et culturel, par différence d'avec la déperspectivation qui caractérise le monde naturel. Nous avons ensuite répondu à une deuxième objection, en discutant la qualification de l'attitude naturelle comme simple illusion.

Dans la troisième et dernière section, nous avons traité des conditions temporelles de possibilité des deux réflexions qui interviennent ici : la réflexion transcendantale comme auto-donation du sujet transcendantal dégagée de toute aperception mondanisante, et la réflexion mondanisation comme auto-donation du sujet transcendantal sous les espèces de ses différentes figures mondaines. A rebours de l'occultation par les *Ideen I* de l'œuvre de l'intentionnalité dans la passivité, nous avons voulu redéployer les analyses temporelles auxquelles se livre Husserl de la constitution des apparitions hylétiques. Ce faisant, nous avons tracé un chemin qui s'efforce d'atteindre à une synthèse de la perspective défendue par Sokolowski et Brough (trois niveaux de « temporalité », reconnaissance de l'existence d'actes immanents, auto-apparaître en flux de la conscience absolue) et celle de Zahavi (rétablissement du cours rectiligne de l'intentionnalité depuis la conscience absolue jusqu'à l'objet externe). Ce faisant, nous avons été amenés à proposer un système dans lequel l'initiative constituante n'est reconnue qu'aux actes pré-immanents de la conscience absolue et où ces derniers s'auto-apparaissent sous *deux* modalités différentes : un auto-apparaître comme actes du flux pré-immanent et un auto-apparaître comme actes objectivés dans le temps immanent. En conséquence, nous avons d'abord exposé l'auto-apparaître fidèle à la nature fluente de la conscience absolue, qui répond à ce que Husserl appelle intentionnalité rétentionnelle (et protentionnelle) *longitudinale*, en insistant sur la forme que prend l'emboîtement rétentionnel, celle d'un continuum rétentionnel rassemblé en un moment mobile. De là, nous avons pu détailler le mode de fonctionnement de la réflexion transcendantale, en tant qu'elle porte sur les actes immanents, sur le Je pur, mais également sur les actes originaires dans une réflexion

supérieure. Nous avons également pu préciser le mode de fonctionnement des réflexions mondanisantes qui portent sur les actes et sur le Je, et les insèrent dans le temps du monde, au moyen de ce que nous avons appelé une « mondanisation sans plus », mondanisation non régionale, qui se contente d'insérer son objet dans le temps cosmique. Nous avons par là retrouvé le seul sens possible pour la « psychologie pure » : celle-ci n'a vocation à être une science que depuis la réduction phénoménologique, en se faisant science de la mondanisation sans plus du Je pur et de ses actes en âme pure et ses états psychiques. Pour finir, nous avons eu à questionner une dernière fois la bascule entre réflexion mondanisante et réflexion transcendantale, cette bascule n'étant autre que la réduction phénoménologique elle-même. Nous avons ainsi entrepris de montrer que l'analyse eidétique achoppait sur une archi-facticité du Je. L'archi-facticité du Je transcendantal se communique au Je empirique, le rendant de fait immodalisable dans l'attitude naturelle, ce qui limite les possibilités de sa variation. La variation eidétique doit donc être relayée par une réduction d'ordre supérieur, la réduction phénoménologique. Enfin, nous nous sommes interrogés sur la nature « temporelle » de la bascule elle-même : la réduction phénoménologique n'est-elle pas au fond une modalisation temporelle ?

BIBLIOGRAPHIE

Quelques règles suivies :

- Dans la bibliographie, les œuvres citées sont indiquées avec, directement à la suite, les traductions françaises qui leur correspondent, quoique la plupart des citations aient été retraduites.
- Dans le corps du texte, quand la traduction est modifiée, légèrement ou plus profondément, ou bien faite à neuf, la modification est indiquée en note par les mentions suivantes : traduction légèrement modifiée, traduction modifiée, traduction personnelle.
- Les passages mis en avant dans les citations le sont par le biais du soulignement. Aucune autre modification n'est apportée aux textes cités, hors césures, indiquées par des points de suspension entre parenthèses (...).
- Conformément à l'usage, les œuvres publiées dans la série *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke* sont citées par leur titre, suivi du numéro de paragraphe ou de texte, puis de la forme abrégée « *Hua* » suivie du numéro dans la série.
- De même, les œuvres publiées dans la série *Husserliana Materialien* sont citées par leur titre, suivi de « *Hua Mat* » et du numéro dans la série ; les œuvres publiées dans la série *Husserliana Dokumente* sont également citées par leur titre, suivi de « *Hua Dok* » et du numéro dans la série.
- Quand il existe plusieurs éditions originales, la pagination *Husserliana* est systématiquement préférée.
- La même volonté d'harmonisation des notes, couplée à l'inévitable inflation des retraductions de Husserl (*La philosophie comme science rigoureuse* (2 traductions), *Méditations cartésiennes* (2 traductions), *Idées I* (2 traductions), *La crise de l'humanité européenne* (3 traductions)), et surtout à la dispersion des traductions en volumes ne correspondant pas aux originaux de la collection scientifique de référence (édition séparée de *L'origine de la géométrie*, traductions du tome X des *Husserliana* dispersées dans 2 volumes, du tome XII dans 2 volumes, des tomes XIII à XV dans 4 volumes, du tome XIX

dans 3 volumes), nous ont conduits à repréciser systématiquement en notes le titre, éventuellement abrégé, de la traduction, l'éventuel numéro de tome, et le nom du ou des traducteurs. Ces informations ne sont toutefois pas reprécisées à l'intérieur d'une même note, où elles sont remplacées par « *Ibid.* » à partir de la deuxième occurrence.

