

ANNE MONTAVONT

*De la passivité
dans la phénoménologie
de Husserl*



ÉPIMÉTHÉE



ANNE MONTAVONT

*De la passivité
dans la phénoménologie
de Husserl*



É P I M É T H É E

puf

DE LA PASSIVITÉ
DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE
DE HUSSERL

ÉPIMÉTHÉE

ESSAIS PHILOSOPHIQUES

*Collection fondée par Jean Hyppolite
et dirigée par Jean-Luc Marion*

Anne Montavont

DE LA PASSIVITÉ
DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE
DE HUSSERL



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

AVANT-PROPOS

Ce livre est la réécriture d'une thèse de doctorat rédigée sous la direction de É. Escoubas et soutenue en janvier 1996 à l'université de Picardie (Amiens).

Je tiens à exprimer toute ma gratitude à Éliane Escoubas qui a suivi avec une infinie patience la genèse de ce travail. Sa lecture critique et le soutien constant qu'elle m'a accordé m'ont aidée à dessiner puis à préciser les enjeux de mon projet.

Je tiens également à remercier très vivement les professeurs Samuel Ijsseling et Rudolf Bernet des Archives Husserl de Louvain de m'avoir permis de consulter et de citer de nombreux manuscrits de Husserl.

Merci enfin à tous ceux dont les conseils critiques et la confiance m'ont accompagnée et sans l'aide amicale desquels ce travail n'aurait pas pu voir le jour.

ISBN 2 13 049480 3

Dépôt légal - 1^{re} édition : 1999, février
© Presses Universitaires de France, 1999
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Les écrits de Husserl sont cités d'après les *Husserliana*, *Edmund Husserl Gesammete Werke* (abrégés *Hua*), édités sous la responsabilité du Husserl-Archief te Leuven aux éditions M. Nijhoff, Den Haag, puis depuis 1980 par Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/Londres. Pour les *Logische Untersuchungen*, on a par contre utilisé le texte de leur seconde édition, parue en trois volumes chez Niemeyer à Tübingen en 1913 (1921 pour la sixième Recherche). Nous reprenons les traductions françaises disponibles et proposons une traduction pour les écrits non traduits. En raison des délais de publication, nous n'avons pu prendre en considération la toute récente traduction – 1998 – du volume XI des *Husserliana* chez J. Millon sous le titre *De la synthèse passive*.

Introduction

LA PART D'OMBRE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE HUSSERLIENNE

En proposant ici de lire la philosophie de Husserl comme une interrogation sur la passivité, la vie et l'affection, nous nous inscrivons au sein d'une large thématique husserlienne – celle de la chair, de l'espace, du monde, de l'affectivité et de l'intentionnalité pulsionnelle – pour la réactualiser, prolongeant ainsi des recherches actuelles. Nous ne concevons pas cette thématique comme une possible alternative aux versants plus canoniques de la phénoménologie husserlienne. Bien au contraire, nous aimerions montrer que c'est précisément là où Husserl pousse jusqu'à leurs limites le rationalisme et l'idéal d'une philosophie absolument fondée et rigoureuse qu'il rencontre le problème de la passivité, et ce sous la forme d'une résistance face à cette entreprise d'explicitation totale du monde. Plutôt que d'ouvrir le champ d'une phénoménologie a-subjective, la passivité vient élargir le règne de l'*ego* au sein d'une égologie transcendantale qui doit alors tenir compte de ce qui fait obstacle à la transparence du sens.

Nous aimerions montrer qu'une philosophie des *actes* de la conscience n'est pas incompatible avec une phénoménologie de la *passivité*¹, et

1. Le motif de la passivité offrirait ainsi la possibilité de remettre en question la critique radicale que Merleau-Ponty adresse à Husserl dans une note de travail de *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964 (abrégé VI), p. 297 sq. : « Toute l'analyse husserlienne est bloquée par le cadre des *actes* que lui impose la philosophie de la *conscience*. Il faut reprendre et développer l'intentionnalité *fungierende* ou *latente* qui est l'intentionnalité intérieure à l'être. Cela n'est pas compatible avec la "phénoménologie", c'est-à-dire avec

peut-être plus encore qu'une réflexion sur la passivité ne peut prendre son départ que dans une telle philosophie qui renvoie tout objet constitué à une conscience constituante, c'est-à-dire à l'acte d'une instance subjective. La passivité n'est ni une qualité de l'objet ni une propriété du sujet, mais un rapport de sens entre le sujet et l'objet (que cet objet soit extérieur au sujet ou qu'il soit le sujet lui-même), c'est-à-dire un mode intentionnel de conscience, une façon d'être présent au monde : il n'y a de passivité que de l'acte, que cette passivité précède, accompagne ou suive l'acte. Husserl n'élargit-il pas la définition traditionnelle de l'acte jusqu'à inclure en elle la passivité, pour finalement penser un acte passif ou une intention passive auxquels le moi participe encore (le problème étant de définir cette « participation du moi », cette *Ichbeteiligung*) ? Husserl a-t-il tenté de penser grâce à la notion d'« intentionnalité passive » (*passive Intentionalität*) ce que Merleau-Ponty appelle « la passivité de notre activité »¹ ? En enracinant la réceptivité dans une passivité encore plus originaire – la prédonation affective² – et en enfermant l'activité dans une passivité englobante³, il déplace les frontières traditionnelles entre sensibilité et spontanéité, entre sensible et intelligible. Cette redéfinition des frontières entre passivité et activité dépasse d'ailleurs le domaine spécifique de la théorie de la connaissance : le problème de la passivité et de l'activité traverse la phénoménologie en général⁴.

une ontologie qui assujettit tout ce qui n'est pas rien à se présenter à la conscience à travers des *Abschattungen* et comme dérivant d'une donation originaire qui est un acte i. e. un *Erlebnis* parmi d'autres. [...] Il faut prendre comme premier, non la conscience et son *Ablaufphänomen* avec ses fils intentionnels distincts, mais le tourbillon que cet *Ablaufphänomen* schématisse, le tourbillon spatialisant-temporalisant (qui est chair et non conscience en face d'un noème). »

1. M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 274 sq.

2. Cf. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, rédigé et édité par L. Landgrebe, Hamburg, Glaassen & Govers, 1948, trad. franç. par D. Souche, Paris, PUF, 1970 (abrégé *EU*), p. 70. La reformulation du problème de la réceptivité et de la spontanéité permet donc à Husserl de rompre avec la définition kantienne de la réceptivité comme simple capacité à recevoir des impressions sensibles : celle-ci devient au contraire le plus bas niveau de la spontanéité du moi.

3. Cf. *Hua I Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, éd. par S. Strasser, 1950, trad. franç. par G. Peiffer et E. Lévinas, Paris, Vrin, 1947 (abrégé *CM*), p. 67.

4. J. Derrida a souligné la généralité du problème de la passivité et de l'activité dans *Introduction à L'origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1974 (2^e éd.), p. 101.

Nous proposons ici de lire le « tournant génétique » des années vingt comme une limitation interne des pouvoirs constituants du sujet, qui vient remettre en question la toute souveraineté de ce dernier, sa position de fondement dernier de l'édifice de la constitution. Que pour une part cette fragilisation du sujet se soit opérée à l'insu même de Husserl, nous le reconnaissons ; cependant, l'acharnement husserlien déployé pour sauver la présence, voire la préséance, du sujet dans les couches de sens les plus inférieures – les couches passives – manifeste non seulement une certaine prise de conscience des implications de la méthode génétique quant au sens même du projet phénoménologique, mais aussi – et avant tout – creuse la notion même de sujet vers un en deçà de l'acte et de l'actualité. Que ce geste archéologique ne mette pas autre chose au jour qu'un sujet – envers et contre tout –, c'est à cela que le présent travail tente de donner un sens : plutôt que d'interpréter l'anonymat du sujet transcendantal comme l'échec de la phénoménologie husserlienne et donc celui de la philosophie du sujet, nous voyons en lui une invitation à repenser le sujet dans son mode d'être originaire qui est présence vivante et affective à soi. Si la philosophie husserlienne du sujet n'est pas exclusive d'une passivité du sujet lui-même, n'est-ce pas parce que le sens dernier de ce sujet est d'être, non pas un acte, mais une *vie* intentionnelle ?

Si la phénoménologie génétique retient tout particulièrement notre attention, c'est parce qu'elle place la phénoménologie de la constitution en face de sa part d'ombre et donc en face de ses propres limites : celles de la donation et de la constitution. L'interrogation du mode de donation et de constitution du sujet met au jour l'envers de cette philosophie de l'acte : il n'y a de donation que sur fond de pré-donation ; de même, il n'y a de constitué que sur fond d'inconstituable. Prédonation et inconstituable : les pages qui suivent s'attachent d'une part à retracer la voie qui a conduit Husserl lui-même à reconnaître sous le nom de « facticité » les limites d'une pensée de l'intentionnalité, et tentent d'autre part de rendre compte du tour de force de l'analyse husserlienne qui consiste, face à un sujet qui s'est toujours déjà précédé lui-même sous la forme du monde, du temps ou de l'autre, à transcendantaliser pour ainsi dire ces faits inondains contingents qui risquent de venir contaminer la pureté du transcendantal. C'est cette tension extrême du texte husserlien que

nous voulons ici donner à voir : comment d'un côté le sujet concret porte en lui-même une dimension de passivité et en cela ne peut plus disposer entièrement de lui-même, et comment de l'autre cette passivité reconnue par Husserl est récupérée par un transcendantalisme extrême.

La passivité telle que nous l'entendons recouvre un champ plus large que les concepts de « synthèse passive » et d'« intention passive » thématiques dans le volume XI des *Husserliana* intitulé *Analysen zur passiven Synthesis*¹. En effet, bien que Husserl prenne ici ses distances par rapport à l'esthétique kantienne en attribuant à l'« esthétique transcendantale » le droit de fonder l'ontologie d'un monde possible en général – dans l'unité synthétique passive d'un monde que met au jour cette phénoménologie de la sensibilité –, bien que l'expérience originaria s'affranchisse par là des catégories de la pensée prédictive, le cadre qui oriente ici la réflexion reste celui d'une théorie de la connaissance qui ne permet pas à la synthèse passive de s'autonomiser véritablement par rapport à l'intention d'acte. A l'inverse, il y a – nous a-t-il semblé – chez Husserl une authentique réflexion sur la passivité là où il se voit justement contraint de se libérer du joug de ce cadre gnoséologique qui n'est rien d'autre que le cadre de la corrélation noético-noématique. Si Husserl *thématise* le problème de la passivité sous le concept de « synthèse passive », celui-ci *opère* dans un contexte plus englobant, celui de la « prédonation » : c'est la *Vorgegebenheit* qui, plaçant la phénoménologie face à ses propres limites – qui sont celles d'une donation qui s'est toujours déjà précédée, d'une donation dont le sens est d'être déjà donnée –, oblige Husserl à penser une « synthèse passive ». La passivité trouvant sa place là où la phénoménologie ne prend plus pour fil conducteur l'objet, mais le sujet qui le constitue pour s'attacher au mode de donation de ce sujet lui-même, nous tenterons de mettre en lumière cette pensée de la genèse à l'aide de divers textes des années vingt et trente, années au cours desquelles Husserl découvre et affine sa pensée de la *Lebenswelt*. Mais parce qu'il nous semble impossible de tracer une frontière nette entre d'une part une période statique de la phénoménologie et d'autre part une période génétique

1. *Hua XI Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, éd. par M. Fleischer, 1966 (abrégé APS).

– Husserl lui-même n'a cessé d'insister sur la complémentarité de la structure et de la genèse –, nous nous arrêterons également sur des textes dits « statiques » comme les *Leçons sur le temps* ou les *Ideen II*¹, dans lesquels une conception temporelle du sujet se fait déjà jour. Enfin, nous nous appuierons sur certains manuscrits inédits susceptibles de nous aider à rendre compte de ce que nous cherchons à approcher sous le terme de vie. Le groupe C des manuscrits se révélera particulièrement intéressant, dans la mesure où les réflexions du dernier Husserl sur le présent vivant (*lebendige Gegenwart*) sont finalement moins une reformulation du problème de la temporalité qu'une interrogation toujours recommencée sur la subjectivité, sur le sens ultime de celle-ci.

En mettant en évidence le glissement qui s'opère dans les années vingt de l'acte de conscience à la vie intentionnelle, c'est une passivité de la conscience elle-même que nous mettrons au jour (cf. chapitre I). Nous nous attacherons à distinguer d'une part l'expérience comme mode de donation de l'objet mondain et d'autre part la prédonation anonyme et irréfléchie de la vie pré-mondaine (cf. chapitre II). Nous mettrons ensuite à l'épreuve la profondeur de cette vie originaria en nous interrogeant sur l'immortalité du sujet transcendantal et verrons comment le règne imperceptible du transcendantal – la permanence de la temporalisation – résiste aux ruptures factuelles du flux, comment la facticité originaria – que ce soit le non-fondement du monde ou le noyau hylétique de la subjectivité – est récupérée à l'intérieur de la sphère intentionnelle du sens (cf. chapitre III). Enfin, nous accompagnerons Husserl dans sa remontée archéologique jusqu'à cette expérience originaria affective qu'il appelle « présent vivant » afin de comprendre comment il a pu mettre au jour une dimension de facticité originaria – et ce d'abord sous la forme de cette vie pré-apparaissante et pré-mondaine – pour la recouvrir presque aussitôt en lui accordant un sens transcendantal (cf. chapitre IV). C'est l'ambiguïté des textes husserliens qu'il faudra donc interroger : d'un côté,

1. Resp. *Hua X Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, éd. par R. Boehm, 1966, trad. franç. par H. Dussort, Paris, PUF, 1964 (abrégé *Leçons sur le temps*) et *Hua IV Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, éd. par M. Biemel, 1952, trad. franç. par E. Escoubas, Paris, PUF, 1982 (abrégé *Ideen II*).

la reconnaissance des limites d'une pensée réflexive et son enracinement dans une vie passivement prédonnée ; de l'autre, un primat de l'actualité même si l'actualité, en prenant la figure du *telos* de l'histoire transcendantale de la raison, est rejetée à l'infini.

Chapitre I

DE L'ACTE DE CONSCIENCE A LA VIE INTENTIONNELLE

La vie subjective, la vie intentionnelle, la vie pure, la vie du moi, la vie dans la forme du temps, la vie infinie, la vie universelle, la concrétion de la vie, le présent de la vie, la vie constituante, le flux de la vie, la genèse de la vie, la vie de conscience, la vie éveillée, la vie endormie, la vie pulsionnelle, la vie affective, le monde de la vie, etc. On pourrait continuer cette liste des occurrences du mot « vie » dans l'œuvre de Husserl. Pourtant, Husserl n'a pas toujours parlé de la vie. Dans les *Ideen I*, le concept n'apparaît pas en tant que tel, même si les choses sont présentes « en chair et en os », même si elles sont là dans leur corporéité vivante (*leibhaftig*)¹. L'acte dans lequel le moi est tourné vers son objet, intéressé à lui, le *cogito*, est un acte « vivant » (*lebendig*), c'est-à-dire pleinement actuel. Ce caractère vivant s'évanouit avec le passage de l'objet à l'arrière-plan de la conscience qui porte alors son intérêt sur un autre objet. Dans le *cogito*, le moi s'engage « vitalement », il est totalement impliqué, complètement là, présent. Enfin, l'acte du moi est pour Husserl un « vécu » (*Erlebnis*) de conscience ; il en va dans l'acte de conscience de la façon dont la vie se possède elle-même dans un vécu immanent². *Leibhaftig*, *Leibhaftigkeit*, *lebendig*, *Erlebnis*, etc. : quelque chose s'annonce de la vie,

1. Nous soulignons ainsi la parenté étymologique de *Leib* et de *Leben*.

2. Cf. *Leçons sur le temps*, § 42, p. 89 : « En un certain sens donc nous avons conscience de tous les vécus par des impressions, ils sont tous imprimés. [...] Une perception est la conscience d'un objet. Mais c'est aussi, en tant que conscience, une impression, quelque chose de présent immanent. »

et peut-être pas uniquement sous forme de métaphores. Le caractère vivant est celui d'une présence auprès des choses, qui assume les horizons implicites constitutifs du sens de la chose elle-même, c'est-à-dire retrouve sa vie oubliée. Cette présence n'a donc rien d'immédiat : il s'agit de retrouver en deçà de l'abstraction des significations la concrétude ou concrétion de la vie dont elles vivent. Le « vivant » et la « vie » seraient donc à penser comme autre chose qu'une évidence allant de soi¹.

Le concept de vie ne fait jamais l'objet d'une thématization explicite, comme s'il s'annonçait en lui, avec son introduction, un excès non thématizable, un reste d'immédiateté ou de naïveté. Il opère dans son opposition, ou du moins son écart, par rapport à d'autres concepts, comme ceux d'acte, de conscience de soi, d'expérience, de moi, d'unité aperceptive. C'est peut-être l'absence d'un concept thématique de la vie dans la phénoménologie husserlienne qui explique le peu d'attention que les commentateurs ont accordé à cette question, qui nous semble au contraire tout à fait centrale. Comment faut-il entendre cette absence de conceptualisation ? Comme un manque, un défaut, une faiblesse de la philosophie husserlienne ? Ou au contraire comme une nécessité irréductible, ouvrant la voie à une philosophie qui ne serait plus celle des actes de conscience et de l'analyse réflexive ? Quoi qu'il en soit, la notion de « vie » est un mot-clé qui échappe à toute tentative de fixation conceptuelle. Il n'y a pas dans l'œuvre de Husserl *la* vie, mais au contraire *des* formes et *des* niveaux de vie qui entretiennent entre eux des relations plus ou moins complexes. Mouvements suivis de contre-mouvements, refus des couples antithétiques, recherche d'un entre-deux impossible à définir si ce n'est sur le mode d'une double négation des deux pôles extrêmes, tensions qui plutôt que de s'annuler se déplacent dans une autre région ou à un autre niveau : tout se passe comme si les difficultés du texte husserlien venaient converger dans ce terme de vie, non pas pour s'y dissoudre mais au contraire pour y exploser. La thématization la plus profonde laisse toujours quelque chose dans l'ombre ; nous nous proposons d'interroger cette ombre, non pas pour la faire disparaître (ce

1. Cf. E. Lévinas, « Intentionnalité et sensation », in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 2^e éd., Paris, 1982, p. 147.

qui est impossible, nous ferions alors disparaître la lumière qui l'a produite), mais pour mettre en évidence ce fait mystérieux que l'ombre produite est en même temps l'élan producteur, ce qui met l'analyse en mouvement. Il s'agira de montrer que la notion de vie est peut-être ce qui oblige Husserl à déplacer la frontière traditionnelle qui sépare la passivité de l'activité, que les analyses de la passivité préparent une vie qui n'est plus actualisme pur. Mais, à l'inverse, la réflexion sur une passivité qui rompt avec la tradition ne motive-t-elle pas l'introduction d'un concept de vie ? Les difficultés et les problèmes du texte husserlien révéleraient à la fois les limites de la phénoménologie husserlienne en tant que philosophie de la conscience et l'esquisse d'une tentative de dépassement de celle-ci. Que cette tentative, dans une certaine mesure, échoue ne nous dispense pas de la suivre pas à pas dans la mesure où elle annonce l'exigence d'un nouveau départ.

Déplacer le lieu du sens de l'acte de conscience vers la vie intentionnelle, passer de l'acte isolé à l'acte pris dans l'« enchaînement de la vie » (*Lebenszusammenhang*), qu'est-ce que cela signifie, par rapport au problème de la passivité et de l'activité, mais aussi pour la phénoménologie husserlienne elle-même, pour ses concepts fondamentaux (sensibilité, corporéité vivante (*Leiblichkeit*), intentionnalité, horizon, etc.) et pour son projet d'une intelligibilité complète de l'homme par lui-même ?

Husserl définit au § 35 des *Ideen I* le *cogito* comme l'acte par excellence. Mais il existe aussi des vécus de conscience inactuels dans lesquels je ne suis pas tourné vers l'objet, dirigé attentivement sur lui. L'essentiel réside moins dans cette distinction que dans l'impossibilité pour un vécu d'être de part en part actuel. Percevoir cette feuille ici et maintenant, c'est la percevoir dans un certain entourage, dans certaines conditions d'éclairage, sur un bureau, à droite d'un taille-crayon, etc. La feuille que je perçois appartient donc à un certain monde, qui, bien qu'inaperçu au sens strict du terme, m'apparaît. Il ne m'apparaît qu'implicitement, pour ainsi dire « avec » (*mitgeschaut*) l'apparition explicite de la feuille ; il n'empêche que la feuille ne serait pas cette feuille sans son arrière-plan correspondant. Percevoir, c'est détacher un objet d'un arrière-plan : « *das Erfassen ist ein Herausfassen* ». En d'autres termes, il appartient à l'essence de la perception d'être cernée par un halo d'inactualité : « Le flux du vécu ne peut

jamais être constitué de pures actualités. »¹ Ce qui se manifeste ici, c'est l'impossibilité pour un vécu d'être isolé : tout vécu en implique d'autres à titre d'horizon² perceptif.

Il n'y a pas *un* vécu séparé mais *des* vécus qui s'enchaînent les uns aux autres pour constituer l'ensemble de la vie de la conscience, le *Lebenszusammenhang* ; retenons pour le moment ce glissement du vécu à la vie par le biais de la notion d'horizon. Parce que le vécu est porteur d'horizons, il s'enchevêtre à d'autres vécus pour finalement venir se placer à l'intérieur de la vie. Or la vie n'est-elle pas en même temps source des actes de conscience et destinataire des événements ? N'est-elle pas tout à la fois passive et active ? C'est précisément cela qui nous intéresse : la vie comme lieu d'une rencontre de la passivité et de l'activité et peut-être même comme le lieu d'origine de la différenciation passivité/activité. Dans un article intitulé « La présence du passé dans la phénoménologie husserlienne de la conscience du temps », R. Bernet montre à l'aide de la double intentionnalité de la rétention que la conscience absolue n'est présente à elle-même que sur fond d'absence. Cette présence absente peut se dire à l'aide du couple sujet/objet : la conscience absolue s'appréhende elle-même comme sujet et elle appréhende des objets. Elle peut se lire aussi en termes de passivité/activité : la conscience absolue est une spontanéité qui n'est maîtresse d'elle-même que dans l'écart de la rétention passive³. On nous objectera que R. Bernet parle ici de la conscience absolue et non pas de la vie. Mais suivant la proposition de lecture de K. Held qui comprend

1. *Hua III Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, éd. par W. Biemel, 1950, trad. franç. par P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950 (abrégé *Ideen I*), § 35, p. 63.

2. Remarquons qu'au § 35 des *Ideen I*, Husserl n'utilise pas le terme « horizon » ; il parle cependant d'une « aire » (*Hof*) de vécus inactuels, d'un « champ d'intuition » (*Anschauungsfeld*) ou encore d'un « milieu » (*Medium*) d'inactualité. En outre, la description de l'arrière-plan duquel se détache le papier recouvre exactement ce que Husserl, dans *Erfahrung und Urteil*, appelle l'« horizon externe de l'objet », c'est-à-dire l'ensemble des objets coprésents qui affectent en même temps parce qu'ils sont dans le même champ que l'objet en question (cf. *EU*, § 22, p. 115).

3. R. Bernet, « La présence du passé dans la phénoménologie husserlienne de la conscience du temps », in *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, Colin, 1983/2, p. 193 (repris in *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994) : « Dans l'intentionnalité longitudinale, la conscience abso-

la vie du présent vivant comme extension entre naissance et mort¹, nous essayerons de montrer que la conscience absolue n'est pas seulement « vivante » (*lebendig*) au sens du flux héraclitéen, mais bien « vie » (*Leben*) au sens littéral du terme.

LA MÉTAPHORE DE LA VIE

Nous aimerions ici lire les multiples occurrences des termes « vivant », « vie », « vivacité », « vécu », etc. dans les textes de la période statique comme l'annoncé de la problématique génétique d'une explicitation de l'ensemble de la vie intentionnelle, comme si le désir de Husserl de « prendre sur le fait la vie de la conscience transcendantale dans son accomplissement même »² l'avait toujours déjà mû, bien avant la thématization plus ou moins explicite de cette vie.

Le vécu

Nous essayerons ici de montrer en quoi l'intentionnalité, avant d'être fonction de connaissance, est fonction d'un vivre, en quoi le rapport à

lue ne s'appréhende donc pas comme objet, mais dans l'intentionnalité transversale elle appréhende cependant des objets. Puisque les deux fonctions sont dites « inséparables », la conscience absolue se trouve à la source de la différence entre sujet et objet. Mais ce sujet est une spontanéité qui n'est jamais en pleine possession d'elle-même, puisqu'elle ne s'appréhende qu'après coup, c'est-à-dire en tant qu'ayant été modification rétentive.

1. « Phänomenologie der Zeit nach Husserl », in *Perspektiven der Philosophie*, Bd 7, 1981, p. 217 : « die lebendige Gegenwart [...] in einem ganz wörtlichen Sinne "lebendig", nämlich im Sinne der inneren Erstreckung des Lebens zwischen Geburt und Tod [...] ». Cette interprétation semble de prime abord contredire les affirmations de Husserl sur le moi transcendantal qui ne naît ni ne périt. Mais peut-on identifier sans plus le moi, la conscience et la vie ? Rappelons seulement deux affirmations de Husserl : a) le moi ne s'écoule pas comme le flux des vécus de conscience et b) il vit de telle ou telle façon dans chacun de ses vécus. Cela suffit pour compliquer l'articulation des trois notions et légitimer une réflexion sur la vie.

2. E. Fink, « Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit », in *Edmund Husserl 1859-1959, Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, Den Haag, Nijhoff, 1959, p. 114.

l'objet est aussi et en même temps un rapport à soi. Dès les *Recherches logiques*, Husserl définit l'acte de conscience comme un vécu. « Ce que le moi ou la conscience vit (*erlebt*) est précisément son vécu (*Erlebnis*). Il n'y a pas de différence entre le contenu vécu (*erlebten*) ou conscient et le vécu (*Erlebnis*) lui-même. »¹ Si le vécu n'est rien d'autre que ce que le moi vit, ce dont il fait l'expérience, ce qu'il éprouve, *Erlebnis* nous ramène donc à *Leben* en passant par *erleben*. Le verbe *erleben* offre la possibilité au vivre (*leben*) de devenir transitif : je vis alors différents *Erlebnisse*. L'acte de conscience est intentionnel en ce qu'il se rapporte à un objet, mais il est vécu ou éprouvé en ce qu'il se rapporte également à lui-même : tandis que nous percevons les objets, nous vivons les actes de perception. « Nous vivons (*erleben*) les phénomènes comme appartenant à la trame de la conscience, tandis que les choses nous apparaissent comme appartenant au monde phénoménal. Les phénomènes eux-mêmes ne nous apparaissent pas, ils sont vécus (*sie werden erlebt*). »² Tandis que l'intention objectivante se dirige thématiquement sur l'objet, de façon explicite, l'intention est présente à elle-même sur un mode implicite, non objectivant et pré-réflexif. « La conscience qui est conscience de l'objet, est conscience non objectivante de soi, elle se vit, est *Erlebnis*. L'intention est *Erlebnis*. »³ Le vécu instaure un rapport à soi qui précède toute réflexivité, toute conscience positionnelle et objectivante.

Essayons de comprendre pourquoi le rapport à soi qu'instaure l'acte de conscience n'est pas thématique, mais pré-réflexif ou encore irréfléchi.

Quand on dit : « tous les vécus sont de la conscience », on veut dire spécialement, si on considère les vécus intentionnels, que non seulement ils sont conscience de quelque chose et en tant que tels présents, si eux-mêmes sont l'objet d'une conscience réflexive, mais qu'ils sont déjà là à l'état non réfléchi sous forme d'« arrière-plan » et prêts aussi par principe à être perçus, en un sens d'abord analogue aux choses que nous ne remarquons pas dans le champ de notre regard externe. (*Ideen I*, § 45, p. 83 sq.)

1. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, 2^e édition, Halle, Max Niemeyer, 1913, trad. franç. par H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF, 1961 et 1962 (abrégé *LU III/1*), p. 352.

2. *Ibid.*, p. 350.

3. E. Lévinas, « Intentionnalité et sensation », in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1949, p. 149.

Ce que l'acte réflexif révèle avant tout, c'est sa *Nachträglichkeit*, son caractère d'« après-coup » : si le vécu peut être réfléchi, c'est parce qu'il était déjà là sur un mode irréfléchi. Quand je perçois l'arbre au fond du jardin, je me « saisis » en même temps pour ainsi dire à travers cette perception. Sans cette saisie, le vécu ne serait pas mien. Mais cette saisie n'est pas objectivante, n'est pas réflexive. Dans l'acte de percevoir, je me vis moi-même, je m'éprouve moi-même dans une relation immédiate à moi-même. L'expérience peut se dérouler et elle se déroule effectivement avant que le moi ne la reprenne pour en faire son objet, et ce déroulement est précisément un vivre irréfléchi. Le vécu n'existe donc pas seulement au moment où je le saisis réflexivement. Quand la réflexion saisit le vécu, elle saisit un vécu qui a commencé avant et sans elle. Le vécu ouvre donc une sphère irréfléchie ou pré-réflexive que la réflexion doit mettre au jour. « Le vécu, réellement vécu à un certain moment, se donne à l'instant où il tombe nouvellement sous le regard de la réflexion, comme véritablement vécu, comme existant "maintenant" ; ce n'est pas tout ; il se donne aussi comme quelque chose qui vient justement d'exister et, dans la mesure où il était non regardé, il se donne précisément comme tel, comme ayant existé sans être réfléchi. »¹ Husserl prend l'exemple de la joie : quand je réfléchis celle-ci, je peux bien la saisir comme présente, je ne la saisis cependant pas comme commençante ; elle se donne à moi comme joie qui continue et que j'éprouvais déjà auparavant quand elle échappait encore à mon regard. Husserl distingue la joie « vécue » (*erlebt*) mais non regardée de la joie « regardée » (*erblickt*). Finalement, il n'y a jamais coïncidence entre ce que je vis et ce que je regarde.

Si l'expérience peut se dérouler sans moi, du moins sans qu'un moi ne l'unifie d'emblée – cette unification ne survenant qu'après coup, qu'après le vivre irréfléchi, dans l'acte de réflexion ultérieur –, faut-il dire alors que le « vivre » proprement égoïque uait à partir d'un autre « vivre » sans moi. Il apparaîtra plus loin quand nous réfléchirons sur l'idée d'un « moi anonyme » que cette « absence » du moi n'est pas à entendre comme une absence radicale (comme si le vivre irréfléchi était non égoïque) ; elle est au contraire la participation passive d'un moi toujours

1. *Ideen I*, § 77, p. 145.

déjà là : que j'aie d'abord implicitement conscience de moi-même sur le mode d'un vivre irréfléchi ne signifie donc pas pour autant que la vie soit non égoïque.

Afin de faire apparaître le lien essentiel entre vie et originarité que nous retrouverons tout au long de notre travail, examinons la structure du vécu. Un vécu naît et s'évanouit, c'est-à-dire qu'il devient. Mais comment devient-il ?

Tout vécu est en lui-même un flux de devenir, il est ce qu'il est en engendrant de façon originelle un type eidétique invariable : c'est un flux continu de rétentions et de protentions, médiatisé par une phase elle-même fluante de vécus originaires, où la conscience atteint le « maintenant » vivant du vécu, par opposé à son « avant » et à son « après ». (*Ideen I*, § 78, p. 149, c'est nous qui soulignons.)

Le devenir du vécu est donc centré autour du maintenant auquel Husserl attribue un privilège en tant que phase absolument originaire. L'originaire est ici compris temporellement comme présent ou maintenant. La phase du maintenant vivant en tant qu'impression originaire s'oppose à la rétention et à la protention. Le vécu est en devenir, en mouvement, à partir d'un maintenant pensé comme source jaillissante de vie, comme *fiat* producteur en lequel l'opération de conscience jaillit originellement. Il semble donc légitime d'opérer, comme le fait Husserl au § 122 des *Ideen I*, un lien entre la vie et la spontanéité créatrice de la conscience. Ce qui est vivant, c'est ce qui est réellement « opéré » (*vollzogen*) par la conscience. La libre spontanéité, la libre activité du moi est une production originelle. Le moi est d'ailleurs qualifié de source originelle de « productions » (*Erzeugungen*), d'« initiative » (*Einsatzpunkt*), de « *fiat* ». « Chaque acte, quel que soit son type, peut être amorcé sous le mode de spontanéité de ce qu'on peut appeler un commencement créateur (*schöpferisch*). »¹ L'acte vivant, par rapport à toute modification, est une impression au sens d'un vécu originaire :

on est alors ramené à certains proto-vécus, à des « impressions », qui représentent les vécus absolument originaires au sens phénoménologique du mot. Ainsi les perceptions de chose sont des vécus originaires par rapport à tous

1. *Ideen I*, § 122, p. 253.

les souvenirs, présentifications imaginaires, etc. Elles sont aussi originaires que des vécus concrets peuvent l'être. En effet, à les considérer exactement, elles n'ont dans leur plénitude concrète qu'une seule phase qui soit absolument originaire, mais qui également ne cesse de s'écouler continuellement : c'est le moment du maintenant vivant. (*Ibid.*, p. 149.)

On a ainsi un redoublement de l'originarité : le vécu irréfléchi en tant que *Urerlebnis* est originaire par rapport au vécu réfléchi qui en est une modification ; mais à l'intérieur même de cette impression originaire, une phase – le maintenant vivant – détient l'originarité dernière et c'est précisément cette phase qui est qualifiée de vivante. En réfléchissant sur la place centrale qu'occupe l'*Erlebnis* dans la philosophie husserlienne, nous avons fait apparaître une tension entre deux niveaux : l'un pré-réflexif et originaire, l'autre réflexif et dérivé. Avant d'être saisi réflexivement, le vécu se donne, à la fois immédiatement et anonymement. Immédiatement en ce qu'il se définit précisément par son auto-référence ; anonymement en ce qu'il « précède » le moi conscient de son identité.

La vie de l'expérience

Il existe divers types d'intentionnalités. Parmi eux, l'un a le privilège d'amener la chose à la « donnée en personne » (*Selbstgegebenheit*) : c'est la perception (au sens très large de « vision » (*Einsicht*) donatrice, d'évidence ou encore d'expérience). Tandis que la perception présente l'objet lui-même, l'attente et le ressouvenir le présentent à l'aide d'une image. La « présentation » (*Gegenwärtigung*) est le mode originaire auquel renvoie toute « présentification » (*Vergegenwärtigung*) en tant que modification intentionnelle¹. La donnée en personne de la chose elle-même, Husserl la décrit comme un mode de conscience « corporel » (*leibhaft*) : la chose se présente en chair et en os, dans sa corporéité vivante. Il parle de l'« opération vivante de l'évidence »² en tant que conscience donatrice originaire qu'il oppose à l'obscurité de la modification rétentionnelle.

1. *Hua XVII Formale und transzendente Logik, Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, éd. par P. Janssen, 1974, trad. franç. par S. Bachelard, Paris, PUF, 1957 (abrégé *FTL*), § 86, p. 217 ; cf. aussi *Ideen I*, § 99.

2. *Ideen I*, § 136, p. 282.

L'objet perçu accède à la conscience en chair et en os (« *in der Weise des "leibhaftig" bewusst* »¹) ; il faut alors parler de la « corporéité vivante » (*Leibhaftigkeit*) du noème. La vie est ici un certain mode de donation : la donation en chair et en os ; ce qui donne vie à l'expérience, c'est la présence de la chose. Il est intéressant de remarquer que la vie et l'intentionnalité sont pensées dans une certaine proximité : c'est la théorie générale de l'intentionnalité qui motive la qualification d'un acte comme vivant ou non. Est-ce déjà là le signe avant-coureur du passage de la conscience d'acte à la vie intentionnelle ? Du point de vue statique, le mode originaire se caractérise par sa vivacité ; le mode dérivé par la perte progressive de celle-ci. C'est donc la forme originale de la conscience, c'est-à-dire l'expérience où évidence, qui est privilégiée en tant que centre et *telos* (cf. *FTL*, Supplément II, p. 316). Elle est l'« apparaître » de la chose qui la donne elle-même, en personne, en chair et en os, bref dans sa vérité vivante.

Mais comment la perception donne-t-elle la chose même dans sa présence vivante ? En se dirigeant explicitement vers l'objet. Dans la perception, je suis en présence de la chose parce que mon regard se dirige sur elle, ou plus exactement, parce que le moi dirige son regard sur la chose :

Quand un vécu intentionnel est actuel et par conséquent opéré selon le mode du *cogito*, en lui le sujet se « dirige » sur l'objet intentionnel. Au *cogito* lui-même appartient un « regard sur » l'objet qui lui est immanent et qui d'autre part jaillit du « moi », ce moi ne pouvant par conséquent jamais faire défaut. (*Ideen I*, § 37, p. 65.)

Ce qui distingue le *cogito* des autres modes de l'intentionnalité, c'est donc la présence du moi, présence qui anime pour ainsi dire l'acte. Le *cogito* est un acte dans lequel le moi est intentionnellement engagé et dans lequel il vit actuellement de différentes façons (en agissant, en souffrant, spontanément, réceptivement...). Il faut donc distinguer le *cogito* en tant qu'acte opéré des actes non opérés comme les actes évanescentiels et les amorces d'actes dans lesquels le moi ne « vit » pas en tant que sujet opérant. « Les vécus purement actuels déterminent le sens

1. *Ibid.*, p. 283.

fort des expressions telles que « *cogito* », « j'ai conscience de quelque chose », « j'opère un acte de conscience ». »¹ La vie est donc du côté de la conscience actuelle ou encore explicite : « le *cogito* en général est l'intentionnalité explicite »². C'est l'acte d'un moi vigilant, attentif ou encore éveillé (*waches Ich*). « Nous pouvons définir moi « vigilant » (*waches*) le moi qui réalise continuellement la conscience à l'intérieur de son flux de vécu sous la forme spécifique du *cogito*. »³ La chose est donc présente en chair et en os grâce au pôle égoïque capable de lancer un rayon en direction de la chose. Que le moi soit considéré comme centre de référence est capital. Le centre, c'est ce qui oriente l'acte, ce qui lui donne une source. L'acte est donc vivant dès lors qu'il a trouvé une source depuis laquelle il peut naître et se diriger vers l'objet qui, lui, définit le pôle complémentaire. L'expérience est vivante dès lors qu'elle émane d'un pôle égoïque qui envoie ses rayons dans le monde. La dispersion se recentre autour de ce noyau de vie que représente le moi. La présence de la chose dépend de la centration de l'acte autour d'un pôle, c'est-à-dire d'une présence à soi, même si celle-ci reste implicite. La présence se mue en présent. L'évidence est vivante parce qu'elle est présence à soi-même⁴. La présence originale ou vivante de l'objet renvoie finalement au maintenant vivant (*das lebendige Jetzt*) de la conscience.

La vie de l'Urimpression

Si un acte peut être vivant, si la conscience peut être spontanée, n'est-ce pas en raison d'une création originaire spontanée de laquelle l'acte tire sa vie ? Nous allons voir que l'analyse du présent vivant renvoie en dernière analyse à un maintenant absolu non modifié pensé dans sa proximité à la vie.

1. *Ideen I*, § 35, p. 63.

2. *Ideen I*, § 115, p. 236.

3. *Ideen I*, § 35, p. 63.

4. Note de P. Ricœur au § 78 des *Ideen I*, p. 149 : « Jusqu'à présent l'originaire était le donné intégral, la présence [...] qui « remplit » les significations vides ; maintenant l'originaire est compris temporellement comme le caractère vivant du présent : le donné est le maintenant. »

Dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Husserl analyse le mode d'apparition d'un son comme pure donnée hylétique (§ 8). L'apparition de l'objet immanent dans la forme du temps est présentée d'une façon métaphorique qui décrit le « maintenant » présent comme vivant et la modification rétentionnelle de l'impression originaire comme un obscurcissement continu de la clarté et comme une vie qui se meurt continûment :

toute l'extension de la durée du son, ou « le » son dans son extension, se tient alors, pour ainsi dire, comme quelque chose de *mort*, il ne se produit plus de façon *vivante* ; c'est une forme que n'anime plus le point de production du présent, mais qui se modifie continûment et retombe dans le vide¹.

Le temps est d'un côté ce à quoi je suis toujours déjà soumis, ce dans quoi je suis toujours déjà engagé, et de l'autre ce que je fais surgir par mon être même. Je peux bien penser un point du *continuum* linéaire comme produit du commencement absolu, mais je ne peux pas penser le commencement à partir d'un point intemporel parce que le temps retourne sans cesse sur lui-même, surgissant de l'intérieur de lui-même. Je me découvre affecté par le temps dans le moment même où je me vis comme commencement absolu. L'origine serait donc paradoxale, à la fois *hors* de ce qu'elle produit et déjà *dans* ce qu'elle produit. Citons un passage des *Leçons sur le temps* qui met en relation l'impression originaire tout à la fois passive et active d'un côté et la vie de l'autre :

L'impression originaire est le commencement absolu de cette production, la source originaire, ce à partir de quoi se produit continûment tout le reste. Mais elle n'est pas elle-même produite, elle ne naît pas comme quelque chose de produit, mais par *genesis spontanea*, elle est génération originaire. Elle ne se développe pas (elle n'a pas de germe), elle est création originaire. [...] c'est le produit originaire, la « nouveauté », ce qui s'est formé de façon étrangère à la conscience, ce qui est reçu par opposition à ce qui est produit par la spontanéité propre de la conscience. Or le caractère spécifique de cette spontanéité de la conscience, c'est qu'elle ne fait qu'accroître, que développer le produit originaire, mais ne crée rien de « nouveau ». (*Leçons sur le temps*, Supplément I, p. 100.)

1. *Leçons sur le temps*, § 8, p. 24 (c'est moi qui souligne) ou encore § 9.

L'*Urimpression* est cette unité archi-originaire, à la fois hors du temps et dans le temps, temporalisatrice et temporalisée, à partir de laquelle le temps pourra être pensé¹ ; elle n'est rien d'autre que ce présent vivant auquel le dernier Husserl remonte, à la fois *hors* du temps en tant que sujet ultime et *dans* le temps en tant qu'étant individué. Qu'est-ce qu'il s'agit de décrire pour Husserl avec cette fusion, cette absolue coïncidence, cette indifférence à toute distinction qu'il qualifie étrangement de vie originaire ?

Je ne peux surprendre ce que je suis, une vie en mouvement continu, qu'à partir d'une origine elle-même en mouvement ; mais de l'autre côté, l'origine n'est origine que si elle est aussi constituante et donc *hors* du mouvement. Bref, je ne peux saisir ma vie que de l'intérieur de ma vie elle-même, mais je ne peux la saisir que comme production continuée à partir d'un point qui ne lui appartient pas déjà. Naître, genèse, génération : il y a de la vie dans l'impression, mais une vie absolument commençante qui ne renvoie à rien d'autre qu'à elle-même². La conscience n'est vivante qu'en raison de cette vie primordiale qu'elle reçoit sans l'avoir engendrée : l'impression n'a pas de germe, mais elle constitue un germe pour les consciences qui se développent à partir d'elle. On retrouve ici encore une métaphore biologique et l'on pense aux doctrines de la préformation et de l'épigenèse qui régnaient aux XVII^e et XVIII^e siècles, la

1. Il faut souligner en effet que le présent originaire est du côté du flux et du procès de temporalisation et qu'en même temps il est la dimension privilégiée du temps en tant que maintenant par rapport au passé et au futur. En d'autres termes, le présent originaire est à la fois instance constituante et constitué privilégié. M. Foucault reproche précisément à la phénoménologie ce redoublement selon lequel l'instance constituante réapparaît au niveau du constitué et qui permet « un discours dont la tension maintiendrait séparés l'empirique et le transcendantal, en permettant pourtant de viser l'un et l'autre en même temps » et d'éviter ainsi une scission définitive. (M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 331.)

2. Cette vie qui ne renvoie à rien d'autre qu'à elle-même n'est pas sans rappeler les travaux de M. Henry. Mais malgré cette consonance, nous montrerons par la suite que la vie que nous cherchons à mettre ici en évidence n'est pas pure immanence parce qu'elle s'apparaît – même si elle ne le fait pas sur le mode de l'objet – dans un perpétuel mouvement de transcendance à soi. Que cette vie soit déjà intentionnelle n'implique pas pour autant qu'elle soit originairement de l'ordre de la représentation : l'affection husserlienne est déjà un mode de conscience ekstatique ; en elle, il y a déjà de l'écart, de la distance ; en elle, la vie s'est déjà déprise d'elle-même.

question demeurant de savoir si l'on peut sans équivoque pencher pour l'une ou pour l'autre. En effet, d'un côté Husserl parle de développement, mais d'un développement qui n'apporte rien de neuf. De l'autre, il est difficile d'admettre que la conscience dans sa totalité soit déjà comprise dans le germe qu'est l'impression originaire. Dans le processus de génération biologique, l'engendrant n'est-il pas à la fois *hors de* et *dans* l'engendré ? *Hors de* au sens où l'engendré devient un être autonome, absolu qui n'a pas besoin de l'engendrant pour se développer, pour vivre ; *dans* au sens où le germe à partir duquel l'engendré se développe n'est pas l'œuvre de l'engendré mais de l'engendrant. L'impression est génération spontanée parce qu'elle ne renvoie à rien d'autre qu'à elle-même : son être s'épuise dans son mode d'apparaître¹ qui est la temporalisation du flux.

L'absolu n'a plus rien à voir avec un principe métaphysique ; au contraire, il apparaît dans l'expérience elle-même. L'absolu de l'impression ne m'est pas totalement étranger parce que « j'en suis » (*mit dabei sein, dazu gehören*), parce que je vis cette impression : avant d'avoir une impression, je suis cette impression qu'une nouvelle impression fait retomber continûment dans un passé toujours plus lointain. Je suis temporalisé par une impression temporalisante que je suis dans la mesure où je la vis ou, plus exactement, je m'éprouve moi-même en elle. Je suis temporalisé/temporalisant, étant toujours déjà dans le temps que je fais surgir dans la sensation. Husserl souligne d'ailleurs que le terme de « production », quand il s'applique au *continuum* du temps, doit être entendu au sens propre. A ce niveau originaire, la traditionnelle distinction entre réceptivité passive et spontanéité active n'a plus aucune pertinence. L'activité et la passivité se confondent parce que celle-ci n'est plus celle du donné et celle-là n'est plus le privilège de l'esprit. Cette description de l'*Urimpression*, pour une logique de la non-contradiction, est tout à fait inacceptable. Comment peut-elle à la fois être impression,

1. Cf. note précédente : nous nous séparons donc ici de M. Henry pour qui la vie – en tant qu'être – n'a pas du tout le statut de l'apparaître. Bien au contraire, comme pure immanence, elle porte en elle la critique de l'apparaître extatique et donc du régime grec de la phénoménologie.

c'est-à-dire conscience impressionnelle, et en même temps ce qui est reçu passivement par la conscience spontanée ? Comment peut-elle être conscience et en même temps ne pas être conscience ? Paradoxe d'une réception active et spontanée : la vie de l'impression originaire est au-delà ou en deçà de l'opposition traditionnelle entre passivité et activité. L'*Urimpression* n'est pas le corrélat objectif d'une appréhension intentionnelle qui viendrait animer ou interpréter (*beseelen, deuten*) un contenu de sensation, selon le schéma forme/matière des *Recherches logiques*. Elle n'est pas le produit de l'œuvre de constitution active : elle est antérieure à la *Sinngebung* subjective, puisqu'elle en est la source ou l'origine. Le flux temporel naîtrait donc d'une source a-temporelle, d'un présent hors du temps qui crée le temps. Mais si l'*Urimpression* peut produire, si elle a une force de création qui fait passer du néant à l'être, c'est parce qu'elle est déjà conscience (à un niveau pré-objectif), déjà expérience, que déjà quelque chose apparaît dans l'expérience : elle a du sens, ou plutôt elle est déjà sens (même si ce sens est *antérieur* au moi). Il semble donc que le présent originaire appartienne toujours déjà au flux de la conscience.

L'impression est « ce qui est reçu ». Il ne faut surtout pas interpréter cette réceptivité dans un sens naturaliste ou réaliste : l'impression n'est pas l'extérieur de la conscience, le matériau sans forme, mais « ce qui s'est formé » de façon étrangère à la conscience. L'impression est déjà intention de sens, sans être pour autant un acte du moi au sens d'une appréhension objectivante du matériau de sensation. L'impression me fait présent au monde parce qu'elle me fait présent à moi-même, avant tout acte réflexif explicite, en m'affectant : « L'apparition originaire, et le flux originaire des modes d'écoulement dans l'apparition, est quelque chose de bien fixé, dont nous avons conscience par une "affectation", sur lequel nous pouvons seulement porter notre regard. »¹ L'impression originaire m'apparaît dans le vécu de l'affectation qui présuppose un écart minimal entre affectant et affecté. Or, à ce niveau de constitution originaire, cet écart, cette non-coïncidence, n'est rien d'autre que la rétention, l'écoulement du flux temporel lui-même. Ce rapport à soi

1. *Leçons sur le temps*, § 20, p. 47-48.

est en même temps un rapport au monde, même si on n'a pas encore affaire à un monde d'objets. La refonte des notions de passivité et d'activité semble donc résulter de la nécessité de penser une relation à soi-même et au monde qui ne soit pas une relation de pensée ou de réflexion explicite, mais au contraire cette relation toujours déjà tacitement présumée quand la réflexion commence son œuvre de constitution. L'intention affective nécessite de penser un nouveau concept de sensibilité : une sensibilité qui « n'est <donc> pas simplement un contenu amorphe, un fait, au sens de la psychologie empiriste » mais au contraire intentionnelle « en ce qu'elle situe tout contenu et qu'elle se situe, non par rapport à des objets, mais par rapport à soi »¹. Le temps, distance ou écart minimal entre le sentir et le senti, n'est rien d'autre que l'intentionnalité immanente de la sensation qui lui permet d'être sentie comme unité identifiable, bien qu'elle dure, étalée dans le flux du temps. D'une certaine façon, la sensation est aussi sous le mode de l'esquisse, mais sous un mode immanent². Le présent vivant ne peut se présenter à un nouveau présent que grâce à l'écart minimal de la rétention et de la protention qui lui sont attachées. En effet, je ne peux appréhender une sensation que si celle-ci s'est déjà minimalement écoulée (Husserl parle d'une « différentielle de temps »³). Le temps et la perception surgissent seulement au niveau de la modification de l'impression dans la série continue des rétentions. Ce qui implique que la conscience est toujours en retard sur elle-même ou encore qu'elle s'est toujours déjà précédée elle-même. On retrouve ici le primat de la présence, mais d'une présence bien particulière puisqu'elle doit s'absenter pour se présenter en tant que telle : c'est en effet dans l'écart minimal de la rétention que l'impression originaria se fait présence pour et présence à ; l'impression originaria n'apparaît qu'en se modifiant rétentionnellement.

Cette modification rétentionnelle n'est pas un acte au sens propre du terme, mais au contraire de l'ordre de l'événement :

1. E. Lévinas, « Réflexions sur la "technique" phénoménologique », in *op. cit.*, p. 119.
2. E. Lévinas, « Intentionnalité et sensation », in *op. cit.*, p. 152-153.
3. *Leçons sur le temps*, Supplément V, p. 110.

L'écart de l'Urimpression — est l'événement de soi premier, de l'écart du déphasage, qu'il ne s'agit pas de constater par rapport à un autre temps, mais par rapport à une autre proto-impression qui est, elle-même, « dans le coup » : le regard qui constate l'écart est cet écart même. La conscience du temps n'est pas une réflexion sur le temps, mais la temporalisation même : l'après-coup de la prise de conscience est l'après même du temps.¹

Cette proximité de la vie et de l'événement en deçà de l'acte objectivant laisse pressentir un nouveau mode de la présence : il n'y a de présence (même transcendante) que temporelle ; en d'autres termes, il n'y a de présence qu'individuelle : « ce qui est identiquement le même peut bien être maintenant et passé, mais seulement parce qu'il a duré entre le passé et le maintenant »². Ce qui est décisif, c'est qu'à ce niveau originaria la conscience n'est pas pensée constituante mais événement ou encore vie. L'*Urimpression* ne nous invite-t-elle pas à abandonner la séparation entre la conscience d'un côté et le monde de l'autre ? Est-elle cette présence au monde d'avant la dualité sujet/objet ou le rêve fou de coïncider avec l'origine de la vie elle-même, sans jamais dépasser le donné, comme en témoigne ce passage de la seconde Méditation cartésienne : « Le début, c'est l'expérience pure et, pour ainsi dire, muette encore, qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens »³ ? L'expérience pour ainsi dire muette serait cette vie absolue qu'il s'agit de faire sortir de son silence, bref qu'il s'agit d'explicitier dans son sens ; or, cette vie n'est mise au jour en tant que telle que si son caractère d'irréflexion qui précède tout acte réflexif est préservé par l'activité d'élucidation. On verra plus loin que Husserl oscille entre deux conceptions inconciliables qu'il essaiera, jusque dans les derniers manuscrits (parfois au détriment de la clarté des analyses), de maintenir ensemble. Il y a bien une intentionnalité latente ou opérante, mais elle reste subordonnée à l'intentionnalité authentique qui vise l'objet identique et la connaissance. Il y a bien une dimension de passivité affective à tous les niveaux de la constitution, mais elle n'a pas de fonction de connaissance⁴. D'un côté, Husserl

1. E. Lévinas, « Intentionnalité et sensation », in *op. cit.*, p. 154.

2. *Leçons sur le temps*, § 13, p. 34.

3. *CM*, § 16, p. 77.

4. Merleau-Ponty, dans une note de travail, après avoir évoqué un inédit de Husserl

comprend qu'il est nécessaire de penser l'au-delà ou l'en deçà de l'activité réflexive d'un sujet ; de l'autre, le moi reste jusqu'à la fin le centre de référence, ou encore le pré-réflexif n'a de sens que par rapport au pôle de la pensée réflexive.

PHÉNOMÉNOLOGIE STATIQUE ET PHÉNOMÉNOLOGIE GÉNÉTIQUE

Il nous faut maintenant situer l'apparition de la notion de vie dans la phénoménologie husserlienne. Husserl distingue deux « points de vue » (*Gesichtspunkte*¹) possibles, deux modes d'analyse phénoménologique, l'un statique, l'autre génétique. Notons d'ailleurs que nombreux sont les commentateurs qui classent les textes husserliens selon leur mode d'analyse : statique ou génétique. Mais il nous paraît très difficile de suivre cette méthode. Peut-on vraiment réduire les *Ideen II* à une analyse statique de la conscience ? Déjà en 1905 (et donc avant l'introduction thématique du concept de genèse), dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Husserl parle de « genèse phénoménologique *a priori* » et de « vie de la conscience <est> dans un flux continu »². S'il y a bien passage de la structure à la genèse, Husserl n'abandonnera cependant jamais la structure : la distinction des deux points de vue n'est pas réductible à une alternative. Husserl parle d'ailleurs du « double visage de la phénoménologie »³ ; expression qui insiste

dans lequel l'instinct sexuel est considéré d'un point de vue transcendantal, met en évidence la tension entre d'un côté une réévaluation des actes non objectivants et de l'autre leur subordination aux actes objectivants : « Cela ne signifie-t-il pas que les "actes" (?) non représentatifs ont fonction ontologique ? Mais comment peuvent-ils l'avoir à droits égaux avec la connaissance, eux qui ne donnent pas des "objets" et qui sont fungierende plutôt qu'actes ? (comme le temps) », in *VI*, p. 291-292.

1. *Hua XIV Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß, Zweiter Teil : 1921-1928*, éd. par I. Kern, 1973, p. 40.

2. *Leçons sur le temps*, § 25, p. 54.

3. On trouve cette expression dans le texte Nr. 35 du tome XV des *Husserliana Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß, Dritter Teil : 1929-1935*, éd. par I. Kern, 1973, intitulé précisément « Statische und genetische Phänomenologie », p. 617.

précisément sur la complémentarité des deux « méthodes »¹. Dès lors qu'une nouvelle couche constitutive est mise au jour, il faut en analyser la structure d'essence ; inversement, toute structure doit être replacée dans un horizon temporel. Ce qui intéresse Husserl, c'est tout autant la hiérarchie à établir entre les deux que leur distinction et, en 1921, il se demande quel est le « point de vue directeur »² ? Néanmoins, il y a bien un tournant génétique dans la philosophie de Husserl que l'on peut dater aux environs de 1917-1921. Mais ce tournant ne signifie pas l'abandon de ce qui l'a précédé ; au contraire, il approfondit l'élan donné par la phénoménologie statique. Nous tenterons ici de comprendre pourquoi ce tournant ouvre la possibilité d'une réflexion sur la vie. Nous proposons de lire le passage de la structure à la genèse comme le passage de la « vivacité » (*Lebendigkeit*) de l'acte à la « vie de la conscience » (*Bewußtseinsleben*). Nous montrerons que la plénitude concrète de la vie transcendante, restée cachée dans la phénoménologie statique, se dévoile dans la phénoménologie génétique.

« Das Doppelgesicht der Phänomenologie »

Dessinons à grands traits les caractéristiques de l'analyse statique. L'objet constitué et achevé en tant que point de départ de l'analyse statique se révèle dépendant de la « vie constructive » d'un *ego* qui lui donne son sens dans une infinité d'actes. Mais cette « vie » reste à l'arrière-plan ; le devant de la scène est occupé par l'objet transcendant et par l'énigme de sa présence pour un *ego* : comment la conscience subjective peut-elle atteindre l'objectivité de l'objet ? L'énigme de la connaissance donne leur direction aux recherches phénoménologiques statiques : il s'agit de mettre au jour les conditions de possibilité de l'expérience de l'objet, d'où le renvoi de l'objet tel qu'il se donne à l'*ego* porteur d'une activité de constitution ; mais cette activité constituante reste subordon-

1. Cf. titre de l'un des textes additifs des *Analysen zur passiven Synthesis* : « Statische und genetische phänomenologische Methode », *APS*, p. 336.

2. *Hua XIV*, p. 40 : « Ce sont des questions fondamentales quant à la distinction mais aussi à l'ordre des nécessaires recherches phénoménologiques. Je parle toujours de phénoménologie statique et génétique. Quel était là à vrai dire le point de vue directeur ? »

née à l'objet. La donation de l'objet « dirigeant » le renvoi du modifié au non-modifié clarifié, Husserl décrit la méthode statique comme une « phénoménologie des fils directeurs » (*Phänomenologie der Leitfäden*)¹. Celle-ci part de l'objet donné sur un mode modifié pour comprendre comment celui-ci se constitue originairement conformément à la conscience. Elle doit donc analyser les vécus dans lesquels l'objet se donne, décrire la corrélation existant entre l'objet apparaissant et la multiplicité des apparitions dans lesquelles il se profile. La tâche de la phénoménologie statique consiste donc à mettre au jour la relation de renvoi intentionnel du mode de donné non clair et modifié au mode de donné clair et plus originaire². Dans la mesure où elle traite des relations d'essence entre objet de la connaissance et connaissance, la phénoménologie statique est par conséquent une philosophie de la « validité » (*Geltung*).

L'idée de la phénoménologie statique : la structure universelle de la validité du monde, le dévoilement de la structure de validité rapportée à la structure ontologique en tant que celle du monde valide lui-même. Structure de validité = le système des fondations de validité. (*Hua XV*, p. 615.)

La phénoménologie statique s'intéresse à la fondation de validité entre deux membres intentionnels : du point de vue de la validité, la « présentation » (*Gegenwärtigung*) a un privilège sur la « présentification » (*Vergegenwärtigung*), qui elle-même joue le rôle d'origine par rapport à une « représentation vide » (*Leervorstellung*). Expliquer statiquement l'origine de quelque chose revient à expliquer ce qui doit être présupposé, conformément à la validité, pour sa constitution. Dans un texte de 1921, la phénoménologie statique est caractérisée comme « *Phänomenologie der allgemeinen Möglichkeiten und Verträglichkeiten von Erlebnissen* ». Husserl distingue cette « phénoménologie des possibilités et compatibilités générales de vécus » de la phénoménologie génétique en tant que « phéno-

1. *Hua XIV*, p. 41 : « La phénoménologie statique n'est-elle pas justement la phénoménologie des fils directeurs, la phénoménologie de la constitution de types directeurs d'objectités dans leur existence et de la constitution de leur non-existence, des simples apparences, des néants, des contradictions, etc. ? »

2. Cf. *FTL*, Appendice II, p. 315.

ménologie de l'individualité monadique » (*Phänomenologie der monadischen Individualität*)¹. En quoi l'« individualité monadique » et l'ego en général s'opposent-ils ? Précisément en ceci que la monade a une histoire, une genèse. Les lois sont donc différentes :

Finalelement n'avons-nous pas ainsi d'un côté les lois de la possibilité, de la compatibilité dans les monades en tant que telles et, distinctes d'elles, les lois qui appartiennent à l'unité d'une monade en tant qu'unité individuelle ? (*Hua XIV*, p. 42.)

La « phénoménologie des fils directeurs » appelle son propre dépassement : elle implique un nouveau mode de recherche. Si l'on veut atteindre l'absence de tout présupposé, seule capable de redonner à la philosophie sa place de fondement dernier de la connaissance, alors l'expérience doit s'interpréter à partir d'elle-même (Husserl parle de *Selbstbesinnung*, *Selbstauslegung*, *Selbstaufklärung*)², c'est-à-dire qu'elle ne doit pas présupposer sous elle un monde déjà donné (comme le fait l'empirisme) ou un monde déjà formé (comme le fait le rationalisme) par rapport auquel elle se déterminerait. En d'autres termes, le monde n'est pas un monde achevé de choses, de personnes, de règles et de structures ; au contraire, il devient à partir d'un ego qui, dérivant lui-même de l'apparaître, ne peut pas être considéré comme un ego achevé mais au contraire s'identifie à lui-même dans un procès d'auto-constitution passive. Husserl ne se contente pas de mettre au jour la corrélation noético-noématique entre l'apparaître et l'apparaissant, il veut aussi et surtout montrer la genèse même de cette corrélation. « S'occuper de la constitution, ce n'est pas s'occuper de la genèse, qui précisément est genèse de la constitution et qui se déroule en tant que genèse dans une monade. »³

Tandis que le moi statique est un pôle égoïque ponctuel et identique⁴

1. *Hua XIV*, p. 34.

2. Cf. par exemple, *CM*, § 41.

3. *Hua XIV*, p. 41.

4. Cf. *Ideen II*, § 22 : « l'ego pur en tant que pôle égoïque », également le § 25 : « polarité des actes : ego et objet » ; par exemple, p. 105 : « l'ego est le sujet identique de la fonction dans tous les actes du même flux de conscience, il est le centre d'où provient et où se concentre le rayonnement de toute vie de conscience [...] » ; cf. aussi *Ideen I*, § 80, p. 160.

et que la temporalité reste donc un caractère extrinsèque, il est au contraire dans la phénoménologie génétique considéré d'un point de vue temporel comme l'unité d'une genèse¹ : « l'ego se constitue pour lui-même en quelque sorte dans l'unité d'une histoire² ». Le moi s'auto-constituant de façon pré-réflexive et opératoire (non thématique) dans le flux temporel, il faut donc descendre dans les profondeurs de la conscience du temps. Si l'ego n'est pas toujours déjà identique à lui-même mais au contraire devient dans le temps, alors il doit devenir l'objet d'une analyse qui étudie son histoire temporelle, qui étudie l'ego pour lui-même et non plus seulement par rapport au *telos* de la connaissance.

Puisque l'ego monadique concret contient l'ensemble de la vie consciente, réelle et potentielle, il est clair que le problème de l'explicitation phénoménologique de cet ego monadique (le problème de sa constitution pour lui-même) doit embrasser tous les problèmes constitutifs en général. (CM, § 33, p. 102.)

C'est précisément l'objet de l'analyse génétique. La constitution intentionnelle du monde par un moi déjà constitué renvoie finalement à la constitution de ce même moi à l'intérieur d'une genèse. L'analyse d'un sens déjà posé, rapporté à une subjectivité déjà développée, renvoie intentionnellement à l'origine de ce sens ; en d'autres termes, l'ego lui-même doit éclaircir les enchaînements d'actes constitutifs de son expérience du monde. Il se constitue pour lui-même dans l'unité d'une vie historique à la naissance de laquelle il peut assister en réactivant les horizons de sens sédimentés. Or cette réactivation est décrite par Husserl comme un processus qui redonne vie au sens mort et oublié : je ne suis auprès du sens qu'en le revivant, qu'en le réveillant, qu'en le ré-activant, comme si une seconde vie venait doubler une vie anonyme et opérante, comme si celle-ci devait être re-vécue pour devenir vie thématique. Si

1. Cf. *Hua IX Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, éd. par W. Biemel, 1962 (abrégé *PP*), p. 216 : « Mais là, une recherche génétique est également nécessaire, l'étude des genèses, des passives comme des actives, 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 [...] et ainsi en dernière instance le sujet d'une histoire. »

2. *CM*, § 37, p. 123.

le sens a une histoire, si l'acte implique toujours des horizons à dévoiler, c'est la vie subjective dans son ensemble qu'il faut alors interroger, en tant qu'enchaînement d'actes ayant entre eux des rapports de motivation : la constitution génétique n'est rien d'autre que l'auto-explicitation de la vie universelle de la conscience. Essayons maintenant de comprendre en quoi l'histoire de la subjectivité prolonge la phénoménologie constitutive.

La méthode génétique comme approfondissement de l'analyse intentionnelle

Le monde présuppose la conscience qui, à son tour, se présuppose elle-même. La question de la genèse est celle de l'auto-constitution de la conscience constituante du monde¹. En quel sens y a-t-il approfondissement de la phénoménologie constitutive ?

L'analyse intentionnelle génétique est dirigée vers l'ensemble concret tout entier dans lequel se situent toute conscience et son objet intentionnel en tant que tel. Viennent alors aussitôt en question *les autres renvois intentionnels* qui appartiennent à la *situation* dans laquelle par exemple se trouve celui qui exerce l'activité de jugement ; vient donc en question en même temps *l'unité immanente de la temporalité de la vie* qui a dans cette temporalité son *histoire* de sorte que dans cette unité temporelle tout vécu de conscience particulier a, en tant qu'il intervient temporellement, sa propre « histoire », c'est-à-dire sa *genèse temporelle*. (FTL, Supplément II, p. 316, souligné par nous.)

Que désigne l'expression « les autres renvois intentionnels » ? Rappelons que les intentions qui intéressent la phénoménologie statique doivent être porteuses de validité. N'oublions pas non plus que la phénoménologie statique s'oriente vers l'objet donné pour chercher ce que présuppose

1. *FTL*, § 98, p. 257 : « Si tout fait subjectif a sa genèse, dont la temporalité est immanente, il faut s'attendre à ce que cette genèse, elle aussi, ait son *a priori*. Alors correspond à la constitution statique des objets rapportée à une subjectivité déjà "développée" la constitution apriorique génétique, fondée sur cette constitution statique qui la précède nécessairement. C'est seulement par cet *a priori*, et en un sens plus profond, que se prouve [...] le fait que dans ce que l'analyse dévoile comme étant impliqué intentionnellement dans la constitution de sens vivante se trouve une histoire "sédimentée". »

cette donation. La seule intention qui joue ici un rôle est donc l'acte « objectivant » en tant qu'acte de connaissance par excellence. Mais quels sont les autres renvois intentionnels caractérisés un peu plus loin comme « renvois génétiques » ? Dépassent-ils le cadre des intentions objectivantes ?

Expliquer l'origine génétique de quelque chose revient à montrer ce qui doit l'avoir précédé génétiquement eu égard à sa constitution. Suivons l'indication de Husserl : nous soulignons après lui les termes « situation », « unité de la temporalité », « histoire » et « genèse temporelle ». D'emblée, nous voyons que nous n'avons plus affaire à des possibilités aprioriques, mais à une situation et à une unité qui définissent une individualité ayant une histoire particulière. L'étape génétique dépasse l'étage structurel en ce qu'elle s'interroge sur la compossibilité des structures à l'intérieur d'un *ego* individuel¹. L'acte, qui était l'objet d'étude de la phénoménologie statique, est replacé à l'intérieur de son horizon temporel. Il se révèle porteur d'une histoire de sens sédimentée que l'analyse génétique doit dévoiler, expliciter, réveiller. 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, « car l'essence de la subjectivité n'est pas d'être fixe, mais plutôt d'être *l'être et la forme du développement* et cette essence de la subjectivité se transmet à tout ce qui vient d'elle »². La philosophie génétique prend donc en compte des intentions laissées pour compte par la philosophie

1. Cf. *CM*, § 36, p. 122.

2. Ms AIV16/26b : « Denn das Wesen der Subjektivität ist es nicht, starr zu sein, sondern *Sein und Form der Entwicklung*, und dieses Wesen der Subjektivität überträgt sich auf alles ihr Entstammende. » ; cf. aussi *Hua XXV Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, éd. par T. Nenon et H. R. Sepp, 1987, p. 322 : « Aussi loin que s'étendent l'esprit et l'effectuation spirituelle, s'étend, avec la sphère close de la motivation, l'idée de développement. Car l'essence fondamentale de la subjectivité est de n'être et de ne pouvoir être que sous la forme du développement, tout nouvel état et acte motive nécessairement une modification du sujet : l'opposé de l'atome immobile est la monade vivante, se développant sans cesse. »

statique. En effet, l'enchaînement de la conscience dans la forme du temps qui lie les vécus les uns aux autres en un flux est le produit d'une synthèse originaire et pré-objective, pré-supposée par toute synthèse constitutive d'objet. Si toute activité synthétique dérive en dernière instance de la synthèse de la conscience du temps, alors l'intention objectivante est à replacer dans cet ensemble formé d'intentions non objectivantes, qui constitue le milieu de tout vécu.

En 1921, Husserl distingue entre une phénoménologie « descriptive » et une phénoménologie « explicative »¹. Tandis que la phénoménologie statique « décrit » (*beschreiben*) l'acte, la phénoménologie génétique « explique » (*erklären*) sa naissance (cf. *entstehen, werden, entspringen, erwachsen, erwecken*) en remontant si nécessaire jusqu'aux couches les plus élémentaires de la constitution (*die tieferen Schichte, die genetischen Unterstufen*²), en descendant en deçà de l'œuvre de la constitution active vers les couches les plus profondes de la passivité. Or les couches génétiques inférieures constituent « de l'être pré-mondain, et en ce sens du pré-être »³, comme si Husserl nous invitait finalement à distinguer phénoménologie statique et phénoménologie génétique d'après leur objet : tandis que la première s'occupe du monde, la seconde s'occupe de cet être qui précède le monde, c'est-à-dire de la subjectivité transcendante. Il s'agit là de

la distinction de la phénoménologie première en tant que développement de la constitution mondaine prédonnée comme étant, où le pré-étant ne vient pas sous le regard, et des couches plus profondes de la phénoménologie qui concernent la constitution (non active) du pré-étant. (*Hua XV*, p. 612.)

Comment la genèse introduit la notion de vie

Si la constitution du monde par le moi s'accompagne nécessairement d'une « auto-constitution » (*Selbstkonstitution*) corrélatrice du moi, la passivité à l'œuvre dans la constitution mondaine a nécessairement son

1. *APS*, p. 340.

2. *Hua XV*, resp. p. 613 et 172.

3. *Hua XV*, p. 172.

corrélat dans une passivité constitutive du moi. Le caractère « non actif » de la constitution de la subjectivité (par rapport à l'activité de la constitution mondaine) oblige à repenser la notion de conscience. Si la vie est « concrète », la conscience intentionnelle d'acte n'est-elle alors qu'une abstraction arrachée au tout de la vie ? En effet, si « la subjectivité effectuante n'est pas par principe épuisée par la vie intentionnelle actuelle, dans ses vécus intentionnels qui se coordonnent de fait, mais qu'elle se trouve aussi, et constamment, dans ses capacités »¹, alors interroger l'histoire du sujet exige, afin de mettre au jour son caractère et ses dispositions originaires, de remonter jusqu'à son passé le plus lointain, jusqu'à la limite de l'inconscient. La vie « situe » la conscience et son corrélat objectif. Comment comprendre cette « situation » ? Celle-ci n'oblige-t-elle pas à transformer le concept de conscience ? Comment une conscience qui serait le simple reflet de son objet, une simple forme vide accompagnant toutes mes représentations, pourrait-elle « situer » en tant que « point-zéro » (*Nullpunkt*) de la situation, en tant qu'ici et maintenant l'autre qu'elle-même comme là-bas ? Pensée comme un système de renvois intentionnels, la vie n'appartient pas à un autre ordre que celui de la conscience intentionnelle. Mais si la vie continue ici à être pensée dans les cadres de la conscience, il reste que cette conscience a alors à se métamorphoser, qu'elle ne peut plus être pensée comme une conscience de part en part actuelle, absolument transparente à soi. Pour rendre compte de cette passivité inhérente au sujet, il faut distinguer l'*ego*-pôle (*Ichpol*) de la vie égoïque (*Ichleben*) qui flue à partir de ce centre. Husserl lui-même, en 1920-1921, est revenu sur sa conception du moi dans les *Ideen I* pour la critiquer :

Dans les *Ideen I*, j'ai caractérisé le moi pur pour ainsi dire comme le pôle identique de tous les actes, de n'importe quel *cogito* dans l'attitude de la réduction phénoménologique. Mais ce moi pur en tant que pôle n'est rien sans ses actes, sans son flux des vécus, sans la vie vivante qui flue en quelque sorte à partir de lui.²

1. *APS*, p. 330.

2. « In den *Ideen* habe ich das reine Ich sozusagen als identischen Pol für alle Akte, für jederlei *cogito* in der Einstellung der phänomenologischen Reduktion bezeichnet. Dieses reine Ich als Pol ist aber nichts ohne seine Akte, ohne seinen Erlebnisstrom, ohne

Ce moi concret, Husserl le nomme « monade » en tant que l'« unité du subjectif dans la réduction phénoménologique »¹ et en tant qu'« une unité de devenir, une unité d'une genèse sans fin »². En effet, le moi pur, considéré d'un point de vue génétique, n'est plus un pôle d'identité vide, mais le pôle des actions et des affections. En d'autres termes, si la monade n'existe que rapportée à un *ego*-pôle, cet *ego*-pôle reste abstrait tant qu'on ne considère pas la vie consciente et « inconsciente » dont il est précisément le centre :

la monade est une unité vivante qui porte en elle un moi en tant que pôle de l'agir et du subir, une unité de la vie éveillée et de la vie cachée, une unité de capacités, de « dispositions » ; de plus, le caché – l'« inconscient » – est le mode spécifique des monades fermées sur elles-mêmes, dont on doit produire originairement et de manière spécifique le sens nécessaire. (*Hua XIV*, p. 34.)

Nous voyons donc que la phénoménologie génétique élargit la conscience jusqu'à y introduire une dimension passive cachée : replacer un acte de conscience dans l'horizon qu'il implique, c'est entrer dans la vie de cette conscience. La fondation de validité supra-temporelle laisse place à une fondation génétique temporelle et le pôle égoïque gagne alors l'épaisseur et la concrétude de sa vie intentionnelle :

Du moi, pôle identique et substrat des habitus, nous distinguons l'*ego*, pris dans sa plénitude concrète (que nous allons désigner par le terme leibnizien de monade), en adjoignant au moi-pôle ce sans quoi il ne saurait exister concrètement. Il ne saurait notamment être un « moi » autrement que dans le courant multiforme de sa vie intentionnelle et des objets visés par elle, s'y constituant éventuellement comme existant pour celle-ci. (*CM*, § 33, p. 115.)

L'analyse statique ne peut rencontrer la question de l'auto-constitution du moi parce qu'elle a affaire à une subjectivité déjà développée et parce que, en elle, la passivité reste anonyme. La vie, dans sa plénitude et sa concrétude, ne peut donc se dévoiler qu'au sein d'une analyse génétique

das lebendige Leben, das ihm selbst gleichsam entströmt. » Nous n'avons malheureusement pas retrouvé la référence exacte de cet extrait qui porte habituellement la signature inexacte EIII2/5a.

1. *PP*, p. 216.

2. *Hua XIV*, p. 34.

qui n'interroge pas seulement les couches actives de la constitution mais aussi les couches passives, élevant par là au rang de problème l'auto-donation du sujet transcendantal. Les descriptions statiques nous apprennent que l'*ego a une vie intentionnelle*, que par l'intermédiaire d'actes dirigés vers le monde, il enferme aussi en lui-même le monde visé intentionnellement. Mais la tâche de la phénoménologie génétique, c'est d'explicitier cet *ego*, plus exactement son auto-constitution, en considérant précisément l'*ego* dans le flux de sa vie intentionnelle actuelle et potentielle. Une description statique ne peut satisfaire à cet auto-dévoilement parce que la monade a une histoire individuelle dont il faut « expliquer » les motivations temporelles. Ces « explications » génétiques nous apprennent que *l'ego est une vie*, qu'il « n'est pas originairement issu de l'expérience [...], mais au contraire de la vie (ce qu'elle est, elle ne l'est pas pour l'*ego*, mais au contraire elle est elle-même l'*ego*) »¹.

LA VIE INTENTIONNELLE

*Vie naturelle et vie transcendantale :
la tension de l'opérateur et du thématique*

L'attention que nous portons au concept de « vie » pourrait étonner. En effet, il ne semble pas appartenir à la même catégorie que les concepts de « réduction », de « subjectivité transcendantale », de « monde de la vie » ou encore d'« *eidōs* ». Ces derniers font l'objet à l'intérieur de la phénoménologie husserlienne d'une analyse thématique. Mais la vie ? Husserl a-t-il jamais donné une définition de la vie ?

Il faut d'abord écarter un possible malentendu : la phénoménologie husserlienne n'est pas une philosophie de la vie au sens d'une « vision du monde » (*Weltanschauung*) quelconque qui n'aurait pas plus de poids qu'une autre vision du monde. Husserl rejette d'emblée ce relativisme subjectif. Si la phénoménologie est une philosophie de la vie, alors elle ne peut l'être qu'en tant que philosophie « scientifique ». Dans un cours de 1927 sur la Nature et l'Esprit, Husserl lui-même déclare :

1. *Ideen II*, § 58, p. 252.

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

Pourquoi l'ajout de ce qualificatif « scientifique » ? Peut-être pour prévenir une objection possible, à savoir que la vie ne serait qu'une « présupposition spéculative »². Affirmer que la phénoménologie est une philosophie de la vie scientifique, c'est au contraire faire de la vie une catégorie fondamentale de la phénoménologie transcendantale (et peut-être même la catégorie fondamentale). La vie doit donc devenir l'objet de cette science fondamentale qu'est la phénoménologie et qui fonde, en tant que source vivante, toutes les autres sciences³. E. Fink dans sa

1. Ms FI32/110a (c'est nous qui soulignons) : « Der Grundcharakter der Phänomenologie ist also wissenschaftliche Lebensphilosophie, ist Wissenschaft nicht unter Voraussetzung und auf dem Untergrund der vorgegebenen Wissenschaften, sondern radikale Wissenschaft, die das konkrete universale Leben und seine Lebenswelt, die wirklich konkrete Umwelt als wissenschaftliches Urthema hat und die von hier ausgehend und rein aus der konkretesten Anschauung schöpfend die strukturelle Typik dieser Umwelt auf strenge und jederzeit nachzuprüfende Begriffe bringt und von da aus systematisch die Grundbegrifflichkeit gewinnt, die allen möglichen Wissenschaften dienen müssen, so wie sie andererseits zeigt, daß alle möglichen Wissenschaften nur Sinn haben können in Bezug auf die Urstrukturen der Lebenswirklichkeit. »

2. Cf. H. Hohl, *Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie Husserls*, Freiburg/München, Karl Alber, 1976, p. 47 : « [...] dans la phénoménologie, la vie ne peut pas devenir thématique, puisqu'elle est une présupposition spéculative ».

3. Cf. ce passage dirigé contre les déductions formelles du néokantien Rickert dans le manuscrit FI32 : « Denn alle erdenkliche Theorie und Wissenschaft entspringt aus dem Leben und bezieht sich auf die vortheoretische Welt, auf die Welt purer Erfahrung, auf die Welt, in die wir als praktische Menschen hineinleben. Alle erdenklichen positiven Wissenschaften sind, was sie sind, haben Sinn und Geltung nur als lebendige Zweige der einen Wissenschaft, deren direkt in der Anschauung wurzelnder Stamm die Grundwissenschaft ist. »

conférence intitulée « L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative » remarque que « l'analyse intentionnelle, en suivant le cours de son développement méthodique, devient une sorte de philosophie de la vie »¹. La vie n'est donc pas arbitrairement posée, dès le départ, à titre de présupposition. Au contraire, on n'accède à la vie qu'à travers l'analyse inrenrionnelle, qui, à son tour, présuppose la réduction transcendantale. La vie se donne à voir comme un phénomène, mais elle n'est pas un phénomène comme les autres. En effet, parce que la vie est plus un horizon qu'un objet singulier, elle se refuse à une thématization sans reste. Mais cela suffit-il à faire d'elle un concept seulement opératoire ? Si la phénoménologie prétend à une scientificité, alors elle doit être en mesure de thématizer la catégorie qu'elle pose comme fondamentale, à savoir la vie. Mais si la vie devait être thématisée sans reste, la phénoménologie trahirait son projet initial : décrire l'expérience dans ses structures fondamentales sans jamais quitter ce niveau de l'expérience. Une thématization sans reste de la vie nécessiterait la possibilité d'échapper à cette vie, d'en sortir. Or la thématization est toujours, si elle prétend être phénoménologique, une auto-thématization. Pourquoi la vie ne pourrait-elle pas s'auto-expliciter au même titre que tout autre phénomène ? Parce qu'elle n'est pas un phénomène donné à un regard, mais le regard lui-même qui se prend pour objet. Le regard doit pouvoir se regarder, impliqué qu'il est dans tout ce qu'il regarde, mais il doit le pouvoir de telle sorte qu'il n'échappe jamais à lui-même. Il n'y a pas de second regard derrière le premier, c'est le même qui voit et qui est vu et c'est parce que c'est le même qu'il ne peut jamais se voir complètement. Soit la vie est entièrement thématizable et s'autodétruit en tant que telle, soit elle résiste pour une part à la thématization et l'este l'entreprise phénoménologique d'une opacité irréductible. La tentative de « prendre sur le fait la vie de la conscience transcendantale dans son accomplissement même »² n'est-elle pas l'espoir fou de thématizer ce qui se dérobe à toute thématization ?

Nous nous proposons de mettre à l'épreuve l'hypothèse de travail

1. E. Fink, in *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1952, p. 77.

2. Cf. note 2, p. 19.

suivante : la vie est le concept qui ne se laisse ranger ni du côté des concepts thématiques, ni du côté des concepts opératoires ; en d'autres termes, la vie fait exploser cette distinction opératoire/thématique mise en évidence par E. Fink¹. La distinction en question s'énonce ainsi :

[...] dans la formation des concepts thématiques, les penseurs créateurs utilisent d'autres concepts et d'autres modèles de pensée. Ils opèrent avec des schèmes intellectuels qu'ils ne conduisent pas jusqu'à une fixation objective. C'est en traversant des représentations déterminées qu'ils parviennent aux concepts thématiques qui sont essentiels pour eux. Leur compréhension conceptuelle se meut dans un champ conceptuel, qu'ils ne peuvent eux-mêmes avoir sous les yeux.²

Les concepts opératoires sont comme l'ombre d'une philosophie, mais une ombre nécessaire parce que « la force éclairante d'une pensée se nourrit de ce qui demeure dans l'ombre de la pensée »³. Le concept thématique est la formation dans laquelle la pensée s'objective et se fixe. A l'opposé, le concept opératoire est celui qui rend possible la formation conceptuelle sans être objectivement fixé. Il constitue donc l'horizon de compréhension de l'acte de philosopher. D'après Fink, Husserl, au lieu d'explicitier thématiquement les concepts de phénomène, d'*epochè*, de constitution, de production ou encore de logique transcendantale, les utilise de façon opératoire et les laisse dans une « mouvante indétermination ». Fink reproche à Husserl d'aller chercher ses concepts transcendants dans la sphère naturelle, sans jamais thématizer cet emprunt. Mais si, tout au contraire, la transposition des concepts naturels dans la sphère transcendantale était la seule possibilité de construire un concept phénoménologique ? Peut-on penser un concept qui ne trouverait aucun point d'application dans la sphère de la vie naïve ? Si le concept transcendantal ne renvoyait qu'à lui-même, la phénoménologie pourrait-elle encore prétendre être une auto-explicitation de l'expérience elle-même ? Toute tentative de réduction à l'essence, à la subjectivité transcendantale, à la sphère idéale n'implique-t-elle pas nécessairement l'usage du langage

1. E. Fink, « Les concepts opératoires dans la philosophie de Husserl », in *Husserl, Cahiers de Royaumont, Philosophie n° III*, Paris, Minit, 1959.

2. E. Fink, *op. cit.*, p. 218.

3. *Ibid.*, p. 218.

qui, de son côté, entraîne avec lui existence, transcendance et mondanité ?

Porter l'expérience muette à l'expression de son propre sens ne signifie pas travailler ou informer une matière brute. Il s'agit bien plutôt de décrire comment l'expérience fonctionne ou opère, comment elle se déroule, sans pour autant tomber dans un sensualisme empiriste fortement critiqué par Husserl. En effet, le commencement ne peut pas être une théorie de la sensation, puisqu'il faut commencer par ce qui se montre avant toute théorie, c'est-à-dire par la pure expérience pour ainsi dire encore muette¹, « qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens » selon la célèbre formule des *Méditations cartésiennes*. Husserl a toujours défendu le « commencement absolu » de l'expérience contre toute théorie : la description doit précéder toute explication. Faire parler l'expérience ne signifie donc pas l'informer de l'extérieur comme dans le rationalisme classique où, la sensibilité étant dépourvue de relations significatives, le concept se fait nécessaire. L'empirie phénoménologique n'est pas un ensemble de *data* inertes et n'a donc rien à voir avec l'empirisme. Elle est « vivante » parce qu'elle ne se réduit pas à un ensemble de données mortes qui exigeraient d'être animées. L'expérience phénoménologique s'enrichit d'elle-même en s'auto-explicitant : la subjectivité transcendante, origine de l'expérience, ne cesse pas d'apparaître dans cette même expérience². Le sens de l'expérience n'est pas à chercher en dehors d'elle puisque l'expérience a son *a priori*, sa généralité, sa typique en elle-même : elle a une profondeur parce qu'elle est « expérience de quelque chose en tant que quelque chose » (*Erfahrung von etwas als etwas*).

Mais l'on est en droit de se demander si l'expérience transcendante a encore en elle quoi que ce soit de vivant. En effet, ne l'atteint-on pas en accomplissant précisément une mise entre parenthèses de ce qui consti-

1. Cf. *CM*, § 16, p. 77. Pour l'interprétation ici proposée de cette *Ausprache* de l'expérience pure, voir la postface de B. Waldenfels « Husserls Verstrickung in die Erfahrung » in *Edmund Husserl, Arbeit an den Phänomenen*, éd. B. Waldenfels, Frankfurt a. M., Fischer, 1993, p. 263 sq.

2. M. Foucault, *op. cit.*, p. 329 : « L'homme, dans l'analytique de la finitude, est un étrange doublet empirico-transcendantal, puisque c'est un être tel qu'on prendra en lui connaissance de ce qui rend possible toute connaissance. »

tue naïvement notre vie ? L'*epochè* phénoménologique n'exige-t-elle pas du phénoménologue qu'il prenne congé de sa vie naturelle, de son mode de vie naturel, de ses intérêts vitaux ? Comment Husserl peut-il alors en même temps affirmer que l'expérience s'enracine dans la vie ? En réalité, l'*epochè* phénoménologique ne place pas le phénoménologue devant un néant. Au contraire, en mettant hors d'action le continuel déroulement de la vie naturelle dans son ensemble, « [...] nous gagnons un complet changement de l'attitude de l'ensemble de la vie, un mode du vivre totalement nouveau »¹. La prise de congé n'est donc en rien un adieu. Bien au contraire, la mise entre parenthèses de la vie naïve par le phénoménologue met justement celui-ci en face de cette vie : il *a* maintenant la vie – dont il était pour ainsi dire prisonnier dans la mesure où il vivait en elle – sous son regard.

[...] ce qui par là devient mien, à moi sujet méditant, c'est ma vie pure avec l'ensemble de ses états vécus purs et de ses objets intentionnels, c'est-à-dire l'universalité des « phénomènes » au sens spécial et élargi de la phénoménologie. On peut dire aussi que l'*epochè* est la méthode universelle et radicale par laquelle je me saisis comme moi pur, avec la vie de conscience pure qui m'est propre, vie dans et par laquelle le monde objectif tout entier existe pour moi, tel justement qu'il existe pour moi. (*CM*, § 8, p. 60.)

Pour comprendre comment fonctionne la vie, il faut rompre pour ainsi dire avec elle, se placer au-dessus d'elle, sans pour autant la perdre. L'attitude transcendante est atteinte en s'élevant « au-dessus de la vie universelle de la conscience » (*über dem universalen Bewusstseinsleben*), surplomb qui permet de thématiser la vie opérante et non thématique de l'attitude naturelle. En effet, « la vie qui opère la validité du monde qui est celle de la vie naturelle dans le monde ne se laisse pas étudier dans l'attitude de la vie mondaine naturelle »². Porter l'expérience à l'expression de son propre sens reviendrait donc à révéler à la vie naïve sa teneur en transcendantalité. L'enrichissement de l'expérience de l'inté-

1. *Hua VI Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, éd. par W. Biemel, 1954, trad. franç. par G. Granel, Paris, Gallimard, 1976 (abrégé *Krisis*), § 40, p. 153 : « eine völlige Umstellung des gesamten Lebens », « eine durchhaus neue Weise des Lebens ».

2. *Krisis*, § 39, p. 151.

rieur ne serait rien d'autre que ce mouvement d'auto-donation de la vie à elle-même ou encore cette auto-constitution de la vie. La vie transcendantale s'accomplit dans un anonymat profond et reste aveugle à elle-même aussi longtemps qu'elle ne réfléchit pas sur son auto-constitution. Plus la vie prend conscience d'elle-même, c'est-à-dire de sa propre constitution, plus elle réalise l'unité du mondain et du transcendantal : c'est la vie pleinement transcendantale qui se sait vie de et dans le monde. « La prise de vue phénoménologique sur le monde de la vie participe déjà d'un autre mode de vie. »¹

Si l'on revient à l'objection de Fink, on voit mieux maintenant en quoi elle n'est pas pertinente : à quelle autre sphère qu'à celle de la vie naïve Husserl pourrait-il emprunter ses concepts ? Cette sphère en effet, est aussi celle de la vie transcendantale, mais ne se sachant pas encore comme telle. Aussi n'est-ce pas étonnant non plus si ces concepts sont caractérisés par une « mouvante indétermination ». S'ils étaient totalement déterminés, rien ne motiverait le passage de la naïveté à la transcendantalité. La vie serait une sphère achevée et close sur elle-même qui se suffirait à elle-même et rien ne nous pousserait à quitter l'attitude naturelle. Husserl recherche moins une conceptualité appropriée qu'une expérience capable de s'auto-expliciter. Il ne thématise pas des concepts préalablement opératoires, mais des structures de sens de la vie d'expérience. Or, l'appréhension de ces structures pré-linguistiques ne nécessite aucune langue conceptuelle ; elle a en effet déjà lieu au niveau de la perception sensible comme remplissement d'une intention de sens. Tandis que Fink définit l'acte philosophique comme une activité de conceptualisation, une détermination spéculative de l'être de l'étant, Husserl au contraire tente de mettre au jour des structures de sens latentes ou implicites. La réduction ne fait pas accéder le phénoménologue à de nouveaux concepts, mais bien plutôt à une nouvelle façon de vivre. Elle transforme notre vie entière ; elle est une véritable conversion qui a lieu en-deçà du concept. Ce qui devient thème, ce ne sont pas des concepts, mais la vie elle-même, l'attitude naturelle, inconsciente d'elle-même aussi longtemps qu'on ne dirige pas le regard sur elle. C'est aussi en ce sens

1. R. Bernet, *La vie du sujet*, p. 95.

qu'on peut décrire la phénoménologie de Husserl comme une philosophie de la vie. Pour comprendre ce qu'est la vie naturelle dans le monde, il faut un renversement total d'attitude ; mais ce changement d'attitude ne fait pas cesser la vie pour autant, celle-ci se poursuit puisque l'acte de l'*epochè* lui-même est encore un acte de la vie. On n'échappe pas à la vie ; on ne peut que la modifier de l'intérieur en la comprenant.

La vie est le thème principal du phénoménologue qui cherche à l'explicitier, c'est-à-dire à déterminer de plus en plus précisément ses horizons cachés. Mais en tant que synthèse jamais achevée, elle est aussi l'opérateur principal du phénoménologue qui part d'elle, de son sol toujours déjà donné. Elle est tout à la fois point de départ et point d'arrivée du chemin de la connaissance. « La compréhension habituelle, sans question, quotidienne, que l'homme a de l'être est à la fois pré- et post-philosophique. Entre le philosopher et l'accomplissement normal de la vie règne une tension étrange. »¹ En effet, le philosophe est aussi l'accomplissement de la vie, ou plus exactement *un* accomplissement de la vie. On ne quitte jamais la vie ; il n'y a pas de point de vue synoptique sur elle. Il y a seulement différentes façons de la vivre, c'est-à-dire de l'habiter. Il n'y a pas deux expériences, deux vies, deux sujets. Il y a seulement deux attitudes, deux modes d'être face à une même expérience, un même monde, une même vie. Soit je vis ma vie, dirigé sur les objets de mon intérêt ; soit je cherche à comprendre son sens, dirigé sur le comment de la donation de ces mêmes objets. Le *was* et le *wie* sont ceux d'une même expérience. Le sujet transcendantal qui cherche à comprendre le sens de la vie n'est rien d'autre que le sujet qui, dans l'attitude naturelle, est immergé dans la vie et donc anonyme. La seule différence est que celui qui se découvre « sujet pour le monde » se sait aussi « objet dans le monde »². « Moi, qui demeure dans l'attitude naturelle, je suis *aussi* et à tout instant moi transcendantal, mais je ne m'en rends compte qu'en effectuant la réduction phénoménologique³. » Le paradoxe de la subjectivité humaine, savoir qu'une partie intégrante du monde constitue ce

1. E. Fink, « Les concepts opératoires... », p. 215.

2. *Krisis*, § 53.