I. Textes de Husserl cités

1/ Œuvres de HUSSERL dans la série *Husserliana* et traductions françaises

HUSSERL, Edmund, *Hua I, Cartesianische Meditationen* (éd. Stephan Strasser), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1991 (édition originale 1950).

——— *Méditations cartésiennes*, trad. fr. Emmanuel Levinas et Gabrielle Peiffer, Paris, Vrin, 1947.

——— *Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris*, trad. fr. Marc de Launay, Paris, PUF, 1994.

——— *Hua II, Die Idee der Phänomenologie* (éd. Walter Biemel), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950.

——— *L'idée de la phénoménologie*, trad. fr. Alexandre Lowit, Paris, PUF, 1970.

——— *Hua III/1, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (cité *Ideen I*) (éd. Karl Schuhmann), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976.

——— *Hua III/2, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (cité *Ideen I*) – *Ergänzende Texte (1912-1929)* (éd. Karl Schuhmann), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976.

——— *Idées directrices pour une phénoménologie, Livre premier : Introduction générale à la phénoménologie pure* (cité *Idées I*), trad. fr. Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1950.

——— *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique* (cité *Idées I*), trad. fr. Jean-François Lavigne, Paris, Gallimard, 2018.

——— *Hua IV, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (cité *Ideen II*) (éd. Marly Biemel),

Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1991.

——— *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures. Livre second : Recherches phénoménologiques pour la constitution* (cité *Idées II*), trad. fr. Eliane Escoubas, Paris, PUF, 1982.

——— *Hua V, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften* (cité *Ideen III*) (éd. Marly Biemel), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1971.

——— *Ideen III, La phénoménologie et les fondements des sciences* (cité *Idées III*), trad. fr. Dorian Tiffeneau, Paris, PUF, 1993.

——— *Hua VI, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (cité *Krisis*) (éd. Walter Biemel), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976.

——— *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (cité : *La crise*), trad. fr. Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976.

——— *La crise de l'humanité européenne et la philosophie* (Stephan Strasser éd.), trad. fr. Paul Ricœur, Paris, Aubier-Montaigne, 1977.

——— *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, trad. fr. Natalie Depraz, Paris, Hatier, 1992.

——— *Hua VII, Erste Philosophie (1923/24), Erster Teil: Kritische Ideengeschichte* (éd. Rudolf Boehm), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1956.

——— *Philosophie première (1923/24), Première partie. Histoire critique des idées* (cité *Philosophie première I*), trad. fr. Arion Kelkel, Paris, PUF, 1970.

——— *Hua VIII, Erste Philosophie, II: Theorie der phänomenologischen Reduktion* (éd. Rudolf Boehm), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1959.

——— *Philosophie première, tome II : Théorie de la réduction phénoménologique* (cité *Philosophie première II*), trad. fr. Arion Kelkel, Paris, PUF, 1972.

——— *Hua IX, Phänomenologische Psychologie* (éd. Walter Biemel), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1968.

——— *Psychologie phénoménologique*, trad. fr. Philippe Cabestan, Natalie Depraz, Antonino

Mazzù, Paris, Vrin, 2001.

——— *Hua X, Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (éd. Rudolf Boehm), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1969 (cité *Zeitbewusstsein*).

——— *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. Henri Dussort, Paris, PUF, 1964 (partie A) (cité *Leçons sur le temps*).

——— *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. Jean-François Pestureau, éditions Grenoble, Jérôme Millon, 2003 (partie B)

——— *Hua XI, Analysen zur passiven Synthesis* (éd. Margot Fleischer), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966.

——— *De la synthèse passive*, trad. fr. Bruce Bégout et Jean Kessler, Grenoble, Jérôme Millon, 1998.

——— *Hua XII, Philosophie der Arithmetik* (éd. Lothar Eley), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970.

——— *Philosophie de l'arithmétique*, trad. fr. Jacques English, Paris, PUF, 1972.

——— *Articles sur la logique*, trad. fr. Jacques English, Paris, PUF, 1975.

——— *Hua XIII, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Erster Teil: 1905-1920* (cité *Intersubjektivität I*) (éd. Iso Kern), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.

Traduction partielle :

——— *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr. Jacques English, Paris, PUF, 1991.

——— *Hua XIV, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil: 1921-1928* (cité *Intersubjektivität II*) (éd. Iso Kern), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.

——— *Hua XV, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Dritter Teil: 1929-1935* (cité *Intersubjektivität III*) (éd. Iso Kern), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.

Traduction partielle :

——— *Autour des Méditations cartésiennes*, trad. fr. Natalie Depraz et Pol Vandeveld, Grenoble, Jérôme Millon, 1998.

Autres traductions partielles des trois volumes sur l'intersubjectivité :

——— *Sur l'intersubjectivité I*, trad. fr. Natalie Depraz, Paris, PUF, 2001. Thèmes :

primordialité, analogisation.

——— *Sur l'intersubjectivité II*, trad. fr. Natalie Depraz, Paris, PUF, 2001. Thèmes : réduction intersubjective, anthropologie, individuation.

——— « L'universum des possibilités... », trad. fr. F. Dastur, M. Mavridis, in *Alter*, 1994/5 (traduction du *Beilage XX* de *Hua XIV*).

——— *Hua XVI, Ding und Raum. Vorlesung 1907* (éd. Ulrich Claesges), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.

——— *Chose et espace, Leçons de 1907*, trad. fr. Jean-François Lavigne, Paris, PUF, 1989.

——— *Hua XVII, Formale and transzendente Logik* (éd. Paul Janssen), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974.

——— *Logique formelle et logique transcendantale*, trad. fr. Suzanne Bachelard, Paris, PUF, 1957.

——— *Hua XVIII, Prolegomena zur reinen Logik* (éd. Elmar Holenstein), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1975.

——— *Prolégomènes à la logique pure*, trad. fr. Hubert Elie, Arion Kelkel, René Schérer, Paris, PUF, 1959.