3. *CM*, § 15, p. 75.

même monde, se résout dès lors qu'on aperçoit que le moi-homme renvoie comme tout objet mondain en tant que phénomène à son mode de donation, aux prestations intentionnelles du moi transcendantal. En effet, le moi naturel ou empirique, en tant qu'il est la forme que prend le moi pur dans l'auto-aperception réflexive, n'est pas à proprement parler un moi : le moi-homme est moins une vie en mouvement qu'une objectivation figée et donc pour ainsi dire morte. La vie naturelle en tant qu'histoire temporelle se déroulant entre les moments datables que sont la naissance et la mort, en tant qu'existence déroulant successivement dans le temps une série d'événements, puise ses forces à la source originellement productrice de la vie transcendantale, seule vie véritable¹. Mais le paradoxe est ici à son paroxysme si la vie véritable n'a, à proprement parler, plus rien d'humain :

Dans l'épochè et dans le pur regard jeté sur le pôle égologique dans son fonctionnement, puis de là sur la totalité concrète de la vie avec ses formations intentionnelles intermédiaires et finales, rien d'humain *eo ipso* ne se montre, ni âme ni vie de l'âme, point d'hommes réaux psycho-physiques – tout cela relève au contraire du « phénomène », du monde comme pôle constitué. (*Krisis*, § 54, p. 187.)

Notre pré-compréhension naïve du terme de vie se voit donc renversée. La vie véritable n'est pas à chercher du côté de l'homme, mais au contraire du côté d'une subjectivité non humaine. Il nous faut maintenant comprendre en quoi celle-ci est une « vie concrète ».

Pôle égoïque et vie de la conscience

Dans les *Recherches logiques*, le moi s'identifie au faisceau des vécus et il n'y a donc pas de place pour un moi pur. Dans les *Ideen I* au contraire, Husserl introduit un moi pur ; celui-ci ne naît ni ne périt, n'est pas un moment réel du *cogito*, est donné comme un identique

dans le temps immanent et est l'auteur immuable de tous les actes changeants. Ce qui motive l'introduction de ce moi pur, c'est d'un côté la nécessité de pouvoir distinguer un flux de conscience d'un autre (surtout à partir de 1910-1911, quand Husserl met en évidence dans les *Grundprobleme der Phänomenologie* une réduction intersubjective), et de l'autre la définition du *cogito* comme acte du moi (*Ichakt*). D'une part, le moi est le principe d'unité qui fait que tous les vécus sont ceux d'un même flux : les vécus absolus ne sont donc plus anonymes, ils sont ceux de tel ou tel moi. D'autre part, le *cogito* étant défini comme un « être-dirigé-sur », c'est-à-dire comme la saisie attentive de l'objet visé¹, le moi est alors conçu comme un « centre de rayonnement » (*Austrahlungszentrum*), comme un « point source » (*Quellpunkt*) origine de l'intention, comme un « pôle » identique (*Pol*). Le moi pur est finalement le *terminus a quo*, pendant du *terminus ad quem* qu'est l'objet intentionné : « une transcendance au sein de l'immanence »². Il y a donc une bipolarité de l'acte :

étant donné que tout *cogito* requiert un *cogitatum* et que celui-ci est, dans l'accomplissement d'acte, en rapport avec l'*ego* pur, nous trouvons dans tout acte une polarité remarquable : d'un côté, le pôle égoïque, de l'autre côté l'objet en tant que pôle adverse. (*Ideen II*, § 25, p. 105.)

E. Marbach a très bien montré comment les textes des années vingt et trente, plutôt que d'abandonner ces deux voies, les approfondissent³. La conception du moi comme principe d'unité s'enrichit des réflexions de Husserl sur la sphère originale ou sphère du propre : le mien le plus originaire est ma vie, ma conscience, mon faire et mon subir dont l'être consiste à m'être donné, à moi le moi opérant, sur un mode originaire.

1. *Ideen II*, § 22, p. 98 : « Il y a, dans tout accomplissement d'acte, un rayon de l'être-dirigé, que je ne peux décrire autrement que comme prenant son point de départ dans l'"ego", lequel y demeure à l'évidence indivis et numériquement identique, tout en vivant dans la multiplicité de tels actes, en y prenant part spontanément et en les traversant de part en part, par des rayons toujours nouveaux, jusqu'à l'objet de leur sens » ; voir aussi *Ideen I*, § 37, p. 65.

2. *Ideen I*, § 57, p. 110.

3. E. Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Den Haag, Nijhoff, 1974, p. 286-298.

1. E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, Den Haag, 1971, p. 50 : « Commencement et fin comme points du temps universel, ramènent le moi à sa troisième personne telle qu'elle se dit par le survivant. L'intériorité est essentiellement liée à la première personne du moi. »

C'est ce qui est inséparable de moi en tant que sujet de conscience¹. Il faut donc distinguer les présentifications de l'intropathie de celles du souvenir : tandis que dans l'intropathie, mon présent se recouvre avec celui d'autrui sans qu'il y ait identité des pôles, « le mien a sa mienneté dans cette centration égoïque à travers le recouvrement qui s'actualise sans cesse dans chaque présentification qui surgit »². Qu'en est-il du moi comme centre de l'attention après les *Ideen I*? Le centre de rayonnement n'est plus seulement le pôle des actions mais aussi celui des affections à titre de « foyer » (*Einstrahlungszentrum*).

L'*ego* est le sujet identique de la fonction dans tous les actes du même flux de conscience, il est le centre d'où provient et où se concentre le rayonnement de toute vie de conscience, de toutes les affections et actions, de toute attention, saisie, mise en rapport, liaison, de toute prise de position théorique, axiologique, pratique, de toute joie et peine, de tout espoir et crainte, action et passion, etc. En d'autres termes, toutes les particularisations multiformes du rapport intentionnel à des objets, qui s'appellent ici des actes, ont leur terminus a quo nécessaire, l'*ego-punctum*, d'où ils rayonnent. (*Ideen II*, § 25, p. 105.)

On voit donc que l'introduction, dans les années vingt, de la passivité et de l'affectivité dans la problématique de la constitution oblige Husserl à approfondir sa conception du moi-pôle. Le moi comme « centre » ou « pôle » ne caractérise plus seulement le *cogito*, le vécu intentionnel activement accompli, mais aussi le vécu passif. La constitution passive étant elle aussi centrée autour du moi³, le pôle égoïque devient le centre unique de la subjectivité tout entière.

« Il faudrait établir la place qu'occupe, par rapport à cette notion de subjectivité, celle du Moi pur, transcendance dans l'immanence, source de l'activité au sens fort du terme, porteur d'habitus et de toute la sédimentation du passé. »⁴ Le moi pur est la source de la vie de la conscience, mais il ne suffit pas pour rendre compte de la plénitude concrète de la subjectivité transcendantale. Au § 80 des *Ideen I*, Husserl

1. Cf. *Hua XIV*, p. 429.

2. *Hua XV*, p. 351.

3. Cf., *infra*, « La participation du moi », p. 102.

4. E. Lévinas, *En découvrant l'existence...*, p. 154 (note en bas de page).

souligne que ce moi pur ne peut être isolé de ses vécus, qu'il est toujours celui du vivre. La vie joue-t-elle le rôle d'un possible lien entre les vécus et le moi, d'un troisième terme qui permettrait au moi de rester toujours le moi du flux des vécus, au lieu de se dissoudre dans une simple identité formelle qui ne ferait, à la Kant, que pouvoir accompagner toutes mes représentations ? L'essence du moi étant de se rapporter à, de se comporter de telle ou telle manière, il est inséparable des vécus dans lesquels il vit de telle ou telle façon sans être pour autant un vécu ou une partie d'un vécu.

Bien qu'il soit entrelacé de cette façon particulière avec tous « ses » vécus, le moi qui les vit n'est pourtant point quelque chose qui puisse être considéré pour soi et traité comme un objet propre d'étude. Si l'on fait abstraction de sa « façon de se rapporter » ou « de se comporter », il est absolument dépourvu de composantes eidétiques et n'a même aucun contenu qu'on puisse expliciter ; il est en soi et pour soi indescriptible : moi pur et rien de plus¹.

Tandis que les vécus naissent et s'évanouissent, qu'ils s'écoulent dans le temps, le moi au contraire demeure identique de part en part du flux avec un mode spécifique de participation selon l'acte, ce qui interdit de le considérer comme un moment réel des vécus². Il faut donc penser une identité dans la différence : d'une part, le moi ne s'identifie pas à ses vécus mais opère en eux, vit en eux selon un certain mode ; d'autre part, le moi est inséparable de sa vie.

D'une part, il faut certes, ici, distinguer l'*ego* pur des actes eux-mêmes, en tant qu'il est l'*ego* qui fonctionne en eux, qui se rapporte à travers eux aux objets ; d'autre part pourtant, cette distinction ne peut être qu'abstraite. Abstraite, pour autant que l'*ego* pur ne peut être pensé comme quelque chose de séparé de sa « vie » – tout comme, inversement, de tels vécus ne sont pas pensables, si ce n'est en tant que milieu de la vie de l'*ego*. (*Ideen II*, § 22, p. 99.)

Le pôle égoïque de la conscience est donc une abstraction méthodologique. L'*ego* concret est en fait inséparable de sa vie intentionnelle,

1. *Ideen I*, § 80, p. 160 ; cf. aussi *Ideen II*, § 61, p. 277 : « Tout «vivre» est le «vivre» d'un *ego* qui lui-même ne s'écoule pas comme ses vécus. »

2. Cf. *Ideen I*, § 57, p. 109 : « L'identité absolue qu'il conserve à travers tous les changements réels et possibles des vécus ne permet pas de le considérer en aucun sens comme une partie ou un moment réel des vécus mêmes. »

c'est-à-dire de l'« enchaînement » (*Zusammenhang*) de ses vécus en tant qu'il vit précisément en eux. Pour saisir la plénitude concrète du moi, il faut ajouter au moi-pôle « le courant multiforme de sa vie intentionnelle et des objets visés par elle¹ » ; le moi est alors un moi qui possède des capacités, des dispositions et des convictions ainsi qu'un monde en tant qu'horizon de son pouvoir. Considéré d'un point de vue génétique, le moi devient et se détermine dans une genèse ou une histoire qui n'est rien d'autre que la vie de la subjectivité absolue ou « opérante » (*die fungierende Subjektivität*). La distinction entre le moi personnel – auto-objectivation dans laquelle le moi se saisit comme partie d'un monde personnel et interpersonnel – et le moi transcendantal qui accomplit précisément cette auto-objectivation ne perd-elle pas de son importance dès lors que le moi pur est lui aussi soumis à une genèse égologique² ? En effet, c'est le moi pur qui s'auto-constitue dans le temps comme moi personnel. Le moi reste « abstrait et indéterminé » tant qu'on ne voit pas « qu'à titre de moi monadique, il est nécessairement "personnel" »³. Le moi personnel est « une forme qui se modifie sans cesse, que le "moi pur" – qui n'est pas concevable sans une telle forme – prend dans le "développement" »⁴. Le moi personnel, c'est donc le mode selon lequel le moi pur se développe dans ses capacités et ses habitudes⁵, ce qui

1. *CM*, § 33, p. 102.

2. Nous suivons ici une remarque de l'éditeur, in *Edmund Husserl, Arbeit an den Phänomenen*, p. 237 : « Die Unterscheidung zwischen einem persönlichen Ich, in dem das Ich sich als Glied einer personalen und interpersonalen Welt auffaßt und erfährt, und dem reinen transzendentalen Ich, das ebendiese Selbstauffassung und Selbsteinordnung vollzieht, verliert für die hier vorgestellte Problematik an Bedeutung, wenn auch das reine Ich einer "egologischen Genesis" unterliegt [...], so daß alle Beschreibungen mutatis mutandis "auf das reine Ich zutreffen". »

3. *Hua XIV*, p. 48, note 1 : « Das "Ich" bleibt im vorstehenden abstrakt und unbestimmt. Es ist eben abstrahiert davon, dass es als monadisches Ich notwendig "personal" ist. »

4. Ms FIV3/105 : « eine beständig wandelbare Gestaltung, die das "reine Ich", das ohne solche Gestaltung nicht möglich ist, in der "Entwicklung" annimmt. »

5. Cf. *Hua XV*, p. 595 : « Mais le moi des actes et des habitus d'actes qui en sourdent n'est-il pas lui-même en développement ? », ainsi que la note relative à cette question : « Le moi comme pôle, tout en étant en fonction dans la temporalisation et en constituant constamment pour lui-même dans son procès de l'objectivité, s'autotemporalise, s'objective en même temps que ses semblables, dans des degrés respectifs. »

permet à Husserl de penser la corrélation du moi identique et d'un monde un comme celle du moi personnel et de son monde environnant. Husserl reconnaît donc que le moi-pôle est « dans » ses actes et « dans » ses affections, qu'il reste abstrait tant qu'on ne prend pas en compte les habitudes et les pouvoirs issus de sa vie et de ses prises de position¹. En effet, avec tout acte, le moi acquiert une propriété permanente nouvelle à laquelle il peut toujours revenir et, dans ce retour, se saisit comme le même qu'il était auparavant :

toute « nouvelle » prise de position fonde une « visée » persistante et, par conséquent, un thème, de telle sorte que désormais, toutes les fois où je me saisis comme le même que j'étais auparavant, ou comme le même qui est maintenant et qui était auparavant, je conserve mes thèmes, je les assume comme des thèmes actuels, tels que je les ai posés auparavant. (*Ideen II*, § 29, p. 112.)

Le moi pur ne peut saisir les objets comme identiques que parce qu'il est lui-même persistant et consistant, le même qu'auparavant ; or, cette persistance et consistance ne sont possibles que parce que les vécus en tant qu'unités constituées peuvent toujours être réactualisés et réassumés dans des ressouvenirs, des remémorations, que parce que le moi est le substrat d'habitus. C'est parce qu'il a un avoir subjectif sous forme d'habitus – un sédiment qui rend possible une réactivation ou réactualisation de l'activité originale – que le moi pur est en rapport intentionnel avec les objets des *cogitationes* accomplies. C'est donc la doctrine de l'habitude qui permet à Husserl de faire du moi pur plus et autre chose qu'un simple pôle vide et le conduit aux concepts de moi personnel et de monade.

Même si Husserl affirme déjà dans les *Ideen I* que le moi pur n'est rien considéré en soi, il n'en tire pas vraiment les conséquences. L'introduction du moi personnel est donc une autocritique du concept du moi des *Ideen I*. Le moi devient une « personne », une « individualité », ce que Husserl appelle une « monade ». En effet, « ce qu'on appelle au sens propre moi [...] désigne une individualité personnelle² », puisque le moi

1. Cf. *Hua XIV*, p. 30.

2. *PP*, p. 215.

est toujours déjà constitué comme moi personnel. Husserl continuera cependant à distinguer, malgré pour ainsi dire leur identité dans la différence, le moi pur et la personne. Tandis que le moi pur est immuable et non constitué, le moi personnel se constitue dans la genèse de ses propriétés comme l'identique dans le changement. « Le moi pur n'est pas la personne. Comment je distingue les deux ? Le moi personne est l'identique dans le changement de ma vie égoïque, de mon être actif et affectif, il n'est adéquatement donné dans aucune réflexion, et renvoie par principe à la donnée d'expérience qui se rapporte à l'horizon infini de ma vie passée »¹ ; au contraire, le moi pur est immuable et adéquatement donné dans la réflexion sur un *cogito* singulier².

Pour savoir ce qu'est un homme ou ce que je suis moi-même en tant que personne humaine, je dois entrer dans le « sans fin » de l'expérience, où j'apprends à me connaître moi-même sous des aspects toujours nouveaux, selon des propriétés toujours nouvelles et de façon toujours plus parfaite. [...] Tout au contraire, pour savoir que l'*ego* pur est ce qu'il est, aucune accumulation, aussi grande soit-elle, d'expériences de moi-même ne peut m'instruire là-dessus mieux que l'expérience singulière d'un unique *cogito* simple. [...] L'*ego* est, bien au contraire, donné dans une ipséité absolue et dans son unité qui ne donne lieu à aucune esquisse [...]. (*Ideen II*, § 24, p. 104 sq.)

Les sédiments du moi pur ne sont pas à confondre avec les propriétés habituelles du moi empirique. L'habitude affecte le moi qui cherche à se connaître, à s'objectiver, c'est-à-dire à s'apparaître dans une série de propriétés et de dispositions (tout comme la chose apparaît dans une série d'esquisses)³. Le moi porteur d'habitudes ne peut donc être que le moi personnel (ou plus exactement le moi en tant que cet homme) qui a un monde et se comporte par rapport à cet environnement de choses et de personnes selon un rapport de motivation. En effet, le sujet pur

1. Ms AVI21/20b : « Das reine Ich ist nicht die Person. Wie unterscheidet sich beides ? Die Person Ich ist das Identische im Wandel meines Ichlebens, meines Aktiv- und Affiziertseins, es ist in keiner Reflexion adäquat gegeben, prinzipiell weist sie <auf die> auf den unendlichen Horizont meines vergangenen Lebens bezogene Erfahrungsgegebenheit [...] ».

2. Sur la distinction du moi pur et du moi personnel, voir l'excellente analyse de E. Marbach, *op. cit.*, p. 303-339.

3. Cf. *Ideen II*, § 57, p. 250.

transcendantal n'a pas de propriétés habituelles puisqu'il n'apparaît pas, mais se donne à lui-même dans la pure immanence. L'habitus immanent¹ s'oppose donc à l'habitude transcendante comme le moi pur s'oppose au moi personnel². Dans les *Ideen II*, Husserl désigne le moi personnel comme le « moi-homme » (*Ich-Mensch*), ce qui peut prêter à confusion dans la mesure où le moi naturel n'est pas à proprement parler un moi, mais l'objectivation mondanéïsante d'un moi plus originaire. A proprement parler, ce n'est jamais un moi qui se donne puisque la subjectivité originaire s'objective dans le « *als* »³ et ne peut se donner qu'en tant qu'autre chose qu'elle-même⁴.

Mais de l'autre côté, si le moi personnel est ce qui reste identique au cours des changements de la vie, ou encore l'unité qui se constitue dans le flux de la vie, cette identité ou unité ne repose-t-elle pas nécessairement sur l'identité numérique du moi pur ?

Aucun sujet développé n'est simplement un flux de conscience doté d'un *ego* pur, mais il s'est construit aussi pour lui-même une centration sous la forme « *ego* », les *cogitationes* sont des actes du sujet égoïque, l'*ego* est une unité constituée à partir de prises de position propres (actives) et d'habitudes

1. Pour définir l'unité de l'habitus, Husserl utilise la distinction noèse/noème ; l'habitus est du côté noétique en tant que persistance du vécu réassumable et reproductible ; il n'est pas un objet constitué (cf. *Ideen II*, § 29, p. 116).

2. *Ibid.*, p. 111 : « A l'intérieur d'un flux de conscience monadique absolu se présentent maintenant certaines formations d'unité, lesquelles sont toutefois complètement différentes de l'unité intentionnelle de l'*ego* réel et de ses propriétés. A ce type appartiennent des unités telles que, par exemple, les « visées » persistantes d'un seul et même sujet. On peut les nommer, en un certain sens, « habituelles », bien qu'il ne s'agisse pas d'un habitus relevant de l'habitude proprement dite, comme s'il s'agissait du sujet empirique qui, lui, peut acquérir des dispositions réales qu'on appelle habituelles. L'habitus dont il s'agit ici n'appartient pas à l'*ego* empirique, mais à l'*ego* pur. »

3. B. Rang propose très justement de nommer le moi naturel « *Ich als (dieser) Mensch* » afin de mettre en évidence le caractère objectif de ce « moi » mondanéïsé (*Kausalität und Motivation. Untersuchungen zum Verhältnis von Perspektivität und Objektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Nijhoff, Den Haag 1973, p. 88).

4. En tant que moi pur, le moi se saisit dans la réflexion sur un *cogito* comme le pôle non objectif et inobjectivable de la vie transcendante dans laquelle tout objet se constitue. Mais en tant que moi empirique, il se saisit dans un acte d'auto-objectivation comme un objet dans le monde ; le moi naturel, en tant que corrélat de validité de ma vie de croyance transcendante, n'est pas égoïque à proprement parler : il est une partie du monde qui lui est pré-donné.

et de facultés propres et, par suite, une unité aperceptive extérieure dont le noyau est l'*ego* pur. (*Ideen II*, § 60, p. 265.)

En d'autres termes, le moi pur demeure au creux du moi personnel : « mais ce moi pur est aussi enfermé dans le moi personnel, tout acte de type *cogito* du moi personnel est aussi un acte du moi pur »¹. De même que le moi naturel est la manifestation mondanéïsante du moi transcendantal à lui-même, l'habitude du moi personnel renvoie à la visée persistante du moi pur comme à sa source constituante ; plus exactement, en tant que propriété objective du moi empirique, elle renvoie intentionnellement au procès de sa constitution génétique dans une série motivée d'intentionnalités. L'habitude renvoie donc au moi transcendantal pur comme pôle identique-substrat des habitus. Même s'il faut distinguer la visée persistante du moi pur de la propriété en tant qu'unité intentionnelle de l'*ego* empirique, il semble que l'habitus pur rende possible un *ego* « consistant et persistant » qui à son tour rend possible l'aperception d'expérience dont l'objet intentionnel est l'*ego* empirique porteur de propriétés, d'habitudes et de dispositions. Je me découvre avec des propriétés objectives permanentes en raison de la permanence du subjectif originaire que je suis en tant que moi pur. Le moi naturel, après la réduction transcendantale, n'est rien d'autre que la façon dont le moi transcendantal se donne à lui-même : « comme » (*als*) personne ayant un monde environnant.

D'un côté, le « vivre » de la conscience est tributaire du moi-pôle qui assure au flux vivant son unité. De l'autre, l'identique n'est pas là, achevé, à disposition, mais bien plutôt se fait, se construit dans un « toujours à nouveau », dans un incessant mouvement de retour qui implique du temps et de l'écart. Je m'identifie comme unité permanente dans le flux parce que je peux toujours à nouveau revenir à mes actes et les retrouver comme miens (ou plus exactement, ils deviennent miens précisément dans ce retour). Tout se passe comme si le moi dans sa plénitude concrète n'était issu de la vie que parce que le moi en tant que pôle avait toujours déjà précédé cette vie. « Pour Husserl [...], il y a une subjectivité qui est

1. Ms AVI21/21b : « Dieses reine Ich liegt aber auch im personalen Ich beschlossen, jeder Akt *cogito* des personalen Ich ist auch Akt des reinen Ich. »

en deçà de la temporalité originaire du flux de la conscience. S'il n'y a pas de conscience vivante qui ne soit pas temporelle, il y a cependant pour Husserl un substrat intemporel du sujet, à savoir l'identité nue du Je pur.¹ Comme R. Bernet, nous pensons que Husserl ne s'est jamais débarrassé d'un moi pur intemporel, d'une identité qui reste in affectée par le flux temporel de la conscience et peut donc entrer et sortir de scène à volonté. Mais d'autre part, il faut prendre au sérieux les efforts de Husserl pour penser la relation du moi à ses vécus. Si le moi vit ses actes, s'il est affecté par eux, peut-il se réduire à n'être qu'une simple forme au-dessus d'eux ? Ne doit-il pas bien plutôt participer à leur mouvement de temporalisation ? L'introduction du concept de vie ne correspond-elle pas à la tentative de compléter la réduction phénoménologique par un mouvement de mondanéïsation qui apporterait au sujet transcendantal désincarné et dépsychisé, individualité, concrétude et épaisseur ? A proprement parler, il s'agit moins d'un complément que d'un approfondissement de sens de la réduction. En effet, quand la conscience constituante découvre sa dimension transcendantale, elle découvre du même coup ce qu'on pourrait appeler son penchant pour le monde : elle ne peut pas ne pas continuer à s'objectiver comme moi-homme dans le monde ; en se mondanéïsant, elle devient ce qu'elle était depuis toujours, à savoir conscience du monde. Le moi personnel serait alors le moi pur qui se mondanéïse, qui s'éveille, qui prend conscience de lui (comme moi empirique) et du monde. Il n'est plus le moi naturel naïf d'avant la réduction, mais au contraire le moi réduit, la « personne transcendantale », qui s'aperçoit comme le sujet d'un monde environnant².

Je ne peux pas douter de mon existence dès lors que je réfléchis sur mes vécus³. Je sais avec une certitude apodictique que je suis le pôle

1. R. Bernet, *op. cit.*, p. 212.

2. Cf. R. Bernet, *op. cit.*, p. 103 : « Dans sa vie ordinaire ou "anonyme", comme dir Husserl, le sujet constituant est au-monde. Il ne découvre son pouvoir de constituer le monde qu'après avoir déjà été constitué comme sujet mondain, c'est-à-dire comme "personne humaine". La "mondanéïsation" de soi-même qu'accomplit l'*ego* transcendantal a toujours déjà eu lieu (anonymement) et le monde que constitue l'*ego* transcendantal a toujours déjà été là comme "prédonné". »

3. *Ideen I*, § 46, p. 85.

identique non objectivable qui accompagne tous mes vécus. Mais je ne suis pas seulement un sujet transcendantal donné dans une ipséité absolue. Je suis aussi le substrat d'habitus, de dispositions, de capacités et de richesses intérieures latentes. Je suis une vie intentionnelle qui repose sur un soubassement sensible ou naturel. Or, affirmer que l'*ego* est une vie, qu'il est le pôle d'habitudes passives, c'est remettre en question sa maîtrise et sa transparence, c'est introduire en lui une dimension de passivité. Je dois, afin que cette vie devienne ma vie, c'est-à-dire objet pour moi, la faire apparaître dans une série d'expériences ; or, tout ce qui apparaît peut aussi ne pas être et je peux donc me tromper quant à mes qualités, quant à mon caractère, etc. Si je suis transparent à moi-même en tant que moi pur qui n'apparaît pas mais se donne, absolument simple, dans le regard de la réflexion, je reste irréductiblement opaque à moi-même en tant que moi personnel riche d'une latence principiellement infinie. La passivité du sujet par rapport à lui-même n'est finalement rien d'autre que cette richesse latente qui dépasse toujours son actualisation possible.

Le « vivre » dans sa dimension passive et active

Vivre, ce n'est pas seulement agir librement ; c'est aussi être déterminé par quelque chose qu'on n'a pas choisi¹. Vivre, n'est-ce pas être dans une situation que je n'ai pas choisie et qui m'advient, loin d'être le résultat de mes actes ? Vivre, n'est-ce pas agir sur le soubassement d'une situation dont je ne suis pas complètement maître ? Vivre, c'est continuer ou encore assumer, re-prendre quelque chose qui m'a toujours déjà devancé dans la mesure où je me découvre comme déjà né, comme ayant reçu un nom ; c'est agir à partir d'un advenir qui s'impose à moi. Notre vie actuelle est entourée d'un halo de potentialités, elle a l'épaisseur du temps, traîne derrière elle son passé et n'est donc pas transparente. Si de ma vie rien ne m'échappait, alors elle ne serait pas « vie » ; j'aurais affaire à un pur acte maître de soi et transparent à soi. La vie ne se réduisant pas à un agir continu, mais étant également un pâtir, un souffrir d'elle-

1. Cf. *Ideen II*, § 59, p. 255.

même et du monde, elle ne se manifeste en tant que telle qu'à condition de prendre en compte autre chose que le seul vécu d'acte. La vie ne se laisse décrire que si l'on déplace le regard des vécus isolés véritablement donnés vers le flux dans sa totalité qui enferme des « effectuations » (*Leistungen*) cachées, anonymes, implicites qui sont précisément des effectuations de la « vie effectuant » (*leistendes Leben*)¹. Plutôt que de conscience ou même de subjectivité, Husserl parle de « vie ». Parler de « vie » intentionnelle et non pas d'une implication intentionnelle d'« actes », n'est-ce pas faire place à un élément de passivité irréductible ? Si notre hypothèse de travail s'avère juste, alors la notion de « vie » détrône celle d'« acte de conscience » en raison d'une dimension de passivité à l'œuvre dans toute constitution, dont l'acte, en tant qu'intention active émanant du pôle sujet, ne peut rendre raison. Cette « vie de conscience »² n'enferme pas seulement « la conscience au sens étroit », mais aussi « ce qu'on porte en soi "inconsciemment" ».

La vie de conscience est en tant que vie éveillée du moi un accomplissement continu d'actes toujours nouveaux [...]. Elle est continuellement affectée par des objets vécus et en se tournant tantôt vers ceux-ci, tantôt vers ceux-là, elle s'exerce sur eux et s'occupe d'eux d'une manière ou d'une autre. Toute activité égoïque unitaire et complexe présuppose visiblement [...] une couche inférieure passive. Ce qui doit devenir l'objet de l'activité, c'est-à-dire ce qui <doit> affecter le moi, doit déjà être pour lui conscient comme un représenté et avoir une validité d'être – même si une activité antérieure a contribué au contenu de l'objet affectant. [...] Que ceci soit toujours possible se comprend de soi-même à partir d'un trait fondamental de notre vie de conscience, selon lequel un concept plus étroit de conscience se distingue d'une façon bien connue de ce qu'on porte en soi « inconsciemment », d'abord sous la forme de la mémoire. La conscience au sens étroit est celle qui a la forme de l'affectivité et de l'activité actuelles. Elle succombe inévitablement à la modification de la retombée et de l'obscurcissement continu dans laquelle fina-

1. Tandis que Gadamer (in *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1960, p. 233) décrit cette remontée du vécu effectivement donné à l'horizon qui l'englobe comme une plongée dans l'anonymat, nous pensons qu'il faut distinguer la vie husserlienne du « on anonyme » ou de la « visibilité anonyme » chez Merleau-Ponty.

2. D'après Gadamer, Husserl aurait emprunté l'expression de *Bewußtseinsleben* à Natorp (cf. *op. cit.*, p. 232).

lement l'affectivité disparaît totalement. Ce qui est totalement retombé n'est pas pour autant devenu un néant. La mémoire – la possibilité constante d'être réveillé à l'état de faculté, de soi-même ou activement – appartient à la vie. [...] Une unité synthétique égoïque traverse en tout cas toute la vie, à savoir l'unité de tous les actes – ils sont tous reliés au sens où ils sonr à chaque fois « mes » actes. Les actes qui se sédimentent et finalement deviennent sédimentés, « inconscients », ne cessent pas d'être mes actes, mes validités, mais ils le sont sur le mode modifié de la validité sédimentée et des modifications éventuelles au niveau du contenu représentatif, et naturellement à condition qu'ils n'aient pas perdu leur validité à partir du moi. [...] Considérons d'autre part le prédonné passif de tout acte actuellement accompli et le champ total prédonné des actes reliés dans une actualité simultanée – celui-ci constitue aussi une unité et, dans la vie fluante, une unité qui traverse toute cette vie et toute la vie temporelle, l'unité du monde continuellement prédonné. (*Ideen XXIX*, p. 195.)

Husserl distingue une passivité *avant* l'acte et une passivité *après* l'acte. Pour définir la première, il utilise les expressions de « passivité originaires » (*ursprüngliche Passivität*) et de « sensibilité originaires » (*Ursinnlichkeit*) parce que ces « intentions » précèdent toute activité de la raison, tout acte objectivant et qu'elles n'ont pas encore reçu l'empreinte de la raison.

La sensibilité originaires, ce sont les données sensibles, les données de couleur dans leur champ d'impression visuel qui est une unité avant toute « aperception » et qu'on peut aussi trouver après celle-ci comme moment d'une aperception, c'est-à-dire comme moment de l'aspect visuel. De même les sentiments sensibles fondés sur ces données sensibles, mais aussi les données pulsionnelles sensibles, les pulsions non pas comme choses supposées transcendant à la conscience, mais comme vécus originaires, appartiennent continuellement au fonds du soubassement psychique. C'est un fonds originaires de sensibilité. (*Ideen II*, Supplément XII, I. La personne - L'esprit et son soubassement psychique, p. 334.)

Mais cette passivité *avant* l'acte composée de pulsions, d'instincts, de sensations et d'affections originaires n'est pas la seule forme de passivité. À côté de la sensibilité primordiale, il y a une « sensibilité secondaire » (*sekundäre Sinnlichkeit*) que Husserl nomme également « passivité secondaire » (*sekundäre Passivität*). « Dans la sensibilité, nous distinguons entre sensibilité originaires qui ne contient aucun sédiment de la raison et

sensibilité secondaire qui naît de productions de la raison » (*ibid.*). Cette sensibilité dérivée est pour ainsi dire une passivité *après* l'activité puisqu'elle résulte d'activités de la raison antérieures. Tout acte retombe en effet après accomplissement dans un état d'inactualité dans lequel il n'est alors conscient que « de façon passive ». Il sombre dans l'obscurité d'un horizon vague, le regard du moi s'étant détourné de lui :

Tout acte spontané passe nécessairement après son accomplissement dans un état de confusion ; la spontanéité ou, si l'on veut, ce que l'on doit à proprement parler nommer activité, passe dans un état de passivité, bien qu'une telle passivité – comme on l'a déjà dit – renvoie à l'accomplissement originaires spontané et articulé. (*Ideen II*, § 5, p. 12¹.)

Ce passage de l'activité à la passivité permet à l'activité de se poursuivre téléologiquement : la raison sédimentée procure en effet aux activités ultérieures des prédonnées sans lesquelles elles ne pourraient s'accomplir². La passivité secondaire prend donc le relais de la passivité originaires pour former un « soubassement » (*Untergrund*) sensible qui n'a pas besoin du moi actif pour subsister et oblige donc à élargir la conscience afin qu'elle puisse accueillir en elle une part de passivité associative. Le moi spirituel (c'est-à-dire le moi des actes libres) dépend d'un « soubassement obscur de traits de caractère, de dispositions originaires et latentes qui, pour leur part, sont dépendants de la nature »³. En quel sens Husserl peut-il affirmer que ce « soubassement psychique » (*seelischer Untergrund*) est un « soubassement de nature » (*Untergrund von Natur*) ou encore la « face-

1. Cf. aussi *Ideen II*, p. 333 : « Toute productivité originaires, originaires au moins dans l'une ou quelques-unes de ses étapes, est spontanéité d'acte. Mais toute spontanéité sombre dans la passivité, et cela signifie ici qu'on peut avoir conscience d'une objectivité quelconque de façon originaires productrice, dans sa constitution originaires (ou dans la quasi-originaires de la reproduction, du souvenir, de la simple imagination, etc.) ou bien de façon « sensible » sous la forme de la conscience passive postérieure [...] » ; cf. aussi *ibid.*, § 26, p. 107.

2. *Ideen II*, p. 332 : la sphère spirituelle a « ihre immanente Teleologie in den gesetzmäßigen Umwandlungen des Höheren in das Niedere, des geistig Aktiven in Passivitäten, in eine sekundäre Sinnlichkeit, die den künftigen Ichaktionen Vorgegebenheiten schafft und zugleich vorgezeichnete Wege der eigentlich so zu nennenden Re-Produktion, der Wiederverwandlung in Aktivitäten ».

3. *Ideen II*, § 61, p. 276.

nature »¹ (*Naturseite*) du moi actif². D'abord, négativement, au sens où il ne dépend pas de la raison, du moi spécifiquement spirituel, libre et actif. Ensuite, positivement, au sens où il est régi par les lois causales qui constituent la nature, le monde des choses (associations, rémanences, tendances déterminatives, etc.). Le soubassement naturel ou sensible de la conscience n'est pas une couche matérielle inerte au sens d'une simple matière informe ; il s'agit déjà d'une « âme », même si cette âme ne concerne pas le moi actif de la prise de position, mais seulement le moi passif des propriétés habituelles³. Husserl définit ce moi inférieur comme une âme sensible (*sinnliche "Seele"*) dans la mesure où « s'annoncent en eux < dans les vécus du niveau inférieur > des dispositions à la représentation, des propriétés habituelles qui ne concernent pas l'*ego* de l'attention, de la saisie, de la prise de position, lui-même (au point de vue de ses prises de position) »⁴. « La machinerie des vécus » (*das Getriebe der Erlebnisse*) définit le soubassement naturel de la conscience qui n'est rien d'autre que le psychique inférieur, source motivante pour le moi spirituel supérieur : la personnalité repose sur des habitudes passives. Le soubassement psychique m'est « pré-donné » (*vor-gegeben*), c'est-à-dire qu'il est là de façon « latente ». Ne peut-on pas voir dans cette notion de « latence » (*Verborgenheit*) l'idée d'un acquis ou d'un avoir qui n'est pas exercé ou mis en pratique, d'une possibilité ou faculté qui n'est pas développée ? Ne retrouve-t-on pas dans cette notion husserlienne de soubassement naturel la notion aristotélicienne d'« entéléchie première » ? Husserl tente-t-il pas justement de penser à l'aide du soubassement psychique

1. *Ibid.*, p. 279.

2. Cf. *Ideen II*, § 61 : « L'*ego* spirituel et son soubassement », p. 334 : « Sinnlichkeit als der seelische Untergrund des Geistes » et un écho chez Merleau-Ponty, *VI*, p. 289 : « l'invisible est un creux dans le visible, un pli dans la passivité, non production pure ».

3. Mais l'âme sensible ne se distingue que logiquement du moi personnel. La face-nature de l'esprit est encore de l'esprit, mais de l'esprit retombé : « L'âme sensible, inférieure, ne fait qu'un avec le sujet de la prise de position, tous deux forment une seule et unique unité empirique, dont se détache seulement l'unité du sujet personnel (du moi qui prend position). Cette âme est "mienne", elle "appartient" au sujet égoïque que je suis et elle lui est inséparablement unie. Il faudra bien reconnaître en fin de compte qu'elle appartient à la personne en tant que soubassement fondateur. » (*Ideen II*, p. 280.)

4. *Ibid.*, p. 279 *sq.*

une puissance active et déterminée qui puisse motiver le sujet à l'activité en exercice et donc à s'enticher constamment de nouveaux vécus. Si la vie était entièrement et constamment active, elle s'écoulerait comme les actes qui la remplissent. Le vivre ne peut devenir actif que sur un fond préalable de passivité qui est un fond d'habitudes. C'est parce que le monde est déjà là pour le moi passif sous une forme passive, implicite ou encore inactuelle, qu'il peut devenir présent sous une forme explicite et actuelle pour le moi actif. La prise de conscience n'est donc jamais *creatio ex nihilo*, elle est bien plutôt toujours motivée ; elle renvoie à une sensibilité qui lui donne l'impulsion nécessaire, à une vie qui ne s'écoule pas comme le flux des vécus.

Partons du § 54 des *Ideen II* où Husserl distingue deux formes de subjectif. Le subjectif originaire, c'est le sujet et ses actes, actes qui peuvent être actifs et passifs, et qui constituent le comportement (au sens de l'agir) du moi de l'intentionnalité. Les actes, une fois accomplis, ne disparaissent pas purement et simplement : les « objets » constitués en eux – d'abord retenus par la rétention vivante, ensuite par le souvenir – deviennent un « avoir » (*Habe*) du moi. Si le vécu disparaît en s'évanouissant progressivement, ce qui est constitué en lui, au contraire, persiste¹. Cet avoir est composé du « matériau de sensation et de l'ensemble tout entier des objets qui se constituent pour le sujet dans le procès de sa genèse »². Mais en quel sens l'avoir du moi peut-il être encore qualifié de subjectif ? Il n'est plus, au sens premier, l'être *du* moi mais reste un être *pour* le moi. En tant qu'il est ce qui appartient au sujet de l'intentionnalité, il reste subjectif. L'habitus pur est une unité qui reste identique à elle-même à travers le changement incessant des vécus du sujet, et qui demeure, en tant que visée persistante du moi pur, du côté noétique. Mais en même temps, il semble bien que l'habitus ait acquis la structure d'un quasi-« objet » en face de la conscience, d'un *Gegenüber*. Tout

1. Cf. *EU*, § 25, p. 137 : « le vécu lui-même, et le moment objectif constitué en lui, peut être "oublié" ; mais pour autant il n'est d'aucune manière disparu sans laisser aucune trace, il est seulement devenu latent. Il est, quant à ce qui a été constitué en lui, une possession en forme d'habitus, toujours prêt à être évoqué à nouveau par une association en acte ».

2. *Ideen II*, p. 215.

comme l'objet de la perception est l'identique, à travers la multiplicité indéfinie des esquisses, des *Abschattungen*, ce à quoi on peut toujours à nouveau revenir dans des actes différents, de même l'habitus serait cet identique auquel le moi peut toujours à nouveau revenir comme ce qui lui appartient. Il faut pourtant préciser les choses : tandis que l'objet de la perception reste toujours un *Gegenüber* pour la conscience, l'habitus appartient au moi d'une façon un peu différente. C'est un mode de comportement du moi et, en ce sens, il fait partie de l'« être » du moi tout en faisant également partie de l'« avoir » du moi puisqu'il est en même temps un « objet » constitué par et pour le moi dans le procès de sa genèse. L'habitus, à titre d'avoir subjectif, donne ainsi au moi transcendantal une permanence qui en fait autre chose qu'une simple forme vide et permet à Husserl de penser l'esprit comme une personne entière, un moi-homme auquel appartient une nature.

L'acte naît et meurt dans une sphère de la passivité qui embrasse selon l'avant et l'après celle de l'activité¹. Je n'assiste ni à sa naissance ni à sa mort, mais le retrouve comme déjà là, déjà constitué, dans un acte de ressouvenir ou comme disparaissant à l'arrière-plan de la conscience, mais encore là, présent à la conscience. Parce qu'elle est un flux temporel, la conscience ne peut pas être pure actualité. Arrêtons-nous sur un passage des *Ideen I* dans lequel Husserl tente de décrire des formes de conscience naissantes et évanouissantes, c'est-à-dire des modes de conscience qui ne sont pas l'acte en train de s'accomplir, mais qui cependant entretiennent avec ce moment de l'acte un rapport étroit et nécessaire.

Le vécu intentionnel explicite est un « je pense » « opéré ». Or ce même « je pense » peut aussi se transformer à la faveur d'un déplacement de l'attention, en un « je pense » « non opéré ». Le vécu d'une perception opérée, d'un jugement, d'un sentiment, d'un vouloir « opérés », ne s'évanouit pas quand l'attention se tourne « exclusivement » vers un nouveau vécu ; ce qui implique que le moi « vit » exclusivement dans un nouveau *cogito*. Le *cogito* antérieur « s'éteint », sombre dans l'« obscurité » ; il conserve pourtant une existence de vécu, quoique déjà modifiée. De même des *cogitationes* montent à l'arrière-plan du vécu [...]. Par exemple une croyance, une croyance réelle, « s'amorce », nous croyons déjà « avant de le savoir ». On trouve de même, dans certaines

1. Cf. *CM*, § 38, p. 113.

circonstances, des positions de plaisir ou de déplaisir, des désirs, et même des décisions qui sont déjà vivantes, avant que nous « vivions » « en » elles, avant que nous opérions le *cogito* proprement dit, avant que le moi « s'occupe » à juger, à prendre plaisir, à désirer, à vouloir. (*Ideen I*, § 115, p. 236.)

L'acte est ici décrit à l'aide d'un réseau de métaphores : métaphores spatiales (devant de la scène, en face, arrière-plan, distance et proximité par rapport au moi) ; métaphores de la lumière et de l'obscurité ; métaphores de la vie et de la mort. L'acte naît et meurt ; son degré de vitalité diffère selon que le moi est ou non impliqué, engagé vitalement en lui. La vie véritablement vivante, c'est la pleine actualité de la conscience intéressée à son objet, qui tient celui-ci sous l'emprise de son regard¹. Au contraire, dans les amorces d'actes et les actes évanouissants, « le moi n'y vit pas en tant que "sujet opérant" ». Quelque chose vit en moi sans que je vive en lui. Comment faut-il entendre cette proposition plutôt déconcertante ? Le vécu de conscience peut continuer à « vivre » (sous une forme modifiée, obscurcie) sans que le moi « vive » en lui ; de même, un vécu peut commencer à « vivre » avant même que le moi ne « vive » en lui. Husserl décrit ici la modification d'une intentionnalité explicite en une intentionnalité implicite, c'est-à-dire le passage de l'actualité à l'inactualité de la conscience, de la position en face de l'objet à celle d'arrière-plan. Prenons un exemple : la feuille, là, devant moi, est l'objet de mon acte opéré de perception ; elle est mon objet ; la table sur laquelle la feuille est posée m'est pré-donnée, même si je ne me tourne pas ou plus vers elle. La table est présente à ma conscience ; elle est là pour moi ; mais pour quel moi ? Pas pour le moi éveillé (*das wache Ich*), le moi en acte qui est occupé ailleurs (avec la feuille) ; la table est là pour un autre moi, le moi endormi (*das schlafende Ich*). En effet, l'attention ne traverse pas le flux de la conscience de bout en bout, mais éclaire uniquement des actes singuliers. Comment Husserl caractérise-t-il la conscience « endormie » (*schlafendes Bewusstsein*) ou « assoupie » (*dumpfes Bewusstsein*) ? En elle, la différence entre un champ de l'attention (le champ sur lequel le regard se dirige) et un arrière-plan extra-thématique (le champ

1. Cf. *supra*, « La vie de l'expérience », p. 23, où le *cogito* est défini comme l'acte par excellence.

vers lequel le regard n'est pas tourné) disparaît¹. Le moi sort de scène² et laisse un flux de conscience obscur : le moi s'est retiré ; aucun *cogito* actuel n'est plus accompli. Husserl décrit le sommeil comme un état sans affection ou du moins un état où la force de l'affection est trop faible pour provoquer une réponse du moi. Tomber dans le sommeil, s'endormir signifie alors défaire le lien que j'entretiens avec moi-même et le monde. Je me libère de toute sensation pour m'enfoncer dans un état d'indifférence. Indifférence signifie précisément mort de l'intérêt, l'intérêt étant la réponse à l'affection³. Cette description de l'expérience mondaine du sommeil comme un état négatif et privatif dans lequel le moi a perdu tout intérêt et toute sensibilité (le moi endormi est « mort » au monde, insensible à son excitation) permet à Husserl d'utiliser l'image du moi endormi pour désigner le moi non attentif, occupé ailleurs, c'est-à-dire le vécu inactuel ou potentiel. On a ainsi distingué le moi éveillé de l'attention du moi endormi de l'arrière-plan pré-donné : la conscience d'arrière-plan peut être qualifiée d'endormie dans la mesure où le sujet ne subit plus l'affection des objets de l'horizon obscur. En d'autres termes, on a interprété l'image de l'éveil et de l'assoupissement d'un point de vue statique (qui présuppose une temporalité déjà constituée et donc un moi déjà développé) : le sommeil est ce qui vient interrompre l'état de veille⁴, et

1. *Ideen II*, § 26, p. 107 : « Notre conscience éveillée peut être interrompue, par moments, par une conscience endormie, complètement assoupie, dépourvue de toute différence entre un champ actuel du regard et un arrière-plan obscur. »

2. *Ideen II*, § 23, p. 103 : « [...] le sujet pur ne naît ni ne périt, bien que, à sa manière, il "entre en scène", puis "sort de scène". Il entre en action et puis se retire de toute action. [...] A l'*ego* pur appartient donc, non pas le naître et le périr, mais la propriété eidétique d'entrer en scène et de se retirer, de commencer et de cesser de fonctionner de manière actuelle, de régner. Il "entre en scène" et "des actes au sens spécifique du *cogito* font événement dans le flux de conscience", cela veut dire la même chose, puisque précisément l'essence de tels actes consiste à être, en tant qu'"accomplis par l'*ego*", du vécu intentionnel. » Notons ici les termes *Auftritt* et *Abgang* qui appartiennent au lexique théâtral.