——— *Hua XIX, Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (éd. Ursula Panzer), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1984 (*Untersuchungen I – VI*).

——— *Recherches Logiques 2, Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, Première partie, Recherches I et II (cité *RL 2.1*), trad. fr. Hubert Elie, Arion Kelkel, René Schérer, Paris, PUF, 1961.

——— *Recherches Logiques 2, Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, Deuxième partie, Recherches III, IV et V (cité *RL 2.2*), trad. fr. Hubert Elie, Arion Kelkel, René Schérer, Paris, PUF, 1961.

——— *Recherches Logiques 3, Eléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance*, Recherche VI (cité *RL 3*), trad. fr. Hubert Elie, Arion Kelkel, René Schérer, Paris, PUF, 1963.

——— *Hua XX/1, Logische Untersuchungen – Ergänzungsband* (1913) (éd. Ullrich Melle), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2002.

——— *Hua XXI, Studien zur Arithmetik und Geometrie* (1886-1901) (éd. Ingeborg Strohmeier), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1983.

——— « Lettre à Stumpf », trad. fr. Jean-Pierre Fabre, Vincent Gérard, *Annales de phénoménologie*, 2002.

——— *Hua XXII, Aufsätze und Rezensionen* (1890-1910) (éd. Bernhard Rang), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1979.

——— Traduction française dans *Articles sur la logique* (voir *Hua XII*).

——— *Hua XXIII, Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung* (éd. Eduard Marbach), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1980.

——— *Phantasia, conscience d'image, souvenir*, trad. fr. Raymond Kassis, Jean-François Pestureau, Grenoble, Jérôme Millon, 2002.

——— *Hua XXIV, Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* (éd. Ullrich Melle), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1984.

——— *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance*, trad. fr. Laurent Joumier, Paris, Vrin, 1998.

——— *Hua XXV, Aufsätze und Vorträge* (1911-1921) (éds. Thomas Nennon, Hans Rainer Sepp), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1986.

——— *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. fr. Marc de Launay, Paris, PUF, 1989.

——— *Hua XXVI, Vorlesungen über Bedeutungslehre* (1908) (éd. Ullrich Panzer), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1987.

——— *Théorie de la signification*, trad. fr. J. English, Paris, Vrin, 1995.

——— *Hua XXVII, Aufsätze und Vorträge* (1922-1937) (éds. Thomas Nennon, Hans Rainer Sepp), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1989.

——— *Cinq articles sur le renouveau*, trad. fr. Laurent Joumier, Paris, Vrin, 2005.

——— *Hua XXVIII, Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)* (éd. Ullrich Melle), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988.

——— *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, trad. fr. Philippe Ducat, Patrick Lang, Carlos Lobo, Paris, PUF, 2009.

——— *Hua XXIX, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie – Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass (1934 – 1937)* (éd. Reinhold, N. Smid), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1993.

Traduction partielle : *Sur l'histoire de la philosophie. Choix de textes*, trad. fr. Laurent Perreau, Paris, Vrin, 2014.

——— *Hua XXXII, Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927* (éd. Michael Weiler), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2001.

——— *Nature et esprit. Leçons du semestre d'été 1927*, trad. fr. Julien Farges, Paris, Vrin, 2017.

——— *Hua XXXIII, Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewusstsein (1917/18)* (éds. Rudolf Bernet, Dieter Lohmar), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2001.

——— *Manuscrits de Bernau sur la conscience du temps*, trad. fr. Jean-François Pestureau et Antonino Mazzù, Grenoble, Jérôme Millon, 2010.

——— *Hua XXXIV, Zur phänomenologischen Reduktion (1926-1935)* (éd. Sebastian Luft), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2002.

——— *De la réduction phénoménologique*, trad. fr. Jean-François Pestureau, Grenoble, Jérôme Millon, 2007.

——— *Hua XXXV, Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23* (éd. Berndt Goossens), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2002.

——— « Conférences de Londres », trad. fr. Antonino Mazzù, in *Annales de phénoménologie*, 2003/2.

——— *Hua XXXVI, Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)* (éds. Robin D. Rollinger, Rochus Sowa), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2003.

——— *Hua XXXVII, Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924* (éd. Henning Peucker), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2004.

——— Traduction partielle : *Normativité et déconstruction*, trad. fr. Marie-Hélène Desmeules, Julien Farges, Paris, Vrin, 2020.

——— *Hua XXXVIII, Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)* (éd. Thomas Vongehr, Regula Giuliani), New York, Springer, 2005.

——— *Phénoménologie de l'attention*, trad. fr. Natalie Depraz, Paris, Vrin, 2009.

——— *Hua XXXIX, Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)* (éd. Rochus Sowa), New York, Springer, 2008.

——— Traduction partielle : « Induction dans l'expérience du monde et constitution du monde orienté de l'expérience en tant que monde avec terre et ciel », trad. fr. J. Farges et L. Perreau, *Alter* 2018/26, p. 239.

——— *Hua XL, Untersuchung zur Urteilstheorie. Texte aus dem Nachlass (1893-1918)*, (éd. Robin D. Rollinger), Dordrecht, Springer, 2009.

——— *Hua XLI, Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation* (éd. Dirk Fonfara), Dordrecht, Springer, 2012.

——— *Hua XLII, Grenzprobleme der Phänomenologie* (éds. Rochus Sowa, Thomas Vongehr), Dordrecht, Springer, 2013.

——— *Hua XLIII-3, Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teilband III. Wille und Handlung* (éds. Ullrich Melle, Thomas Vongehr), Cham, Springer, 2020.

——— *Hua Mat VIII, Husserliana: Edmund Husserl Materialien, Band VIII, Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934), Die C-Manuskripte* (éd. Dieter Lohmar), Dordrecht, Springer, 2006.