3. Il faut à cet endroit souligner la difficulté suivante : on a dit que le moi est éveillé par l'affection ; mais s'il n'a plus aucun intérêt et s'il n'est plus du tout affecté (Husserl évoque en effet un sommeil si profond qu'il interdit tout élément figuratif, toute apparition, c'est-à-dire un sommeil sans rêves, un sommeil transcendantal), comment peut-il s'éveiller ?

4. Husserl fait même l'hypothèse d'une conscience indéfiniment endormie, cf. *Ideen II*,

cette conscience assoupie peut principalement s'éveiller puisque le moi peut entrer en scène à un endroit quelconque du flux. Autrement dit, le moi peut accomplir un *cogito* actuel en pénétrant un vécu et en vivant en lui, apportant par là au vécu endormi qui a sombré à l'arrière-plan la lumière de la conscience éveillée.

Poursuivons notre lecture du § 115 des *Ideen I*. Nous venons de voir que l'actualité de la conscience porte en elle sa modification inactuelle. Inversement, une conscience implicite peut devenir explicite, c'est-à-dire passer de l'amorce à l'accomplissement d'acte. Husserl écrit « nous croyons avant de le savoir » ; mais si l'on veut décrire phénoménologiquement la naissance de la croyance, ne faut-il pas plutôt dire « on croit » puisque, l'acte de la croyance n'étant pas encore opéré, la croyance n'est pas encore mienne, n'est pas encore *ma* croyance ? Elle vit en effet anonymement en moi sans que je vive en elle. De même, je ressens parfois très confusément une douleur sans prêter attention à cette douleur : je l'éprouve avant d'en être actuellement conscient. Une idée me vient subitement à l'esprit. Ai-je accompli un acte ? Ai-je produit ou constitué une idée qui en tant qu'objet visé par moi serait mon idée ? Bien au contraire : je la trouve là, à ma disposition, déjà née pour moi qui suis en retard sur sa naissance. Elle vient à moi, elle m'advient, elle m'arrive, au sens de l'avoir lieu de l'événement. Elle me surprend sans que je n'y sois pour rien. Je ne me donne pas l'idée à moi-même, tout comme je ne me donne pas un nom, mais le reçois à ma naissance.

§ 26, p. 108 : « Rien ne nous empêche alors de penser que ce qui nous est familier sous la forme d'une interruption de la conscience éveillée puisse s'étendre sans fin. Aucune nécessité d'essence n'interdit qu'une conscience soit totalement une conscience assoupie. Par contre, elle inclut cependant comme toute conscience en général, la possibilité eidétique inconditionnée de pouvoir devenir une conscience éveillée, c'est-à-dire qu'un regard actuel de l'*ego* s'installe en un endroit quelconque de cette conscience sous la forme d'un *cogito* s'insérant en elle, ou plutôt jaillissant d'elle et que cet événement puisse alors se répéter, etc. » Le rapprochement opéré par Husserl entre la conscience assoupie et le sommeil est intéressant. Il est rendu possible par la métaphore de la vie et de la mort : de même qu'on peut penser le sommeil comme une mort passagère, de même on peut interpréter l'inactualité de la conscience comme une interruption (passagère ou indéfinie) de la vie de celle-ci (la vie de la conscience étant l'engagement intentionnel du moi dans ses actes). Mais en 1922, Husserl refusera l'idée d'une conscience endormie pour l'éternité (cf. *infra*, p. 153, note 1).

Aussi, je dois m'approprier l'idée subite, la faire mienne¹. L'idée subite surgit, affecte et excite la pensée qui se rapporte alors à elle pour se l'approprier ; je réponds à l'idée qui exige une réponse de ma part. Ce qui permet la naissance de l'idée, c'est paradoxalement cette impossibilité principielle pour le sujet d'être pure actualité. L'idée subite qui surgit n'intéresse pas le moi libre, responsable et actif, mais un autre moi « qui a déjà pris parti pour le monde, qui s'est déjà ouvert à certains de ces aspects et synchronisé avec eux ». Entre elle et moi, « il y a toujours l'épaisseur d'un acquis originaire qui empêche mon expérience d'être claire pour elle-même »². L'idée s'enracine dans la vie intentionnelle anonyme du moi endormi que le moi éveillé peut amener à la claire conscience d'elle-même, sortir de l'anonymat, dans un acte d'auto-réflexion. Quelque chose m'arrive dont je ne suis pas entièrement responsable, creusant une distance entre moi et moi-même. L'idée vient au jour à la périphérie de mon être ; je ne me vis pas comme l'auteur de cette idée ; elle n'est pas d'emblée une expérience mienne, mais le devient après coup. De même que je ne peux me saisir que comme déjà né, l'idée que je saisis est déjà née. Je n'assiste pas plus à la naissance de mon idée qu'à ma propre naissance : « ce n'est pas moi qui me fais penser pas plus que ce n'est moi qui fais battre mon cœur »³.

Nous sommes donc placés soit en amont (*Aktregungen* : amorces d'actes), soit en aval (*ausser Vollzug geraten* : actes évanouissants) du *cogito* en acte. Il y a du sens pour le moi, mais ce sens n'est pas produit de bout en bout par le moi ; il y a du sens, mais ce sens n'est pas la propriété du moi. Le vivre n'est donc jamais pure activité, étant débordé par la passivité selon l'avant (passivité originaire) et l'après (passivité secondaire). En d'autres termes, la vie du sujet n'est jamais une vie éveillée en soi ; au contraire elle ne l'est que sur un soubassement endormi – résultat d'une continuelle sédimentation de la vie – qui

1. On peut remarquer que la langue allemande utilise une structure impersonnelle pour nommer cet acte (qu'il faudrait d'ailleurs plutôt qualifier d'événement) : « *es fällt mir ein* ».

2. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, p. 250 (Merleau-Ponty parlant à cet endroit de la sensation).

3. M. Merleau-Ponty, *VI*, p. 275.

enferme tout ce qui de sa vie n'est pas éveillé, mais peut toujours le devenir. Le moi ne peut s'éveiller qu'à partir d'une vie endormie : l'activité-actualité de la veille qui se constitue dans l'intérêt trouve son impulsion dans sa propre limite qu'est la passivité-inactualité du sommeil. C'est cette dialectique de la veille et du sommeil qui assure à la vie son unité et sa concrétude :

Dans la vie éveillée, le moi est éveillé en tant que moi, en tant que pôle identique des affections et des actions qui surgissent < dans > la vie éveillée en tant que données immanentes changeantes, en tant que vékus. En eux et dans le moi en tant qu'il vit en eux, qu'il est éveillé isolément par les affections, qu'il est actif et éveillé dans les actions, repose l'état de veille authentique dans l'existence et la vie égoïques éveillées. Mais cet état de veille authentique n'est rien en soi, il est ce qu'il est sur le soubassement de l'état de non-veille. Dans le moi concret repose la couche fondamentale du « sommeil ». Mais de même que le moi éveillé en tant que pôle (et en tant que pôle déterminé à chaque fois par sa vie : moi dans ma vie) est identiquement le même moi, vivant sur le mode éveillé tantôt ainsi, tantôt ainsi, de même il est en tant que moi endormi le même moi. Tout ce qui pour moi ou « en » moi peut être réveillé mais ne l'est pas est endormi ; tout ce qui continue à valoir pour moi sous forme d'« habitabilité » [...]. A tout ceci je ne pense pas maintenant, c'est-à-dire ce n'est pas maintenant une activité véritable qui se déroule à l'état de veille. Mais ce n'est pas non plus une simple activité passée ; tout le domaine de ce qui vaut maintenant pour moi, moi éveillé, la totalité de mes convictions mais de celles que je n'exerce pas maintenant, appartient à la sphère du soubassement « endormi »¹.

1. Ms C3/33b (1931) : « Im wachen Leben ist das Ich wach als Ich, als identischer Pol der Affektionen und Aktionen, die <im> wachen Leben auftreten als wechselnde immanente Daten, als Erlebnisse. In ihnen und im Ich als in ihnen lebendes, in den Affektionen in Sonderheit gewecktes, in den Aktionen wachträgliches liegt das eigentlich Wache im wachen Ichdasein und Ichleben. Aber dieses eigentlich Wache ist nichts für sich, es ist, was es ist, auf dem Untergrund der Unwachheit. Im konkreten Ich liegt eine Grundschiene des "Schlafes". Aber wie das wache Ich als Pol (und als durch sein jeweiliges Leben bestimmter Pol : ich in meinem Leben), identisch dasselbe Ich ist, nur bald so, bald so wach lebend, so ist es auch, soweit es schlafendes Ich ist, dasselbe Ich. Alles, was für mich oder "in" mir wiedererweckt werden kann, aber nicht wiedererweckt ist, ist im Schlaf ; darunter all mein in "Habitualität" fortbestehendes Mir-gelren [...]. An all dergleichen denke ich jetzt nicht bzw. es ist jetzt keine wirkliche, keine wach verlaufende Aktivität. Es ist auch nicht bloß gewesene Aktivität ; das ganze Reich dessen, was mir jetzt, mir dem wachen Ich gilt, das Ganze meiner Überzeugungen, aber der jetzt nicht betätigten, gehört zur Sphäre des "schlafenden" Untergrundes. »

Après avoir défini l'*ego* actif comme celui qui prend position, Husserl souligne que « partout où il est actif l'*ego* est toujours en même temps passif, aussi bien au sens de l'affectivité qu'au sens de la réceptivité »¹. Le moi est toujours un moi affecté, soit par la sensibilité originaire, soit par la sensibilité secondaire : l'affection du moi est l'œuvre de la passivité, et ce à tous les niveaux de la constitution. Au niveau de la sphère hylétique immanente, ce sont des sensations, des pulsions et des instincts qui affectent le moi ; au niveau des sphères transcendantales, c'est la sédimentation des objets que le moi a constitués au cours de sa genèse, qui est affectante. Le passage suivant des *Analysen zur passiven Synthesis* définit précisément l'œuvre de la passivité comme le fait de produire continuellement pour le moi un champ de prédonation motivante.

L'effectuation de la passivité et, en elle, celle de la passivité hylétique en tant que niveau le plus bas, c'est de produire sans cesse pour le moi un champ d'objectivités prédonnées et éventuellement données ultérieurement. Ce qui se constitue, se constitue pour le moi et c'est un monde environnant tout à fait réel qui doit finalement se constituer, dans lequel le moi vit et agit, par lequel d'autre part il est continuellement motivé. Ce qui est constitué conformément à la conscience n'est là pour le moi qu'autant qu'il affecte. Tout constitué quel qu'il soit est prédonné dans la mesure où il exerce une excitation affective ; il est donné dans la mesure où le moi a répondu à l'excitation et s'est tourné vers lui, dans l'attention et la saisie. Ce sont là des formes fondamentales de l'objectivation. Il est vrai qu'ainsi, on ne peut pas encore entièrement caractériser ce que signifie l'objet en tant qu'objet pour tout moi et pour la subjectivité en général ; mais ainsi, on a quand même caractérisé une forme essentielle. Pour qu'un monde objectif puisse se constituer dans la subjectivité en général, des unités affectives doivent se constituer. (APS, p. 162.)

La vie intentionnelle enferme donc des actes dont le moi n'est pas le véritable agent, qu'il n'a pas activement produits. Elle n'est pas seulement une suite dans le temps d'intentions d'acte de la forme du *cogito*. Elle enferme également des intentions passives qui organisent l'unité de l'enchaînement de la vie selon un système de motivations associatives. Par là, « l'intentionnalité cesse d'être ce qu'elle est chez Kant : actualisme

1. *Ideen II*, § 54, p. 213.

pur, cesse d'être une propriété de la conscience, de ses "attitudes" et de ses actes, pour devenir vie intentionnelle »¹. Le moi n'est l'origine du vivre que pour autant qu'il est affecté par ce même vivre. Cet « être-affecté-par » est encore un comportement du moi, mais un comportement particulier dans la mesure où on n'a pas affaire à une intention d'acte qui émanerait du moi, mais à une intention qui fait l'économie du moi spontané et se laisse motiver par un déjà là. Cette intention de sens qui ne part pas du pôle-sujet, cette tendance du moi à être affecté, « située » le sujet qui, donc, ne se donne pas totalement à lui-même ; bien au contraire, il est toujours déjà pré-donné à lui-même, il s'est toujours déjà devancé. L'intentionnalité objectivante est donc à penser sur fond d'intentionnalité latente, sur fond de vie qui exige de penser une pré-donation passive qui n'a plus rien à voir avec la passivité du donné de l'empirisme. La dimension passive/active du vivre du moi révèle en effet une passivité de la conscience elle-même. Je ne suis donc plus celui qui initie l'ouverture au monde et à soi-même ; je ne suis plus le fondement dernier de la constitution ; je ne suis plus l'auteur de mes actes. Je suis l'épaisseur d'une vie qui traîne avec elle son passé et se projette déjà vers son avenir : je suis tout à la fois passif et actif.

1. Cf. Merleau-Ponty, VI, p. 227 : « L'Einströmen : cas particulier de la sédimentation, c'est-à-dire de la passivité secondaire, c'est-à-dire de l'intentionnalité latente – C'est l'inscription historique de Péguy – C'est la structure fondamentale de la *Zeitigung* : *Urstiftung* d'un point du temps – (Par ?) cette intentionnalité latente, l'intentionnalité cesse d'être ce qu'elle est chez Kant : actualisme pur, cesse d'être une propriété de la conscience, de ses "attitudes" et de ses actes, pour devenir vie intentionnelle. »

Chapitre II

LA TENSION ENTRE L'EXPÉRIENCE ET LA VIE

LA SPÉCIFICITÉ DE LA CONSTITUTION PASSIVE

L'intention d'acte

Husserl appelle « attention » le mode actuel de l'intentionnalité. Quand un vécu intentionnel est actuel, c'est-à-dire opéré selon le mode du *cogito*, le moi se dirige sur l'objet. L'acte spécifique du moi qui nécessite l'attention rayonne à partir du centre égoïque comme les phénomènes sensibles rayonnent à partir du centre constitué par mon corps de chair¹. Husserl s'interroge sur la pertinence de l'image du regard et de l'orientation : « y a-t-il dans l'attention, abstraction faite de ce qu'il y a de spatial dans cette image, quelque chose de l'ordre de l'"orientation", laquelle suppose un point de départ ? »² Qu'est-ce qui légitime l'emploi de l'expression spatiale : « se rendre la chose plus proche » ? De même qu'en me rapprochant spatialement d'un objet, je gagne une connaissance toujours plus complète de ce dernier, de même tous les rayons de l'attention partent du même point de départ, à savoir le moi identique, pour saisir intentionnellement un seul et même objet de manière de plus en plus parfaite.

1. Si le corps comme « *Nulpunkt* » de l'orientation est utilisé par Husserl comme modèle pour penser le moi comme centre de rayonnement des vécus, n'est-ce pas en raison du fondement corporel de la spiritualité, qui localise celle-ci dans le monde spatial et lui donne ainsi une réalité ? (Cf. *PP*, § 21, p. 132.)

2. *Ideen II*, § 25, p. 106.

Chaque série attentionnelle est, en tant que série, une sorte de rayon et, en chacune, c'est « le même » qui est saisi quant à l'intention, c'est une série d'une saisie toujours plus riche et plus parfaite d'une seule et même chose : de manière analogue, en me rapprochant d'un objet, donc dans la série correspondante de l'orientation, je gagne une connaissance toujours plus riche de l'objet, j'ai de lui une saisie toujours plus complète et plus parfaite. D'où l'expression figurée : je me rends la chose plus proche (même si ce dont je parle n'est pas spatial). (*Ideen II*, § 25, p. 106.)

Le mouvement de l'intentionnalité est ici comparé à un rayon de lumière possédant une certaine direction, une certaine orientation et éclairant donc un certain objet : l'ouverture de la conscience sur le monde est pensée à l'aide d'un mouvement spatial rectiligne. L'accomplissement d'acte requiert un pôle égoïque, *terminus a quo* à partir duquel il peut rayonner. L'attention est donc un intérêt à une seule direction, ou encore le rayon qui part du sujet en direction de l'objet est unique : je ne peux pas être attentif en même temps à deux objets appartenant à deux champs perceptifs distincts, ni même aux objets appartenant à l'arrière-plan de ma perception. En effet, être attentif à un objet signifie pour le moi attentif vivre dans le vécu qui vise cet objet. Le moi s'implique totalement dans l'acte ; c'est son affaire, son occupation, sa vie.

Tout ce qui est perçu se détache d'un arrière-plan d'expérience. Tout autour du papier sont des livres, des crayons, un encrier, etc. ; eux aussi sont « perçus » d'une certaine façon, offerts là à la perception, situés dans le champ d'intuition ; mais tout le temps que je suis tourné vers le papier je ne suis nullement tourné dans leur direction pour les saisir, pas même à titre secondaire. (*Ideen I*, § 35, p. 62.)

Pourquoi cette centration égoïque ? Le centre est d'abord le point d'où partent les rayons ; c'est également le point zéro qui oriente tous les autres points, l'ici absolu par rapport à tous les là-bas relatifs ; c'est un principe d'organisation et d'ordre ; un principe moteur aussi. Or le moi est tout cela à la fois : les intentions émanent de lui en direction des objets du monde ; il reste ce pôle identique à travers tous les actes qui ont à chaque fois un pôle objectif différent¹ ; enfin, il crée sa sphère

1. *Ideen II*, § 25, p. 105 : « La coïncidence de tous les actes dans le centre égoïque numériquement identique réside dans la sphère noétique des actes. »

thématique et se constitue ainsi un monde. Que l'attention présuppose un point de départ, cela signifie qu'elle prend naissance dans cette origine. Le moi est l'origine de l'attention ; il ne peut pas y avoir d'intention actuelle sans un moi duquel elle jaillisse¹. Le processus actif est donc produit de bout en bout par le moi. Mais l'activité ne désigne pas ici l'activité synthétique de la pensée prédicative ; déjà au niveau de l'expérience perceptive, on peut parler d'activité au sens d'un processus attentif qui garde toujours l'objet sous le regard de la conscience. Le moi qui tient l'objet sous son regard n'est pas passif ; au contraire, en tant que *cogito*, il se tourne activement vers lui pour le saisir dans une série d'intentionnalités visant sa donation. Il vit dans cette série attentionnelle, animé du désir d'amener l'objet à son auto-donation. L'attention est donc une façon privilégiée pour le moi de vivre dans l'acte considéré. Celui-ci est accompli en toute spontanéité, c'est-à-dire en toute activité. Il occupe le devant de la scène, reléguant les autres vécus à l'arrière-plan dans la mesure où le moi ne vit pas en eux de façon privilégiée. C'est l'« acte capital » ou encore l'« affaire capitale »². L'objet visé par cet acte devient le « thème » du moi. Husserl définit précisément la sphère thématique comme la sphère de l'activité qu'il oppose à la sphère extra-thématique en tant que sphère de la passivité³.

Il y a donc différentes façons pour le moi de vivre dans un acte, différents modes d'accomplissement des vécus, du *cogito* comme intention d'acte à l'affection qui précède la réceptivité. L'attention est la première activité au sens fort du terme, en tant qu'intention issue du moi et dirigée vers l'objet. L'orientation-vers, en tant que premier faire égoïque, qu'acte spécifique du moi est pour ainsi dire la marque de l'ipséité. A proprement parler, avant l'attention, il n'y a pas de moi : celui-ci ne trouve son identité que dans l'intérêt pris à l'objet du monde. L'attention de la conscience serait ce moment où l'objet devient *mon* objet, processus d'appropriation qui est en même temps un processus

1. Cf. *Ideen I*, § 37, p. 65.

2. *Ideen II*, § 5, p. 12 : *Hauptakt, Hauptsache*.

3. *Ibid.*, p. 13 : « [...] la spontanéité ou, si l'on veut, ce que l'on doit à proprement parler nommer activité [...]. [...] nous rencontrons naturellement dans la sphère extra-thématique, dans la sphère de la passivité diverses objectivités [...]. »

d'auto-identification du moi percevant (même si en deçà de ma propriété, de mon « *Habe* », je suis toujours déjà le sujet identique des intentionalités). Avant l'orientation vers l'objet, le « faire » n'est pas un « je » fais. Pour que le faire devienne un faire du moi, l'objet à l'arrière-plan de la conscience (*Ichhintergrund*) doit venir occuper le devant de la scène, la position en face du moi (*Ichgegenüber*), qui, maintenant tourné vers l'objet, accueille en lui ce qui lui est pré-donné et s'y abandonne en s'y reconnaissant. L'objet devient l'intérêt du moi. Au sens large, tout acte d'« orientation » (*Zuwendung*) est un intérêt (au sens d'inter-esse : être auprès de l'objet¹). Remarquer l'objet, c'est répondre à sa stimulation et s'en occuper. Le mouvement s'inverse alors : les « rayons » (*Strahlen*) ne partent plus du pôle objectal mais au contraire du pôle égoïque. L'intérêt du moi est maintenant éveillé et le moi sort de son sommeil. Le moi qui veille n'est rien d'autre que le moi en acte, c'est-à-dire le *cogito* en tant qu'acte spécifique du moi. Ce n'est qu'à partir de cette « réponse » du moi que la réceptivité n'est plus appréhendée comme sollicitation venant de l'objet mais comme issue du moi lui-même, comme un acte dans lequel le moi trouve la marque de son individualité.

L'intention passive

Nous avons vu que le *cogito* en tant qu'acte par excellence a nécessairement son *terminus a quo* dans l'*ego* en tant que « centre de rayonnement » (*Ausstrahlungszentrum*). Nous aimerions maintenant montrer que l'intention passive ne prend pas son point de départ dans l'*ego*, mais advient bien plutôt à cet *ego* qui, pour ainsi dire, la reçoit². Pour marquer son opposition à l'accomplissement d'acte qui pose l'unité spontanément,

1. *EU*, § 20, p. 92 sq. : « Par de tels actes, on entend non seulement ceux dans lesquels je me trouve thématiquement tourné vers un objet, le percevant, et le contemplant du dedans, mais en général, tout acte d'orientation-vers du Je, qu'elle soit éphémère ou durable, comme acte de l'être-auprès (*inter-esse*) du Je. »

2. Dans les années trente, quand Husserl met en avant une intentionalité pulsionnelle, c'est au contraire pour la faire partir elle aussi d'un pôle égoïque, plus exactement d'un pré-moi s'auto-temporalisant, comme si la pulsion venait se centrer autour du sujet corporel vivant (cf., *infra*, « L'intentionnalité pulsionnelle », p. 245).

Husserl parle d'ailleurs d'intention « réceptive » : l'unité est une « unité réceptive »¹. « Le flux de conscience et le moi ne coïncident pas tout simplement. Le moi est le pôle dans lequel le flux est centré, et l'agent pour lequel ce flux opère en tant que champ de motivation. »²

Des *Analysen zur passiven Synthesis*, il nous faut suivre le premier chapitre de la seconde section sur l'évidence intitulé « Sur la structure du remplissement ». Il s'agit d'étudier les premiers éléments d'une théorie du jugement. L'étude systématique de la perception débouche sur le problème de la croyance, de la *doxa* passive puis sur les modalisations de cette croyance. Ces éléments doxiques de la sphère passive – cette activité anté-prédicative – doivent être distingués des fonctions de l'activité judicative supérieure qui se fondent sur eux. On obtient ainsi une première compréhension de l'opposition entre l'effectuation passive de l'expérience et l'effectuation spontanée de la pensée, du moi qui se décide activement. L'objet du chapitre est l'étude d'une opération logique très importante, qu'on rencontre déjà dans la sphère de la passivité : la « confirmation remplissante » (*erfüllende Bewahrheitung*). Ce qui intéresse Husserl ici, c'est une confirmation originaire dans laquelle une intention représentative se remplit dans une synthèse du simplement intentionné avec l'objet même correspondant. En d'autres termes, il s'agit d'étudier l'essence de l'évidence à un niveau originaire³. La synthèse de confirmation a lieu entre une représentation qui n'est pas donatrice de la chose même et une représentation donatrice de la chose même. Afin de cerner la spécificité du remplissement confirmateur, Husserl décrit d'un côté les types d'intuitions possibles (§ 17), de l'autre les types de représentations vides possibles (§ 18). Parmi les intuitions, on trouve des perceptions et des présentifications (représentation intuitive d'un passé, d'un co-présent

1. *Ideen II*, p. 335 : « l'unité qui surgit comme doxique n'est pas une unité posée par la spontanéité, mais une unité réceptive (*rezeptive Einheit*) ».

2. E. Holeustein, « Passive Genesis. Eine begriffsanalytische Studie », in *Tijdschrift voor Filosofie* 33-1, 1971, p. 132-133.

3. Cf. *APS*, p. 70 : « Une logique qui laisse dans l'incompréhension l'opération du rendre évident logique demeure elle-même dans une confusion sans espoir. Mais si l'on ne veut pas renoncer à ce problème central, il faut d'abord clarifier le niveau inférieur de la synthèse passive de confirmation qui repose sous toute confirmation active. »

ou d'un futur). A strictement parler, la représentation vide, non intuitive, n'en est pas une puisque aucun sens objectif ne se constitue en elle. On l'appelle représentation en raison de l'intuition qui lui correspond et dans laquelle l'objet – que la représentation vide vise seulement – est donné en chair et en os. Parmi les représentations vides, on trouve les rétentions et les protentions. Une loi fondamentale de la genèse passive énonce en effet qu'une rétention est nécessairement rattachée à l'intuition précédente. La rétention est une intention pour ainsi dire « immanente » dans laquelle un point temporel passé s'esquisse et qui surtout, en raison du « *continuum* ininterrompu de la rétention »¹, porte en elle tout l'héritage du passé. Il faut ajouter que la rétention joue déjà son rôle à l'intérieur du devenir même de toute intuition : la conscience originaire du temps se constitue précisément en ce que toute phase impressionnelle du maintenant se modifie nécessairement en rétention qui à son tour se modifie rétentionnellement². L'autre versant de la légalité originaire génétique est la protention. Un être pré-dirigé vers le futur repose déjà dans la perception passive. Husserl s'attarde alors sur des représentations vides, parentes des protentions : celles qui dans la genèse motivent et éveillent les souvenirs intuitifs du présent (*Gegenwartserinnerung*). Étudier ces représentations vides qui ont une parenté d'essence avec les représentations d'attente, c'est s'intéresser aux horizons constitutifs de l'objet perceptif.

Il faut partir du caractère synthétique de la perception sensible afin de cerner la nature spécifique de la synthèse passive.

Dans l'analyse de la perception, il a fallu indiquer son caractère synthétique en tant que quelque chose qui lui est tout à fait essentiel. Elle est un flux de phases, dont chacune à sa manière est déjà perception, mais ces phases sont continuellement unifiées dans l'unité d'une synthèse, de la conscience d'un

1. *Leçons sur le temps*, § 11, p. 29.

2. Cette modification réitérée des rétentions obligera Husserl au niveau de la conscience absolue du temps, c'est-à-dire en deçà des vécus intentionnels, à abandonner le schéma *Aussagegehalt/Aussage*, modèle de la constitution de l'objet transcendant (cf. note au § 1 des *Leçons sur le temps*). Il ne s'agit pas en effet de donner à des contenus intemporels une place dans le temps au moyen d'appréhensions particulières, puisque tout contenu est toujours déjà temporel (*ibid.*, § 19, p. 47).

seul et même perçu qui se constitue ici originairement. Dans chaque phase, nous avons une impression originaire, une rétention et une protention, et l'unité naît par la suite de ce que la protention de toute phase se remplit dans l'impression originaire de la phase continuellement contiguë. Concrètement, le vécu perceptif est dans son avoir lieu un se-remplir permanent, et ainsi justement une unité de concordance permanente. (*APS*, p. 66.)

Ce n'est pas le sujet perceptif qui opère l'acte de synthèse ; au contraire, le sujet se laisse diriger par l'objet et ses horizons perceptifs. En effet, le vécu perceptif se déroule de façon passive et continue dans la temporalité immanente de la conscience du temps, dans l'unité de la vie du sujet. C'est un remplissement continu d'intentions vides, remplissement qui, à son tour, renvoie à d'autres horizons à déterminer¹. La visée perceptive se dépasse continuellement elle-même, et en elle-même, grâce à une structure anticipative qui la fait viser au-delà de ce qui est effectivement donné. Les intentions d'horizon éveillées sont synthétiquement enchaînées à d'autres représentations par une synthèse passive qui n'est pas une synthèse d'identification : il y a « fusion » (*Verschmelzung*) des différentes intentions perceptives dans le déroulement même du flux perceptif. Quand je vise un objet donné, par exemple ce papier blanc sur mon bureau, l'horizon externe du papier est nécessairement éveillé à chaque étape du processus perceptif. Et ceci, que je le veuille ou non : je ne peux pas percevoir ce papier autrement que comme posé sur mon bureau, bien que mon regard ne soit pas dirigé sur ce bureau. L'intention qui vise le papier blanc co-éveille la représentation du bureau, représentation qui ce faisant gagne un caractère intentionnel. Or l'éveil associatif a eu lieu passivement ; il n'a pas eu besoin de ma volonté, de mon activité égoïque : tout simplement, le papier rappelle le bureau sur lequel il est placé ; le papier m'affecte en tant qu'il est ce papier sur ce bureau. Percevoir ce papier, c'est en même temps co-percevoir les objets co-donnés. Bien sûr, je ne perçois pas activement ces autres objets ; ils restent à l'horizon, mais

1. Cf. *APS*, p. 67 : « Toutefois, toute perception externe, combien même elle possède le caractère de la donation en personne, porte en elle ses horizons internes et externes, ce qui signifie qu'elle est aussi une conscience renvoyant au-delà de son propre contenu. Sa plénitude indique en même temps un vide que seule une nouvelle perception remplirait. »

ces horizons ont justement été éveillés par l'acte perceptif ; une fois éveillés, ils deviennent des représentations intentionnelles, dont le vide appelle le remplissement dans la conversion du regard vers l'objet que ces intentions visent respectivement. Mais suivons l'exemple de Husserl : en percevant la salle de cours, mon regard tombe sur une porte et la représentation vide de l'antichambre surgit, motivée par la représentation perceptive de la salle de cours. Comment décrire la synthèse passive qui a lieu entre la représentation intuitive et la représentation vide ?

[...] la représentation perceptive, ce qui, conformément à la perception apparaît tel et tel, renvoie au représenté de manière vide qui lui appartient. Un rayon directionnel naît dans la perception et traverse la représentation vide vers son représenté. Génétiquement, nous disons aussi avec raison que la perception a éveillé la représentation, mais l'éveil signifie en même temps la naissance d'une synthèse directionnelle dans laquelle une représentation « donne la direction » et la représentation adverse, en conséquence, est dirigée sur elle-même, ou encore une synthèse dans laquelle un représenté est caractérisé comme *terminus a quo*, l'autre comme *terminus ad quem*. (APS, p. 75 sq.)

La représentation perceptive renvoie donc au-delà d'elle-même, vers son corrélat objectif entouré d'un halo d'horizons vides. Ce renvoi ne se termine pas dans le vide de l'horizon ; au contraire, il se prolonge jusqu'à l'objet de la représentation à remplir. En d'autres termes, la représentation vide une fois éveillée renvoie à son tour au-delà d'elle-même, vers son corrélat objectif : elle devient intention, c'est-à-dire être-dirigé-sur.

Une conscience de quelque chose n'a pas nécessairement besoin d'avoir la forme parfaite de l'être-dirigé sur ce quelque chose, sur son objectivité. [...] Elle n'a précisément en elle un être-dirigé qu'à partir du moment où, à partir d'ailleurs, d'une autre représentation, un rayon associatif, un « éveil » rayonne à l'intérieur d'elle et la dirige sur son objet. (APS, p. 90.)

L'intention passive n'est intention qu'en vertu d'une autre intention avec laquelle elle entre dans une synthèse associative¹.

1. APS, p. 76 : « Ce que nous avons développé suffit pour délimiter nettement une classe de représentations vides en tant que représentations "intentionnelles" (*intendierend*), spécifiquement dirigées sur leurs objets sur le mode de l'intention ; ce qui revient à dire

L'analyse montre sans autre examen qu'à l'intérieur de tout présent vivant, et d'abord limité aux données sensorielles qui s'unifient en lui, des affections agissent continuellement au-delà d'elles-mêmes, qu'on trouve sans cesse des éveils affectifs, c'est-à-dire des associations. (APS, p. 157.)

La synthèse se déroule passivement au sens où l'unité qui en résulte n'est pas l'œuvre d'un moi producteur, ce dernier trouvant bien plutôt l'unité déjà faite. Ce n'est pas le moi actif et raisonnable qui unifie les deux membres, mais l'association : *a* renvoie associativement à *b* ou encore *a* rappelle *b* et ce faisant l'éveille. En tant que conscience endormie, *b* n'est pas une intention véritable, mais au contraire un contenu mort retombé dans les couches sédimentées. Mais une fois éveillé, *b* gagne le caractère de l'intention spécifique : *b* entrant dans le champ de la conscience, il affecte alors le moi qui peut, ou non, répondre à cette affection. Le résultat de la synthèse associative, c'est finalement de pourvoir le moi d'un champ de pré-données affectantes qui le motiveront à l'action. Ce qui est essentiel, c'est que *b* ne provient pas de l'activité du moi mais du procès même de l'expérience. Tout se passe comme si l'intention passive émanait de l'objet, trouvait sa source dans l'objet pour se diriger ensuite vers le sujet qui, alors seulement, peut diriger une intention d'acte vers cet objet. Je suis déjà présent au monde et à moi-même, en deçà de l'attention. Le pré-donné attire le moi et insiste avec une plus ou moins grande intensité. Il affecte le moi, exerce sur lui une stimulation, une force impressive à laquelle, sensible, il peut céder. Cette stimulation du vécu d'arrière-plan se traduit du côté du moi comme une tendance à s'abandonner au pré-donné, à être attiré ou affecté par lui. Il faut insister sur la nature de l'acte par lequel le moi cède à la stimulation. Il ne s'agit pas d'un véritable acte du moi ; le moi ne s'engage pas véritablement dans cet abandon. Husserl décrit cet acte comme une tendance antérieure au *cogito*. En d'autres termes et d'un point de vue génétique, une affection précède l'« acte » réceptif du moi : une représentation d'arrière-plan – une tendance affective – affecte le moi, qui réagit alors en s'orientant vers l'objet correspondant¹.

qu'elles se trouvent dans une synthèse associative et qu'elles ont gagné en elle leur structure directionnelle par des contre-représentations éveillantes [...]. »

1. Cf. EU, § 17, p. 81 sq. : « Nous devons donc distinguer : 1) la tendance (*Tendenz*) qui précède le *cogito*, la stimulation (*Reiz*) du vécu intentionnel d'arrière-plan, et ses

Nous comprenons (sous le titre affection) l'excitation (*Reiz*) appartenant à la conscience, la tension spécifique qu'un objet conscient exerce sur le moi – c'est un trait qui se détend dans l'orientation du moi et qui à partir de là se poursuit dans l'aspération à l'intuition auto-donatrice qui dévoile de plus en plus l'identité de l'objet – c'est-à-dire à la prise de connaissance, à la contemplation plus précise de l'objet. (*APS*, p. 148-149.)

Connaissant la critique husserlienne à l'adresse de toute psychologie sensualiste, on peut s'étonner de l'emploi fait par Husserl du terme de *Reiz*. L'affection se réduit-elle à un simple mécanisme aveugle ? Est-elle le simple résultat d'une causalité physico-physiologique ? Bien au contraire, Husserl se démarque du concept utilisé par les sciences de la nature. L'excitation n'est plus comprise dans une relation de causalité entre choses et hommes, mais bien plutôt dans un rapport de motivation entre personnes et monde¹. Il faut d'emblée remarquer l'adjectif qui accompagne le terme de *Reiz* : « *bewußtseinsmäßigen Reiz* » ; si l'excitation – ou stimulation ou encore attrait – issue de l'objet est *bewußtseinsmäßig*, de l'ordre de la conscience, alors l'affection n'est ni matière inerte, ni pure réceptivité, mais une tendance à être affecté qui précède le *cogito*, c'est-à-dire l'acte par excellence. C'est peut-être ainsi qu'il faut entendre cette étrange formule de Husserl qui affirme que l'intention passive n'atteint que « l'antichambre du moi »² :

Si nous prenons en compte le moi, et certes seulement comme moi agissant réceptivement, alors il faut remarquer dans une analyse génétique qu'une affection précède l'action réceptive. Une représentation d'arrière-plan, dirigée, affecte le moi – ce qui implique qu'une tendance va vers le moi ; celui-ci réagit

différents degrés de force (*Stärkegraden*). Plus forte est cette "affection", d'autant plus forte la tendance à s'y abandonner, la tendance à opérer la saisie. Comme on l'a déjà montré, cette tendance a deux côtés : a) l'insistance, l'attrait (*Zug*) que le donné exerce sur le Je ; b) du côté du Je, la tendance à s'y adonner, le être-attiré-par, être-affecté (*Affiziertsein*) du Je lui-même. De ces tendances antérieures au *cogito*, on distingue : 2) l'orientation-vers (*Zuwendung*) comme action qui résulte de la tendance [...]. »

1. Cf. *Ideen II*, § 50, p. 189 : « Mais si nous plaçons sur le terrain du rapport intentionnel entre le sujet et l'objet, du rapport entre la personne et son monde environnant, le concept d'excitation prend alors un sens fondamentalement nouveau. Au lieu de la relation de causalité entre choses et hommes en tant que réalités naturelles, entre en jeu la relation de motivation entre personnes et choses [...]. »

2. *APS*, p. 166 : « das Vorzimmer des Ich ».

par l'orientation-vers, la représentation prend la forme de la représentation qui saisit, dans laquelle le regard du moi est dirigé sur l'objet. (*APS*, p. 84.)

L'affection se caractérise donc avant tout par son mouvement, plus exactement par sa mise en mouvement ou son pouvoir d'éveil : « Pour l'objet, on peut aussi caractériser l'affection comme éveil d'une intention dirigée sur lui. »¹ Cet éveil définit pour Husserl la réceptivité du sujet qui dans l'orientation-vers accueille le prédonné affectant. Mais cette réceptivité ne s'oppose pas à l'activité du sujet ; elle est bien plutôt le degré inférieur de l'activité en tant que réponse au don du prédonné.

L'éveil consiste à diriger le regard sur quelque chose. Être-éveillé veut dire : subir effectivement une affection ; un arrière-plan devient « vivant », des objets intentionnels se rapprochent plus ou moins du je, celui-ci ou celui-là attite à soi effectivement le Je. (*EU*, § 17, p. 83.)

Une intention passive née d'une synthèse associative : les *Analysen zur passiven Synthesis* ont donc délimité une classe de représentations vides dont la spécificité est d'être intentionnellement dirigées vers leur objet, d'être passivement intentionnelles grâce à la représentation à laquelle elles sont associativement liées². Toute conscience peut donc recevoir grâce à une motivation quelconque – dans la sphère passive, grâce à l'éveil associatif – une direction, un caractère intentionnel.

Ce sont des synthèses que le moi n'a pas fondées activement, mais qui se produisent d'elles-mêmes dans la pure passivité et qui peuvent ensuite se produire d'elles-mêmes quand les vécus isolés qui entrent en liaison sont nés de l'activité du moi. Nous nous en tenons le plus simplement possible au seul domaine qui nous intéresse maintenant, celui des représentations passives en tant que matériel pour des synthèses surgissant passivement ; il s'agit alors ici en général des synthèses dans lesquelles un représenté renvoie au-delà de lui-même vers un autre représenté. Ce dernier gagne par là un caractère interne qu'il ne pourrait pas avoir autrement. C'est le caractère de l'« intention » spécifique, c'est-à-dire celui d'être le but de la direction, de l'être-intentionné, de l'être-visé, ou corrélativement formulé, le représenter n'est pas simplement en général une conscience qui représente son objet, elle est en elle-même dirigée vers son objet. (*APS*, p. 76.)

1. *APS*, p. 151.

2. Cf. *APS*, p. 76-77.

Husserl distingue en ce sens deux formes de conscience, l'une « authentique » parce qu'effectivement intentionnelle, l'autre « inauthentique » parce qu'intentionnelle seulement par le biais d'un éveil :

Nous avons donc « conscience de » en des sens différents et à des niveaux de fondation différents : 1) la conscience temporalisatrice la plus originaire dans laquelle se constituent grâce aux impressions originaires (présentations, rétentions et protentions originaires) les « données immanentes » (les données impressives avec leurs moments affectifs, leurs moments pulsionnels aussi, tout cela sur le mode du temporel le plus interne) mais aussi les apparitions-de, les actes du moi, tout ce qui est unitairement temporel, intratemporel ; 2) les actes. L'avoir-conscience authentique, l'être-dirigé-sur du moi. La conscience sous 1) est une conscience inauthentique, n'est pas une « intention ». Le problème de cette inauthenticité et la raison pour laquelle on la considère quand même comme une « conscience de ». La réflexion qui la saisit en retour, qui la découvre fait déjà de l'unité rétentionnellement constituée une unité intentionnelle.¹

La synthèse esthésique qui unifie les différentes séries perceptives s'instaure dans la pure passivité du processus perceptif² et n'a donc pas besoin d'instance unificatrice : l'unité a lieu dans le passage lui-même, dans l'*Überschreiten*, le *über-sich-hinausweisen* de la structure d'horizon propre à la perception. Husserl parle de « synthèse de passage ou de transition » (*Übergangssynthesis*). L'unité de l'objet de la perception sensible n'est pas

1. Ms C6/6a (1930) : « Wir haben also "Bewußtsein von" in verschiedenem Sinn und in verschiedener Fundierungsstufe : 1) Das ursprünglich zeitigende Bewußtsein, in dem durch die Urimpressionen (Urpräsentationen, Urrretentionen und Urrprotentionen) sich "immanente Daten" (die Empfindungsdaten, mit ihren Gefühlemomenten, auch die Triebmomente, alles in der Weise des innerst Zeitlichen) konstituieren, aber auch die Erscheinungen-von, die Ichakte, alles was überhaupt zeitlich-innerzeitlich eins ist. 2) Akte. Das eigentliche Bewußtshaben, darauf Gerichtetsein des Ich. Das Bewußtsein sub 1) ist uneigentliches Bewußtsein, ist keine "Intention". Problem dieser Uneigentlichkeit und warum es mitgerechnet wird als "Bewußtsein von". Schon die rückgreifende Reflexion, die es entdeckt, macht aus der retentional konstituierten Einheit eine intentionale. »

2. R. Bernet, *La vie du sujet*, p. 135 : « L'intérêt de connaissance qui anime le sujet percevant serait donc finalement affaire de forces d'attraction ou même de pulsions plutôt que l'expression de la volonté d'un *ego*. Au lieu d'être le résultat d'une action délibérée et d'une construction progressive de la chose, la perception se ferait toute seule au sein d'une vie passive du sujet. »

le produit d'un acte spontané, d'une activité propre de l'*ego*. L'objet perçu est le pôle idéal d'une infinité de synthèses qui se déroulent sans la volonté du moi. Au contraire, au niveau de l'explication perceptive, le moi accomplit volontairement la synthèse qui s'était déroulée passivement au niveau de la simple contemplation : le passage de l'objet à ses moments se complète d'un retour du sujet sur l'objet enrichi de ses moments. L'unité synthétique n'est plus seulement vécue ; elle est maintenant aperçue, thématisée en tant que telle. Tandis que la synthèse catégoriale nécessite deux niveaux, savoir le passage de l'objet à ses moments et l'intérêt de l'*ego* pour cet objet enrichi de ses déterminations, la synthèse sensible n'a pour ainsi dire qu'un seul étage¹ : ce qui fait unité, c'est le passage d'un terme à un autre, le renvoi d'un terme au-delà de lui-même à un autre terme, ou encore l'« éveil » (*Weckung*) passif de ce dernier.

La synthèse n'est synthèse qu'en vertu d'une transition, d'un passage, d'un renvoi « au-delà » qui ne sont pas l'œuvre d'un moi, mais qui bien plutôt arrivent d'eux-mêmes, motivés par le seul processus perceptif. L'unité, au lieu d'être posée par un sujet extérieur aux membres de la synthèse, est l'événement même de la transcendance.

Motivation et comportement : une chair d'ego originaire

La conscience n'est pas pure activité spontanée, mais trouve son sous-bassement motivant dans un fond de passivité. Que la motivation soit active (motivation selon la raison) ou passive (motivation selon l'association), elle constitue la loi fondamentale du monde de l'esprit². L'action n'est jamais totalement spontanée ; elle est déjà réponse, ré-action en

1. Cf. *Ideen II*, § 9, où Husserl distingue entre synthèse sensible et synthèse catégoriale. Remarquons que cette distinction est déjà présente dans les *Recherches logiques* : dans la sixième Recherche, Husserl distingue en effet l'objet catégorial de l'objet sensible : « L'unité de la perception ne résulte pas d'actes synthétiques propres, comme si c'était seulement la forme de la synthèse qui, au moyen d'actes fondés, pouvait procurer aux intentions partielles le caractère unitaire de leur relation objective. Il n'est pas besoin d'articulation ni, par conséquent non plus, de connexion actuelle. L'unité de la perception se réalise en tant qu'unité simple, fusion immédiate des intentions partielles et sans intervention d'intentions d'actes nouvelles. » (*LU III/2*, § 47, p. 148.)

2. Cf. *Ideen II*, § 56, p. 222.

retour à une stimulation motivante. Husserl distingue dans cette perspective « le fait de “pâtir de la part de quelque chose”, le fait d’être déterminé passivement par quelque chose, et la réaction active, le passage à l’acte »¹. Même l’acte libre est encore une « réaction à » puisque la passivité originaire constitue un reste irréductible : la motivation est bien une motivation de raison, donc une motivation de l’*ego*, mais la passivité continue à jouer son rôle en tant qu’elle « procure l’archi-matériau qui ne contient plus aucune thèse implicite »². En d’autres termes, il n’y a jamais de pure activité spontanée : l’acte est réponse sur fond de passivité, réaction à l’action affectante du pré-donné. Je me découvre à travers l’unité synthétique qui m’affecte comme pôle subjectif ré-agissant à cette unité passivement pré-donnée. La prise de position est toujours motivée par un « avoir » (*Habe*) pré-donné.

Locke a vu quelque chose d’exact : la sensation est première, dans la mesure où il ne peut y avoir de moi opérant qu’avec un avoir (*Habe*) et dans la mesure où l’avoir doit d’abord affecter pour que le moi réagisse ; toute action du moi présuppose l’affectation, même si – dans le sujet développé – ce n’est pas là celle de la sensibilité originaire. (*Ideen II*, p. 337.)