——— *Hua Mat IX, Husserliana: Edmund Husserl Materialien, Band IX, Einleitung in die Philosophie* (1916-1920) (éd. Hanne Jacobs), Dordrecht, Springer, 2012.

——— *Hua Dok III, Husserliana: Edmund Husserl Dokumente III* (Karl Schuhmann éd.), *Briefwechsel*, Dordrecht, Springer, 1994.

——— *Band III: Die Göttinger Schule*

——— *Band VI: Philosophenbriefe*

——— *Band VII: Wissenschaftlerkorrespondenz*, dont :

——— *Briefwechsel*, « Husserl an von Hofmannsthal », *Hua Dok III/7*, p. 133.

——— « Une lettre de Husserl à Hofmannsthal », trad. fr. Eliane Escoubas, in *La part de l'œil*, 1991/7.

2/ Œuvres de HUSSERL hors-série *Husserliana* et traductions françaises

HUSSERL, Edmund, *Erfahrung und Urteil* (éd. Ludwig Landgrebe), Prague, Academia Verlagsbuchhandlung, 1939.

——— *Expérience et jugement*, trad. fr. Denise Souche, Paris, PUF, 1970.

——— *Briefe an Roman Ingarden, Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1968.

——— *Notes sur Heidegger*, trad. fr. collective, Paris, Les éditions de Minuit, 1993.

——— « Entwurf einer „Vorrede“ zu den *Logische Untersuchungen* » (1913), *Tijdschrift voor Philosophie*, 1939/1.

Traduction dans *Articles sur la logique* (voir *Hua XII*).

——— *Ms. A I 31* (1924), p. 37a (cité par Berndt Goossens, dans E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie*, « *Einleitung des Herausgebers* », *Hua XXXV*, p. XXXIV, n. 2).

——— *Ms A VI 12 I*, p. 17a (cité par A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, p. 223).

——— *Ms B I 9 I/VI* (1925-1928), p. 34-35 (cité par René Toulemont, *L'essence de la société*

selon Husserl, p. 94-95, n. 3).

——— *Ms D I 3 XII* (1910/17) (cité par Ulrich Claesges, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, p. 94, n. 1).

——— *Ms D 12 III* (cité par Ulrich Claesges, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, p. 97-98).

——— *Ms D 13 II*, p. 166b (cité par Michela Summa, *Spatio-temporal Intertwining: Husserl's transcendental Aesthetic*, p. 140, n. 93).

——— *Ms D 17*, in Marvin Farber, *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl*, Cambridge, Harvard University Press, 1940.

——— *Ms D 18*, «*Notizen zur Raumkonstitution*», in Alfred Schütz, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol 1 et 2, 1940.

——— *La terre ne se meut pas*, trad. fr. Didier Franck, Jean-François Lavigne, Dominique Pradelle, Paris, éditions de Minuit, 1989.

II. Bibliographie secondaire

1/ Auteurs classiques et auteurs contemporains de Husserl

Sont rangés dans cette catégorie les auteurs cités antérieurs à Husserl ou qui lui sont contemporains.

ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. fr. Marie-Paule Duminil, A. Jaulin, Paris, GF-Flammarion, 2008.

——— *De anima / De l'âme*, trad. fr. R. Bodéüs, Paris, GF-Flammarion, 1993.

BECKER, Oskar, *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen*, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1923/6.

BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 2008.

BRENTANO, Franz, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, vol. I, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1973 (1924).

CAIRNS, Dorion, *Guide for translating Husserl*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.

——— *Conversations with Husserl and Fink*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976.

——— *Conversations avec Husserl et Fink*, trad. fr. Jean-Marc Mouillie, Grenoble, Jérôme Millon, 1997.

——— *The Philosophy of Edmund Husserl* (éd. L. Embree), Dordrecht, Springer, 2013.

DARWIN, Charles, *The Expression of the Emotions in Man and Animals* (1872), New York, Cambridge University Press, 2009 (édition numérique).

DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques* (éds. Jean-Marie Beyssade, Michelle Beyssade), Paris, GF Flammarion, 1979-1992.

——— I, AT VI, p. 8, *Discours de la méthode* (éd. Laurence Renault), Paris, GF-Flammarion, 2000.

FINK, Eugen, *Husserliana: Edmund Husserl Dokumente II/1, VI. Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodelehre*, Den Haag, Kluwer Academic Publishers, 1988

——— *Sixième méditation cartésienne*, trad. fr. Natalie Depraz, Paris, Jérôme Millon, 1994.

——— *Sixth Cartesian Meditation. The Idea of a Transcendental Method*, trad. ang. R. Bruzina, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1995.

——— *Husserliana: Edmund Husserl Dokumente II/2, VI. Cartesianische Meditation. Teil II: Ergänzungsband*, Kluwer Academic Publishers, Den Haag, 1988.

——— *Autres rédactions des Méditations cartésiennes*, trad. fr. Françoise Dastur et Anne Montavont, Grenoble, Jérôme Millon, 1998.

——— *Studien zur Phänomenologie*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966.

——— *De la phénoménologie*, trad. fr. Didier Franck, Paris, Les Editions de Minuit, 1974).

Proximité et distance, trad. fr. Jean Kessler, Grenoble, Jérôme Millon, 1994.

HEIDEGGER, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925), Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1979.

——— *Sein und Zeit* (1927), Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1967.

——— *Être et temps*, trad. fr. Emmanuel Martineau, Edition numérique hors-commerce, 1985.

——— *Gesamtausgabe 24, Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), Frankfurt, Klostermann, 1975.

——— *Gesamtausgabe 29/30, Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Frankfurt, Klostermann, 1983.

HILBERT, David, *Gesammelte Abhandlungen, Dritter Band: Analysis, Grundlagen der Mathematik, Physik, Verschiedenes*, Berlin, Verlag von Julius Springer, 1935.

INGARDEN, Roman, *Husserl, la controverse Idéalisme-Réalisme*, Paris, Vrin, 2001.

KANT, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft, Gesammelte Schriften, Akademie-Ausgabe Bd. III, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1904.

——— *Critique de la raison pure*, trad. fr. André Tremesaygues et Bernard Pacaud, Paris, PUF, 1944.

——— *Kritik der Urteilskraft*, Leipzig, Reclam, 2004.

——— *Critique de la faculté de juger*, trad. fr. Alain Renaut, Paris, GF, 1995.

LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, volume 2 (N-Z), Paris, PUF, 1997.

LEIBNIZ, G. W., *Opuscules et fragments inédits de Leibniz* (éd. Louis Couturat), Paris, Alcan, 1903.

——— *Système nouveau de la nature et de la communication des substances et autres textes* (éd. Christiane Frémont), Paris, GF Flammarion, 1994.

——— *Principes de la Nature et de la Grâce. Monadologie* (éd. Christiane Frémont), Paris, GF Flammarion, 1996.

LEVINAS, Emmanuel, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), Paris, Vrin, 1994,

——— *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Dordrecht, Kluwer Academic, 1990, repris aux éditions Le livre de poche.

——— *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 2004.

——— *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Librairie Arthème Fayard et Radio-France, 1982, repris aux éditions Le livre de poche.

——— *De Dieu qui vient de l'idée*, Paris, Vrin, 1982, repris en livre de poche 1998.

LIPPS, Theodor, *Grundzüge der Logik*, Hamburg/Leipzig, Verlag von Leopold Voss, 1889.

——— *Leitfaden der Psychologie* (1903), Leipzig, Verlag von Wilhelm Engelmann, 1906 (2^{ème} éd.).

——— *Leitfaden der Psychologie* (1903), Leipzig, Verlag von Wilhelm Engelmann, 1909 (3^{ème} éd.).

MEINONG, Alexis, « *Anzeige von: Franz Hillebrand, Die neuen Theorien der kategorischen Schlüsse* », *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1892/11.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

——— *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.

PATOCKA, Jan, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. fr. Erika Abrams, Dordrecht, Kluwer, 1988.

PFÄNDER, Alexander, *Phänomenologie des Wollens* (1900). *Motive und Motivation* (1911), München, Verlag Johann Ambrosius Barth, 1963.

PLATON, *La République*, Livre X, 620a, trad. fr. Georges Leroux, Paris, GF Flammarion, 2004 (2^{ème} édition).

REINACH, Adolf, *Die apriorischen Grundlagen des Bürgerlichen Rechtes*, Munich, Philosophia Verlag, 1989

——— *Les fondements a priori du droit civil*, trad. fr. Ronan de Calan, Paris, Vrin,

2004).

SARTRE, Jean-Paul, *Situations 1*, Paris, Gallimard, 1947.

——— *La transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques* (éd. V. de Coorebyter), Paris, Vrin, 2003.

SCHÜTZ, Alfred, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Wien, Julius Springer, 1932.

——— *The Phenomenology of the Social World*, trad. ang. Geogr Walsch, Frederick Lehnert, Evanston, Northwestern University Press, 1967.

——— *Collected Papers. I. The Problem of Social Reality* (éd. M. Natanson), The Hague, Martinus Nijhoff, 1962.

SPIEGELBERG, Herbert, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, vol. 1, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1965.

STEIN, Edith, *Zum Problem der Einfühlung, Edith Stein – Gesamtausgabe 5*, Freiburg, Herder, 2008, suivant la pagination de la version disponible sur le site du Carmel Maria vom Frieden (<https://www.karmelitinnen-koeln.de/edith-stein-archiv-kk/gesamtausgabe>).

2/ Commentateurs et auteurs ultérieurs à Husserl

AGUIRRE, Antonio, *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken Edmund Husserls*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970.

——— « *Idealisierung und Doxa* », *Phänomenologische Forschungen*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2010.

BARSOTTI, Bernard, *Les relations du corps et l'esprit selon Husserl* », *Philopsis*, 2003.

——— *Motivation et intentionnalité*, Paris, Garnier Classiques, 2018.

BEDNARSKI, Jules, « *La réduction husserlienne* », *Revue de métaphysique et de morale*, 1957/62-4.

BEGOUT, Bruce, *Généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédictif et le catégorial*, Paris, Vrin, 2000.

——— « La grande fatigue de Husserl. Sur quelques conséquences inattendues et paradoxales du rationalisme phénoménologique », *Phänomenologische Forschungen. Neue Folge*, 2000/5-1.

——— « Un air de famille : la théorie husserlienne des types », *Recherches husserliennes*, 2002/17.

——— « La pulsion dans l'histoire. Husserl et le fondement instinctif de la téléologie de la raison », in *Approches phénoménologiques de l'inconscient* (éd. Maria Gyemant, Délia Popa), Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2015.

BENOIST, Jocelyn, *Les limites de l'intentionnalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*, « Pulsionnalité et intentionnalité », Paris, Vrin, 2005.

BERGMANN, Werner & HOFFMANN, Gisbert, « *Habitualität als Potentialität: Zur Konkretisierung des Ich bei Husserl* », *Husserl Studies* 1, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1984.

BERNET, Rudolf, « *Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewußtseins* », in *Phänomenologischen Forschungen*, 1983/14.

——— « Différence ontologique et conscience transcendantale », in *Husserl* (éds. E. Escoubas, M. Richir), Grenoble, Jérôme Millon, 1989.

——— *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994.

——— *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, Paris, PUF, 2004.

BERNET, Rudolf, KERN, Iso, MARBACH, Eduard, *An Introduction to Husserlian Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 1993.