La conscience n’est pas seulement, ni d’abord un moment de la réalité ; elle est d’abord et toujours conscience de quelque chose qui l’excite et l’invite à réagir. La motivation fonde donc le rapport causal entre le moi-homme et le monde. Avoir conscience d’un objet, c’est se comporter par rapport à lui, réagir à sa force de motivation. L’intentionnalité est alors comprise comme « comportement » (*Verhalten zu*)³. Husserl distingue la simple conscience ou représentation d’un côté, de la prise de position ou comportement à l’égard de l’objet de l’autre⁴. Considérons la simple conscience d’objet en deçà de la prise de position active. L’intérêt perceptif au niveau des synthèses passives s’accomplit dans « un élan tendanciel et progressif vers des modes de donnée de l’objet toujours

1. *Ibid.*, § 55, p. 217.

2. *Ibid.*, § 56, p. 224.

3. *Ideen II*, § 55, p. 217 : « Nous avons là le comportement du réagir à quelque chose, par quoi nous faisons l’expérience d’excitations, par quoi nous sommes motivés en un sens déterminé. »

4. *Ideen II*, § 61, p. 278.

nouveaux », qui prépare l’acte véritable de la connaissance qui est un vouloir authentique au niveau de l’activité spontanée de la pensée pré-dicative¹. Mais l’attention ne s’éveille pas d’elle-même, elle a besoin d’une motivation, d’une impulsion impressionnelle qui l’invite à diriger son intérêt sur l’objet. Préalablement à la saisie, il y a toujours l’affectation (cf. *EU*, § 7, p. 24). Déjà à ce niveau, le sujet réagit ; un objet l’« invite » à le percevoir attentivement ; un objet lui rappelle un autre objet semblable ; un objet l’« oblige » à le contourner afin qu’il se donne à lui sous toutes ses faces. Le moment de passivité impliqué dans tout rapport du sujet à son monde environnant n’est rien d’autre que cet appel au sens d’une exigence, d’une sommation à répondre. « Se tourner vers », « s’orienter vers », « se diriger vers » : ces métaphores spatiales ne permettent-elles pas d’élargir le concept de « prise de position » (*Stellungnahme*) à la sphère de la réceptivité ? En effet, si on entend dans la *Stellungnahme* le *Stellung nehmen*, on retrouve l’idée de la place à prendre par rapport à autre chose que soi. Or, en m’orientant vers l’objet, je prends une certaine position par rapport à lui. J’ai une certaine « attitude » (*Einstellung*) à l’égard de mon champ perceptif : je suis actif dans la mesure où je suis intéressé à la manifestation de mon propre champ de réceptivité. Husserl lui-même affirme que « le fait de porter son attention sur quelque chose est aussi un “comportement” »².

Husserl, en reliant le comportement à l’attention de la conscience, semble refuser la possibilité d’un comportement qui ne serait pas un comportement du moi. S’il faut un moi qui se laisse motiver, si la polarisation du flux des vécus doit déjà être accomplie, la « causalité associative » d’un flux de conscience sans moi (d’une sphère de la passivité dénuée de moi) peut-elle encore être qualifiée de motivation³ ? Le « motif » renvoie-t-il nécessairement à un acte du moi ? N’y a-t-il de comportement qu’égotique ? Ou bien au contraire, y a-t-il déjà, avant même que la conscience ne se tourne vers l’objet, une relation intention-

1. *EU*, § 21, p. 93.

2. *Ideen II*, § 61, p. 278.

3. *Ideen II*, § 56, p. 224 : « Il est clair que je ne dois pas confondre les événements de l’habitude avec les événements de la motivation dans la sphère des prises de position qui est la seule, dans l’usage habituel de la langue, à s’appeler motivation. »

nelle au monde, une production de sens dans la pure passivité ? Un comportement sans pôle égoïque est-il phénoménologiquement pensable ? L'auto-constitution du moi implique-t-elle un « faire » ou un « agir » qui ne seraient ni un *je fais* ni un *j'agis* ? Peut-on élargir le concept de comportement à la conscience passive pré-donatrice de l'objet qui précède la véritable conscience d'objet, c'est-à-dire à la conscience d'avant l'« attention » (*Aufmerksamkeit*), d'avant l'« orientation vers » (*Zuwendung*) ?

[...] en ce qui concerne, d'autre part, la constitution de la conscience d'objet avant l'« adversio » de l'attention et avant les prises de position spécifiques, nous sommes renvoyés à des constitutions de conscience qui se rapportent à des objets antérieurs, à des attentions antérieures et peut-être à des prises de position antérieures, nous sommes renvoyés aux *data* de sensation et aux indications et renvois qui en dépendent, etc. Cependant, pour autant que l'attention joue un rôle dans cette constitution des unités et des multiplicités transcendantes, nous avons là aussi implicitement un comportement égoïque, mais en dernière instance nous avons un arrière-plan qui est là avant tout comportement, bien plutôt qui est présupposé par tout comportement. (*Ideen II*, § 61, p. 278 sq.)

La conscience pré-donatrice de l'objet est l'œuvre d'une synthèse passive qui, en vertu des lois de l'association, renvoie à la première appréhension d'un objet du même type, et par là à un acte attentif. Il n'y a par conséquent une conscience avant l'attention que parce qu'il y a en des consciences antérieures attentives. Husserl parle de « comportement implicite » dans la mesure où les actes attentifs antérieurs n'ont pas besoin d'être réactualisés pour rendre possible la pré-donation d'un objet identique, leur réveil étant l'œuvre d'une synthèse passive.

Le comportement exemplaire reste la prise de position, c'est-à-dire un acte libre du moi, une intention qui émane du pôle égoïque, une conscience qui nécessite la participation *active* du moi. Mais Husserl élargit le concept de comportement en pensant une participation *passive* du moi. Parce que l'intérêt est fonction de l'ensemble de ma vie présente, passée et future et parce que les associations passives constituent également cette vie, la motivation passive reste encore et toujours liée à mon intérêt. En effet, la sédimentation ou rétention se poursuit sans fin de

telle sorte qu'aucun vécu passé ne disparaisse complètement de la conscience : ce qui est retenu s'appauvrit au fur et à mesure et son pouvoir affectif diminue jusqu'au point où il ne peut plus affecter le moi ni éveiller son intérêt. Mais des associations, des renvois et des indications, opérant à l'insu du moi, peuvent réveiller une conscience au départ vide et lui redonner ainsi le pouvoir affectif capable d'éveiller l'intérêt du moi. Ma vie présente (c'est-à-dire mon intérêt) peut donc également réveiller des vécus passés de façon involontaire, c'est-à-dire passivement d'après la loi de l'association selon la parenté et l'étrangèreté. Le présent en tant que « conscience d'éveil » (*weckendes Bewusstsein*) rappelle associativement – grâce à la synthèse passive du contenu selon l'homogène¹, grâce à la ressemblance (*Ähnlichkeit*) entre les deux membres de la genèse – le passé en tant que « conscience éveillée et reproductrice » (*gewecktes und reproduktives Bewusstsein*). L'éveil passif du passé à partir du présent impressionnel assure à la subjectivité une unité passive et implicite en deçà de l'unité réfléchie et explicite du sujet faisant retour sur ses actes. L'unité de ma vie m'est passivement pré-donnée en tant qu'unité de présent, passé et futur, sous la forme de « la temporalité d'une conscience qui est en deçà des vécus intentionnels »². Cette intentionnalité longitudinale qui assure l'unité de la conscience en retenant pour ainsi dire le passé dans le présent n'est pas une visée objectivante : l'avance temporelle du constituant sur le constitué qui définit l'auto-constitution du flux de conscience révèle bien plutôt, en deçà du rapport objectivant aux choses et à soi-même, un rapport à soi non objectivant. Si la conscience impressionnelle n'avait pas d'horizon affectif, la subjectivité serait incapable de prendre conscience de son passé et de son futur. Sans *Weckung*, il n'y aurait, à proprement parler, aucune subjectivité :

Mais la subjectivité pourrait-elle à la vérité avoir un passé propre, pourrait-on parler sensément de cette possession si par principe toute possibilité de re-souvenir manquait, et si par conséquent les conditions génétiques (à révéler dans une intuition d'essence) de cette possibilité (les conditions de possibilité de l'éveil) n'étaient pas remplies ? Nous reconnaissons donc qu'il

1. Cf. *APS*, p. 118 et p. 120 où Husserl définit l'éveil comme une « association reproductrice » entre un vécu qui éveille et une reproduction éveillée.

2. R. Bernet, *op. cit.*, p. 196 sq.

ne s'agit en fait de rien d'autre que du problème fondamental de l'élucidation des conditions de possibilité essentielles de la subjectivité elle-même. (*APS*, p. 124.)

Pourquoi certains objets me motivent-ils et d'autres non ? Pourquoi certaines stimulations me forcent-elles à répondre et d'autres non ? Parce que le sens n'appelle son propre dévoilement qu'en liaison avec d'autres sens qui font déjà partie de ma vie, de mon être-devenu tel ou tel (tout vécu laisse des traces qui deviennent imperceptibles mais qui ne continuent pas moins à influencer le cours de ma vie, quoique d'une façon inconsciente). Dans un même flux de conscience, chaque nouvel acte est dépendant de ceux qui le précèdent ; en d'autres termes, un acte isolé est impensable : l'acte n'entre pas dans le champ de la conscience sans y être invité ; ce n'est pas n'importe quel acte qui surgit à n'importe quel moment, mais au contraire un acte motivé par un passé auquel il répond, élargissant ainsi le champ de la conscience à l'intérieur d'une certaine typique.

L'*ego* se développe sans cesse, son « agir » et son « pâtir » ont toujours des répercussions. L'*ego* s'exerce, s'habitue, il est déterminé dans un comportement ultérieur par un comportement antérieur, la force de certains motifs croît, etc. (*Ideen II*, § 58, p. 253.)

L'objet me motive s'il est associé de façon relevante à mon intérêt actuel qui fonctionne comme principe de sélection. Je ne tourne mon attention que vers les vécus pouvant servir mon intérêt principal, ce qui signifie que l'association des vécus ne se fait pas au hasard mais selon la ligne pré-tracée de mon intérêt. Ce rapport de *motivation* entre les actes définit la vie de la conscience. L'acte ne sort pas du néant ; il continue un déjà là, prend position par rapport à lui, est éveillé par une certaine situation qui le dépasse. L'*ego* personnel est donc un *ego* motivé par son monde environnant et par son passé, et la vie de la conscience est la réponse motivée donnée à une situation motivante. Ce n'est jamais un vécu singulier qui me motive, mais un horizon qui est celui de ma vie passée, présente et même future. Ce qui me sort de l'assoupissement et force mon attention et l'entrée en scène de mon moi pur (l'engagement intentionnel dans un acte) n'est jamais quelque chose de complètement

étranger dans la mesure où ma réponse, mon accueil est fonction de mon passé, passé que je suis en tant que moi devenu. J'ai toujours déjà une certaine familiarité (quoique indéterminée) avec ce qui me motive.

L'intentionnalité d'acte dans laquelle le sujet se comporte soit passivement (réceptivité de la perception), soit activement (spontanéité du juger) ne forme qu'une couche déterminée de l'intentionnalité. Le « se comporter à l'égard de » est également une fonction constitutive du prédonné. Si c'est l'attention de la conscience qui sépare la passivité de l'activité, alors la distinction traditionnelle entre réceptivité et spontanéité s'écroule. Il faut voir dans la réceptivité traditionnelle l'étape inférieure de l'activité et lui opposer un concept de passivité plus originaire : la confiance dans le monde ou *Ur-doxa*, l'horizon mondain prédonné, duquel se détache tout objet.

Ainsi, la distinction entre la conduite active d'une part et la saisie passive, le fait de subir, d'autre part, se situe ailleurs pour la conscience naïve, directement tournée vers les objets pré-donnés, que pour le regard de la réflexion, qui trouve déjà dans l'acceptation de ce qui est prédonné, dans le saisir et le contempler, un moment actif auquel il faut opposer un concept de passivité plus radical que celui de la conscience naïve. Ce concept est celui de la *pré-donation purement affective, de la croyance passive en l'être*. [...] (*EU*, § 13, p. 61.)

Mon activité habituelle n'est pas la conséquence d'une prise de position, d'un acte libre du moi raisonnable. Au contraire, Husserl parle de la « force pulsionnelle de l'habitude » : je ne décide pas de mes habitudes ; je leur cède quand elles s'imposent à moi. La passivité de l'habitude, c'est d'être une pré-donnée (au même titre que les données de sensations pour les actes perceptifs) toute faite, déjà constituée, et qui en ce sens n'a plus besoin du moi (au sens du moi actif) pour être et pour tracer à l'avance la possibilité de la réactivation de l'acquis passif. Si je m'exerce chaque jour à jouer un morceau de piano, il vient un moment où cet exercice devient inutile parce que je tiens pour ainsi dire le morceau tout fait à disposition¹ (mais je peux perdre cette facilité si je n'exerce plus mes mains). De même que les objets de ma perception m'apparaissent comme

1. Husserl prend l'exemple du piano au § 59 des *Ideen II* : « Je sais jouer du piano. Mais cela ne va pas toujours. J'ai oublié, j'ai perdu l'habitude [...] »

tout faits, cachant ainsi le travail continu de la synthèse de l'expérience passive, de même, la facilité « toute faite » à jouer le morceau cache les longues heures de travail. En effet, le simple fait de pouvoir voir des choses est déjà le fruit d'une certaine habitude. Il n'y a pas de vision immédiate. Si je perçois la chaise en tant que telle, c'est parce que je relie au moyen d'une synthèse associative passive l'objet perçu à une première aperception d'un objet appartenant à la même typique. L'objet, en vertu de l'association passive¹, ne m'est jamais totalement inconnu ; il appartient, toujours déjà, à un *a priori* déterminé, à un certain type d'objet². La première aperception ne disparaît pas ; elle perdure au contraire grâce à une synthèse passive et continue. Le résultat achevé est le produit d'une activité qui sombre dans la passivité pour paradoxalement y trouver le moyen de perdurer. L'acquis sédimenté est réactualisé passivement par association : l'ancienne expérience est réveillée par la répétition de circonstances identiques qui motive passivement le retour de cette expérience³. J'ai l'habitude de jouer ce morceau signifie que chaque fois que je le rejoue, je réveille passivement par association les interprétations précédentes qui constituent la pré-donnée passive de mon nouvel acte. Exécuter le morceau connu, c'est seulement réveiller une autre (plus précisément la dernière) interprétation du même morceau. Le réveil n'est pas un acte spécifique du moi dans lequel le moi serait engendrant, créateur ou constituant ; c'est au contraire un acte passif. Ainsi se développe un mécanisme de l'habitude : l'habitude une fois acquise, devient

1. Cf. *CM*, § 38, p. 113 et Ms AVI34/8a : « L'association est d'abord une passivité et les "lois" de l'association sont d'abord les lois d'essence de l'intentionnalité passive et de son entrelacement, grâce auxquelles se constituent des unités intentionnelles passives. » (« Assoziation ist zunächst eine Passivität und "Gesetze" der Assoziation sind zunächst die Wesensgesetze der passiven Intentionalität und ihrer Verflechtung, vermöge deren passive intentionale Einheiten sich konstituieren. »)

2. « Le champ de la perception que nous trouvons "donné" dans notre "première enfance" ne contient donc rien encore de ce qu'un simple coup d'œil pourrait expliciter en "chose". [...] Tout ce qui est connu renvoie à une prise de connaissance originelle ; et même ce que nous appelons inconnu a la forme structurelle du connu, la forme de l'objet et, plus précisément, la forme d'objet spatial, culturel, usuel, ... etc. » (*CM*, § 38, p. 112 sq.)

3. Cf. *Ideen II*, § 56, p. 223.

mienne. A supposer que je la perde, je peux la regagner très rapidement en raison du procès de sédimentation passive et continue¹.

Je peux mouvoir un objet volontairement, parce que j'en ai décidé ainsi. Mais parfois, je tends la main involontairement vers ma cigarette, j'en ai envie et je le fais sans réfléchir, sans y faire attention ; je ne sais pas pourquoi j'ai saisi cette cigarette ; ma motivation reste totalement obscure. Ma main se déplace involontairement, mais si je me demande après pourquoi, je peux répondre : « parce que sa position est inconfortable. Ou bien "je ne sais pas très bien pourquoi", je n'y ai pas fait attention, mais le fondement réside dans le psychique et ses excitations, et motivations obscures »². En effet, avant toute attention, avant tout comportement, il y a toujours déjà là « un arrière-plan qui est là avant tout comportement, bien plutôt qui est présupposé par tout comportement ». D'un côté, la pré-donation passive est le résultat visible d'une activité invisible cachée ; de l'autre, elle renvoie à une passivité plus originaire (on pourrait peut-être parler d'archi-passivité) constituée de représentations obscures et latentes. Les lois « aveugles » et « cachées dans des profondeurs obscures » qui règlent le comportement habituel ne sont pas des lois nécessaires. Plutôt que de dire que l'habitude est un mécanisme, il serait plus juste d'affirmer que l'habitude « mécanise » le psychique au sens où elle le règle³. Il faut même ajouter que l'habitude, en raison de sa légalité immanente, n'est pas seulement le soubassement psychique du moi spirituel, mais qu'elle pénètre également dans ce moi spirituel lui-même, dont certains actes peuvent aussi devenir habituels⁴. Si l'habitude règle bien le comportement du moi personnel⁵, la fixité des

1. Cf. *Ideen II*, § 59, p. 254.

2. *Ideen II*, § 60, p. 260.

3. De la sensibilité, Husserl affirme : « Cette dernière a, elle aussi, ses règles, je veux dire au sens même des règles de l'entendement, des règles de la concordance et de la discordance, et c'est là une certaine couche rationnelle, celle de la raison latente, en tous cas d'abord aussi loin que la constitution de la nature étend son règne : car là du moins tous les rapports complexes du "si-alors", toutes les causalités, peuvent devenir des fils conducteurs d'explications théoriques, donc spirituelles [...]. » (*Ideen II*, § 61, p. 276.)

4. Cf. *Ibid.*, p. 280.

5. *Ideen II*, § 57, p. 250, note en bas de page : « [...] je trouve assez souvent l'occasion d'observer mon propre comportement et ce, en tant que comportement soumis à des

règles n'est cependant pas celle de la nécessité mais celle de l'obscurité et de l'incompréhensible. Le terme « aveugle » (toujours utilisé avec guillemets : "*blind*") indique une motivation non rationnelle qui ne se réduit donc pas à la simple causalité naturelle. Si la motivation passive n'est pas une motivation du moi au sens prégnant du terme, elle reste une motivation du flux de conscience¹, qui garantit précisément à celui-ci son unité. « Dans quelle mesure peut-on envisager l'unité d'un flux de conscience dépourvu de la moindre motivation et qui serait encore une unité – telle est la question. »²

Que l'attention soit décrite par Husserl comme un mouvement d'orientation vers l'objet nous invite à interroger le rôle du corps dans la perception sensible. L'attitude attentive n'est-elle pas aussi et d'abord corporelle ? Mon corps n'est-il pas toujours impliqué dans le procès perceptif ? La corporéité charnelle n'est pas seulement ce corps constitué que je peux percevoir ; elle est d'abord un pouvoir constituant que je découvre dans la conscience pratique du « je peux », du « je me meus » qui fait du corps mon corps de chair sur lequel je règne, grâce auquel j'ai un centre d'orientation et une sphère originaire de la volonté. Je prends alors conscience de mon corps en tant qu'organe que je peux mouvoir à volonté et en tant que point zéro ou encore ici transcendantal par rapport auquel tout objet est là-bas. Il est vrai que l'objet ne peut m'apparaître sous toutes ses faces que par la médiation de mes kinesthèses. Celles-ci, quoique involontaires, sont en mon pouvoir : elles motivent une série d'images que je peux faire cesser en fermant les yeux par exemple.

L'orientation-vers, c'est-à-dire l'accomplissement des aperceptions dans l'orientation-vers du Je, sous la forme du « je perçois », produit ce résultat que l'objet est mon objet, objet de ma contemplation, et que la contemplation elle-même, le parcours des kinesthèses, le discours motivé des apparitions sont miens, sont ma contemplation de l'objet à travers ses images. (*EU*, § 19, p. 90.)

règles (c'est-à-dire mes habitudes, les régularités actives de mon comportement), j'apprends à me connaître moi-même en tant que "réalité" de type personnel ».

1. *Ibid.*, p. 222 : « C'est dans la sphère dénuée de moi que l'on parle ici du moi qui a été motivé dans le passé. Le moi est-il dans ce cas le flux lui-même ? »

2. *Ibid.*, p. 226.

Mais l'image motivée par mes kinesthèses ne peut pas être autre qu'elle n'est : modifier l'image n'est pas en mon pouvoir. Je suis donc par rapport à l'objet à la fois réceptif et productif, dans la mesure où je reçois passivement les multiples apparitions de l'objet, mais peux interrompre la série de ces apparitions. La kinesthèse n'est pas seulement la perception ou la sensation du mouvement, mais bien plutôt la combinaison de la perception et du mouvement qui fait que le mouvement est toujours mouvement spatial du corps fonctionnant comme organe de perception à l'aide de ses fonctions sensorielles (voir, toucher, entendre...). L'impression étant l'unité synthétique des mouvements de mes organes, le moi ne peut donc être affecté que par la médiation des kinesthèses. La kinesthèse est en même temps le sentir et la conscience du mouvement qui provoque le sentir. En d'autres termes, tout sentir se révèle être un se sentir soi-même ; en tant que conscience kinesthésique, il est un moment du être-conscient-de-soi-même. Si l'affection sensible repose sur un se mouvoir kinesthésique, alors la définition traditionnelle de la réceptivité est ébranlée : l'impression sensible n'est plus pure passivité¹.

Husserl décrit les kinesthèses comme des mouvements qui mettent en scène : (*inszenierende Bewegungen*²). Pourquoi cette métaphore de la mise en scène ? La kinesthèse n'est pas productrice du sens ; celui-ci est déjà là dans chaque apparition ; mais, motivant le cours des apparitions, elle offre au sens un espace où il puisse s'offrir à son tour. Par rapport au sens, au contenu de sens des apparitions, le moi n'est donc pas libre. Sa liberté se réduit à la mise en scène du déroulement des apparitions. En ce sens, laisser les apparitions se dérouler est une activité passive du moi. Le processus passif est mis en scène par le moi sans être produit de bout en bout par ce moi. Que le processus ne prenne pas sa source dans le moi ne signifie pas que le moi est absent mais que son mode de participation (et donc d'activité) est un être-affecté-par. Tout se passe comme si le moi passif faisait le don de ce qu'il a lui-même reçu puisqu'il n'est ni producteur ni

1. Nous suivons ici l'analyse du sentir conduite par L. Landgrebe, in *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloh, 1963, p. 111-125.

2. *APS*, p. 13.

engendrant ; ne pouvant donner naissance au sens, il lui offre cependant une scène où celui-ci se donne à voir et à entendre. Paradoxalement, la liberté du sujet s'enracine dans cette impossibilité pour lui d'être pure actualité. Le sujet ne peut créer librement que sur fond d'aliénation, précisément en prenant position par rapport au déjà donné.

La perception est à comprendre comme le système des libres possibilités de mouvement du sujet psycho-charnel¹. Tandis que les choses matérielles ont un mouvement mécanique et une spontanéité motrice médiate, le corps de chair au contraire est « le seul et unique objet qui peut être mis en mouvement de manière spontanée et immédiate par le vouloir du moi pur qui est le mien »². J'ai, en tant que moi pur, la « faculté » (*das Vermögen*) de mouvoir librement mon corps et, par son intermédiaire, de percevoir le monde extérieur ; cette faculté est un *ich kann*, un *je peux* non pas spirituel mais corporel³. Husserl nomme cette faculté de la subjectivité « la potentialité de la vie intentionnelle » : l'horizon intentionnel de tout acte perceptif renvoie à des possibilités perceptives anticipées ou encore à des perceptions que nous pourrions avoir si, par exemple, nous tournions les yeux d'une manière différente. Ces possibilités déterminent une liberté subjective dans la mesure où elles sont ce qui est dans le pouvoir, dans la puissance de la subjectivité.

Partout ici se mêle à ces possibilités un « je peux » et un « j'agis », un « je peux agir autrement que je n'agis en fait » – peu importe, d'ailleurs, les inhibitions toujours possibles qui peuvent entraver cette « liberté », comme toute « liberté » en général. (*CM*, § 19, p. 82.)

Je suis conscient de mon pouvoir par rapport au déroulement de séries d'apparitions déterminées, si j'accomplis certains mouvements déterminés. Mais il faut bien voir que cette liberté n'est pas infinie, n'est pas indéterminée. Elle est toujours motivée : les possibilités sont pré-tracées et en dépit de l'indétermination de ce tracé, une certaine « structure de détermination » oriente par avance le dévoilement des potentialités (par

1. B. Rang, *op. cit.*, p. 161 : « Nicht die Wahrnehmung von Bewegung sondern die Wahrnehmung als Bewegung ist das Thema der Kinästhesentheorie. »

2. *Ideen II*, § 38, p. 152.

3. *Ibid.*, § 59.

exemple, le côté vu du cube indique déjà les côtés non vus). La liberté du moi est un « pouvoir » (*Können*) indissociable de l'expérience kinesthésique dans la mesure où l'horizon intentionnel de l'expérience est toujours réglé de façon kinesthésique¹.

Si le moi libre est un moi kinesthésique, la question se pose alors de savoir si la sphère primordiale est pure conscience. Ne faut-il pas plutôt penser une « chair d'ego » (*Ichleib*) transcendante ? A ce niveau originnaire, c'est la notion – confuse et équivoque – de la « hylè » (*Hyle*) qu'il s'agit d'explicitier. Comment décrire le passage énigmatique de la chair primordiale intérieure (la sphère hylétique pré-apparaissante) à la corporeité spatiale extérieure ? Si l'on adopte une attitude naturaliste, on peut affirmer que le corps de chair (*Leibkörper* ou *körperlicher Leib*) est excitable d'une manière déterminée dans des circonstances déterminées. J'éprouve par exemple une sensation si ma main est touchée ou frappée. Mais ce « mécanisme » n'a rien à voir avec un simple mécanisme physique :

il n'y a pas, en ce cas, la main en tant que corps physique et, liée simplement à elle, une conséquence extra-physique ; elle est d'emblée caractérisée dans l'aperception en tant que main avec son champ de sensation, avec son état de sensation, constamment co-appréhendé, qui change par suite de l'action extérieure – c'est-à-dire en tant qu'unité physico-esthésiologique. (*Ideen II*, § 40, p. 155.)

Les impressions sensibles ont leur localisation dans le corps et le constituent ainsi précisément comme corps vivant (*Leib*), unité de sensations et de corps physique (*Körper*). Si la hylè est constitutive du corps de chair en tant qu'objectivité subjective (qui se distingue du corps en tant que simplement matériel), elle reçoit également grâce à cette couche des impressions sensibles une mise en forme spirituelle (appréhension des sensations par une fonction intentionnelle). De même qu'il y a toujours dans la conscience quelque chose de la nature (« l'ensemble de la conscience d'un homme est d'une certaine façon liée à son corps par son

1. Husserl continue à peuser la liberté comme auto-détermination selon la raison, mais il transforme l'idée de raison en la renvoyant à celle de kinesthèse (cf. B. Rang, *op. cit.*, p. 163).

soubassement hylétique », *ibid.*, § 39, p. 153), de même inversement il n'y a rien de naturel qui ne soit en même temps d'ordre spirituel.

L'expérience de la corporéité (*Leiblichkeit*) en tant que corporéité est donc déjà une expérience psychique ou plutôt une expérience psychophysique à deux faces. C'est le psychisme de degré le plus inférieur : le psychisme somatologique, ce qui est directement incarné, directement animé et dont on fait, en tant que tel, l'expérience en même temps que le physique. (*PP*, p. 131¹.)

En pensant la sédimentation du spirituel sous le terme de sensibilité ou encore de nature, c'est la traditionnelle question du rapport de l'âme et du corps, ou plutôt du psychique et du corporel que Husserl repose en des termes neufs. L'unité du corps vivant (*Leib*) et de l'esprit (*Geist*) est une « unité de compréhension » (*komprehensive Einheit*) :

L'homme, dans ses mouvements, ses actions, dans son acte de parler, d'écrire, etc., n'est pas une simple liaison, une simple combinaison d'une chose nommée âme avec une autre nommée corps de chair. La chair est, en tant que chair, de part en part remplie d'âme. Tout mouvement du corps de chair est plein d'âme, le mouvement d'aller et de venir, l'acte de se tenir debout et d'être assis, de courir et de danser, etc. (*Ideen II*, § 56, p. 240.)

Pour Merleau-Ponty, la synthèse passive de l'intentionnalité latente est l'œuvre du corps qui assure l'unité naturelle et antéprédicative du monde et de notre vie. Il refuse par là l'idée d'une conscience passive au profit d'une intentionnalité corporelle². L'activité de la conscience semble être purement et simplement transférée au corps. Mais peut-on poser le problème de la constitution du corps vivant autrement qu'en termes de conscience ? Dire que le corps apparaît à la conscience comme toujours déjà là, passivement pré-donné, toujours déjà constitué, n'éclaire en rien le mode de l'unification corporelle en système d'organes qui se meuvent

1. Husserl distingue deux concepts d'« animation » (*Beseelung*) : d'abord, celle qui fait du corps un système d'organes subjectifs ; ensuite, la subjectivité personnelle ou esprit qui se manifeste dans ses actes égoïques en régnant dans son monde-grâce à son corps. Dans le premier cas, c'est le corps physique qui, animé, devient chair ; dans le second, c'est la chair qui est animée par le sujet égoïque (cf. *PP*, § 21).

2. Voir à ce sujet l'article de A. Kelkel : « Merleau-Ponty et le problème de l'intentionnalité corporelle. Un débat non résolu avec Husserl », in *Maurice Merleau-Ponty, le psychique et le corporel*, Aubier, Paris, 1988.

librement, ni la façon dont je vis cette unité. Affirmer que le sujet de la synthèse passive n'est pas un « je » mais le corps vécu sur le mode impersonnel d'un « on » anonyme revient à dire que mon corps et ses actes ne sont pas vraiment miens, qu'ils appartiennent à ce que Merleau-Ponty nomme un « moi naturel ». Mais le corps n'est-il pas vécu par moi comme mien, et ce déjà par la seule localisation des sensations en lui ? Une intentionnalité corporelle qui ne serait pas prise en charge par le moi est-elle phénoménologiquement pensable ? Comment penser un corps pré-mondain, pré-apparaissant, c'est-à-dire un corps transcendantal que je vis immédiatement comme ce corps que je peux mouvoir – comme mon corps – sans par là même incarner la conscience jusque-là pure ? Pour que quelque chose comme un corps existe, ne faut-il pas nécessairement présupposer un moi pur qui le possède et apprenne à en disposer ? Le corps n'est-il pas ce corps mien justement parce qu'il est animé par une conscience ? Si l'œuvre de l'intentionnalité latente est à attribuer à la conscience, alors il ne peut s'agir que d'une conscience incarnée, d'une chair d'*ego*. Pourtant Husserl n'attribue au corps un caractère subjectif que par la grâce du moi qui est l'égoïque originaire (le sujet et ses actes ; le sujet de l'intentionnalité) :

de même que les objets sont objets pour le moi [...], de même ce corps lui aussi est mon corps, et j'entends bien, mon corps au sens particulier de ce qui peut être ressenti, parce que « je » suis déjà et je lui confère, d'une certaine manière, les qualités particulières dont je parle. (*Ideen II*, § 54, p. 213.)

Ici surgit toute l'équivoque de la question de l'incarnation de l'*ego* : d'un côté, l'*ego* ne s'épuise pas dans son incarnation (le corps est un « avoir » de l'*ego*) ; de l'autre, mon corps à titre de *Leib* fait partie de ma sphère primordiale (cf. *CM*, § 44, p. 128). Husserl attribue au corps de chair une position pour ainsi dire médiane entre l'objet mondain et le moi transcendantal : il n'est ni une « composante du moi » (*Bestandstück des Ich*), ni un « en-face du moi » (*Gegenüber des Ich*), ni activité ou état égoïque, ni étranger au moi. En effet, le corps n'est pas un être pour le moi au même titre que les objets extérieurs qui se constituent pour le moi au cours de sa genèse : c'est un avoir subjectif qui, de manière semblable au matériau de sensation, se constitue dans une attitude inté-

rieure¹. Ce n'est pas le corps qui se découvre comme moi, mais le moi qui découvre son corps. La constitution pré-phénoménale et pré-apparaissante de la *hylè* est cette façon qu'a le sujet de vivre son corps, de vivre dans son corps comme sujet de ce corps. L'éveil du moi, c'est la découverte par le moi transcendantal de son corps de chair dans une genèse transcendantale qui renvoie en dernière instance à une vie indifférente à la distinction du corps et de l'esprit. L'auto-constitution de l'*ego* comme sujet personnel n'est rien d'autre que l'auto-constitution de la chair comme corps : l'événement de la subjectivation. A partir du moment où la phénoménologie adopte une perspective génétique, elle ne peut plus mettre à son fondement une conscience pure mais se voit au contraire contrainte de lui donner la concrétion d'une conscience personnelle et incarnée², même s'il faut cependant reconnaître que parler d'une chair d'*ego* ne permet pas d'échapper complètement au dualisme de l'âme et du corps.

La participation du moi

Bien que la tendance affective ne soit pas une intention véritable et authentique, il y a quand même participation du moi, sous une forme négative pour ainsi dire. L'habitude, la fatigue, le sommeil par exemple ne trouvent pas leur origine dans la spontanéité du moi, mais cette passivité ne signifie pas pour autant que ces formes de vie n'entretiennent plus aucun rapport avec le moi, qu'elles ne sont plus des vies égoïques. Le vécu s'éteint pour le moi qui ne le tient plus sous le regard de l'esprit, il passe à l'arrière-plan de la conscience ; plus il s'éloigne et moins le moi vit intentionnellement en lui. Avant l'attention de la conscience, nous avons affaire à des intentions passives qui déterminent « une sphère originaire de l'intentionnalité, une sphère inauthentique

1. Cf. *Ideen II*, § 54, p. 215 : La corporéité somatique a « un rapport d'appartenance bien particulier à l'*ego*, elle n'est pas un "en-face" de l'*ego* de la même manière que le monde extérieur constitué et ses apparences. »

2. Il faut cependant reconnaître qu'on ne trouve sous la plume de Husserl aucune affirmation *explicite* allant dans le sens d'une conscience transcendantale incarnée, Husserl cherchant bien plutôt à sauver jusqu'au bout les droits de la conscience pure.

parce qu'il n'est pas question d'une authentique "intention vers" pour laquelle le moi est nécessaire ; mais une "représentation de", une aperception est déjà là »¹.

D'un côté, le processus passif ne serait rien pour le sujet, celui-ci ne l'éprouverait pas s'il n'était pas déjà « conscience de ». « Le processus passif est, en tant que subjectif, caractérisé par la structure fondamentale de toute subjectivité, l'intentionnalité. Lui aussi est déjà "conscience de". »² Mais s'il y a bien intention représentative ou aperceptive, le processus passif n'est cependant pas une intention d'acte qui émane du moi ; c'est au contraire une intention tout à fait particulière : une intention latente. « Mais son intentionnalité n'est pas une intentionnalité vécue à partir du centre égoïque [...], c'est justement une intentionnalité "passive" ou "latente" [...]. »³ L'intention passive est bien une forme intentionnelle, mais une intentionnalité « inauthentique » puisqu'elle ne mobilise pas encore un moi.

Intention d'acte et intention passive sont toutes deux « intention de », c'est-à-dire « conscience de », mais de chaque côté, le mode de conscience diffère. L'intention d'acte émane du moi en tant que pôle de l'activité. L'intention passive, elle, n'émane pas du moi de l'activité : « [...] pour l'essentiel, le caractère de la visée spécifique et même celui de cette intention peuvent exister sans participation du moi »⁴. Il s'agit d'une « passivité active mais pas d'une activité issue du moi »⁵. Ce n'est pas le moi qui est l'instance donatrice du sens. Tandis que l'acte part du moi (*vom Ich her*), le phénomène passif se déroule de lui-même (*von selbst*), il a lieu, il est « événement » (*Vorkommnis*)⁶. L'intention passive, en tant qu'elle ne surgit pas du moi, en tant qu'elle n'est pas accomplie par le

1. *Ideen II*, p. 335.

2. E. Holenstein, *op. cit.*, in *Tijdschrift voor Filosofie* 33-1, 1971, p. 134.

3. *Ibid.*, p. 134-135.

4. *APS*, p. 85 (« participation » est ici à entendre comme participation active, participation du moi actif).

5. *Ideen II*, p. 337.

6. L'opposition « *vom Ich her/von selbst* » organise précisément le § 14 des *Analysen zur passiven Synthesis* intitulé : « Prise de position du moi comme réponse active aux modifications modales de la doxa passive. »

moi, en tant qu'elle est un événement « sans » moi, se présente comme un événement objectif qui se déroule de lui-même. Mais l'intention passive n'est pas un événement objectif. Husserl décrit même le processus passif comme « un champ spécifique de connexions qui se déroulent d'elles-mêmes en tant qu'événements objectifs, mais qui sont subjectivement mises en scène »¹. Si les intentions passives sont subjectivement mises en scène, il nous faut maintenant comprendre quel rôle y joue le moi, comment le moi y « participe »², pour ainsi dire de façon passive. Si la perception se résout en un entrelacs de synthèses passives qui ne sont pas l'œuvre du moi³, elle n'est cependant pas un événement objectif, un enchaînement de relations causales. Husserl insiste sur la passivité de la perception sensible tout en soulignant qu'il s'agit encore d'un acte : un acte passif ! Si la perception n'est pas une activité qui a sa source dans la liberté du moi pur, Husserl ne peut cependant pas se ranger totalement du côté d'une conception non égoïque de la perception. Mixte de passivité et d'activité, de faire et de subir, la perception est un acte au sens où il y a bien un sujet percevant, mais ne l'est pas au sens où ce sujet se laisse conduire par l'objet perçu. Ne pouvant se résoudre à abandonner le « je » qui perçoit, Husserl tente de penser un mode d'être ou de comportement passif de ce « je » dans l'acte même de la perception. En d'autres termes, il fraye la voie vers une vie passive du sujet. L'intention passive est subjective au sens où, plutôt que de s'opposer à l'intention d'acte, elle la prépare, en est la condition de possibilité. L'intention passive n'est pas encore l'intention émanant du pôle égoïque : elle n'est qu'« éveil » de cette intention, elle invite le moi à ré-agir, c'est-à-dire à tourner son regard vers l'objet. Elle est pour ainsi dire décentrée, naissant à la périphérie du sujet, à l'horizon. C'est une intention *subjective* qui n'est pas une intention *égoïque* : affectant le moi, elle est *pour lui* et non pas *de lui*. « Bien que les processus passifs soient caractérisés comme un

1. *Ideen II*, p. 336.

2. Le terme utilisé par Husserl, *Beteiligung*, est intéressant. En effet, je peux participer à un jeu, une entreprise, un concours, etc. sans y jouer un rôle d'acteur. J'« en suis » (*mit dabei sein*), même si je n'y tiens pas un rôle actif.

3. Cf. R. Berner, *La vie du sujet*, p. 134 sq.

événement non égoïque, ce ne sont pas des procès réaux naturels mais des procès subjectifs. »¹

Par principe, toute intention passive peut devenir active, et même tend à le devenir. Ce qui se déroule comme un processus objectif peut toujours, par principe, être ressaisi par le moi, qui peut alors volontairement répéter ce qui s'est déroulé de soi-même, sans son intervention. Cette conscience du « je peux » accompagne toujours l'intention passive : je peux réaliser cet événement de façon égoïque². Tout phénomène involontaire, en tant qu'il est déjà conscience de, peut toujours devenir le but de l'activité du moi. Les processus passifs sont « des événements, qui se déroulent d'eux-mêmes, mais qui sont "subjectifs" dans la mesure où la simple direction du moi sur eux peut les activer immédiatement »³. La passivité de l'intention est donc finalement une passivité de la volonté du moi. Elle est passive au sens de « latente », mais peut devenir « patente » dès lors que le moi se dirige sur elle. On voit bien ici que la passivité n'est introduite que par rapport à un moi, qui est soit en acte, soit absent de la scène. N'est-ce pas Husserl qui parle d'un faire qui ne serait pas un faire du je ? Mais n'est-ce pas Husserl encore qui décrit l'orientation vers l'objet comme un acte d'appropriation dans lequel l'objet devient *mon* objet ? Husserl reconnaît bien, au sein même de l'acte perceptif, une dimension qui échappe à la maîtrise du sujet percevant, mais c'est pour inscrire cette passivité dans une téléologie de l'activité. La perception m'a, mais je peux toujours l'avoir à mon tour dans *mon* faire, dans *mon* orientation vers l'objet qui aspire à la donation de l'objet sous toutes ses faces⁴. D'une part, Husserl a fait ressortir la nécessaire imperfection et la finitude de l'expérience de la chose avec ses perspectives et ses horizons (n'oublions

1. E. Höltenstein, *op. cit.*, p. 131-132.

2. *Ibid.*, p. 134 : « Le processus passif est constamment accompagné par la conscience du "je peux" (réaliser le procès égoïquement), plus précisément par la conscience du "je peux par suite de" – par suite d'un déroulement antérieur. Dès que le moi est éveillé, le processus involontaire reçoit une note négative. »

3. Ms D12V, p. 9 (1931-1932 ?) : « Geschehnisse, die von selbst laufen, aber "subjektiv" sind, sofern sie unmittelbar aktivierbar sind durch die blossе Richtung des Ich darauf. »

4. Cf. *EU*, § 19, p. 90 sq.

pas que même Dieu ne saurait percevoir sans passer par l'infinité des perspectives). L'objet sensible se donne en effet toujours dans des circonstances données, d'un seul côté. Il se détache d'un arrière-plan d'objets co-perçus. Décrire l'opérateur anonyme comme une nécessité interne à la phénoménologie, n'est-ce pas reconnaître au donné le pouvoir ou la force de se refuser, de se retirer à l'arrière-plan, n'est-ce pas reconnaître une certaine violence, si la mise en avant d'un objet repousse nécessairement tous les autres derrière lui, loin du regard objectivant ? Si le sujet ne peut expliciter qu'après coup les horizons anonymes qui opèrent à son insu quand il tourne son attention vers un objet, si l'intelligibilité n'est promise que dans la réflexion nécessairement ultérieure, il faut bien décrire l'excès irréductible de l'opérateur comme la présence d'une dimension de passivité à l'intérieur du sujet constituant lui-même¹. Mais d'autre part, l'horizon perceptif, bien qu'il ne soit pas l'objet de l'attention, n'en dément pas moins un certain mode de conscience : une conscience « implicite », « inactuelle », « latente », « anonyme », « assoupie ». Les objets qui ne sont donnés à la conscience qu'à l'arrière-plan (présents sur le mode de l'anticipation) peuvent, au cours de l'expérience, devenir objets de perceptions actuelles (*Ideen I*, § 35). Le remplissement de l'horizon perceptif, le dévoilement de ce qu'il implique, n'est rien d'autre que le passage de l'opérateur au thématique : éclairer un horizon, c'est en effet thématiser ce qui opérait déjà, à titre d'implication anonyme, dans la conscience antérieure de l'objet. L'horizon, du côté subjectif comme du côté objectif, est donc toujours pensé comme l'horizon d'un vécu ou d'un objet qui eux se donnent dans l'actualité. En d'autres termes, c'est par rapport à l'actualité de l'acte égoïque qu'on mesure la potentialité ou l'implicite de l'horizon de cet acte. Il y a bien mouvement de retour, à partir du vécu isolé et abstrait, vers l'horizon concret dans lequel il se

1. Cf. E. Levinas, « La ruine de la représentation », in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 131 : « L'idée d'une implication nécessaire, absolument imperceptible au sujet se dirigeant sur l'objet, ne se découvrant qu'après coup, dans la réflexion, ne se produisant donc pas dans le présent, c'est-à-dire se produisant à mon insu – met fin à l'idéalisme où rien ne pouvait entrer subrepticement en moi. Dans la pensée se révèle ainsi une passion foncière qui n'a plus rien de commun avec la passivité de la sensation, du donné – dont paraient empirisme et idéalisme. »

donne, mais l'horizon reste ainsi tributaire de sa relation à l'actuel. Husserl ne peut penser sa priorité par rapport à l'acte qu'en le dérivant subrepticement de ce même acte. Il n'aurait aperçu la nécessité de l'horizon que pour tenter de réduire son irréductibilité en faisant de sa potentialité ou de son implicite un pouvoir devenir actuel ou explicite. Dès lors que l'anonymat est réduit à une prise de conscience potentielle, l'horizon est alors moins ce qui échappe à la thématisation que ce qui s'offre principalement à une thématisation à venir. D'un côté, Husserl reconnaît la profondeur et même l'opacité de l'expérience : le vécu actuel est toujours et nécessairement entouré par des vécus inactuels. Mais de l'autre côté, il affirme la possibilité principielle pour cette zone d'inactualité de se convertir en actualité par une simple conversion du regard, c'est-à-dire la possibilité déplacée à l'infini d'une détermination absolue de l'expérience. La découverte de l'horizon, au lieu de révéler l'impossibilité d'une origine simple à partir de laquelle on dériverait la totalité, conforte cette origine qui doit, puisqu'elle se refuse à la donation immédiate, s'expliquer dans un processus infini : le geste archéologique s'accompagne d'une téléologie toujours à accomplir. En renvoyant le rêve d'une transparence totale à l'infini, Husserl met en évidence une coappartenance archéo-téléologique : si la perception prend le temps de se continuer indéfiniment, il n'y a par principe pas d'opérateur qui se refuse à l'acte de thématisation.

Les thèmes de l'intentionnalité opérante ou latente et de la genèse passive invitent-ils à penser une couche non égoïque de la constitution ou au contraire indiquent-ils une présence toujours déjà là du moi ? La sphère passive peut-elle se passer de tout moi ? Un flux temporel non égoïque précède-t-il toute activité constitutive du moi ? Peut-on sans autre forme de procès qualifier la sphère anté-prédictive sensible déjà typifiée, dans laquelle s'enracinent les opérations prédictives de la logique, de sphère pré-égoïque, voire non égoïque ? Bref, que signifie la passivité de l'expérience originaire ? Toute la difficulté réside dans le terme de « non égoïque » (*nicht-ichlich*). Husserl défend-il ici la conception d'une conscience sans moi ou revendique-t-il seulement pour le moi un mode de participation négative ? Il nous semble que le moi est toujours déjà là pour assister à l'œuvre de synthèse, qu'il est toujours déjà de la

partie, même si sa participation est passive, même s'il s'avance masqué sous la forme d'un « pré-moi » (*Vor-Ich*) ou d'une « antichambre » du moi. Toute constitution, qu'elle soit ou non l'œuvre du moi, se révèle dans la reconstruction comme polarisée autour d'un moi. Même les synthèses passives, qui se déroulent d'elles-mêmes, sont finalement ce qui affecte et motive le moi, la constitution passive gardant donc toujours une certaine relation avec le moi en tant qu'elle est *pour* lui¹. Si ce n'est pas moi qui produis le sens au départ – c'est l'œuvre des synthèses passives que de faire sens sans concept, sans sujet, sans activité synthétique, dans la mesure où elles sont constitutives de ce sujet –, il n'y a cependant aucun sens qui serait disponible en soi, sans moi.