BOEHM, Rudolf, « Les ambiguïtés des concepts husserliens d'immanence et de transcendance », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1959/149.

BOLTANSKI, Luc, « Sociologie critique et sociologie de la critique », *Revue des sciences sociales du politique*, 1990/10-11.

BOUCKAERT, Bertrand, « De l'autre côté du miroir : Les motifs phénoménologiques de la réduction chez Husserl, Fink et Patočka. Contribution méthodologique à l'élaboration d'une philosophie première », *Recherches husserliennes* 2002/17.

——— *L'idée de l'autre. La question de l'idéalité et de l'altérité chez Husserl*, Dordrecht, Kluwer, 2003.

BOURDIEU, Pierre, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979.

——— « *Response to Throop and Murphy* », *Anthropological Theory*, London, 2002/vol. 2(2).

BRAINARD, Marcus, *Belief and its Neutralization. Husserl's System of Phenomenology in Ideas I*, Albany, State University of New York Press, 2002.

BREUER, Irene, « *Ideation und Idealisierung: Die mathematische Exaktheit der Idealbegriffe und ihre Rolle im Konstitutionsprozess bei Husserl* », in *META: Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy*, 2019/XI-2.

BROUGH, John, « *Notes on the Absolute Time-Constituting Flow of Consciousness* », in *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time* (éds. D. Lohmar, I. Yamaguchi), Dordrecht, Springer, 2010.

——— « *The Emergence of Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings on Time-Consciousness* », in *Man and World*, 1972/5 (3).

CHERNAVIN, Georgy, « *Die Abbau-Analyse der Einstimmigkeit der Erfahrungswelt in der genetischen Phänomenologie Husserls* », *AUC Interpretationes*, 2011/1 (1).

CLAESGES, Ulrich, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1964.

COURTINE, Jean-François, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990.

DASTUR, Françoise, « L'étude des théories du jugement chez le jeune Heidegger », *Revue de métaphysique et de morale*, 101/3, 1996, repris dans *Heidegger: la question du logos*, Paris, Vrin, 2007.

DELVAUX Amaury, « Le problème de la motivation de la réduction phénoménologique dans la phénoménologie de Husserl », in *Bulletin d'analyse phénoménologique* XI 4, 2015.

DEPRAZ, Natalie, *Transcendance et incarnation*, Paris, Vrin, 1995.

DERRIDA, Jacques, « Introduction » à E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1962.

DE SANTIS, Daniele, « *On husserlian eidetic variation and its duplicity: "contingency-variation" or "similarity-variation"?* », *Alter* 2011/19.

DESMEULES Marie-Hélène, « De la description à la prescription. Recherches pour une phénoménologie de la normativité à partir de l'œuvre de Husserl », thèse sous la direction de Jocelyn Benoist (Université Paris 1) et Sophie-Jan Arrien (Université de Laval), soutenue le 22 juin 2017.

DOSSE, François, *L'empire du sens*, Paris, La découverte, 1995.

DUFOURCQ, Annabelle, *La dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl*, Dordrecht, Springer, 2011.

EMBREE, Lester, « *The Way from the Ideal of Science: The Other Motivation for the Transcendental Phenomenological Reduction in the Doctoral Dissertation of Dorion Cairns* », in *Human Studies*, 2012/5-4.

FABBIANELLI, Faustino, « *Die Forderungen der Gegenstände. Theodor Lipps' Begriff der Gültigkeit* », in Thomas Kessel (éd.), *Philosophische Psychologie um 1900*, Berlin, J. B. Metzler/Springer, 2019.

FARGES, Julien, « Réduction et cartésianisme », in Antoine Grandjean, Laurent Perreau (éds.), *Husserl. La science des phénomènes*, Paris, CNRS Editions, 2012.

——— « Une réponse husserlienne ? Réfutation et absorption des objections heideggériennes dans les manuscrits de Husserl », *Alter*, 25/2017.

FISSETTE, Denis, « Les *Méditations cartésiennes* et la philosophie première », *Laval théologique et philosophique*, 1997/53-3.

FRANCK, Didier, *Chair et corps : sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Editions de Minuit, 1981.

GUILEAD, Roland, « Le concept de monde selon Husserl », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1977/3.

HALL, Warren G., MOORE ARNOLD, H., MYERS, Kevin P., « *The Acquisition of an Appetite* », *Psychological Science*, 2000/11-2.

HARDY, Jean-Sébastien, « Phénoménologie des kinesthèses et ontologie du geste », thèse sous la direction de Sophie-Jan Arrien (Université de Laval) et Jean-Luc Marion (Université Paris 4), soutenue le 13 juin 2014.

HELD, Klaus, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des Transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, Entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Dordrecht, Springer, 1966.

HENRY, Michel, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, PUF, 1985.

——— *Phénoménologie matérielle*, « Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle », Paris, PUF, 1990

HOYOS VÁSQUEZ, Guillermo, *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976.

JAGNOW, René, « *Chapter IV. Carnap, Husserl, Euclid and the Idea of a Material*

Geometry », in FEIST, Richard, SWEET, William, *Husserl and Stein, Cultural Heritage and Contemporary Change*, 2003/31.

KERCKHOVEN (VAN), Guy, *Mundanisierung und Individuation bei Edmund Husserl und Eugen Fink*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003.

KERN, Iso, « *Statische und genetische Konstitution* », in Rudolf Bernet, Iso Kern, Eduard Marbach, *Edmund Husserl, Darstellung seines Denkens*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1989, p. 181-190.

——— « *Constitution statique et constitution génétique* », trad. fr. Natalie Depraz, *Alter* 1994/2, p. 28-39.

——— « *Die drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls* », *Tijdschrift voor Filosofie*, 1962/2, p. 303-349.

——— « *Les trois voies de la réduction phénoménologique transcendantale dans la philosophie de Edmund Husserl* », trad. fr. Philippe Cabestan, Natalie Depraz, *Alter*, 2003/11, p. 285-323.

KOKOSZKA, Valérie, *Le devenir commun. Corrélation, habituel et typique chez Husserl*, Hildesheim, Zurich, New-York, Georg Olms Verlag, 2004.

KORTOOMS, Toine, *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*, Dordrecht, Springer, 2002.

KUO, Zing-Yang, « *Giving up Instincts in Psychology* », *The Journal of Philosophy*, 1921/18-24, p. 645-664.

LAVIGNE, Jean-François, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, Paris, PUF, 2005.

——— *Accéder au transcendantal ? Réduction et Idéalisme transcendantal dans les Idées I de Husserl*, Paris, Vrin, 2009.

LEE, Nam-In, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht, Springer, 1993.

LE QUITTE, Samuel, « Un modèle axiologique de l'intentionnalité ? », *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, 2010/VI-8.

LOHMAR, Dieter, « *Wo lag der Fehler der kategorialen Repräsentation?* », *Husserl Studies*, 1990/7.

——— « *Die phänomenologische Methode der Wesenschau und ihre Präzisierung als eidetische Variation* », *Phänomenologische Forschungen*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2005.

LUFT Sebastian, « *Phänomenologie der Phänomenologie* ». *Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2002.

——— « *Husserl's Phenomenological Reduction Revisited: An Attempt of a Renewed Account* », *Anuario Filosófico*, 2004/37.

——— « *From Being to Givenness and Back: Some Remarks on the Meaning of Transcendental Idealism in Kant and Husserl* », *International Journal of Philosophical Studies*, 2007/15-3.

MARTIN, Wayne, « *Theodor Lipps and the Psycho-Logical Theory of Judgement* », in Mark Textor (éd.), *Judgement and Truth in Early Analytic Philosophy and Phenomenology*, Palgrave Macmillan, 2013.

MAZZU, Antonino, « La « motivation » chez Husserl. Questions et enjeux », in *Annales de phénoménologie* (éd. Marc Richir), 2007/6.

MIETTINEN, Timo, *The Idea of Europe in Husserl's Phenomenology. A Study in Generativity and Historicity*, Helsinki, Philosophical Studies from the University of Helsinki, 2013.

MOINAT, Frédéric, *Le vivant et sa naturalisation. Le problème du naturalisme en biologie chez Husserl et le jeune Merleau-Ponty*, Dordrecht, Springer, 2012.

MONTAVONT, Anne, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1999.

MORAN, Dermot, « *Edmund Husserl's Phenomenology of Habituality and Habitus* », *Journal of the British Society for Phenomenology*, 2011/42-1.

NABERHAUS, Thane M., « *The problem of the motivation for the phenomenological reduction* », *Philosophy Today*, 2005/49.

NI, Liangkang, *Seinsglaube in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Phaenomenologica, 1999.

PERREAU, Laurent, « *La phénoménologie comme science eidétique* », in Antoine Grandjean, Laurent Perreau, *Husserl. La science des phénomènes*, Paris, CNRS Editions, 2012.

——— *Le monde social selon Husserl*, Dordrecht, Springer, 2013.

PEUCKER, Henning, « *Hat Husserl eine konsistente Theorie des Willens? Das Willensbewusstsein in der statischen und der genetischen Phänomenologie* », *Husserl Studies*, Springer, 2014/31.

PŁOTKA, Witold, « *Reduction and the Question of Beginnings in Husserl, Fink and Patočka* », in *Human Studies*, 2018/41.

PRADELLE, Dominique, *L'archéologie du monde. Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2000.

——— « *La question des ontologies matérielles* », in J. Benoist, V. Gérard, *Lectures de Husserl*, Ellipses, 2010.

——— *Par-delà la révolution copernicienne*, Paris, PUF, 2012.

——— *Généalogie de la raison*, Paris, PUF, 2013.

RANG, Bernhard, *Kausalität und Motivation. Untersuchungen zum Verhältnis von Perspektivität und Objektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.

RENAUDIE, Pierre-Jean, *Husserl et les catégories*, Paris, Vrin, 2015.

RICHIR, Marc, « Synthèse passive et spatialisation/temporalisation », in *Husserl* (éds. E. Escoubas, M. Richir), Grenoble, Jérôme Millon, 1989

——— « Phénoménologie de la conscience esthétique », in *Revue d'esthétique*, 1999/36.

RICŒUR, Paul, *Temps et récit*, tome III, Paris, Editions du Seuil, 1985.

——— *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004.

ROGOZINSKI, Jacob, *Le moi et la chair*, Paris, Cerf, 2011.

ROMANO, Claude, « Après la chair », in *Revue de la philosophie française et de langue française*, 2013/ XXI-2.

RONCA, April E., FRITZSCH Bernd, BRUCE, Laura L., ALBERTS, Jeffrey R., « *Orbital space flight during pregnancy shapes function of mammalian vestibular system* », *Behavioral Neuroscience*, 2008/122.

SAINT-AUBERT (de), Emmanuel, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, Paris, Vrin, 2004.

SCHNELL, Alexander, *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2004.

SCHUHMAN, Karl, *Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie. Zum Weltproblem in der Philosophie Edmund Husserls*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1971.

——— « *Husserls Idee der Philosophie* », *Husserl Studies*, Kluwer Academics, 1988/5.

SERBAN, Claudia, « Conscience impressionnelle et conscience réflexive : Husserl, Fink et les critiques phénoménologiques », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2012/4-137.

——— « L'idéal de la raison pure et la fracture du fonctionnement ontothéologique du possible dans la philosophie critique de Kant », *Kant-Studien*, De Gruyter, 2013/104-2.

——— *Phénoménologie de la possibilité : Husserl et Heidegger*, Paris, PUF, 2016.