Le concept de subjectivité transcendantale est donc, à proprement parler, plus large que celui de moi transcendantal. On ne peut ranger ce dernier que dans la constitution active, tandis que le premier s'étend aussi à la constitution passive. Le « porteur » de la constitution passive est la vie originellement fluante, à partir de laquelle surgit le moi des positions d'actes.²

Faut-il, comme le fait Holenstein, distinguer la subjectivité du moi comme on distingue la passivité de l'activité ? Le moi en tant que pôle de l'activité s'opposerait à la subjectivité passivement constituée³. L'opposition se situe peut-être moins entre la passivité et l'activité qu'entre le mouvement du flux et celui de la centration. En effet, le moi n'est pas seulement le pôle de l'action mais aussi celui de l'affection⁴. En un certain sens, la constitution passive est, elle aussi, centrée autour du moi : le pôle vers lequel tendent les vécus passifs est le même que celui dans lequel les vécus actifs trouvent leur point de départ. Le pôle des actions et celui des affections à l'intérieur d'un même flux de conscience est un et le

1. J. Benoist, *Autour de Husserl*, p. 18 : « L'association préside à la constitution de l'*ego* pur. [...] Mais cette association archiconstitutive de l'*ego* échappe-t-elle elle-même à la polarisation dont l'*ego* est la raison ? Il est évident que non. [...] La passivité participe de la forme égologique. [...] Aussi même la constitution passive de l'*ego* est-elle centrée égologiquement (*ichzentriert*). »

2. E. Holenstein, *op. cit.*, p. 132.

3. E. Holenstein, *ibid.*, p. 133 : « Vis-à-vis du centre égoïque établi comme raisonnable et libre, qui décide et agit de lui-même en raison de sa compréhension, la genèse originelle du flux apparaît poussée par des "instincts" que le moi ne peut suivre que passivement. »

4. Cf. « Pôle égoïque et vie de la conscience », p. 50.

même. Le moi est donc le pôle identique de l'intentionnalité active et de l'intentionnalité passive. La mise en évidence d'une intentionnalité opérante ou passive en deçà de l'intentionnalité d'acte nous apparaît donc comme une extension du règne du moi en deçà de l'acte d'objectivation. Parler de synthèses passives, n'est-ce pas étendre le règne du moi en deçà de la prédication et de la volition ? N'est-ce pas penser un moi passif qui sous-tend le moi actif ? En 1933, Husserl affirme d'ailleurs clairement la présence du moi au niveau des couches pulsionnelles originaires, corrigeant ainsi son « ancienne doctrine » de la conscience du temps :

Dans mon ancienne doctrine de la conscience inrime du temps, j'ai traité de l'intentionnalité ainsi exhibée précisément comme d'une intentionnalité, dirigée vers l'avant comme proreption et se modifiant comme rétention, mais conservant l'unité, mais je n'ai pas parlé du Moi, je n'ai pas caractérisé cette intentionnalité comme égoïque (au sens le plus large du terme, intentionnalité volontaire). Ultérieurement, j'ai introduit l'intentionnalité égoïque comme fondée dans une intentionnalité non égoïque (« passivité »). Mais le Moi des actes et des habitus d'actes qui en sourdent n'est-il pas lui-même en développement ? [...] La question en retour et la reconstruction conduisent à la constante centration par le pôle égoïque de chaque primordialité, qui demeure constamment pôle dans le procès constant de l'objectivation dans laquelle, du point de vue mondain, le Moi objectivé se tient avec sa chair¹.

Même au niveau le plus bas de la constitution, au stade inconscient, le sujet est déjà structuré comme un moi. Le moi ne naît ni ne meurt jamais, il entre et sort de scène seulement. La conscience inactuelle présente déjà une structure égoïque

qui précisément permet et exige qu'on dise que l'*ego*, au stade de l'« inconscient » proprement dit, de la latence, est non pas un néant ni la potentialité vide de la mutation des phénomènes en phénomènes de l'*ego*-actualité, mais bien un moment de leur structure. (*Ideen II*, § 22, p. 100.)

Tout se passe comme si l'anonymat n'était qu'un moment structurel de l'histoire du moi. Ce qui implique que le moi husserlien n'est jamais sur le mode d'être du on, qu'il n'est jamais là comme on. L'œuvre de

1. « Téléologie universelle », in *Philosophie* n° 21, p. 4-5.

constitution n'est pas un procès de différenciation à partir d'un fond indifférencié ; la différenciation est là dès le commencement. Le phénomène est toujours un phénomène de l'*ego*.

Le pôle égoïque n'est pas seulement point de rayonnement (*Ausstrahlungspunkt*) de mes actes égoïques mais aussi foyer (*Einstrahlungspunkt*) de mes affections. Des deux points de vue, le centre égoïque phénoménologiquement pur est un thème phénoménologique immense qui s'enlace finalement avec tout le reste. Il est évident pour moi que toute conscience est conscience de mon moi. (*PP*, p. 315.)

Plutôt que de laisser tomber l'*ego*, Husserl distingue entre plusieurs modes d'être de ce même *ego*, entre différents modes d'accomplissement de la conscience : l'*ego* est soit actuel, soit inactuel. Même l'inactualité reste rapportée à un moi parce que « l'*ego* ne peut jamais disparaître ». Quand le moi se retire, il sombre dans la latence et le vécu se modifie en vécu d'arrière-plan : la conscience actuelle se modifie en conscience d'horizon, en conscience affective qui reste conscience d'un moi.

1). Nous distinguons : le moi et sa vie. Nous disons : je suis celui que je suis dans ma vie. Et cette vie est un vivre ; ses composantes qu'on peut réflexivement déraciner en tant qu'isolées s'appellent justement « vécus » dans la mesure où en elles quelque chose est vécu ; elles ont pour caractère essentiel d'avoir quelque chose de conscient en elles. Mais le moi est « sujet » de la conscience. Sujet n'est ici qu'un autre mot pour la centration que possède toute vie en tant que vie du moi, qui en vivant vit quelque chose, a conscience de quelque chose. 2) Comment le moi est-il le centre de cette vie « qui a des vécus », comment a-t-il des vécus ? Il est affecté par ce dont la conscience a conscience, il suit l'affection ou bien il est attiré, retenu, engourdi par un affectant [...].¹

1. Ms C3/26a (1931) : « 1) Wir unterscheiden : Das Ich und sein Leben : Wir sagen, ich bin, der ich bin in meinem Leben. Und dieses Leben ist Erleben, seine reflektiv als einzelne abzuhebenden Bestandstücke heißen rechtmäßig "Erlebnisse", sofern in ihnen irgendetwas erlebt ist ; sie haben den Wesenscharakter, etwas in sich bewusst zu haben – aber das Ich ist "Subjekt" des Bewusstseins. Subjekt ist dabei nur ein anderes Wort für die Zentrierung, die alles Leben als Ichleben und somit lebend etwas zu erleben, etwas bewusst zu haben, hat. 2) Wie ist das Ich Zentrum dieses "erlebenden" Lebens, wie ist es erlebend ? Es ist von dem, dessen das Bewusstsein bewusst ist, affiziert, folgt der Affektion, oder ist etwa von einem Affizierenden hingezogen, festgehalten, benommen [...]. »

L'anouymat est déjà prise de conscience potentielle ou tendancielle. En ce sens, toute tentative de dériver le moi d'un non-moi plus originaire, l'*ego* d'un champ pré-égoïque est aporétique, puisque je me vis toujours déjà sur le mode de l'égoïté, puisque la position de l'*ego* se présuppose toujours déjà comme condition. La vie, déjà dans ses couches les plus originaires, est toujours pour un pôle égoïque. Revendiquer une phénoménologie du présubjectif ne revient pas à trouver en deçà de la subjectivité un fond non égoïque et neutre, mais bien plutôt à tenter de comprendre comment l'*ego* devient le sujet que je suis à partir des couches passives les plus profondes – couches à proprement parler moins pré-égoïques que pré-subjectives. Quand Husserl remonte à une dimension pré-égoïque, ce n'est pas pour dériver l'*ego* d'une altérité plus originaire¹ – on ne peut faire autrement que de partir d'une intuition égoïque originaire –, mais plutôt pour revivre le processus de subjectivation de cet *ego*. La conscience n'est pas ; elle devient plutôt elle-même dans un développement incessant qui n'est rien d'autre que l'événement de la subjectivation. Quand Husserl dégage en deçà du moi objectivé un moi anonyme, il remonte à un « pré-subjectif » à partir duquel il est possible de décrire cet avènement à soi qu'est la conscience. Voilà ce que Husserl cherche à décrire quand il creuse en deçà de l'être mondain temporel vers un « pré-être » (*Vor-Sein*²) et un « pré-temps » (*Vor-Zeit*). Le pôle

1. Cf. B. Waldenfels, « Phänomen und Struktur bei Merleau-Ponty » in *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985, p. 63 sq. : « Le point de vue de la conscience est affaibli par le déplacement du centre de la formation du sens vers un pré-domaine qui est à comprendre, d'un point de vue synchronique comme une couche fondatrice, d'un point de vue diachronique comme une préhistoire. [...] Tout ceci repose dans la droite ligne de pensée de Husserl qui déplace de plus en plus le centre de gravité de la formation de sens originaire vers un niveau anté-précatif et confère au monde de la vie comme à la croyance au monde originaire un poids toujours grandissant. [...] toute pré-donnée est rapportée à un moi qui saisit le prédonné. Le préfixe "vor-" reste lié à une conscience, il s'agit, pour parler comme Freud, d'un simple "préconscient". A l'intérieur de la troisième dimension qui doit échapper à l'opposition du sujet et de l'objet, l'un des pôles reste privilégié. »

2. Cf. *Hua* XV, p. 172 sq. : « Les niveaux génétiques inférieurs sont des effectuations actives qui constituent en ce sens du pré-être. [...] Pré-être, pré-mondes, pré-subjectivité en tant que pré-constituants, pré-génèse. Mais tout ceci inclus dans notre monde humain et toute préconstitution elle-même appartenant en tant que fondatrice à l'unité universelle de la constitution du monde. »

d'égoïté irréductible et originaire – le présent vivant – ne renvoie-t-il pas à une dimension radicalement autre que le moi que je suis, à un « pré-être » qui m'est donné sans que je puisse jamais le réduire à l'étant que je suis¹ ? N'est-ce pas le propre de la vie de ne jamais se donner complètement sur le mode de l'objet ?

LA DONATION DE LA VIE

Des événements m'arrivent, j'éprouve des joies et des douleurs, je fais des expériences diverses, j'agis, je subis, je me comporte de telle ou telle façon dans certaines circonstances déterminées, etc. Mais comment saisir cette vie que je vis ? Comment ai-je accès à ma vie intentionnelle ? D'où me vient le savoir de mes actes et de mes affections ? Peut-on d'ailleurs parler de « savoir » ?

La préconstitution passive du moi

Dans l'œuvre toujours recommencée de la réduction transcendantale, le moi perçoit dans un acte d'auto-réflexion sa vie de conscience irréfléchie. Tandis que l'objet ne m'est donné que dans une infinité d'esquisses, de manière perspectiviste, le vécu de conscience au contraire m'est donné absolument dans une perception « immanente ». Par principe, le moi a donc accès – un accès immédiat dans un acte de réflexion – à l'ensemble de ses actes². Or ces actes ne sont rien d'autre que sa vie de constitution transcendantale. Dans cette possibilité de réfléchir sa propre vie, il se découvre comme moi transcendantal constituant dont le moi naturel

1. Cf. J. Benoist, *op. cit.*, p. 81 : « L'insistance de Husserl à déterminer cette origine de la conscience, source pure d'être elle-même pure de l'être, comme "Vie" nous semble au contraire n'avoir d'autre fonction que d'indiquer essentiellement un "autrement qu'être", ou "avant qu'être" (*Vor-sein*) originaire, radicalement indifférent à l'"étant" que je suis et qui se déploie dans l'indifférence à lui, "avant qu'être" que l'être, dans l'apparition de l'étant, serait condamné à porter comme la profusion de ce qui lui est gratuitement donné sans qu'il puisse jamais le réduire à son sens à lui. »

2. *Ideen II*, § 23, p. 101 : « [...] l'essence de l'*ego* pur comporte la possibilité d'une saisie de soi originaire, d'une auto-perception [...]. »

n'est que l'auto-aperception mondanéisante. Il découvre, à côté de la réception passive de sa vie naturelle mondaine, la dimension d'activité qu'il porte en lui en tant que moi transcendantal. Le moi serait donc capable de réfléchir sa propre vie qui lui est donnée absolument ; il aurait un accès immédiat à la vie transcendantale qu'en même temps il est. Est-ce à dire que le moi est entièrement transparent à lui-même et ne laisse aucune place pour une dimension de passivité ? Cette auto-donation est à interroger : qu'est-ce qui de ma vie se donne à moi ?

De même que je peux réfléchir sur un acte, je peux réfléchir sur un enchaînement d'actes, sur un morceau entier de ma vie. « La réflexion peut être une unité incessante et continue de réflexions : par la réflexion, je passe d'un *cogito*, devenu un objet saisi, à un autre, puis encore à d'autres [...]. »¹ Mon intérêt ne vise alors pas le monde, mais bien plutôt moi-même dans ce monde. Sujet, je peux me faire l'objet de mon propre regard : je suis alors le spectateur de moi-même, mis volontairement à distance de moi-même.

Je perçois que j'ai perçu ceci ou cela et que je continue à le percevoir encore, que ceci ou cela m'a affecté auparavant, quoique non perçu, a attiré sur soi mon attention, que j'y reste encore fixé, qu'une joie m'a ému et m'émeut encore, que j'ai pris une décision et la mainiens, etc. Par de telles réflexions, j'acquiers un savoir sur ma vie égoïque irréfléchie, elles placent les structures d'une telle vie égoïque au point de mire de l'attention. (*Ideen II*, § 57, p. 248.)

Je fais donc l'expérience de ma vie de la même façon que je fais l'expérience d'une chose dans le monde. De même que le sens de l'objet sensible se détermine de plus en plus dans le progrès réel de l'expérience perceptive, de même je me connais de plus en plus dans une série d'auto-expériences (cf. *Ideen II*, p. 248 *sq.*). Je me découvre donc dans l'expérience « immanente » (dans l'auto-aperception réflexive) comme moi personnel au même titre que je découvre dans l'expérience transcendantale l'objet mondain : dans la réflexion, je saisis un moi réel empirique, une unité intentionnelle, je me saisis en tant que moi-homme. L'acte d'auto-réflexion mondanéisante du moi pur le place en face d'une

1. *Ideen II*, § 57, p. 248.

sphère pré-donnée : il se trouve soi-même d'avance constitué en tant que moi personnel (la forme aperceptive du moi personnel étant la forme que *doit* prendre le moi pur dans le développement de sa genèse, cf. *Ideen II*, § 57). Pour connaître ma vie, pour savoir ce que je suis, je dois donc entrer dans l'expérience, dans son procès sans fin, dans son indétermination déterminée, dans ses horizons vides : j'apprends alors à connaître des aspects nouveaux de moi, des propriétés et dispositions nouvelles avec un degré de précision de plus en plus élevé. Ma vie se donne donc sous la forme d'une unité intentionnelle, d'une unité aperceptive qui s'enrichit sans cesse puisque j'apprends à me connaître toujours plus. Comme je tourne autour de la chose pour voir actuellement ses côtés non vus, je peux par principe tourner autour de moi-même pour voir ce que je ne savais pas encore de moi, de mes dispositions, de mon caractère, de mes talents, etc. Réfléchissant sur mes modes de comportement par rapport à mon monde environnant, je peux faire l'expérience de la manière dont je suis motivé dans telles ou telles circonstances ; je découvre alors mon comportement comme étant un comportement obéissant à certaines règles dans certaines circonstances et je m'apparais alors à moi-même avec certaines propriétés et dispositions, un certain caractère ou style d'ensemble. Il y a cependant une énorme différence entre moi et la chose, entre la constitution de mes vécus immanents et celle des objets transcendants. Tandis que la chose est une unité sans histoire, mon auto-connaissance se confond avec mon auto-développement.

On ne se « connaît » pas, on ne « sait » pas ce qu'on est, on *apprend* à se connaître. L'auto-expérience, l'auto-aperception s'élargit sans cesse. « Apprendre à se connaître » : cela ne fait qu'un avec le développement de l'auto-aperception, de la constitution de l'*ipse*, et ce développement s'accomplit comme ne faisant qu'un avec le développement du sujet lui-même. (*Ideen II*, § 58, p. 252.)

Une seconde existence – une nouvelle forme de vie à l'intérieur du contexte général de la vie – peut prendre naissance sur le sol de la vie irréfléchie passive : la réflexion. Celle-ci fait apparaître explicitement le parallélisme entre auto-acquisition et acquisition d'un monde, parallé-

lisme qui se déroule passivement dans la vie irréfléchie. Si la vie est un procès d'auto-développement et si la réflexion reste une forme particulière de vie, alors dans la réflexion, auto-développement et auto-connaissance vont main dans la main.

Mais puisque je ne peux me posséder que comme expérience, ce que j'aperçois de moi est comme mort. En effet, la réflexion (que ce soit d'un acte ou de ma vie entière) vient toujours trop tard : elle éclaire la vie, mais seulement en tant qu'elle constitue un mode particulier de cette vie. Le vivre irréfléchi n'est accessible qu'à « un voir après coup » (*Nachgewahren*). Aussi, quand je me prends pour thème, quand je réfléchis sur moi-même, je ne trouve en face de moi que « des passivités de moi » :

Ainsi, je ne peux pas regarder mon faire, mais seulement le cours passif de ma vie ; je vois comment les choses continuent pour moi ou comment elles me touchent. Passivité de la vie de conscience signifie en fait que celle-ci, portée par sa propre force de pesanteur et par la force d'attraction des choses, bien qu'elle ne soit pas un procès objectif, se déroule quand même comme un tel procès.¹

Affirmer que ma vie se déroule comme un procès objectif revient à considérer ma vie subjective comme un simple objet pris dans un réseau de causalité avec d'autres objets. En effet, un procès objectif est un procès dans lequel, en tant que sujet, je ne suis plus impliqué. Ma vie s'est objectivée et je peux la regarder comme l'arbre perçu au fond du jardin. Je vois quelque chose que je ne suis plus mais que je peux maintenant m'approprier ; plus exactement, quelque chose que je peux maintenant posséder sous le regard, précisément parce que je l'ai placé à distance de moi-même. L'identité du moi réfléchissant et du moi réfléchi est donc une identité dans la différence (différence essentiellement temporelle) : le moi ne se découvre pas contemporain de sa genèse, mais au contraire déjà là avec des dispositions, des qualités, des habitudes, un monde d'objets et d'autres personnes. Le moi ne peut se saisir, s'apercevoir, que comme déjà constitué, possédant toujours déjà un « avoir » (ce que Husserl nomme les *Ichgehabt-zuheiten*² : ce qui est déjà dans la possession du moi).

1. B. Waldenfels, *op. cit.*, p. 105-106.

2. *Ideen II*, § 54, p. 214.

La forme aperceptive du moi pur n'est donc pas l'œuvre de la réflexion du moi pur. Il y a bien plutôt une pré-donation passive du moi personnel, c'est-à-dire une pré-constitution avant la réflexion¹. L'aperception du moi personnel (les aperceptions empiriques de moi-même en tant que sujet ayant tel ou tel caractère ou comportement) se forme avant la saisie réflexive de soi ; elle est passive, c'est-à-dire se forme d'elle-même au cours de ma vie de conscience. Cette connexion continue avec moi-même, cette unification originaire pré-réflexive, n'est pas le résultat de mon faire, mais a quand même besoin de ma participation puisqu'elle est la forme de mon comportement. En poursuivant des buts dans le monde, une première existence se forme que je n'ai pas cherché à produire².

[...] L'*ego* constitué dans la réflexion renvoie à un autre *ego* : originairement, je ne suis pas à proprement parler une unité issue d'une expérience associative et active (si expérience a ici le même sens que pour la chose). Je suis le sujet de ma vie et c'est en vivant que le sujet se développe ; il ne commence pas par faire en premier lieu l'expérience de lui-même, mais il constitue des objets de la nature, des objets porteurs de valeur, des outils, etc. Il ne commence pas par se donner en premier lieu à lui-même une configuration, une forme, en tant qu'*ego* actif, mais il transforme des « choses » en œuvres. L'*ego* n'est pas originairement issu de l'expérience – au sens d'une aperception associative dans laquelle se constituent des unités composées de multiplicités relevant du contexte, mais au contraire il est issu de la vie (ce qu'elle est, elle ne l'est pas pour l'*ego*, mais au contraire elle est elle-même l'*ego*). (*Ideen II*, § 58, p. 252.)

Que des intentions passives précèdent et portent l'activité constituante signifie pour l'*ego* lui-même qu'une pré-constitution passive a toujours déjà opéré en deçà de la réflexion active, qu'il excède ce qui, de lui, apparaît dans l'expérience. Dire que le sujet se constitue avant la réflexion revient à affirmer l'impossibilité d'une saisie totale du sujet par lui-même : il n'est pas pleinement acte, il a des dispositions latentes qui ne sont pas

1. Cf. *Ideen II*, § 58, p. 251.

2. Cf. B. Waldenfels, *op. cit.*, p. 123-124 et Ms AV5/8b : « Ich bin nicht nur "etwas" für mich, sondern ich bin ich, – als Ich "bin" ich affiziert, mich zuwendend, beschäftigt in der oder jener Aktivität, bin ich in einer Weise ständig mit mir in Konnex [...]. » (« Je ne suis pas seulement "quelque chose" pour moi, je suis aussi moi-même – en tant que moi, je "suis" affecté, m'orientant-vers, occupé à telle ou telle activité, je suis d'une certaine façon continuellement en relation avec moi-même. »)

encore apparues dans l'expérience ; il est vie avant d'être unité d'expérience. Ne pouvant réfléchir et prendre position que parce que quelque chose est déjà présent et ce quelque chose n'étant pas une série d'actes transparents, mais une vie se rapportant à un monde pré-donné, le moi, quand il se donne à lui-même, ne peut jamais épuiser sa pré-donation (cf. *Ideen II*, § 58, p. 252). Le moi originaire ne se déploie pas temporellement à partir d'une activité mais dans une passivité qui se passe de tout faire du moi : il est une vie intentionnelle qui se développe précisément en vivant. Il n'est pas tourné intentionnellement vers le flux afin de le réaliser. Au contraire, le flux arrive et lui échoit passivement dans le déroulement de sa vie, n'étant rien d'autre que cette vie :

passif veut dire ici sans faire du moi, même si le moi est éveillé et s'il est alors moi agissant ; le flux arrive, il ne vient pas d'un faire du moi, comme si celui-ci avait pour visée de le réaliser, comme s'il se réalisait à partir d'un faire [...].¹

Husserl fait un parallèle entre la sphère pré-réflexive d'un côté et l'arrière-plan de l'expérience perceptive de l'autre. De même que la perception externe de l'objet s'enlève sur un arrière-plan d'objets co-donnés passivement, l'auto-perception s'enlève sur un fond de pré-données passives². Il y a une pré-constitution passive du moi dans la genèse du flux qui fait l'économie de tout acte libre et ne nécessite au contraire que des associations passives. Associations, renvois, indications constituent le fonds ou la forme que le moi réfléchissant découvre comme la forme aperceptive du moi personnel. Mais il faut cependant distinguer l'arrière-plan perceptif de la forme pré-donnée du moi personnel. Cette forme est plutôt à penser comme un « soubassement » (*Untergrund*) que comme un « arrière-plan » (*Hintergrund*). La réflexion qui constitue le moi en tant qu'unité aperceptive est une opération qui repose donc sur un soubassement pré-donné. Tout se passe comme si l'activité de la réflexion

1. Ms C17/63a-63b : « Passiv besagt hier ohne Tun des Ich, mag auch das Ich wach sein und das ist tuendes Ich sein, der Strom geschieht, der Strom ist nicht aus einem Tun des Ich, als ob es darauf gerichtet wäre, es zu verwirklichen, als ob es sich verwirklichte aus einem Tun [...]. »

2. Cf. *Ideen II*, § 58, p. 252.

ne pouvait s'éveiller que sur ce fond de passivité. Je ne peux me saisir dans l'auto-aperception empirique comme un objet que parce que je suis déjà passivement pré-donné à moi-même dans ma vie irréfléchie¹. Le moi est donc déjà constitué au moment où il réfléchit sur lui-même : il est à proprement parler pré-constitué ; il s'est constitué lui-même dans la passivité, dans la sphère pré-réflexive selon les lois de l'association, avant l'attention : il est un « fonds » que je retrouve après coup dans la réflexion comme sa propre condition de possibilité : pas de réflexion sans vie de conscience pré-donnée. « Il y a donc déjà là un fonds et, dans la réflexion après coup, dans le souvenir, je peux et je dois nécessairement trouver d'avance quelque chose comme une forme. »² Si le moi n'était que le moi réfléchi dans l'expérience de soi, c'est-à-dire s'il n'était pas pré-donné avant d'être donné, alors il se poserait lui-même dans un acte originaire incompréhensible. Le moi constitué dans la réflexion renvoie à un autre moi plus originaire d'avant la réflexion.

La réflexion fait voir, porte à la connaissance perceptive [...] ce qui était, avant l'actualité réflexive, déjà moi et vie du moi sous une forme irréfléchie justement. Je suis et suis « conscient de moi », même si je n'ai pas une conscience de moi actuelle.³

« Même abstraction faite des connexions associatives, l'*ego* constitué dans la réflexion renvoie à un autre *ego*. »⁴ A quel moi Husserl fait-il ici allusion, s'il ne s'agit pas du moi des pulsions et des instincts, du moi de l'habitude, de la motivation passive ? La sphère pré-réflexive demeure une sphère d'expérience, même si l'expérience ne prend pas la forme de

1. *Ideen II*, § 57, p. 250 : « En tant que moi personnel, je suis pour moi, une fois développée l'aperception empirique du moi, une pré-donnée, tout comme la chose est pour moi une pré-donnée, une fois développée l'aperception de chose. »

2. *Ibid.* p. 252, cf. aussi : « Ceci est la présupposition requise pour l'"explication", pour la mise en évidence "en toute conscience" du "si-alors" et pour cette identification de l'*ego* en rapport avec les circonstances y afférentes, dans laquelle l'*ego* se constitue "à proprement parler" en tant qu'unité réelle personnelle. »

3. Ms B115/5b (1934) : « Reflexion bringt zur Gewahrung, zu wahrnehmenden Kenntnais [...], was vor der reflexiven Aktualität eben unreflektiert schon Ich und Ichleben war. Ich bin und bin "mir bewußt", auch wenn ich kein aktuelles Selbstbewußtsein habe. »

4. *Ideen II*, § 58, p. 252.

l'acte spécifique du moi. Les synthèses associatives constituent elles aussi des unités intentionnelles, même si elles n'émanent pas du moi. Le moi qui réfléchit sur lui-même trouve donc toujours déjà une forme qui est une unité intentionnelle. Mais « originairement », « en premier lieu », le moi ne réfléchit pas sur lui-même ; il fait, non pas l'expérience de lui-même, mais celle du monde ; il ne se donne pas une forme, au contraire, c'est au monde qu'il donne une forme. A proprement parler, il n'y a pas même de moi puisque celui-ci doit d'abord devenir tel, s'identifier au cours d'un processus de développement. Ce processus de développement, Husserl l'appelle « vie » : « c'est en vivant que le sujet se développe »¹. Husserl opère un saut en dehors de l'expérience : le moi passif reste en effet une unité d'expérience ; il est encore du côté du constitué, de même que la chose transcendante, avant d'être activement constituée, se pré-constitue dans la sphère de la passivité. Pour éclairer la spécificité du moi qui est d'être constitué (au même titre que la chose), mais constitué par soi-même (tandis que la chose l'est par ce moi), d'être le produit d'une auto-constitution, il faut sortir de l'expérience, ou plus exactement, tenter de décrire cette expérience toute particulière qui a la particularité de se constituer elle-même. Il semble bien que, moins qu'à une opposition, on ait affaire à un rapport de dérivation : l'expérience est dérivée de la vie, tandis que la vie, elle, n'est dérivée de rien ; elle est originaire. Le moi n'est pas un objet, il est tout simplement ; et c'est précisément parce qu'il est issu de la vie qu'il ne peut jamais épuiser la pré-donnée qu'il est pour lui-même, qu'il ne peut pas réaliser toutes ses possibilités. Il est soi-même dans un devenir toujours autre. Tandis que tout ce qui est pour le moi vient de l'expérience, est constitué comme unité aperceptive, comme objet, le moi est vie originaire. La vie du moi n'est pas d'abord pour ce moi, c'est-à-dire comme un « en-face objectal » ; elle est la concrétude de ce moi lui-même qui n'est en face de personne : la subjectivité ultimement constituante. Ma vie n'est pas pour moi comme l'objet mondain est pour moi, a un sens pour moi ; je la suis, j'en suis, entre elle et moi, il n'y a pas de distance. Et c'est justement cette absence de distance qui fait de ma

1. *Ibid.*

vie ce qui me demeure le plus lointain¹. Tandis que l'expérience est toujours pour un sujet, la vie n'est pour aucun sujet parce qu'elle est le sujet lui-même² : « Je suis le sujet de ma vie »³. La vie – forme sous laquelle le moi s'auto-constitue – serait donc ce qui précède et supporte l'œuvre de constitution : l'univers du prédonné. Le sujet s'auto-constitue donc comme moi à travers l'affection du prédonné.

A cette vie égoïque appartient l'être-affecté, l'être plus ou moins poussé par l'affectant, l'être attiré et l'écoute répondante, c'est-à-dire le se tourner vers et le s'occuper du prédonné en se constituant à sa façon dans la couche inférieure de manière vivante et pré-égoïque. Ce se constituer comme moi n'est précisément pas à comprendre comme l'auto-donation de la perception ou du souvenir.⁴

1. L'auto-affection par laquelle nous caractérisons la vie n'implique aucunement l'immanence absolue revendiquée par M. Henry. Au contraire, la vie husserlienne est bien plutôt mouvement perpétuel d'auto-transcendance, d'abord au niveau de la conscience absolue du temps, ensuite comme auto-développement infini. Voir à ce sujet la lecture des manuscrits du groupe C sur le temps proposée par G. Brand dans *Welt, Ich und Zeit*. L'auteur insiste en effet sur la simultanéité du rapport à soi et de l'ouverture au monde : il n'y a d'identité à soi que par le biais de l'auto-aliénation dans le monde. Au § 10, l'auteur pose le moi en tant que « *das Ich-selbst* » et le monde en tant que « *die Selbst-Entfremdung* » comme deux formes originaires du moi. Le moi étant par essence moi dans le monde, il est toujours déjà hors de soi, à l'extérieur, et dans cet être-hors-de-soi du moi dans l'expérience du monde, le moi est pour ainsi dire non-moi. La vie qui fait l'expérience du monde ne devient elle-même que dans un mouvement d'auto-aliénation : l'« être-hors-de-soi » de l'être dans le monde n'est rien d'autre au niveau constitutif le plus originnaire que l'« être-hors-de-soi » de la forme originnaire du moi qu'est le présent vivant. Les deux formes originaires de la vie que sont le moi et le monde ne sont séparables qu'abstraitemment et l'analyse du présent vivant est « analyse de l'auto-mouvement de l'auto-aliénation. [...] Dans le présent fluant de façon vivante, je suis en dépassement continu de moi-même, dans l'immanence et la transcendance. » (p. 99) ; « Le moi dans la forme la plus originnaire de l'auto-aliénation, dans la production de transcendance temporelle, est toujours déjà aussi auto-conservation dans laquelle il devient lui-même. » (p. 106) ; « Le moi n'est lui-même que dans l'auto-aliénation – qui est un auto-mouvement – de la réflexion originnaire et secondaire. » (p. 134).

2. Cf. ce passage du Ms C3/32a où la vie et le moi sont clairement identifiés : « Betrachten wir dieses transzendente Leben selbst, dieses transzendente Ego oder betrachte ich mich, als wie ich allen meinen Vorurteilen, allem für-mich-Seienden, vorauszusetzen bin, eben als Urbedingung für ihren Seinssinn, so finde ich mich als strömende Gegenwart. »

3. *Ideen II*, p. 252.

4. Ms C3/47b : « Zu diesem ichlichen Leben gehört das Affiziertsein, vom Affizie-

Il n'y a donc pas surgissement du moi, comme s'il dérivait d'une instance plus originnaire que lui. Le moi s'apparaît à lui-même dans un processus passif de temporalisation, dans une « constitution originnaire » (*Urkonstitution*) non active. Cette auto-donation représente pour ainsi dire la traduction phénoménologique du problème métaphysique de l'origine. Comment penser la première activité ? Si on la renvoie à une activité antérieure, on s'engage dans une régression à l'infini qui nécessite à chaque fois le renvoi à une activité encore plus antérieure. Si on la renvoie à une passivité originnaire, c'est le passage de la passivité à l'activité qui s'obscurcit. Si l'origine est constituante, on retrouve le substrat ou fondement ultime de la métaphysique ; si elle est constituée, elle n'est plus première. Alternative entre une origine absolue qui n'a personne pour être pensée comme telle et une origine perdue que personne ne peut jamais rattraper. Husserl tente d'échapper à ce problème en pensant une origine elle-même prise dans le mouvement de constitution, en posant une passivité *dans* l'activité¹.

La question de l'individualité

L'identification est un procès progressif et temporel : je ne *suis* pas le même ; au contraire, je le *deviens* dans la répétition des mêmes traits, dans le retour de l'identique. Ce n'est que lorsque je reviens à ma propriété qu'elle devient réellement mienne : est mien ce que je peux répéter indéfiniment, ce que je peux reproduire à volonté après l'instauration primitive. Mon propre ne devient réellement ma propriété que lorsque je le réassume en le ressaisissant, c'est-à-dire en le visant à nouveau dans un nouveau vécu. Assumer signifie participer en reproduisant. Ce qui

renden mehr oder minder hingetrieben sein, angezogen und antwortend hinhören, also sich zuwenden und sich am Vorgegebenen, sich in seiner Weise lebendig-vorrichlich in der Unterschichte Konstituierenden, beschäftigen. Dieses Sich als Ich Konstituieren ist nicht gerade zu verstehen als Selbstgebung der Wahrnehmung oder Erinnerung. »

1. *EU*, § 23, p. 119 : « Il y a par suite non seulement une passivité préalable à l'activité, comme passivité du flux temporel constituant originnaire, qui n'est que pré-constituant, mais aussi une passivité édifiée sur elle, proprement objectivante, c'est-à-dire qui thématise ou co-thématise des objets ; c'est une passivité qui appartient à l'acte non comme un support, mais comme acte, une sorte de passivité dans l'activité. »

persiste ne persiste pas au sens où il s'étendrait à travers le temps, mais au sens d'une reprise possible du même dans des vécus différents. Parce que l'acquis sédimenté dure au-delà du vécu fugitif, parce que je peux toujours me remémorer mes actes passés et les réassumer comme miens, je me saisis comme le même que j'étais auparavant. Assumer implique une activité de reprise : il n'y a pas de propre sans appropriation. Ce qui revient à dire que le propre se précède toujours lui-même ou qu'il ne se découvre qu'après coup, bien plus dans une ré-appropriation que dans une appropriation, comme si la première appropriation était inconsciente d'elle-même et se découvrirait dans la ré-appropriation comme une dé-propropriation. Si tout acquis subjectif repose sur les fonctions de la passivité, si je ne le constitue comme mien qu'après coup – dans la réactivation qui l'identifie comme cet identique auquel je peux toujours revenir –, alors dans le même mouvement, ce qui m'appartient – mon propre – m'est arraché ; j'en suis dé-proprié. L'activité qui s'est sédimentée, qui a sombré dans la passivité, devient un quasi-objet étranger au moi (un avoir pour le moi) et seule la réactivation de cet acquis mort me donne accès à ce qui m'appartient au sens premier du terme (l'être du moi), à savoir mes actes. La conviction par exemple devient *ma* conviction, est mienne, parce que je la retrouve chaque fois que j'y reviens comme m'appartenant, parce que dans ce retour je me saisis comme le même que j'étais auparavant :

tant qu'elle est valable pour moi, je peux « revenir » vers elle à plusieurs reprises et je la retrouve toujours comme mienne, comme m'appartenant comme *habitus* ; je me trouve moi-même comme un moi qui est convaincu, comme un moi permanent déterminé par cet *habitus* persévérant. (CM, § 32, p. 101.)

Husserl dit bien que la conviction est « retrouvée ». Or on ne retrouve que ce qu'on a perdu. Pourtant, tant que ma conviction reste valable pour moi, elle n'est pas perdue, elle est bien là au contraire. Comment interpréter cette perte ? Précisément comme un moment de passivité dans la vie du moi. La perte est encore un mode de la présence : une présence « latente » ou « anonyme ». La conviction est bien là, mais elle n'est pas là de façon « vivante » : elle est sédimentée, acquise et pour

ainsi dire morte. L'activité originaire s'est modifiée en passivité habituelle. La conviction-objet attend d'être réveillée de son sommeil, d'être réactualisée, c'est-à-dire rendue à la vie au sens quasi littéral du terme sous forme de conviction-sujet, d'un acte vivant du moi convaincu. Pourquoi cette nécessité de revenir à ce qui est déjà là ? Parce que la présence originaire n'est pas une pleine présence, parce que le mode de présence n'est pas le même au niveau de la vie et au niveau de la réflexion. La conviction apparaît originairement comme un acte irréflectif. Ce n'est que dans la possibilité de revenir à elle par la suite que le moi la comprend comme étant sa possession, son avoir et qu'il se comprend lui-même comme moi convaincu. La conviction ne devient mienne qu'à partir du moment où je me saisis comme moi convaincu dans un acte de réflexion. Avant l'acte réflexif, elle reste une conviction anonyme, une conviction sans propriétaire. Ce qui est déjà là n'est là pour personne avant la réflexion. Dans l'acte de réflexion, j'élève le pré-donné à la claire conscience de lui-même. La vie m'est alors donnée en tant que *ma* vie, l'*habitus* en tant que *mon* *habitus*. Chaque fois que je reviens à ma vie, à mes *habitus*, à mes dispositions, je les retrouve inchangés. Dans ce retour réflexif, je retrouve ce qu'originairement je suis sous la forme cette fois d'une possession, d'un avoir subjectif qui définit mon propre (*das mir Eigene*). C'est dans l'acte réflexif que je me saisis comme un moi identique, comme un moi possédant certaines habitudes, certaines capacités, un certain caractère, etc. Devenir soi-même signifie donc revenir à quelque chose qui est déjà là, qui a déjà commencé avant la réflexion.

Le paradoxe de la répétition du déjà là pourrait s'énoncer de la manière suivante : quand c'est là, je n'y suis pas ; quand je commence, ça a déjà commencé sans moi. Je n'y suis que dans la réitération de l'identique, des mêmes traits, répétition qui me constitue comme moi identique dans le temps, comme le même qu'auparavant (absolument parlant, sans cette structure répétitive, aucune expérience ne serait possible puisque je n'ai d'expérience que de ce qui peut se reproduire). Si le moi n'est pas originairement l'œuvre de la réflexion, il ne s'identifie cependant comme un soi identique que dans un acte de réflexion, c'est-à-dire une auto-perception thématique :

On doit donc distinguer le « moi qui suis » sous sa face-sujet, et le « moi qui suis » en tant qu'objet pour moi, et celui-ci est, au sens spécifique du terme, un objet représenté, constitué, éventuellement visé dans le « je-suis » qui est : c'est le « pour moi ». Ce qui est visé ici, c'est « la personne » constituée pour moi, le « je » qui est conscient en tant que « *ipse* ». (*Ideen II*, § 58, p. 253.)

Ce mouvement d'échappement du propre – du fait que, en tant que vie anonyme, il se précède toujours déjà dans son opération – qui oblige le sujet à se le ré-approprier – c'est-à-dire à s'approprier soi-même, à advenir à soi – dans un mouvement de retour second ne traduit rien d'autre que la préséance de la vie sur la réflexion. On pourrait à la limite considérer la vie elle-même dans son déroulement originaire comme une vie « inconsciente » qu'il s'agit pour le moi de se réapproprier. Dans le manuscrit BI22 de 1922 intitulé *Les degrés de la transcendance*, Husserl distingue « l'absolument immanent » (*das absolut Immanente*), c'est-à-dire le vivre maintenant (le présent vivant) avec ses contenus intentionnels, de la subjectivité concrète « existante » qui, elle, est une transcendance (avec ses intentions transcendantes que sont le souvenir et l'attente). En effet, l'*ego* ne peut devenir lui-même qu'en dépassant sa sphère momentanée, qu'en s'identifiant par le biais des vécus momentanés qu'il retrouve dans le ressouvenir. Le moi personnel, en tant que moi « existant », est donc un objet transcendant par rapport au moi pur anonyme, subjectif originaire. L'auto-temporalisation du flux constitue le moi personnel comme un étant temporel : ma vie personnelle – sujet concret transcendant – renvoie à l'immanence du présent vivant. C'est en ce sens que Husserl parle de la « genèse » du moi pur (de la monade et même du moi-pôle).

Mais une genèse des monades est-elle concevable ? Et chacune n'a-t-elle pas son moi-centre ? La genèse du moi-centre peut par conséquent ne signifier que ceci : le moi-centre « s'éveille » dans la spatio-temporalité monadique sous la forme du moi-centre actif, le moi parvient à la conscience de soi, à la conscience et devient par là membre de la communauté constituant le monde des monades à chaque fois éveillées et opérant en tant que sujets de conscience (des moi, sujets actifs – personnels au sens large) pour l'unité d'une histoire,

d'une vie spirituelle historique, d'une humanité vivant dans le monde existant corrélatif.¹

Il ne faut donc pas comprendre cette genèse comme une naissance à partir du flux. La question d'une genèse du moi à partir d'un non-moi est un non-sens puisqu'il y a co-originarité du moi et du non-moi. L'anonymat n'est pas pour Husserl ce à partir de quoi un moi individuel peut surgir puisqu'il est toujours l'anonymat d'un moi. Il faut donc comprendre la genèse du moi comme l'apparition dans le temps de quelque chose de toujours déjà là et en ce sens d'avant le temps, d'au-delà du flux (comme s'il y avait contemporanéité du moi et du flux).

La prise de position, la conviction, le sentiment, etc., après leur constitution originaire, ne disparaissent pas purement et simplement du champ de la conscience. L'unité constituée demeure à titre d'avoir du moi, avoir persistant qui assure au moi sa concrétude. Je peux, bien sûr, changer de conviction ou de sentiment sous l'effet de nouvelles motivations ; mais aussi longtemps que mes motivations restent les mêmes, je retrouve toujours mes convictions et mes sentiments comme étant miens et me caractérisant comme moi identique et unique. Si les motivations changent, alors certaines convictions corrélatives sont biffées et remplacées par de nouvelles convictions qui deviennent la possession permanente du moi qui, dans ce changement, conserve son caractère d'ensemble individuel. En effet, ce changement des motivations n'est pas arbitraire et quelconque : il existe un certain type ou style invariant qui règle la modification de la motivation, ce que Husserl appelle « ma manière propre de prendre position »². Ce « style d'ensemble », qui motive l'acquisition des habitudes et du caractère, définit l'individualité de la

1. Ms BII3/3a (1934) : « Aber ist eine Genesis der Monaden denkbar ? Und hat nicht eine jede ihr Ich-Zentrum ? Genesis des Ich-Zentrums kann also nur besagen : das Ich-Zentrum "erwacht" in der monadischen Raum-Zeitlichkeit zur Form des aktiven Ich-Zentrums, das Ich kommt zum Selbstbewusstsein, kommt zu-Bewusstsein, wird so Mitglied der weltkonstituierenden Gemeinschaft der jeweils erwachten und als Bewusstseinssubjekte (Ich aktive Subjekte – personale im weitesten Sinn) für eine Einheit einer Historie, eines historischen Geisteslebens, einer Menschheit als in der korrelativ existierenden Welt lebend, in Funktion. »

2. *Ideen II*, § 57, p. 249.

personne qui se manifeste dans ses décisions et prises de position reposant dans les convictions qui sont les siennes¹.

Je ne peux me devenir « infidèle » à moi-même, dans ma prise de position, je ne peux devenir « inconséquent » que du fait que je suis devenu précisément un autre, que dans la mesure où je suis sujet à d'autres motivations. Mais, en vérité, je ne suis pas infidèle à moi-même, je suis sans cesse le même, mais dans le flux changeant des vécus dans lesquels souvent de nouveaux motifs se constituent. (*Ideen II*, § 29, p. 112.)

« Le moi reste inchangé aussi longtemps qu'il "conserve sa conviction, son opinion" ; changer de conviction, c'est "se" changer. Mais dans le changement et le non-changement, le moi reste justement identiquement le même en tant que pôle. »² On n'a peut-être pas accordé assez d'attention dans l'œuvre de Husserl au terme de « développement » (*Entwicklung*). La conscience est « un continuum unique, qui se modifie en permanence »³, c'est-à-dire qu'elle reste identique à elle-même tout en se modifiant sans cesse, avec chaque nouvelle irruption du réel sous la forme de la *hylè*. Le présent vivant, dit Husserl, est « se maintenant-fluant », identique dans le changement. De même, le moi en tant que personne ne cesse de se transformer, mais, en tant que pôle, centre de tous ses actes et affections, reste un et le même à travers le changement.

C'est justement cette particularité fondamentale du moi en tant que sujet de ses actes et de ses positions durables, de ses décisions qui rend alors compréhensible le sens de l'être personnel et du moi en tant que moi personnel. Le moi est en tant que moi toujours identique, le pôle, le centre de ses actes. D'autre part le moi en tant que moi se modifie nécessairement et sans cesse et se modifie de telle sorte qu'une nouvelle identité une est créée au delà de la simple identité du pôle.⁴

1. Cf. *PP*, § 42.

2. *Ideen II*, p. 311.

3. *Leçons sur le temps*, § 16, p. 40.

4. FI33/59b : « Eben diese Grundeigenheit des Ich als Subjekt seiner Akte und seiner bleibenden Stellungnahmen, Entscheidungen macht erst den Sinn des personalen Seins und des Ich als personalen Ich verständlich. Das Ich ist als Ich immerfort identisches, der Pol, das Zentrum aller seiner Akte. Andererseits das Ich als Ich ist notwendig sich immerfort veränderndes, sich verändernd in einer Weise, die eine neue Identität über die bloße Pol-Identität hinaus macht. »

Une individuation absolue marque donc déjà l'*ego* pur et, comme il n'est pas un pôle vide mais au contraire un moi d'habitualités, il a aussi son histoire individuelle propre. « L'individuation absolue passe dans l'*ego personnel*. »¹ L'individualité de la monade relève donc de l'activité égoïque, qui lui confère une continuité spécifique à distinguer de celle de la chose :

La personne en tant qu'elle est l'« individualité » d'une subjectivité, d'une monade, est liée à la sphère de l'activité spécifique sous la forme de l'*ego cogito*. Mais dans la multiplicité de ce *cogito* se déploie, se développe et se transforme (fait éventuellement volte-face) aussi un seul et même *ego* en tant qu'individualité. (*Hua XIV*, p. 18.)²

Husserl affirmant à plusieurs reprises et sans équivoque que l'individualité repose dans l'*ego*, il semble très difficile de concevoir qu'il puisse en même temps défendre l'idée de l'auto-pluralisation d'un absolu pré-individuel³. Le moi originaire (*Ur-Ich*) est déjà pour Husserl un moi individué. Le flux de conscience originaire n'est pas un événement diffus. Il porte en lui dès le commencement un principe d'individuation : « l'événement archi-fluant tout entier n'est pas un événement mort (c'est-à-dire étranger au moi), au contraire le moteur le plus interne est une effectuation "égoïque"⁴ ». L'œuvre de constitution n'est pas un processus d'individualisation à partir d'un fond non égoïque et neutre, ou encore

1. *Ideen II*, § 64, p. 301.