SERON, Denis, « La critique de la perception interne de Brentano à Heidegger », *Etudes*

phénoménologiques, 2003/37-38.

SOKOLOWSKI, Robert, *Husserlian Meditations. How Words present Things*, Evanston, Northwestern University Press, 1974.

SOUCHE-DAGUES, Denise, « La lecture husserlienne de *Sein und Zeit* », in E. Husserl, *Notes sur Heidegger*, trad. fr. collective, Paris, Les éditions de Minuit, 1993.

STANCIU, Ovidiu, « La motivation de l'époque. Patočka, critique du jeune Fink », in *Philosophie*, 2018/138.

SUMMA, Michela, *Spatio-temporal Intertwining: Husserl's transcendental Aesthetic*, Dordrecht, Springer, 2014.

TENGELYI, László, *Erfahrung und Ausdruck, Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2007.

——— « *Experience and Infinity in Kant and Husserl* », *Tijdschrift voor Filosofie*, 2005/68.

TERZI, Robert, « Histoire transcendantale/histoire mondaine : de Husserl à Derrida et retour », *Alter*, 2017/25.

TOULEMONT, René, *L'essence de la société selon Husserl*, Paris, PUF, 1962.

UEHLEIN, Friedrich., « *Eidos and Eidetic Variation in Husserl's Phenomenology* », in *Phenomenology, Language and Schizophrenia* (Manfred Spitzer, Friedrich Uehlein, Michael A. Schwartz, Christoph Mundt, éd.), New York, Springer, 1992.

ULLMANN, Tamas, *La genèse du sens. Signification et expérience dans la phénoménologie génétique de Husserl*, Paris, L'Harmattan, « Ouverture philosophique », 2002.

VAUDREUIL, Marc-André, « L'esthétique phénoménologique et la théorie de la valeur. Husserl, Geiger et le cercle de Munich » thèse dirigée par Jean-François Courtine et Denis Fiset, Université Paris IV Sorbonne et Université de Québec, 2013.

WALSH, Philip J., « *Husserl's concept of motivation: the Logical Investigations and beyond* », in *Logical Analysis and History of Philosophy* (éds. Uwe Meiwner, Rochus Sowa), Münster, Mentis, 2013/16.

ZAHAVI, Dan, *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Evanston, Northwestern University Press, 1999.

——— « *Time and Consciousness in the Bernau Manuscripts* », in *Husserl Studies*, Kluwer Academic Publishers, 2004/20.

ZIPPEL, Nicola, « *Motivation and Person: The Ethical Life as a Stream of Consciousness* », in *Alter*, 2012/20.

Institution citée : « Questionnaire Douleur Saint-Antoine », disponible sur le site internet du CHU de Toulouse :

https://www.chu-toulouse.fr/IMG/pdf/Quest_Douleur_Saint_Antoine.pdf

La possibilité de la réduction phénoménologique. Réduction, motivation, mondanisation

Résumé

Ce travail est consacré à la réduction phénoménologique dans l'œuvre de Husserl. Il se divise en trois parties. La première propose une « formule intentionnelle » de la réduction phénoménologique, en la traitant d'abord comme attitude en comparaison avec d'autres attitudes (attitudes « relatives », attitude naturelle), puis en spécifiant le contenu de cette attitude et la structure tripartite de ce contenu. La seconde partie s'interroge sur la motivation de la réduction phénoménologique, en interrogeant la structure de la motivation téléologique à l'effectuation de la réduction, cette motivation téléologique n'étant autre que l'Idée du savoir absolu, à partir des trois notions husserliennes de la motivation téléologique : agir volontaire, Idée kantienne et instinct, puis en interrogeant la nature de la motivation en général. La troisième partie questionne la source lointaine de la réduction phénoménologique dans l'entrelacement de la subjectivité constituante et du monde où elle se voile à elle-même, en détaillant les quatre figures de l'auto-aperception objectivante et mondanisante : le Je pur, le soma (*Leib*), le corps physique, la personne, avant de s'interroger sur les bornes qu'impose la vie au monde à la prise de conscience de soi de la vie transcendantale, et sur la possibilité du surpassement de ces bornes.

Mots-clés : Husserl ; phénoménologie ; réduction phénoménologique ; motivation ; mondanisation ; téléologie ; habitualité ; auto-aperception

The Possibility of the Phenomenological Reduction. Reduction, Motivation, Enworlding

Summary

This work seeks to analyze Husserl's concept of phenomenological reduction. It is divided into three parts. The first part delves into the "intentional formula" of the phenomenological reduction, considered firstly as an attitude and compared to several other attitudes (the so-called "relative" attitudes and the natural attitude), and secondly as a ternary content of attitude. The second part seeks to determine the structure of the teleological motivation for the phenomenological reduction, i.e., the Idea of absolute knowledge, and does so by distinguishing and exploring the three forms of teleological motivation analyzed by Husserl: voluntary action, the Idea in the Kantian sense, and instincts. The motivation of the phenomenological reduction is further examined through a study of the concept of motivation in general. In the third and last part, the origin of the phenomenological reduction is discussed in the context of the enworlding of the transcendental subject, and the four figures it adopts, be it as an immanent object or as an object in the world: the pure I, the *soma* (*Leib*), the physical body and the person. Lastly, I raise the question of the impediments set by the world to transcendental self-knowledge, then goes on to assess the possibility of overcoming these impediments.

Keywords: Husserl ; phenomenology ; phenomenological reduction ; motivation ; enworlding ; teleology ; habituality ; self-consciousness

UNIVERSITÉ SORBONNE UNIVERSITÉ

ÉCOLE DOCTORALE :

ED 5 – Concepts et langages

Maison de la Recherche, 28 rue Serpente, 75006 Paris, FRANCE

DISCIPLINE : Philosophie