2. Sur l'individualité du moi, voir *Ideen II*, § 64 ou encore le manuscrit C17/15b : « Jedermann kann ich rein nach seinem Ichsein und ichlichen Leben, nach seinen Vermögen, seinen Charakteren betrachten und aus meinen Erfahrungen von ihm (mir durch Einfühlung sein ichliches Sein zur Kenntnis bringend) dieselben allgemeinen Eigenheiten finden, die die eines Ichsubjektes sind. Ich sehe dann, daß jedes Ich, rein als Ich betrachtet, in seinem Bewußtseinsleben und rein darin lebend seine Individualität hat, jeder ein Ich und doch ein Anderer, derart daß schon völlige Gleichheit notwendig ausgeschlossen ist. Im Gehalt jedes Ich selbst liegt die absolute Einzigkeit, trotz der allgemeinen Form, dem allgemeinen Wesen, durch die Ich eben Ich ist. »

3. Voir à ce sujet D. Zahavi, « The Self-Pluralisation of the Primal-Life. A Problem in Fink's Husserl-Interpretation », in *Recherches husserliennes*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, vol. 2, 1994.

4. Ms C10/15a/b (1931) : « Dieses ganze urströmende Geschehen ist nicht totes (was wohl heißen soll ichfremdes) Geschehen, sondern "ichliche" Leistung ist der innerster Motor. »

à partir d'une fusion préalable. Bien au contraire, c'est parce que la fusion avec autrui est impossible, c'est parce que je ne peux jamais réduire l'autre *ego* à un simple corrélat objectif, que la communauté est possible¹; il y a dès le départ une pluralité de moi qui, en se développant indéfiniment, construisent leur ipséité, et en ce sens parachèvent leur individualité respective. De même, l'interpénétration intentionnelle des monades ne doit pas se comprendre sur le modèle d'une fusion primordiale de laquelle jailliraient les différentes monades. Au contraire, l'être-l'un-pour-l'autre des monades présuppose une pluralité de monades à chaque fois individuelles :

L'individualité des âmes signifie en un certain sens séparation indépassable, et donc un être-autre et un être-extérieur-l'un-à-l'autre (au sens logique et non pas spatial) qui ne peut jamais devenir une liaison continue, une liaison qui serait le fluier continu des temps monadiquement propres l'un dans l'autre. Mais d'autre part, cette séparation n'empêche pas, elle est même la condition de possibilité qui permet aux monades de se « recouvrir », en d'autres termes, d'être en communauté. (*Hua XV*, p. 335.)

La présence de la vie sur la réflexion

La prise de conscience transcendantale est toujours en retard par rapport à la vie après laquelle le moi transcendantal court pour tenter de la rattraper et de coïncider avec elle. Comment comprendre cette affirmation que la vie précède toujours la réflexion ? La vie transcendantale, qui n'est rien d'autre que la vie naturelle de croyance au monde parvenue à la claire conscience d'elle-même, est incapable de se prendre simultanément comme objet de réflexion. Elle se déroule bien plutôt comme vie indéfinie que la réflexion, toujours seconde, ne vient éclairer qu'après coup².

1. Cf. F. Dastur, *Husserl, des mathématiques à l'histoire*, PUF philosophies, Paris, 1995, p. 88.

2. B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*, Nijhoff, Den Haag, 1971, p. 125 : « Dans l'accomplissement direct de la vie, je ne suis certes pas nécessairement perdu à moi-même, mais je ne suis pas non plus explicitement proche de moi ; je suis explicitement auprès de mes

Déroulement passif et continu de la vie ; réflexion active et momentanée sur cette vie. Le moi transcendantal peut bien arrêter le flux de la vie, en remontant des objets constitués à leur source constituante, en réfléchissant sur les actes constituants qui viennent juste de se dérouler. Il ne peut cependant pas réfléchir sur un acte dans le moment même où celui-ci se déroule ; bien au contraire, il doit le laisser passer afin de pouvoir l'élever à la réflexion. Il subsiste toujours un écart, quoique infime, entre la vie et la réflexion. Plus exactement, c'est cet écart qui permet la réflexion sur l'acte qui vient juste d'être. C'est parce que l'acte ne disparaît pas sans laisser de trace, mais au contraire laisse derrière lui quelque chose de sa vie, qu'il peut devenir l'objet d'une réflexion seconde. L'acte est retenu encore vivant par la rétention et, tandis que la vie irréfléchie continue, l'acte retenu est alors saisi et réfléchi. La réflexion n'est donc pas un acte instantané mais révèle au contraire la structure temporelle du moi. En effet, elle s'écoule dans le temps dans la mesure où le moi réfléchissant dans l'acte de la réflexion continue à vivre, à « opérer » (*fungieren*) de façon anonyme. L'auto-perception ou auto-réflexion est une forme possible de la vie irréfléchie du moi et non pas une autre vie, un autre moi¹. En effet, les actes vivants de la réflexion qui « objectivent » ma subjectivité sont eux-mêmes irréfléchis et ce faisant appartiennent à ma vie de conscience irréfléchie². Entre moi et moi-

but, même si ce n'est pas auprès de mes buts en tant que tels, je suis implicitement chez moi-même, mais pas du tout chez moi en tant qu'un moi. Mais la réflexion, dans laquelle j'essaie de saisir explicitement ma vie, conduit à une scission de la vie et de la réflexion, dans laquelle le visé se dérobe sans cesse. La tension entre la vie actuelle et la saisie de cette vie, de la vie dans le présent et de la prise de position par rapport au présent, n'est pas surmontée par la réflexion et réapparaît ici sous une forme modifiée. Le moi est pour lui-même dans une proximité originelle, prêt à être saisi et pourtant échappant à la saisie directe. Je suis moi, sans distance, et cependant je n'ai pas ma vie dans l'immanence absolue ; vivre signifie pour le moi se transcender continuellement lui-même, être hors de lui-même. La réflexion ne peut pas rattraper cet événement originelle et ne peut pas le transformer en une possession achevée du monde et de soi-même, mais elle est ce qui amène l'événement sous le regard et révèle justement ainsi sa propre insuffisance. »

1. Cf. *Ideen II*, § 57, p. 248 : « La vie irréfléchie de l'*ego* [...] prend une forme tout à fait remarquable, celle de l'auto-réflexion ou de l'auto-perception, qui est donc un mode particulier du "je vis" dans le contexte général de la vie de l'*ego*. »

2. *Hua VIII Erste Philosophie (1923/1924), Zweiter Teil : Theorie der phänomenologischen Reduktion* (abrégé *EP II*), éd. par R. Boehm, 1956, trad. franç. par A. L. Kelkel,

même se creuse un écart qui est en même temps toujours déjà comblé puisque je reste en communauté avec moi-même : le moi réfléchi n'est rien d'autre que le moi réfléchissant qui vient juste d'être, parce que le moi ne s'écoule pas comme ses vécus, parce qu'il est « plus » que ce flux des vécus. Il n'y a pas de simultanéité entre ma vie et l'œuvre de ma réflexion. La vie aperçue, pour ainsi dire « objectivée », ne coïncide jamais avec celle que je suis en train de vivre. La réflexion est incapable de saisir la vie au présent, dans le présent. Elle ne la saisit que dans le ressouvenir, comme déjà passée. Je ne fais l'expérience de moi-même qu'à partir de ce que j'ai déjà accompli, produit. La tension entre vie et réflexion ne se laisse donc pas réduire¹ : même la réflexion la plus universelle est incapable de réfléchir l'acte de réflexion dans son accomplissement même².

Le moi ne se connaît donc pas immédiatement et doit, pour devenir lui-même, sortir de l'anonymat. La préséance de la vie sur la réflexion condamne le moi à apprendre à se connaître. Condamne ? Bien plutôt, permet au moi temporel de se connaître lui-même : je ne suis moi-même que parce que je peux revenir à moi-même et me connaître en tant que tel. Or ce qui permet ce retour sur soi, c'est précisément le fait que je suis toujours en avance, que je me précède moi-même dans mon *fungieren*. La prise de conscience n'est donc jamais totale. Je ne suis pas

Paris, PUF, 1972, p. 89 : « [...] le moi accomplissant la réflexion est manifestement sur le mode du "moi oublié de soi-même", et son propre acte d'aperception est un acte inconscient de soi. »

1. Il faut nuancer cette affirmation : la réflexion commence toujours en retard ; mais quand elle se poursuit, la séparation temporelle entre le moi réfléchissant et le moi naif disparaît, cf. *EP II*, p. 89.

2. Cf. par exemple *Ideen II*, § 57, p. 248 (c'est nous qui soulignons) : « [...] tandis que je me meus ainsi dans les champs de la réflexion (c'est-à-dire dans des subjectivités objectivées), au sein d'actes vivants et eux-mêmes irréfléchis, de la réflexion [...] ». Sur l'après-coup de la réflexion, cf. aussi la distinction entre le moi opérant et le moi objectivé, in Ms F135/59b : « Dieses Ich ist offenbar auch identisch das aktuelle jeweilige Ich, das während es Subjekt der Akte ist, nicht selbst objektiviertes Ich ist. Während ich ein anderes oder mich selbst wahrnehme, denke, beurteile, bewerte usw., während ich darunter zum Beispiel die "Ich, Mensch"-Wahrnehmung vollziehe und mich also als diesen Menschen wahrnehmend erfasse, ist das vorfindende, denkende, wertende Ich, dasjenige, das tätig ist, bevor es auf sich selbst reflektiert, nicht etwa Ich, der Mensch, sondern Ich, der Mensch, ist Objekt für dieses Ich, für das alles Erscheinende, aber auch alles Gedachte ist, während es selbst für sich selbst nicht gegenständlich ist. »

complètement transparent à moi-même. Mais sans cette dimension d'étrangèreté à soi-même, la connaissance de soi, la familiarité à soi, ne seraient pas possibles. Le soubassement sensible me motive précisément parce qu'il est un « familier étranger ». Les motifs actuels qui surgissent dans ma vie présente sont eux-mêmes motivés par d'autres motifs, plus secrets, plus cachés, plus obscurs. C'est l'indétermination du soubassement naturel de la subjectivité qui me pousse à le déterminer de plus en plus parfaitement. S'il était déjà complètement déterminé, la motivation disparaîtrait et le moi avec elle. L'impulsion vient de l'autre ; pas d'un radicalement autre, mais d'un autre qui est déjà, toujours déjà moi-même et que je dois m'approprier dans un mouvement de retour sur ma vie. La passivité qui m'habite, c'est ce qui m'est propre sans pour autant m'appartenir, un propre en deçà de la propriété (mon propre est ce qui m'est étranger puisque ce que je vis comme mon propre ne peut pas être dans le même instant mon objet, mon thème, c'est-à-dire ma propriété). Serait subjectif, non pas ce que je perçois comme mien, mais ce que je vis pour ainsi dire « inconsciemment ».

Si le moi est présent à lui-même dans la réflexion, c'est parce qu'il l'est d'abord et originellement sur un mode affectif, dès lors que tout ce qui lui est donné l'affecte. Par conséquent, il est continuellement affecté par lui-même puisqu'il est présent dans toutes ses expériences, dans tous ses actes. Et c'est précisément parce qu'il est affecté par lui-même qu'il peut aussi réfléchir sur lui-même : réfléchir sur soi-même, c'est répondre à l'auto-affection, se tourner vers elle au lieu d'être tourné vers les objets du monde.

Nous pouvons passer de la direction originelle – on dit dans un tel contexte : direction « immédiate » – à la direction « réflexive ». *Le moi peut par essence en tant qu'il est affecté par lui-même* – quelle que soit la façon dont il est affecté, motivé, dirigé – être motivé à une réflexion égoïque.¹

J'ai conscience de moi-même avant de me connaître en tant que tel : une conscience passive pré-donatrice devance la conscience active dona-

1. Ms C16/82a (c'est nous qui soulignons) : « Wir können von der ursprünglichen – wir sagen in solchem Zusammenhang : "geraden"-Richtung übergehen in die "reflektive". Wesensmäßig kann das Ich, wie immer affiziert, motiviert, gerichtet, auch als das von sich selbst affiziert, zu einer Ichreflexion motiviert werden. »

trice. Je m'« apparais »¹ à moi-même avec un sens unitaire, j'ai un rapport à moi-même, avant même d'être l'objet thématique de mon expérience réflexive. Être conscient dans la pré-donnée signifie être là pour le moi sans être remarqué, sans être l'objet de son attention : le moi est affecté par le pré-donné mais n'y répond pas (y répondre serait faire de la pré-donnée l'objet de sa réflexion). Le moi, en tant que sujet de sa propre vie, est « oublié de soi-même ». Cet « oubli de soi-même » (*Selbstvergessenheit*) correspond au moi dirigé sur l'objet qui s'ignore comme tel. Ce n'est que dans l'acte de réflexion (qui est une perception au second degré) qu'il s'élève au-dessus de son acte pour l'appréhender. Le moi latent devient alors patent, c'est-à-dire conscient de soi. Ou encore, le moi endormi s'éveille². Déjà le premier rapport à soi, c'est-à-dire l'auto-affectation charnelle, implique un écart, une distance : le se sentir soi-même exige déjà un écart temporel, celui de l'impression originaire écoulée. L'auto-affectation elle-même est déjà en ce sens une première forme réflexive, une réflexion vivante pour ainsi dire en train de naître. C'est en effet en tant qu'affecté par lui-même que le moi a la faculté à chaque fois d'être présent à lui-même dans une scission originaire entre le moi originaire opérant qu'il est de façon anonyme et le moi objectivé, scission qui est en même temps l'identification de l'un à l'autre. Bien sûr, le moi explicite naît pour ainsi dire dans l'accomplissement de l'acte réflexif ; mais cette naissance n'est pas une création *ex nihilo* : le mouvement d'auto-constitution du moi est en lui-même un procès *réflexif*. Avant de m'identifier explicitement comme moi, c'est-à-dire dans un acte réflexif de second degré, je me vis dans mon activité opérante comme celui que je viens juste d'être. Dans cette réflexion vivante a lieu l'auto-« perception » de la première auto-aliénation. A proprement parler, le terme

1. Le problème sera de déterminer la nature de cet « apparaître » qui n'est pas de l'ordre de la représentation objectivante, du voir. Il s'éclairera par la suite comme « affection ». Il faut cependant souligner qu'ici ce rapport à soi reste pensé comme un « être-objet » que Husserl distingue de l'« être-remarqué ».

2. *EP II*, p. 90 : « Un moi devient patent, il devient un moi éveillé à la conscience, un moi accomplissant un acte, de même qu'un acte ne devient lui-même patent que par l'intervention d'un moi réfléchissant sur soi-même et son acte, et qui à son tour est un moi latent. »

« perception » n'est pas adéquat puisqu'on n'a pas ici affaire à un acte objectivant, à une représentation d'objet « morte », mais bien plutôt à une intention passive non objectivante : avant d'être un objet pour moi-même, je me devance moi-même en tant que pôle vivant anonyme ; autrement dit, je m'éprouve comme sujet de ma vie, comme moi anonyme pré-donné. Me précédant, je ne suis jamais seulement conscience irréfléchie, mais bien au contraire je me suis toujours déjà réfléchi. Le moi « réfléchi » ou « objectivé » (au sens large d'un rapport à soi) n'étant rien d'autre que le moi réfléchissant qui vient juste d'être, la réflexion originaire dévoile la temporalité passive du moi qui n'est rien d'autre qu'un s'auto-affecter originaire¹. C'est cette structure réflexive du moi originaire qui rend possible le ressouvenir. G. Brand définit ce dernier comme une « réflexion de second degré » par rapport à la « réflexion originaire » ou encore « réflexion vivante » qui désigne l'identité dans la différence du moi réfléchissant et du moi réfléchi². Je ne peux m'identifier comme le même, m'objectiver que parce que, d'abord, je m'éprouve dans le temps, que parce que ma structure elle-même est temporelle, que parce que, dans ma vie elle-même, je me « saisis », de façon non objectivante,

1. En cherchant en deçà de la conscience représentative d'objet une conscience affective plus originaire, nous n'avons pas fait autre chose que d'emprunter une voie déjà ouverte par M. Henry. Mais nous mettons en question la méfiance de M. Henry à l'égard de l'intentionnalité et de tout mouvement de transcendance : à s'enfermer dans la pure immanence, ne court-on pas le risque de perdre le monde ou du moins de se priver du moyen de jamais le retrouver ? La question est peut-être mal posée : est-il jamais possible de perdre le monde ? N'est-ce pas le sens dernier de la réduction, à savoir que moi et monde sont inséparables dès lors qu'on les considère d'un point de vue génétique ? S'il est vrai qu'on ne choisit pas de vivre et qu'en ce sens nous devons vivre, nous devons assumer ce don, est-il pour autant vrai que cette vie immanente soit exclusive de tout dehors ? A vouloir exclure toute transcendance, n'exclut-on pas tout soi de motivation apte à mettre la vie en mouvement ? La vie, à trop s'étreindre elle-même, n'en vient-elle pas à s'étouffer, en tout cas à casser le mouvement qui la porte ? Si le fait ultime de la donation – ce que nous avons identifié sous le terme de vie ou de présent vivant – est bien « avant » tout objet donné – c'est-à-dire donné dans le monde –, cette vie du présent est cependant en elle-même déjà mouvement de transcendance vers l'autre qu'est le monde, sinon rien ne pourrait jamais apparaître et l'on s'interdirait de pouvoir jamais penser le passage de la pure immanence au monde apparaissant.

2. Cf. G. Brand, *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, Den Haag, Nijhoff, 1955, p. 61-62.

comme ce que je viens juste d'être. Avant d'*avoir* mon passé, je *suis* celui-ci dans la mesure où je le porte en moi dans tout acte présent (en ce sens, mon passé n'est jamais passé pour moi comme peut l'être une chose). Tandis que mon présent opère de façon anonyme, mon passé encore « vivant » me détermine puisque je suis devenu tel ou tel, possédant telles ou telles dispositions et qualités, tel ou tel caractère. Le « sommeil » de la vie vécue est donc vivant (et ne s'oppose plus à la rétention vivante) et fait que mon passé ne me reste jamais totalement étranger et inconnaissable.

Si la conscience du présent (en tant qu'unité des trois moments impression, rétention et protention) est la première conscience d'unité et ainsi la première activité synthétique et si la conscience doit son unité au moi, en vertu duquel je peux dire de tous mes vécus qu'ils sont miens, alors il faut réfléchir sur la relation entre le moi et le temps. Je ne peux me connaître réflexivement que parce que je suis originairement temporel, à la fois *dans* le temps et *avant* le temps. La réflexion réfléchit le moi comme il vient juste d'être dans un écoulement temporel passif et se déploie elle aussi temporellement de façon passive. Le moi se découvre donc dans la réflexion à la fois temporalisé et temporalisant ; temporalisant dans la mesure où il se découvre dans un acte temporel qui lui appartient essentiellement (il est déjà en lui-même réflexif) ; temporalisé dans la mesure où il se découvre dans cet acte comme le même qu'il était auparavant. Temporalisant, le moi se précède lui-même dans une « prétemporalisation » (*Vor-Zeitigung*) passive (il ne se temporalise pas dans un faire) et n'est donc jamais dans le temps, mais se tient au-dessus de toute conscience et de toutes les unités constituées en elle. En d'autres termes, la *Vorzeitigung* du moi, sa prétemporalisation, est déjà dans son mouvement même, si ce n'est une réflexion accomplie, du moins une *Reflexion-im-Ansatz*¹.

1. Nous préférons ne pas traduire cette expression que G. Brand introduit au § 14 : traduire par « réflexion-au-début », c'est laisser entendre qu'il ne s'agit que d'un début de réflexion, d'une réflexion seulement esquissée. Or, la définition mathématique de « *Ansatz* » comme disposition des données d'un problème en une opération met en évidence que le moi originaire est réflexion dans sa forme même (réflexion qui n'est bien sûr pas objectivante), qu'il ne peut être que sous forme réflexive (au sens d'un rapport à

La vie anonyme comme horizon transcendantal

Ce que Husserl remet ici en question, c'est la symétrie de l'opposition du sujet et de l'objet et avec elle, la corrélation noético-noématique : le moi n'est l'objet noématique d'aucun sujet ; il se cache bien plutôt à l'intérieur même du vécu, plus exactement dans le vivre de ce dernier. La relation du moi pur à sa vie n'est pas un face-à-face, mais au contraire une intimité unissant indissolublement le moi aux vécus qu'il vit, le moi s'identifiant finalement à cette vie des vécus (sans pour autant s'identifier à un vécu particulier)¹.

Que je sois d'abord une vie et ensuite seulement une expérience, cela signifie qu'une dimension d'anonymat m'habite et me définit. La vie ne se dévoile jamais entièrement : elle est un permanent rapport à soi-même, une affection constante, une invitation à la réalisation des potentialités.

Au commencement de l'expérience, aucun « *ipse* » constitué n'est encore pré-donné, présent en tant qu'objet. Il est entièrement latent pour soi et pour les autres, tout au moins dans l'intuition. (*Ideen II*, § 58, p. 253.)

Cette latence est celle du mouvement de la vie qui englobe la réflexion : l'objet est toujours second par rapport à la préséance du sujet. Avec le terme de vie, Husserl ne cherche peut-être rien d'autre que ce qu'il appelle aussi le « subjectif au sens originaire du terme »² : le sujet de l'intentionnalité qu'il oppose à l'avoir du sujet. Pourquoi est-ce que je « sais » toujours déjà quelque chose du moi ? Parce que je suis ce moi ; je le suis avant même de l'avoir pour objet, pour thème dans l'expérience réflexive. En effet, si je

soi, d'un écart temporel à soi), que la réflexion est précisément tout entière l'« *Ansatz* ». La réflexion est donc « au début » : au sens où elle n'est que possible, où elle n'est pas encore véritablement accomplie, et au sens où, étant le mode d'être du moi originaire, elle est dès le commencement toujours déjà là. La « *Reflexion-im-Ansatz* » est donc pour ainsi dire « début de réflexion dès le début ».

1. Le moi de l'aperception transcendantale devient chez Husserl le moi noétique identique. Or ce moi n'est pas le moi-pôle vide, mais le moi identique qui se constitue dans ses habitudes comme moi personnel. Pour Kant, on ne peut faire l'expérience de ce moi que dans l'aperception empirique, tandis que pour Husserl, il se donne dans l'aperception pure, c'est-à-dire dans la réduction phénoménologique (voir à ce sujet, E. Marbach, *op. cit.*, p. 326).

2. *Ideen II*, § 54.

n'étais pas toujours passivement pré-donné à moi-même au niveau de ma vie irréfléchie, ma vie serait sans conscience, sans rapport à soi.

Au lieu de voir dans l'anonymat du constituant ultime l'échec de Husserl, ne peut-on pas le comprendre au contraire comme le sens dernier de la phénoménologie husserlienne ? Dire que l'*ego* opérant reste dans son opération même anonyme, c'est dire que cet *ego* fonctionnant n'est jamais un objet constitué, qu'il n'est jamais la propriété de personne ; il est ce sens d'*ego* originaire en deçà de ce qui est mien, de ce qui m'appartient. D'un côté, il est bien ce qui doit rendre possible toute objectivation et dans cette perspective, lui non plus n'échappe jamais complètement au primat de l'acte objectivant ni donc à l'intentionnalité. Mais de l'autre côté, étant ce qui rend possible tout regard intentionnel, il est ce qui s'excepte de ce regard, ce qui ne peut jamais venir sous le regard : en tant qu'origine de l'intentionnalité, l'*ego* anonyme oblige à interroger l'au-delà ou l'en deçà de celle-ci, ce qui l'outrepasse.

Tout ce qui est originairement propre au sujet est unifié dans le moi et appartient ainsi au côté égoïque. Toute autre chose est en face de lui. C'est une relation pour ce qui concerne toutes les « choses » constituées qui n'est pas identique des deux côtés et qui n'est pas réversible. [...] Seul un moi peut avoir quelque chose en face de lui dans le sens ici en question. [...] Le moi est en face de lui-même, il est pour lui-même, constitué en lui-même. (*Ideen II*, p. 318.)

Dans l'exercice, dans l'opération, je précède tout ce qui, pour moi, est étant et je ne rencontre l'autre (et donc aussi moi-même) qu'indirectement à partir de mon opération¹. En d'autres termes, le courant originaire est toujours extra-thématique ; la subjectivité originaire est une vie anonyme. Que signifie l'anonymat de la subjectivité ? Que la relation « être en face de » est asymétrique puisque le moi, pour lequel tour est en face, reste anonyme, c'est-à-dire n'est en face de personne, n'est objet pour personne. On pourrait objecter que le moi, dans la réflexion, sort de l'anonymat puisqu'il est alors en face de lui-même et donc donné à lui-même². L'acte d'auto-réflexion est en effet la réponse du moi à cette

1. Cf. G. Brand, *op. cit.*, p. 64.

2. *Ideen II*, p. 318 : « Das Ich ist sich selbst gegenüber, es ist für sich selbst, in sich selbst konstituiert. » Cf. aussi, *ibid.* : « Ein Ich kann freilich auch als solches Gegenüber

auto-affection : le moi se tourne alors vers l'affection pour réfléchir sur lui-même, en tant que pôle égoïque opérant. Celui-ci sort alors de l'anonymat pour se connaître lui-même. Cependant, la relation « être-en-face-de » reste asymétrique dans la mesure où le moi réfléchissant est à son tour anonyme : il est à son tour seulement pré-donné et nécessite une réflexion d'un degré supérieur pour devenir un objet thématique.

Mais dès lors que je réfléchis sur moi et donc que je me fais entrer dans la sphère thématique, je trouve ce fait étrange que je me suis dédoublé. En effet, je suis une fois là dans le thème, d'autre part je suis à nouveau en tant que moi anonyme, à savoir le moi qui exerce les fonctions thématiques de la conscience. D'ailleurs, ici comme partout, je connais le « moi anonyme » grâce à la réflexion après coup qui est évidemment une possibilité toujours prête. La réflexion dévoile le moi, et la conscience égoïque, qui à chaque fois est opérant. Ensuite, une seconde réflexion, après que j'ai exercé la première, dévoile ce qui était l'affaire du moi réfléchissant anonyme et de sa conscience égoïque. (...) Je peux bien sûr réfléchir à nouveau et il est évident que la réflexion est pour ainsi dire une opération itérable pour utiliser ici une expression mathématique. Il est aussi évident que tout acte du moi et son moi lui-même sont anonymes et deviennent un moi thématique grâce à une réflexion qui surmonte l'anonymat, mais l'acte réflexif et son moi <testent> à leur tour anonymes. On peut aussi dire que le moi se scinde dans toute réflexion et que la scission peut se multiplier à volonté, mais qu'alors et toujours un moi anonyme se distingue de la série successive qui est devenue thématique¹.

fungieren. Dann hat es als Ich sein Gegenüber und ist zugleich für ein anderes Ich oder in der Reflexion sich selbst gegenüber. »

1. Ms F133/56b : « Sowie ich aber auf mich reflektiere, also mich in die thematische Sphäre ziehe, finde ich das merkwürdig, daß ich mich verdoppelt habe. Nämlich einmal bin ich da im Thema, andererseits bin ich wieder als das anonyme Ich, nämlich das Ich, das die thematischen Bewußtseinsfunktionen übt. Von dem "anonymen Ich" weiß ich allerdings hier wie überall durch die nachkommende Reflexion, eine evidenterweise immer bereite Möglichkeit. Reflexion enthüllt erst das Ich und Ichbewußtsein, das jeweils fungierendes ist. So enthüllt eine zweite Reflexion, nachdem ich die erste Reflexion geübt hatte, was Sache des anonymen reflektierenden Ich und Ichbewußtseins war ; ich kann nach dieser höheren Reflexion z. B. sagen : ich war bewußtseinsmäßig auf mich selbst als z. B. die Leidenschaft Wahrnehmenden gerichtet. Natürlich kann ich nun wieder reflektieren, und es ist evident, daß Reflexion sozusagen eine iterierbare Operation ist, um einen Ausdruck der Mathematik hin zu gebrauchen. Es ist auch evident, daß jeder Aktus des Ich und sein Ich selbst anonym ist und durch eine Reflexion, die die Anonymität behebt, zum thematischen Ich wird, wobei aber wieder der Reflexionsakt und sein

Le pôle réfléchi n'est jamais le pôle vivant qui opère anonymement dans la réflexion. Que le moi dans l'accomplissement irréfléchi de la conscience ne soit pas donné objectivement ne prouve pas nécessairement qu'aucun moi ne soit conscient à ce niveau irréfléchi. Le moi ne se donne comme sujet qui accomplit les actes que dans la réflexion. Mais la réflexion ne produit pas ce moi, elle le reconnaît bien plutôt comme moi opérant déjà avant la réflexion en tant qu'unité d'accomplissement des actes et comme moi vivant en eux sur le mode de l'oubli de soi¹. Le moi que je suis réellement, le pôle actuel anonyme, est précisément celui qui me donne accès au moi réfléchi. Le moi irréfléchi présupposé par le moi réfléchi ne serait pas un moi s'il ne pouvait pas, d'une quelconque façon, se rapporter à lui-même. Le moi-objet renvoie donc à un autre moi, un moi-sujet, un moi irréfléchi qui est cependant déjà conscient de lui-même dans la mesure où vivre implique déjà une structure réflexive sans qu'il soit ici question de réflexion explicite : vivre, c'est s'affecter soi-même.

Un acte est nécessairement toujours affectant, et le moi, qui entre en scène dans les actes comme leur pôle de recouvrement, est par là de la même façon toujours affectant ; il ne peut pas opérer sans s'affecter lui-même en tant qu'opérant.²

L'anonymat de la conscience signifie sa non-explicitation et non pas sa non-existence. Je ne suis l'origine de ma vie que parce que je suis affecté par elle. Entre moi et moi-même, il n'y a pas d'écart, si ce n'est celui existant entre affectant et affecté : « je ne suis objet pour moi-même que dans la mesure où j'ai "conscience de moi-même", même si je ne réfléchis pas. Si je n'avais pas cette conscience, alors je ne pourrais pas non plus réfléchir »³. Il existe donc un mode de conscience pré-réflexif :

Ich anonym <bleiben>. Wir sagen nun auch, durch jede Reflexion spaltet sich das Ich und es kann sich die Spaltung beliebig vervielfältigen, wobei immer ein anonymes Ich sich unterscheidet von der Stufenreihe, die thematisch geworden ist. »

1. Voir à ce sujet, la discussion de E. Marbach de *La transcendance de l'ego* de Sartre, in E. Marbach, *op. cit.*, p. 190 sq.

2. Ms C10/10a : « Ein Akt ist notwendig immer affizierend, und das Ich, das in den Akten als ihr Deckungs-pol auftritt, ist eben damit ebenfalls immer affizierend ; es kann nicht fungieren ohne sich selbst, sich als fungierendes zu affizieren. »

3. *Ideen II*, p. 318.

l'affection. Dans le passage du moi en tant que sujet naïf de ses vécus au moi en tant que sujet qui réfléchit sur ses vécus se joue un échappement à soi-même, un dessaisissement de soi-même. Je n'ai jamais sous le regard mon intentionnalité dans son événement ; je vis en elle sans qu'elle puisse jamais être simultanément mon objet.

Une vie anonyme a toujours déjà précédé la vie de la réflexion : elle a toujours déjà commencé quand le « je » commence son œuvre de réflexion. Cette passivité grève la transparence du moi constituant d'une opacité irréductible. L'opacité de l'origine est le prix à payer pour la transparence de l'œuvre de constitution ultérieure. La non-transparence de l'origine signifie que l'origine perdue doit être retrouvée, qu'il faut y revenir, pouvoir y revenir. Mais on ne peut revenir qu'à ce à quoi on était déjà présent. Or, le moi irréfléchi de la vie n'a pas d'origine ; il est l'origine qui n'a donc aucun moi qui puisse la penser comme telle (je ne peux être présent à quelque chose que si je m'en distingue). Le retour à l'origine consiste donc pour le moi réfléchi à retrouver son moi irréfléchi, à coïncider avec sa propre vie d'expérience. Paradoxalement, le mouvement de constitution dans lequel le sujet constituant s'éclaire à lui-même est simultanément un mouvement de dessaisissement de soi-même puisque le sujet ne s'élève à la claire conscience de lui-même en tant que sujet constituant qu'au prix de la perte de son origine. Le sujet constituant ne peut se prendre pour objet qu'en tant que sujet constitué : le retour réflexif laisse toujours échapper le moi originaire ou la vie originaire qui a toujours un « vis-à-vis » (*Gegenüber*) sans jamais pouvoir devenir à son tour le vis-à-vis objectivé d'un moi encore plus originaire et thématizable à son tour. Comment alors « prendre sur le fait la vie de la conscience transcendantale dans son accomplissement même » ? En effet, si tout anonymat peut être dévoilé après coup, la thématization, elle, n'est pas thématizable en acte. N'est thématizable que ce qui s'est, au moins dans une « différentielle de temps »¹, déjà écoulé. La *Nachträglichkeit* est le prix à payer si l'on vise une expérience capable de s'auto-expliciter. L'expérience transcendantale ne peut rejoindre la vie dans sa vivacité même que dans le franchissement d'un écart, même minimal.

1. *Leçons sur le temps*, Supplément V, p. 110.

La vie naïve et immédiate a toujours déjà commencé quand la réflexion commence son œuvre. Le reste inobjectivable qui résiste à toute tentative de thématization, c'est la vie dans son jaillissement même, la naissance du sens à laquelle je ne peux pas être présent.

Si la réflexion est un mode particulier du « je vis » dans le contexte général de la vie de l'*ego*, conscience de monde et vie ne forment-ils pas un seul et même problème¹ ? Le sujet n'est pas *d'abord* connaissant. Avant de connaître le monde, il participe à ce monde en vivant en et de lui. Du sentiment, P. Ricœur dit qu'il est « la manifestation sentie d'une relation au monde plus profonde que celle de la représentation qui institue la polarité du sujet et de l'objet » et qu'il a « pour fonction générale d'intérioriser la réalité que nous nous "objectons", de compenser la coupure sujet-objet par une conscience de participation »². C'est cette relation au monde antérieure à la fonction d'objectivation que nous avons cherchée avec Husserl. L'explicitation absolue de la conscience transcendantale par elle-même ne peut plus faire l'économie de l'opacité du monde et le rêve de transparence, de pleine présence à soi doit maintenant surmonter l'obstacle de l'épaisseur du monde dans lequel le sujet est toujours déjà pris. Le passage de l'objet isolé à ce même objet entouré d'autres objets, c'est-à-dire de l'expérience perceptive singulière à son horizon, n'est rien d'autre que la découverte de cette dimension anonyme irréductible qui habite toute expérience dans la mesure où l'expérience s'accomplit toujours sur fond de monde. Or le passage du moi réfléchi au moi irréfléchi implique lui aussi la découverte d'un horizon : celui de la vie. Il faut donc penser dans leur corrélation l'anonymat du monde et

1. Cf. D. Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Minuit, 1981, p. 41 (souligné par nous) : « La mise en évidence de la corrélation intentionnelle impose à l'analyse de la conscience le caractère d'une description doublement orientée, corrélatrice. D'un côté, elle porte sur l'objet intentionnel dans le *quomodo* de ses modes d'apparaître (le noème), de l'autre sur les actes de l'*ego* (noèses) qui constituent et donnent sens aux noèmes. Tout objet singulier renvoyant à un horizon qui, finalement, est le monde même, toute noèse isolée renvoyant à la vie transcendantale dans son entier, l'analyse intentionnelle est bien celle de l'*ego* transcendantal en tant qu'il inclut et constitue toute objectivité possible. »

2. P. Ricœur, « Le sentiment », in *Edmund Husserl 1859-1959*, La Haye, Nijhoff, 1959, p. 262 et p. 264.

celui de la vie : de même que l'expérience de l'objet sensible est thématization réflexive sur fond de monde anonyme et itréfléchi, de même l'expérience que le moi fait de lui-même est thématization réflexive sur fond de vie anonyme et irréfléchie. Le sujet connaissant fait place à un sujet vivant qui, plutôt que de se savoir comme tel, se sent comme tel. Or s'éprouver comme vivant, n'est-ce pas en même temps éprouver la profondeur d'une vie dont les couches thématisées et conscientes d'elles-mêmes reposent encore et toujours sur de la vie, mais sur une vie anonyme et opérante ?

Cette notion de vie permet à Husserl de sortir des apories du moi, de son surgissement. Il n'y a pas surgissement du moi qui serait passage direct du néant à l'être, mais il y a développement continu de ce moi dans l'horizon de la vie¹. On est toujours déjà vivant, comme on est toujours déjà au monde : c'est depuis l'intérieur du flux de la vie que je peux réfléchir sur ma naissance et c'est depuis l'intérieur du monde que je peux percevoir quelque chose. Avec ma naissance comme don de la vie m'est donné en même temps le monde sous la forme du don que Husserl nomme la *Vorgegebenheit*.

De façon générale, il faut remarquer partout que parler en un sens naturel de *vie* – c'est-à-dire de ma vie propre et de la vie personnelle en général – présuppose toujours le *monde prédonné*, le monde environnant comme ce à quoi se rapportent les actions et passions personnelles. (*EP II*, p. 319.)

La vie naturelle n'est pas l'instance constituante recherchée puisqu'elle renvoie à un monde de prédonnées, et donc à la personne que je suis toujours déjà pour moi-même². Si l'on veut atteindre les couches constitutives les plus profondes, la sphère de la passivité, alors il faut chercher un concept de vie plus englobant que celui dérivé de la vie personnelle. Quand Husserl affirme que « toute intentionnalité est implicitement

1. Cf. *Briefwechsel zwischen W. Dilthey und P. York von Wartenburg, 1877-1897*, Halle, Niemeyer, 1923, lettre du premier, fin août-début septembre 1897, p. 247 (cité et traduit par C. Romano, in « Le possible et l'événement », in *Philosophie* 40, sept. 1993, p. 70) : « Il faut partir de la vie. Ce qui ne signifie pas que celle-ci doive être analysée, mais qu'il faut la revivre dans ses formes et tirer les conséquences internes que l'on trouve en elles. La philosophie est une activité qui porte à la conscience et pense à fond la vie, c'est-à-dire le sujet dans ses relations, en tant que vitalité. »

2. Cf. *EP II*, p. 319 : « 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. »

entrelacée avec une vie »¹, il ne vise pas une vie personnelle, mais au contraire un horizon universel transcendantal. Ma vie de conscience a la particularité essentielle de « comporter à chaque phase présente une conscience du lointain – quoique vide –, une conscience d'horizon. [...] Tout présent de ma vie renferme « en soi », dans son intentionnalité concrète, la vie entière [...] »². Dans la 50^e leçon de *Philosophie première* intitulée « l'infini flux temporel de la vie et la possibilité d'une réflexion et d'une époque universelles », Husserl décrit la vie ainsi :

Nous sommes pris dans l'univers monadique d'un système de vie sans fin, dans l'infinité de notre vie propre et de la vie intersubjective historique qui telle qu'elle est constitue un univers monadique de validités s'engendrant elles-mêmes *in infinitum*, mais se révélant *in infinitum* lorsqu'on pénètre plus avant dans les horizons du présent, du passé et du futur. (*EP II*, p. 153.)

L'identification explicite, l'appropriation active de mes produits, a pour condition de possibilité ma temporalité passive, le passage temporel que je suis : avant toute unification de moi-même identificatrice, je vis d'abord mon unité. En effet, « même quand je parle de moi, je ne vise pas seulement ce que je vis juste maintenant, mais aussi ce que je suis au-delà de l'instant. Je suis une personne et j'ai un monde »³. Je suis une personne, c'est-à-dire je dure dans le temps, mon existence s'écoule temporellement. Je vis ma vie sous forme d'un enchaînement temporel, c'est-à-dire d'une unité : « la question de l'unité du monde et du soi prend la forme plus pointue de celle d'un enchaînement de vie temporel »⁴. Ma vie est une unité temporelle d'abord vécue par moi et non pas posée par moi : une unité est là sans que je doive me diriger sur elle pour la réaliser ; l'unité se réalise donc passivement.

Car ma vie dans son universelle extension dans le temps est pour moi constamment et avant toute saisie et contemplation actives constituée comme unité d'horizon à la manière d'une représentation vague du lointain. [...] Constamment je saisis par anticipation le flux temporel unitaire et sans fin de ma vie, je le saisis et pourtant seulement de loin. (*EP II*, p. 155 sq.)

1. *Ibid.*, p. 318 sq.

2. *Ibid.*, p. 161.

3. B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, p. 114-115.

4. B. Waldenfels, *op. cit.*, p. 120.

Pour rendre compte de l'unité de la vie, Husserl utilise dans un texte de 1935-1936 l'image de la vague qui est dépendante du flux total, dans la mesure où elle reçoit précisément son mouvement, sa vie, de ce flux vivant en mouvement.

Notre vie de conscience du monde est un flux continu du « vivre », s'écoulant dans de multiples vécus particuliers en tant que moments dépendants, en tant que vagues pour ainsi dire de ce flux. Chaque vécu n'est pas seulement une « vague du flux », c'est-à-dire partie d'un tout, du tout de la vie, mais en chacun quelque chose est vécu. (*Hua XXIX*, p. 194.)

C'est grâce à la structure d'horizon, qui permet précisément le passage d'une intentionnalité partielle et isolée à la continuité de la totalité, que la vie du sujet est une vie continue dans le temps. De même que l'horizon se modifie par rapport à un centre d'orientation, la vie change en se reprenant à tout instant elle-même puisque je suis celui qui vit. Mais de l'autre côté, ce mouvement de centration est inséparable d'un mouvement d'échappement à soi-même. La vie ne serait pas vie si elle n'était que centration sur un pôle égoïque. Il y a un « avoir lieu » de ma vie qui n'a pas besoin de moi pour arriver. Si je suis celui qui vit, je suis cependant en même temps porté par la vie, je suis en elle. Au niveau de la vie transcendantale, il y a bien sûr centration, mais centration autour d'un pôle non-exclusif d'un certain mouvement de transcendance et d'auto-dépassement incessants. C'est un moi habité par l'autre que lui, par l'altérité plus originaire à laquelle il semble renvoyer, que Husserl appelle vie. La vie universelle pure n'est rien sans son monde vécu :

embrasser d'un regard ma vie signifie donc à la fois et corrélativement embrasser d'un regard le monde [...] ; ce que la réflexion sur ma vie entière révèle, ce n'est pas une vie pure et simple sans les objets qui en elle sont conscients comme vécus, sans ses mondes réels et idéaux, mais tout cela à la fois précisément en tant que ses corrélats. (*EP II*, p. 157.)

À l'horizon comme unité du flux de la temporalité immanente correspond du côté objectif l'horizon de monde¹. Il faut donc entendre dans

1. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 232 : « So entspricht der Horizont-Intentionalität, die die Einheit des Erlebnisstromes konstituiert, eine ebenso umfassende Horizont-Intentionalität auf der gegenständlichen Seite. »

l'expression *Lebenswelt* un génitif objectif : c'est la vie qui a un monde ; c'est pour elle qu'il y a un monde. Mais il faut aussi y entendre un génitif subjectif : la vie est un monde, c'est-à-dire ce dans quoi tout se donne sans jamais se donner soi-même dans une expérience simple et singulière. Ne faut-il cependant pas éviter de confondre une potentialité de la vie constituante avec un ordre des objets constitués ? En effet, ne dénaturons-nous pas la notion d'horizon en l'identifiant à un monde ? Nous suivons ici R. Bernet quand il fait remarquer que l'horizon ne peut pas être partagé avec d'autres sujets. En effet, ma vie structurée par un réseau motivationnel individuel ne l'est pas de la même façon que la vie d'un autre sujet : le passage d'un vécu à un autre à l'intérieur de ma vie est motivé par ma vie passée et le passage s'opère chez autrui selon un enchaînement de motivation qui lui est propre, qui n'est pas le mien¹. A définir la vie comme un monde, on prendrait donc le risque d'effacer la distinction du subjectif et de l'objectif. Mais de l'autre côté, on peut se demander si l'introduction de la structure d'horizon, puis le projet d'une phénoménologie du monde, ne conduit pas justement à une expérience originaire qui précède la séparation du sujet et de l'objet². Husserl lui-même compare la relation de la subjectivité et du monde à l'unité d'un organisme vivant en se demandant si cette comparaison n'est pas à prendre au sens littéral du terme (cf. *Krisis*, § 29, p. 116). Si l'être vivant ne se comprend que de l'intérieur en remontant à ses racines cachées, la subjectivité ne se dévoilera complètement que si l'on remonte à ses racines cachées. En d'autres termes, ce ne sont pas les vécus conscients et leur

1. Cf. R. Bernet, *La vie du sujet*, p. 99 sq.

2. J. Benoist, contrairement à R. Bernet, accentue la parenté de l'horizon et du monde : « Car dans la structure d'horizon, c'est bien du monde comme tel qu'il est question : il y va précisément de la possibilité pour l'"expérience" de "faire monde". L'horizon n'est pas seulement "interne" (horizon d'explicitation de la chose elle-même, comme si c'était l'anticipation de sa seule visée qui constituait son "horizon"), mais toujours aussi "externe", dans la mise en jeu de tout un réseau de significations solidaires au croisement desquelles la chose peut apparaître : il est horizon de "co-donation". [...] Les intentionnalités s'ordonnent dans la constitution d'un monde, à l'infini, comme l'idée totale de la signification qui y est développée. En ce sens le "monde" a lui-même une structure d'horizon, dans laquelle se décide le sens de l'"horizontalité" elle-même. Il est l'horizon des horizons, l'idée de l'horizon qui est aux horizons eux-mêmes, en tant que tels, un horizon. » (*Autour de Husserl*, p. 146 sq.)

intentionnalité qui me font comprendre le rapport du sujet au monde, mais bien plutôt ces effectuations anonymes de la vie, qui fondent ces mêmes vécus. Il ne faut pas penser la subjectivité comme l'opposé de l'objectivité sans quoi l'on objective le concept de subjectivité lui-même. La corrélation de la subjectivité et de l'objectivité signifie que c'est le rapport qui est premier, que les pôles selon lesquels il se déploie sont compris en lui, de même que le vivant enferme dans l'unité de son être organique toutes ses expressions de vie¹. Il faut donc revenir à la concrétion de la vie, par-delà le vécu isolé, et mettre le vivre au centre de la perspective :

La naïveté de l'expression « objectivité », qui laisse totalement hors de question la prestation concrète effective de la subjectivité qui éprouve et qui connaît, la naïveté du savant dans les sciences de la nature ou dans les sciences mondaines en général, lequel est aveugle au fait que toutes les vérités qu'il conquiert en tant qu'objectives, et le monde objectif lui-même qui dans ses formules sert de substrat (aussi bien comme monde de l'expérience quotidienne que comme monde de la connaissance conceptuelle d'un degré plus élevé) sont une construction du vivre (*Lebensgebilde*) propre qui se produit en lui-même – cette naïveté n'est naturellement plus possible dès lors que le vivre (*das Leben*) occupe le centre de la perspective.² (*Krisis*, § 25, p. 99.)

1. L'expérience originaire est en effet en deçà du partage du sujet et de l'objet qui est un découpage produit par les sciences : elle est celle du monde de la vie.

2. Parcourir le chemin qui part au XIX^e siècle du courant allemand de la philosophie de la vie pour rejoindre Husserl serait un travail intéressant. Nous nous contenterons de mentionner la dette de Husserl à l'égard du *Zusammenhang des Lebens* cher à Dilthey (cf. lettre de Husserl à Mahnke du 26 décembre 1927, in *Briefwechsel*, Bd III, dans laquelle Husserl explique qu'une synthèse particulière entre Dilthey et la phénoménologie n'est pas nécessaire puisqu'elle a déjà eu lieu en 1905 lorsqu'il rendit visite à Dilthey à Berlin : que Dilthey identifie la phénoménologie à la science de l'esprit qu'est la psychologie et qu'il la rapporte à son but de fonder philosophiquement les sciences de l'esprit trouve naturellement un écho chez Husserl pour lequel la phénoménologie n'est rien d'autre que la science de l'esprit universelle et absolue). Si je n'ai pas cherché ici à situer historiquement Husserl entre une philosophie de la vie – dont il représente l'expression dernière – et une pensée de l'existence – qu'il annonce –, c'est aussi parce que Husserl lui-même n'a jamais cherché à rapporter le concept de vie qu'il utilise à la tradition métaphysique de l'idéalisme, se contentant de reprocher aux néokantiens leur abstraction. Voir à ce sujet, Gadamer, *op. cit.*, p. 237.

Chapitre III

LA PROFONDEUR DE LA VIE

La phénoménologie husserlienne déborde les limites d'une théorie de la connaissance, sujet et objet faisant partie d'une seule et même vie intentionnelle englobante dont l'activité de connaissance n'est qu'une modalité parmi d'autres.

Étant donné que Husserl comprend la chose comme phénomène et celui-ci à son tour comme un moment structural de l'intentionnalité, à savoir comme son pôle objectif, qui reste cependant inséparable du pôle subjectif porteur d'expérience, il aboutit finalement à la conception d'un processus universel dans lequel l'opposition du sujet et de l'objet est englobée dans la totalité concrète de la « vie intentionnelle ».¹

Mais si la vie est le mouvement même de l'intentionnalité, si la philosophie de Husserl peut être caractérisée comme une philosophie de la vie, comment rendre compte de la passivité sous sa forme la plus foncière, comment rendre compte de la mort ? La vie est-elle assez profonde et diversifiée pour récupérer dans son mouvement infini la mort elle-même ? Il y a chez Husserl le refus (ou l'impossibilité ?) de penser la rupture, le saut en général, et de façon plus particulière cette rupture irréductible qu'est la mort. Celle-ci est toujours déjà rattrapée par la vie qui fait d'elle une « vie en sommeil » ou encore « une vie assoupie ». La vie ne meurt pas chez Husserl ; elle s'endort seulement. Passive ou active, en sommeil

1. E. Fink, « L'analyse intentionnelle », in *Les problèmes actuels de la phénoménologie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1952, p. 77.

ou en acte, elle demeure en vie. Tout se passe comme si la pensée d'une genèse passive venait interdire toute pensée de la mort, comme si penser le commencement et la fin était impensable, comme si la profondeur n'avait pas de fond. Husserl ne cesse en effet de réaffirmer l'universalité englobante de la vie transcendantale : tout ce qui a un sens pour le sujet ne l'a qu'à partir de la vie de celui-ci. « Tout est uniment vie (*Alles in eins ist Leben*), et le monde est l'auto-objectivation de la vie sous la forme des plantes, des animaux et des hommes qui naissent et meurent. La vie ne meurt pas, parce que la vie n'est que dans une universalité et une unité intérieure de la vie. »¹

QUELLE PLACE POUR LA MORT ?

Le moi transcendantal ne meurt pas

Une philosophie qui fait de la vie sa catégorie fondamentale s'interdit-elle de penser la mort ? On pourrait le croire à en juger par l'affirmation de l'« immortalité » (*Unsterblichkeit*) du moi transcendantal. « L'ego ne peut jamais disparaître », « le sujet pur ne naît ni ne périt », « la vie transcendantale est infinie », etc. De telles propositions parcourent déjà les *Ideen II*, mais les passages les plus détaillés sur l'immortalité du moi se trouvent à notre connaissance dans des textes ultérieurs qui mettent explicitement en jeu le problème de l'ego transcendantal comme vie infinie. En effet, la réduction ultime au présent vivant conduit le phénoménologue jusqu'à la couche la plus originaire, à savoir la conscience absolue constitutive du temps. L'identification du « moi originaire » (*Ur-Ich*) au processus de temporalisation originaire donne un sens à l'inconcevabilité de la mort du moi transcendantal : pour le dire vite, l'immortalité du moi n'est rien d'autre que l'infinité du temps. Nous prêterons donc tout particulièrement attention à l'appendice VIII des *Analysen zur passiven Synthesis* de 1922-1923 intitulé : « Die Apodiktizität der Wiedererinnerung » (plus spécifiquement, le point 10 :

1. *Hua XXIX*, p. 334, traduit in *Alter, revue de phénoménologie*, Paris, Éd. Alter, n° 1/1993, p. 284 (trad. modifiée).

« Unsterblichkeit des transzendentalen Ich – Unmöglichkeit, daß das transzendente Ich geboren wird »), à l'appendice XX de *Husserliana XIV* daté de janvier 1922 et portant le titre « Das Universum der Möglichkeiten meines Andersseins deckt sich mit dem Universum der Möglichkeiten eines Ich überhaupt. Das Ich kann nicht entstehen und vergehen » et au texte 28 du *Husserliana XXIX* daté de 1936 et intitulé « Die anthropologische Welt »¹.

A première vue, il semble que la question de la mort fasse le partage entre le moi transcendantal immortel et le moi empirique mortel :

Même si l'objet ou processus unitaire en train de « durer » peut cesser, le procès lui-même du « fait de durer » ne peut pas cesser. Le fait de durer est « immortel ». [...] La vie qui continue et le moi qui continue à vivre sont immortels – notons bien qu'il s'agit du moi pur transcendantal et non pas du moi empirique dans le monde qui, lui, peut tout à fait mourir. [...] Le moi continue à vivre, il a toujours et nécessairement son futur transcendantal devant lui ; tel ou tel contenu attendu n'a pas besoin d'apparaître, un autre contenu est alors là, il se passe toujours quelque chose. [...] Tout moi-homme enferme en lui en quelque sorte son moi transcendantal, et celui-ci ne naît ni ne périt, c'est un être éternel dans le devenir. (*APS*, p. 377 sq.)

ou encore :

L'homme ne peut être immortel. L'homme meurt nécessairement. L'homme n'a pas de pré-existence mondaine, dans le monde spatio-temporel il n'était auparavant rien, et il ne sera plus tard rien. Mais la vie transcendantale originelle, la vie en dernier lieu créatrice du monde et de son moi dernier ne peut venir du néant et retourner au néant, elle est « immortelle », parce que le fait de mourir n'a ici aucun sens, etc. (*Hua XXIX*, p. 338, *Alter* n° 1, p. 288.)

Si le moi est immortel, c'est au sens où il ne *peut* pas mourir parce que la vie continue indéfiniment. « Les monades sont "immortelles", l'univers des monades est "immortel", cette immortalité est la présupposition, la base du sens pour le vivre et le mourir au sens personnel, qui est le seul qu'on puisse prendre en compte avant la phénoménologie. »²

1. Ce texte a été traduit dans *Alter* n° 1/1993, p. 271. Par la suite, nous indiquerons d'abord la pagination originale, puis celle de la traduction.

2. Ms B113/3b : « Die Monaden sind "unsterblich", das Monadenall ist "unsterblich",

Mais comment comprendre l'infinité du flux de la conscience, comment entendre que la vie ne cesse de continuer, de se poursuivre, ou plus exactement, qu'elle recommence à chaque fois dans un nouveau maintenant originaire qui n'annule pas le maintenant juste passé, mais le repousse dans un horizon rétentionnel qui le recient en même temps ?

Clarifions le rapport entre les objets contenus dans le temps immanent, c'est-à-dire les vécus intentionnels et les *data* hylétiques, et de l'autre le flux de la conscience absolue, constitutive du temps. Le flux, en vertu de l'unité ekstatique de l'impression originaire, de la rétention et de la protention, rend possible l'apparaître des objets temporels tout en faisant apparaître implicitement la temporalité originaire du flux lui-même. Grâce à la double intentionnalité de la rétention, le flux de la conscience constitue sa propre unité tout en constituant le temps immanent (cf. *Leçons sur le temps*, § 39, p. 83). Le présent vivant est originaire précisément parce qu'il s'auto-constitue dans l'intentionnalité « longitudinale » de la rétention, et l'immortalité du moi transcendantal n'est finalement rien d'autre que ce procès d'auto-constitution toujours recommençant. Pour ne pas détruire le temps, Husserl doit reconnaître une non-coïncidence entre constituant et constitué sous la forme d'une priorité temporelle du constituant sur le constitué ; le flux ne peut donc s'apparaître que comme passé (*ibid.*). Il n'y a pas de pure immanence du moi qui, au contraire, est toujours en quelque sorte extérieur à lui-même, cette extériorité à soi lui permettant précisément de s'auto-constituer. La première transcendance que constitue le moi n'est autre en effet que le temps immanent, c'est-à-dire le flux des vécus avec son passé et son futur¹. D'un côté, l'auto-constitution témoigne de la finitude de la conscience qui ne peut pas coïncider avec elle-même, qui ne peut pas

diese "Unsterblichkeit" ist Voraussetzung, ist Sinnesgrundlage für Leben und Sterben im personalen Sinn, dem einzigen, der vor der Phänomenologie in Frage kommen konnte. »

1. Cf. Ms C5/7a : « Im urphänomenalen Strömen der Urpräsenz transzendiert sich dieses Leben selbst, es konstituiert als "Erste Transzendenz" die immanente Zeit, den Erlebnisstrom mit seiner Vergangenheit und Zukunft. » (« Cette vie se transcende elle-même dans le flux originiairement phénoménal de la présence originaire, elle constitue comme "première transcendance" le temps immanent, le flux des vécus avec son passé et son futur. »)

vivre sa propre naissance et qui ne peut constituer le temps que parce qu'elle est déjà en elle-même temporelle : le moi ne peut se saisir que dans un regard rétrospectif et donc seulement comme temporalisé. Affirmer l'immortalité du moi, ce n'est certainement pas plaider pour l'éternité, mais bien plutôt faire face aux limites de l'expérience. La mort n'est pas une possibilité effective (au sens de la *Vermöglichkeit*) du moi. Elle est une possibilité soustraite à toute actualisation, une possibilité qui n'est que possibilité. Tant que je suis vivant, je ne peux faire l'expérience de moi mort et une fois mort, je ne fais plus l'expérience de rien. C'est en ce sens que la mort n'existe pas pour le moi transcendantal, qu'elle n'a aucun sens pour lui, bien que le moi meure effectivement.

De même que l'arrêt n'est pensable que dans le procès et que l'arrêt du procès lui-même n'est pas pensable, le commencement n'est pensable que dans le procès et n'est pas pensable comme commencement du procès. Le néant avant le commencement présuppose déjà un quelque chose avec lequel il puisse entrer en conflit. Avant le commencement, il peut y avoir un vide, un crépuscule indifférent, uniforme, silencieux, mais même cela, c'est du passé et cela a donc la structure essentielle du temporel. (*APS*, p. 378.)

De l'autre côté, l'auto-constitution révèle l'infinité de la conscience sous la forme de l'infinité du temps. « Peut-il y avoir un premier vécu passé qui, en tant que tel, n'aurait pas d'horizon de souvenir, ainsi qu'un dernier vécu qui n'aurait devant lui aucun horizon d'attente ? »¹ La temporalisation ne peut pas être détruite ; ce qui est immortel, c'est le temps lui-même. L'être éternel dans le devenir n'est pas autre chose que le devenir éternel, l'extension indéfinie du temps. La conscience transcendantale ne peut ni commencer ni finir absolument : c'est en elle, dans son procès infini, que naissent et meurent les objets. Elle-même ne naît ni ne périt : elle est le procès lui-même dont on ne peut penser ni le commencement ni la fin, dans la mesure où tout est toujours déjà pris dans ce procès, ce mouvement incessant d'auto-constitution du présent vivant.

Certes, je connais ainsi ma vie qui n'est pas encore présente ou celle qui n'est plus présente et connais, en partie pas du tout, en partie de façon douteuse – je peux bien sûr me tromper – les déterminations égoïques ainsi

1. *Hua XIV*, p. 156.

motivées. Mais il est absolument nécessaire que je ne sois pas seulement dans le présent, mais que j'aie été et que j'aie devant moi un horizon futur, que je sois à l'avenir. Il est impensable que je commence, pourrait-on dire. Car je peux tout à fait me représenter, en tant que pure possibilité, qu'il y a une vie avant le commencement. Mais comment la supposition de l'existence ou de l'inexistence d'une vie possible quelconque avant le commencement peut-elle se légitimer, être biffée ? Comment un commencement peut-il se légitimer en tant que commencement ? Et de même pour la fin et les possibilités après la fin. (*Hua XIV*, p. 153 sq.)

C'est la notion de « conflit » (*Widerstreit*) qui permet à Husserl dans l'appendice XX de *Hua XIV* de problématiser la question de l'immortalité du moi. Un nouveau maintenant peut-il surgir sans arrière-plan de souvenir et peut-il exister sans passer à un nouveau maintenant ? Une attente ne peut être déçue que par quelque chose de neuf qui n'est pas comme on l'attendait. Or si le ne-pas-être du futur ne peut pas être pensé autrement que comme entrant en conflit avec un nouveau présent, si la rupture présuppose remplissement ou déception, alors le flux de la conscience ne peut pas se rompre. Que signifie « rupture » ? Que tien ne vient, ni ce qu'on attend, ni rien d'autre. Mais ne dois-je pas me représenter quelque chose dans le futur pour pouvoir me représenter la possibilité de sa négation, de son biffage ? Si le champ d'immanence future est vide, qu'est-ce qui pourrait bien motiver le « ne ... pas » ? De même pour le commencement, avec quoi entrerait-il en conflit si quelque chose n'était pas déjà là ? Si l'attente et le remplissement sont soit concordants soit en conflit, alors on ne peut penser ni commencement ni fin au sens radical du terme : « Alors qu'il m'est toujours possible de me penser autrement que tel que je suis réellement, il m'est impossible de ne pas être tout simplement » (*ibid.*, p. 155). Le temps immanent doit donc se poursuivre indéfiniment dans le futur, en tant que temps rempli. Il n'est pas nécessaire que ce qu'on attende surgisse, mais c'est un autre contenu qui surgit alors. En tout cas, il se passe toujours quelque chose. Je ne peux pas arrêter de vivre. Husserl utilise le même raisonnement pour le souvenir : que signifierait le rien avant un souvenir que j'ai encore ? Ce rien présuppose déjà un quelque chose avec lequel il pourrait entrer en conflit. Cette nuit noire dans laquelle rien ne se passe est bien quelque chose, une sorte de remplissement de la forme temporelle

immanente. Je peux tomber dans un sommeil sans rêves, devenir un moi « mort », non éveillé, un flux complètement indifférencié dans lequel il n'y a rien qui remplisse les conditions de l'affection et de l'action. Mais que le moi n'opère pas ne signifie pas qu'il ne soit rien. Même quand il est *außer Funktion*, il reste inséparable de son flux. Il ne peut, en tant que pôle, ni naître ni périr ; il peut seulement « être éveillé » (*geweckt werden*). Il *doit* même être éveillé parce qu'un moi qui ne s'éveillerait jamais est impensable¹. Car comment le connaître s'il ne s'est pas exprimé au moins corporellement ? C'est uniquement l'image du sommeil sans rêves (*traumloser Schlaf*) qui nous pousse à étendre à l'infini cette période de sommeil et à concevoir un moi absolument mort. Husserl conclut de cette analyse qu'il est impensable que mon flux monadique ne remplisse pas sa forme temporelle infinie dans les deux sens et que le pôle qui appartient à cette infinité ne soit pas.

La permanence du moi transcendantal n'est donc rien d'autre que la permanence de la temporalisation : « das Absolute [ist] nichts anderes als absolute Zeitigung »². On comprend alors mieux pourquoi Husserl peut dire du moi qu'il est « atemporel » (*unzeitlich*) ou encore « supratemporel » (*überzeitlich*). Ce qu'il faut comprendre, c'est que le moi (en tant que moi opérant) n'est pas « dans le temps »³, mais au contraire « au-delà du temps », c'est-à-dire « omnitemporel » (*allzeitlich*) en tant qu'il est la

1. Dans les *Ideen II* (p. 108), Husserl tenait au contraire pour pensable un tel moi endormi pour l'éternité, et ce précisément à l'aide de l'image du sommeil : « Rien ne nous empêche alors de penser que ce qui nous est familier sous la forme d'une interruption de la conscience éveillée puisse s'étendre sans fin. Aucune nécessité d'essence n'interdit qu'une conscience soit totalement une conscience assoupie » (voir à ce sujet *supra*, p. 68, note 4). La nécessité d'essence qui, en 1922, interdit de penser une conscience totalement assoupie, c'est la connaissance : un tel moi ne pourrait pas se connaître et donc ne pourrait rien connaître du tout ; de plus, aucun autre moi ne pourrait connaître ce moi endormi puisque ce dernier serait dans l'incapacité de s'exprimer.

2. *Hua XV*, p. 670.

3. Cf. Ms EIII2/24b : « Das Ich unzeitlich. Natürlich hat es keinen Sinn, das Ich als zeitlich zu betrachten. Das Ich ist über-zeitlich, es ist der Pol von Ich-Verhaltensweisen zu Zeitlichem, es ist das Subjekt, das sich zu Zeitlichem verhält, das die unendliche Zeit unter sich hat als Rahmen für alle seine Themen möglichen Verhaltens. » et Ms C10/14a : « Das Ich in seiner ursprünglichsten Ursprünglichkeit ist nicht in der Zeit, hier der beständig als lebendige unmodale Gegenwart sich zeitigenden gezeitigten Gegenwart. » (cités par F. Dastur dans « Le temps et l'autre chez Husserl et Heidegger », in *Alter* n° 1/1993, p. 389).

chair même du processus de temporalisation. Il faut donc dire que le moi est à la fois hors du temps (« avant » lui pour ainsi dire) et dans le temps. En effet, en tant qu'étant apparaissant sous un horizon, le moi est temporel ; mais en tant qu'« anonyme », en deçà de la réflexion et de l'objectivation, il n'apparaît pas et est « intemporel ». Le moi supra-temporel, c'est le moi qui ne s'est pas constitué comme sujet, le moi pré-personnel ou pré-subjectif. Le moi temporel, c'est le moi qui s'est constitué comme sujet dans le temps, comme personne transcendante. Plutôt que de penser le mouvement d'auto-temporalisation comme un processus non égoïque, il faut penser la dualité ou co-originarité du moi et du non-moi : le moi ne surgit pas du non-moi, mais se constitue comme sujet dans son opposition au non-moi. On peut bien sûr défeindre l'idée d'un flux pré- ou non-égoïque en posant que le temps n'a pas besoin de l'ego pour s'individualiser, le présent vivant étant le point source d'individualité. Mais ne l'est-il pas précisément parce qu'il est la présence à soi de l'ego ? En effet, la réduction au présent vivant radicalise la réduction égoïque. Si l'ego est temporel, alors il faut pousser la réduction jusqu'à ce point du maintenant qui est le seul à être absolument donné. Le présent vivant, c'est le point le plus égoïque de l'ego, la présence vivante de l'ego à lui-même, comme si l'auto-constitution de l'ego transcendantal dans le temps nécessitait un point d'ego déjà là qui puisse s'identifier à ce qu'il découvre comme résultat de l'identification. Le procès d'auto-constitution n'amène rien à l'être, mais bien plutôt transforme ce qui était déjà là : le soi est en effet toujours déjà là dans l'auto-apparition du flux absolu constitutif (le flux s'apparaissant à lui-même dans l'intentionnalité longitudinale), mais il peut également être là comme tel, comme soi (plus exactement comme moi) : le vécu se constitue alors comme objet. On voit mieux maintenant pourquoi l'auto-constitution du moi ne peut être ni pure création ni pure donnée. L'auto-constitution doit se comprendre sous la forme d'une auto-aperception : je me saisis en tant que moi et ce « en tant que » exclut une pure prédonnée comme il exclut une pure construction. Quand le soi se saisit comme tel, il se saisit comme pris dans le mouvement infini de la vie qu'il n'est pas capable d'arrêter, qu'il ne peut que transformer. Cette transformation du vivant ne nous fait jamais sortir de la vie (nous

l'avons vu, même la réflexion reste emprisonnée dans ce tourbillon de vie) ; à la vie, je ne peux échapper parce qu'elle renaît indéfiniment de ses cendres pour ainsi dire : à la place du présent qui vient juste d'être surgit déjà un nouveau présent ; l'ensemble de la vie de conscience, contrairement au vécu, ne peut jamais mourir en vertu du renouvellement incessant de ce centre que Husserl appelle le « présent vivant ». Le présent est source de vie en ce qu'il constitue « la source origininaire de toute conscience et de tout être ultérieurs », « l'instant créateur » ou encore « le point-source vivant de l'être »¹. On pourrait en ce sens interpréter la philosophie de Husserl comme la tentative de vaincre la mort grâce à cette vie plus puissante que la mort et qui, pour ainsi dire, la porte.

Mais la vie porte-t-elle la mort ou l'exclut-elle ? Nombreux sont les commentateurs qui soulignent dans l'œuvre de Husserl l'accent mis sur le passé de la rétention au détriment du futur de la protention. On ne trouverait pas chez Husserl de véritable pensée de la mort parce qu'il n'y a pas de réflexion autonome sur le futur. Il est vrai que la protention est la plupart du temps pensée comme le pendant de la rétention. Dans les *Leçons sur le temps*, Husserl définit par exemple l'intuition de l'attente comme une intuition de souvenir « retournée » (p. 56). Mais ce qui fonde ce retournement, c'est le primat du présent d'un vivre qui exclut tout temps mort. Aussi, il nous semble que si Husserl « exclut » pour ainsi dire la mort de sa philosophie, c'est moins en raison du primat de la rétention et du passé sur la protention et l'avenir qu'en raison d'un procès de temporalisation originnaire qui trouve sa source dans un maintenant vivant. Effectivement, si le temps s'identifie au présent vivant, alors un temps mort est inconcevable. La naissance transcendante n'est pas l'événement unique du naître mondain ; au contraire, elle renaît à chaque maintenant, avec chaque nouvelle impression originnaire : le moi est constamment auto-affecté, à chaque instant. La temporalisation originnaire, dans son mouvement, s'engendre pour ainsi dire elle-même tout en engendrant le moi vivant, le moi qui s'éveille à la conscience de soi.

1. *Leçons sur le temps*, p. 67, 72 et 69.

Si le naître transcendantal est de chaque instant, alors le moi ne peut pas périr.

Klaus Held, dans son article « Phänomenologie der Zeit nach Husserl » reproche à celui-ci de n'avoir pas accordé aux questions du sommeil, de la naissance et de la mort l'importance qui leur est due. D'après lui, il est insuffisant de les caractériser comme des « problèmes-limite » parce que cette limite, en tant que rupture factuelle du flux, est au contraire constitutive de la conscience. Husserl aurait manqué ces phénomènes parce qu'il conçoit la conscience comme un *continuum* « idéalement » infini au lieu de la concevoir comme un « fait » transcendantal¹. Nous nous proposons ici d'interroger la pertinence de cette critique.

La vie est *Gesamtleben* : ce caractère de totalité ne met-il pas en péril la possibilité de sa donation² ? Comment penser l'unité d'une vie ? Comment totaliser un développement infini ? Penser la vie comme unité, cela exige de penser au-delà de la vie telle qu'elle m'est prédonnée, c'est-à-dire de penser au-delà de l'intervalle temporel entre naissance et mort, en direction du commencement et de l'arrêt de ce mouvement de vie. Mais comment se donner l'infinie totalité de la vie si celle-ci m'a toujours déjà

1. K. Held, « Phänomenologie der Zeit nach Husserl », in *Perspektiven der Philosophie*, vol. 7, 1981, p. 217 : « [...] les problèmes de la naissance et de la mort ou encore des phénomènes comme le sommeil sont traités chez Husserl d'une façon tout à fait insuffisante. [...] Si j'ai raison, il n'a pas dépassé en principe la caractérisation de la naissance, du sommeil et de la mort comme problèmes-limite. Même dans ses dernières années, Husserl pense en fait encore et toujours le seul présent vivant de la même façon que dans les *Leçons* [...] : comme un *continuum* "idéalement" infini du retenir. Les ruptures et obscurcissements factuels dans ce *continuum*, sa provenance à partir d'une obscurité impensable dans la naissance et sa retombée dans une telle obscurité dans la mort apparaissent comme des limites que la perte de clarté de l'apparaître dans la conscience approche asymptotiquement ; ceci bien que Husserl d'autre part ait reconnu de plus en plus clairement que l'absolu de la conscience – il serait plus juste de dire : du seul présent de l'apparition – est un fait. »

2. Dans la *Sixième méditation cartésienne* (p. 71 sq.), Fink définit la phénoménologie constructive comme une interrogation sur des structures de totalités non données, sur l'idée de la totalité des vécus d'une subjectivité transcendantale par exemple, ou encore sur l'idée de l'immortalité du moi pur. (E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation (1930-1932)*, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer, Husserliana Dokumente II/1, 1988, trad. franç. par N. Depraz, Grenoble, Millon, 1994.)

précédé – je suis déjà né – et si je suis encore traversé par elle – je ne suis pas encore mort ? En effet, la vie m'est donnée comme déjà là (je ne peux pas coïncider avec l'événement de ma naissance), je me découvre comme déjà temporalisé. Et de l'autre côté, la vie m'est aussi donnée comme encore là (je ne peux pas faire dans le monde l'expérience de ma mort), je me découvre comme temporalisé temporalisant. La question de la totalité est celle de la temporalisation : je suis à la fois dans le temps et origine du temps ; je suis le seul à pouvoir articuler le temps, mais en même temps je ne peux me constituer que dans le temps. Une autre façon d'énoncer encore et toujours le problème de la passivité. En effet, se donner la vie ne revient-il pas à se donner ce que nous sommes ou ce dans quoi nous sommes toujours déjà ? N'y a-t-il pas contradiction à vouloir trouver un accès à ce dans quoi nous nous trouvons toujours déjà ? Comment se donner ce qui est antérieur à toute donation de sens, ce qui rend seulement possible cette donation d'étant, ce qui excède l'être ?

Pourquoi donc caractériser la mort comme un « phénomène-limite » ? Parce que justement la mort ne se donne pas à moi au même titre qu'un objet mondain ; je n'ai jamais de donation intuitive de ma mort (ni de ma naissance) : son mode de donation est bien plutôt de l'ordre d'une non-donation. De la mort comme de la naissance, je ne peux faire l'expérience comme d'un fait dans le monde. Plus exactement, en suspendant le cours de la vie naturelle dans le monde, ces « phénomènes » mettent pour ainsi dire en œuvre une réduction phénoménologique. Si la phénoménologie doit décrire les phénomènes et si les phénomènes ne se donnent à voir dans leur présence que dans l'expérience qu'un sujet fait d'eux, que peut bien nous dire la phénoménologie sur la naissance et la mort dès lors que celles-ci surgissent comme l'inconstituable par excellence ? Que faire de ces phénomènes qui, loin que nous puissions nous les donner, s'imposent à nous en nous affectant irrémédiablement de leur déjà là ? Que faire face à ces phénomènes mondains qui semblent résister à notre maîtrise transcendantale, qui semblent venir ébranler la forteresse du moi constituant ? La naissance et la mort dans le monde constitué prédonné sont des problèmes « métaphysiques » (cf. Ms AIV5/131-133) parce qu'ils dépassent la sphère du prédonné, c'est-à-dire ce

avec quoi, plus exactement ce dans quoi, on peut seulement commencer à penser tous les problèmes de la donation ; en ce sens, toute expérience ne peut être que continuation, reprise de quelque chose de déjà là. Or, la naissance et la mort exigent de penser le commencement et la fin, c'est-à-dire d'une part une « expérience » capable de se dérouler sans avoir été préparée par un déjà là qui, habituellement, offre la condition de possibilité de toute expérience du monde, et d'autre part une « expérience » capable de mettre un terme à toute expérience. La naissance et la mort exigent en quelque sorte du sujet qu'il constitue l'inconstituable. A dépasser « la structure innée de la prédonation »¹, la naissance et la mort ne peuvent être qualifiées d'expérience qu'improprement. En effet, où est alors le sujet de l'expérience ? Qui donc fait l'expérience de quoi ? Soit le sujet n'est pas encore là, soit le sujet n'est plus là. Ce n'est pas moi qui me fais entrer dans le monde, ma naissance n'est pas mon acte (*je ne nais pas, bien plutôt je suis né* au double sens passé et passif du terme)² ; ce n'est pas moi qui sors du monde puisque *je ne suis plus là* (*je n'est plus*) pour faire l'expérience de ce passage (*je ne meurs pas, bien plutôt je suis mort*). Sur ma naissance et ma mort, je n'ai en tant que sujet aucun pouvoir. Je ne suis pas né parce qu'alors « je » n'était pas encore et je ne meurs pas puisque qu'alors « je » n'est plus là : le « je » advient dans l'a-subjectivité de la naissance et ce même « je » disparaît dans une mort qui n'est jamais la sienne (*a-subjectif* ne signifiant pas nécessairement *non égoïque*). Je fais l'expérience du monde et de moi-même, je suis sujet pour le monde, dans cet intervalle ouvert par l'événement de la naissance à partir duquel je peux advenir à moi-même, c'est-à-dire devenir comme sujet, et refermé par cet autre événement de la mort à partir duquel mon « je » se transforme en un « je » qui ne l'est plus que pour les autres, c'est-à-dire en un « il ». Le pouvoir constituant du sujet se voit ici limité de l'intérieur puisque la naissance et la mort obligent à reconnaître qu'il y a de l'inconstituable, que le sujet s'est toujours déjà précédé lui-même. Pourquoi Husserl, quand il s'agit de

phénomènes tels que la naissance et la mort, préfère-t-il au terme d'expérience celui d'« événement » (*Vorkommnis*) ? Dans l'événement, aucune activité ne se retourne en passivité ; au contraire, c'est un « singulier retournement de la passivité en activité »¹ qui a lieu, l'événement étant ce qui rend possible l'activité d'un sujet en rendant possible l'avènement du sujet lui-même, l'avènement de soi à soi. L'événement arrive et cette arrivée de l'événement m'échoit, je la reçois pour n'y réagir qu'après coup. J'arrive toujours trop tard, je ne fais pas l'événement ; l'événement m'arrive, me touche, m'affecte. Mais peut-être serait-il plus juste de dire que l'événement arrive dans la mesure où, à proprement parler, il ne m'arrive à moi, il ne devient « mon » événement qu'après être arrivé tout simplement, pour personne et pour tout le monde. L'événement – pré-subjectif ou pré-personnel – ne devient mien que dans la manière que j'ai d'y réagir, de me laisser transformer par lui.

De *ma* mort, de *ma* naissance, je n'ai pas d'expérience mondaine disions-nous, mais j'assiste à la mort des autres, à leur naissance ; je les vois entrer dans le monde et sortir de ce monde. Si « personne ne peut faire en soi-même l'expérience de la mort »², j'en ai cependant l'expérience à partir des autres, à partir de la mort naturelle d'autrui. Il faut donc partir de l'attitude naturelle. « Ma mort en tant qu'événement mondain ne peut être constituée pour moi qu'après avoir fait l'expérience de la mort des autres en tant que dépérissement et décomposition corporelles organiques [...] La mort des autres est la mort constituée la première. »³ C'est la mort de l'autre qui me donne, à moi *ego* psycho-physique, le sens de la mort comme dépérissement et décomposition organiques. Nous ne pouvons donc faire de la subjectivité un thème qu'en tant que déjà nés et pas encore morts ; nous ne pouvons

1. Nous empruntons, pour la retourner, la belle formule qu'utilise F. Dastur, dans *Dire le temps : esquisse d'une chronologie phénoménologique*, Paris, Encre marine, 1994 (p. 150) pour décrire l'expérience : l'expérience est ce « *singulier retournement de l'activité en passivité* ».

2. *Hua XXIX*, p. 332, *Alter* n° 1, p. 284.

3. Ms AV114a/5a : « Mein Tod als Weltvorkommnis kann erst für mich konstituiert sein, wenn ich Tod von Anderen erfahren habe als körperlich-organischen Verfall und Zerfall [...] Der Tod der Anderen ist der früher konstituierte Tod. »

1. Ms AIV5/131-133 : « die eingeborene Struktur der Vorgegebenheit ».

2. Cf. C. Romano, « Le possible et l'événement (I) », in *Philosophie* n° 40, sept. 1993, p. 90 sq.

phénoménologiser que rapportés à une constitution du monde en cours. Pourquoi donc la seule pensée de la mort renvoie-t-elle à la vie ? Parce qu'elle est une construction abstraite qu'on ne peut obtenir qu'à partir de la vie mondaine développée, qu'à partir du moi éveillé qui vit dans le monde. « Mais qui explicite l'être-mort (de même que le sommeil, l'évanouissement), le fait de devenir personne ? Moi, celui qui veille, qui vit, qui pense ? Et je réalise que la mort, etc. sont des cas-limite de la vie. Sans vie pas de mort. »¹ Si la vie seule peut donner un sens à la mort, alors la question de la mort place la phénoménologie en face de ses propres limites. Comment amener à la pure présence l'absence elle-même sans la reconduire ce faisant à ce qu'elle n'est pas, c'est-à-dire au présent ? Je peux bien sûr remonter dans le passé jusqu'à un premier commencement et penser de même une fin éventuelle qui devrait correspondre à la mort générative. Depuis ma naissance, j'ai appris à connaître mon corps, à le maîtriser de plus en plus ; mes forces physiques et spirituelles ont grandi. Mais avec le temps, le vieillissement ou la maladie, ces pouvoirs et ces forces peuvent aussi disparaître, s'affaiblir. C'est donc méthodiquement, à partir des phénomènes qui se manifestent dans la vie mondaine éveillée, que nous tentons de construire abstraitement les cas-limite de la naissance et de la mort. Cette dernière serait alors « arrêt de toute vie de conscience et donc aussi du moi en tant que pôle d'identité de cette vie et des pouvoirs y appartenant »². Ce sont donc les phénomènes mondains de l'éveil et du vieillissement qui indiquent pour ainsi dire leur propre limite dont l'expérience dans le monde est cependant impossible : pour pouvoir, par exemple, faire l'expérience de ma propre mort, il faudrait que je puisse faire l'expérience du cadavre, de la décomposition de mon corps organique. Mais comment le pourrais-je sans corps ? Comment faire l'expérience de la mort si la mort est une sortie hors de l'horizon de toutes mes expériences, une sortie hors du monde, si elle n'est pas un fait

1. Ms B113/108 : « Aber wer legt das Totsein (das Schlafen, die Ohnmacht ebenso), das zum Niemand Werden aus ? Ich, der Wache, der Lebende, der Denkende ? Und ich sehe ein, Tod etc. sind Grenzfälle des Lebens. Ohne Leben kein Tod. »

2. Ms C8/5b : « Aufhören alles Bewußtseinslebens und damit auch des Ich als Identitätspol dieses Lebens und der zugehörigen Vermögen ».

intra-mondain ? Pour pouvoir faire l'expérience de ma mort, il faudrait, précise Husserl, que je sois « moi mondain face à la fin »¹, ce qui est impossible si la mort est précisément sortie hors du monde. « On ne peut plus faire l'expérience de la décomposition du corps entier. Seule une limite, celle de la décomposition progressive, est prescrite, à savoir ne plus pouvoir faire à la fin l'expérience de rien. »² Tandis que je peux – en tant que je suis quelqu'un, un moi – me réveiller du sommeil, personne ne peut se réveiller de la mort parce que dans la mort, je deviens personne, c'est-à-dire non-moi. « Pourquoi personne ne peut-il se réveiller de la mort ? Seul *quelqu'un* peut être réveillé, c'est-à-dire un moi qui est vraiment un moi, qui n'est *quelqu'un* que dans l'intérêt. Dans la mort, je deviens personne (non-moi), mais pas un néant absolu. »³

Comment le règne imperturbable du transcendantal peut-il résister à cette perturbation ? Comment concilier la prédonation passive de la mort – témoignage de la finitude humaine – avec la vie transcendantale infinie ? Comment concilier l'immortalité du moi transcendantal et la finitude du moi humain ?

Mort et sommeil : la continuité du flux absolu

La naissance, la mort et le sommeil sont comme des interruptions, des courts-circuits à l'intérieur de la continuité du transcendantal. Mais ces interruptions réussissent-elles à rompre la continuité du flux ? A lire Husserl, et en particulier les manuscrits sur le temps du groupe C, il semble bien que non : le flux dans sa continuité n'est pas mis en question par ces interruptions mondaines, ni par la fatigue, ni par le sommeil

1. Ms C8/5a : « Welt-Ich vor dem Ende ».

2. Ms C8/5a : « Das Zerfallensein des ganzen Leibes kann nicht mehr erfahren sein. Nur ein Limes als der des fortschreitenden Zerfallens ist vorgezeichnet, mit dem Ende nichts mehr erfahren können. »

3. Ms B113/108 : « Warum kann niemand vom Tod erweckt werden ? Geweckt kann nur *jemand* werden, d.i. ein Ich, das wirklich Ich ist, das im Interesse allein jemand ist. Im Tod werde ich zum Niemand (Nicht-Ich) aber nicht zu einem absoluten Nichts. »

(même quand il s'agit d'un sommeil sans rêves), ni même par la mort pensée par Husserl comme « la sœur du sommeil »¹.

Nous l'avons vu : l'endormissement et le réveil ont lieu dans le flux ; s'endormir et s'éveiller, c'est s'endormir et s'éveiller dans le flux. Ce n'est pas le flux qui s'endort et se réveille : la vie du flux est exclusive de son autre qu'est la mort.

Mais comment représenter originellement l'endormissement et le réveil, et comment représenter l'intervalle de sommeil lui-même ? Qu'est-ce ici que l'évidence, où est l'auto-donation originelle ? Ce ne peut être que le réveil, en l'occurrence la présentification du réveil et le souvenir de s'être endormi. Je me suis éveillé, j'ai à nouveau conscience de moi et du monde comme présent du monde et auto-présent fluants. *Le flux qui consiste à revenir à soi-même et, de même, le flux qui consiste à se détacher de soi-même dans l'endormissement en font déjà partie.* Je ne trouve dans ce dernier cas aucune fin, dans le premier aucun commencement. Il y a ici un départ, un abandon des intérêts qui me mobilisent lorsque je suis pleinement éveillé, une dés-actualisation, il y a là une reprise, une actualisation, une nouvelle continuation. (*Hua XXIX*, p. 335, *Alter* n° 1, p. 285, nous soulignons.)²

1. *Hua XXIX*, p. 338, *Alter* n° 1, p. 288. De même que dans le sommeil, mes facultés s'endorment et qu'à vrai dire je n'ai plus aucun pouvoir – à moins de me réveiller ou que quelqu'un ne me réveille –, dans la mort, mes pouvoirs rencontrent aussi une limite, et même une limite indépassable parce que supra-empirique. Cf. Ms C17/78b : « Wenn ich schlafe, schlafen meine Vermögen, im Schlaf kann ich "eigentlich" nicht – nur so, daß ich erwachen könnte oder geweckt werden könnte von Anderen, aber das ist nicht mehr das vermögliche Können. »

2. Cf. aussi ces passages du Ms B114VII de nov.-déc. 1932, p. 29 *sq.* : « Wie ist es da denkbar, daß aktuelle Gegenwart anfangen ? [...] Und wir stehen vor der Paradoxie : jede Wiedererinnerung impliziert ins Unendliche Wiedererinnerungen ? [...] Wie könnte ich anfangen, wo könnte Bewußtseinsleben anfangen ? [...] Alles Anfangen ist ein "Bruch" in einer strömenden Kontinuität, die aber doch nicht zerbrechen kann, sondern nur Diskontinuitäten in abstrakten Schichten erfahren kann, während die korrelativen Schichten die Kontinuität erhalten. [...] Sollte das nicht ein bloßer Modus meines Seins sein und einer strömenden Gegenwart, in der als möglicher und wirklicher Grenzfall alle Diskontinuitäten und alle Aktivitäten verschwinden – während doch eine Einheit der Kontinuität unzerbrechlich verbleibt. » Nous proposons la traduction suivante : « Comment est-il ici possible que le présent actuel commence ? [...] Nous sommes face au paradoxe suivant : tout ressouvenir implique à l'infini des ressouvenirs. [...] Comment pourrais-je commencer, où pourrait commencer la vie de la conscience ? [...] Tout début est une "rupture" dans une continuité fluante qui, elle, ne peut pas se rompre, qui peut seulement faire l'expérience de discontinuités dans des couches abstraites, tandis que les

Ce passage est tout à fait caractéristique du refus husserlien de penser la rupture ou le sant : il n'y a pas d'instant d'endormissement ou de réveil. Le passage de l'état de veille à l'état de sommeil, et *vice versa*, a lieu à l'intérieur d'un seul et même flux. Le moi endormi, nous dit Husserl, n'est plus guidé et motivé par les intérêts mondains qui, à l'état de veille, articulent sa vie. Il quitte ou encore abandonne ces intérêts : il y a un désinvestissement du monde. Mais ce désinvestissement ne signifie pas absence de vie-de-monde : le moi endormi vit encore dans un quasi-monde. Mais comment intégrer à ce schéma continu le cas-limite du sommeil sans rêves : si plus rien de ce monde ne m'affecte, alors je n'ai plus aucune vie-de-monde puisque la vie du flux n'est plus excitée par rien. Mais pour Husserl, une vie refermée sur elle-même n'en continue pas moins à fluer : même dans le sommeil sans rêves, la vie est toujours en flux. « Est-ce que le fait d'avoir été libéré, de n'avoir plus de prise, de n'avoir plus d'emprise sur rien, n'est pas lui-même un mode de la vie, et la vie selon ce mode n'est-elle pas comme mode de vie fluante, fermée à l'encontre de l'excitation, de l'aperception, et pourtant fluante ? »¹ Le sommeil ne réussit donc pas à arrêter le flux de la vie ; s'il est lui-même un arrêt, une interruption, ceux-ci ont lieu à l'intérieur du flux. La vie fluante ne cesse pas, bien plutôt elle se continue indéfiniment selon différents modes. Selon sa modalité éveillée, c'est une vie ouverte aux sens, à l'excitation des champs sensibles, à l'intérêt :

L'éveil n'est-il pas d'autre part un changement modal dans cet écoulement du flux, les sens s'ouvrent, les excitations des champs sensitifs font irruption, sont saisies par aperception, ce qui est ainsi saisi excite en tant qu'objet de l'intérêt, tout un champ de perception est éveillé, un horizon devient actuel, etc. (*Hua XXIX*, p. 337, *Alter* n° 1, 287.)

Selon sa modalité endormie, c'est une vie « fermée à l'encontre de l'excitation, de l'aperception ». Ce qui fait la continuité entre ces deux modes, c'est précisément ce fait indépassable que la vie est toujours en

couches corrélatives conservent la continuité. [...] Ceci n'est-il pas un simple mode de mon être et d'un présent fluant dans lequel toutes les discontinuités et toutes les activités disparaissent en tant que cas-limite possible et effectif – tandis qu'une unité de la continuité persiste de façon indestructible. »

1. *Hua XXIX*, p. 337, *Alter* n° 1, p. 287.

flux, ce qu'atteste la possibilité que j'ai de me souvenir de mon réveil continu qui est présent vivant muni d'un horizon rétentionnel :

De cela [l'éveil] je puis me souvenir. Dans l'éveil, mon lit, ma chair au lit, la chambre à coucher s'éveillent pour ainsi dire, et l'horizon du passé est éveillé – dois-je dire que, dans ce premier éveil, « il y a » un horizon rétentionnel, que la chair qui s'est au lit éveillée se détache de l'être plongé dans le flux ? Dois-je dire que, m'éveillant, je suis un « être » qui continue à durer à partir de l'obscur « lieu du dedans », tiré du sommeil par l'éveil, et que « le fait d'aller au lit, de s'endormir, etc. est par là aussi éveillé ? (Hua XXIX, p. 337, *Alter* n° 1, p. 287.)

Le passage de la veille au sommeil, respectivement du sommeil à la veille, est pensé comme « dés-actualisation », respectivement « actualisation » : il n'y a jamais de perte définitive. Départ et abandon sont la promesse du retour et des retrouvailles. Ne retrouve-t-on pas ici le couple de l'implicite et de l'explicite ? L'implicite porte en effet en lui la possibilité de passer à l'état explicite ; de même l'explicite peut toujours, au gré de l'intérêt, retomber à l'état implicite. Le passage du sommeil à la veille, qu'il soit décrit comme celui de l'obscurité à la lumière, du dedans au dehors, de l'implicite à l'explicite, se fait donc selon une gradation continue :

elle « une conscience assoupie » inclut cependant, comme toute conscience en général, la possibilité eidétique incondionnée de pouvoir devenir une conscience éveillée, c'est-à-dire qu'un regard actuel de l'*ego* s'installe en un endroit quelconque de cette conscience sous la forme d'un *cogito* s'insérant en elle, ou plutôt jaillissant d'elle et que cet événement puisse alors se répéter, etc. Ou, pour parler comme Leibniz, que la monade passe du stade de l'évolution à celui de l'involution et devienne, dans des actes plus élevés, l'« esprit » conscient de soi. (*Ideen II*, § 26, p. 108.)

Ce n'est pas par hasard que Husserl applique au moi les concepts leibniziens d'« *involutio* » et d'« *evolutio* ». Leibniz les utilise à la place des termes d'engendrement et de mort afin de décrire, non pas la production à partir du néant et le retour au néant, mais la transformation du vivant. Le modèle de la monadologie que Husserl emprunte à Leibniz

ne lui permet-il pas précisément de penser une vie sans fin ni commencement¹ ?

Mais si cette vie omniprésente fait échec au sommeil et même au sommeil sans rêves en se transformant indéfiniment en modes de vie différents, qu'en est-il de sa rencontre avec son tout autre qu'est la mort ? Husserl reconnaît que la mort n'est pas comme le sommeil auquel je peux toujours en tant qu'homme échapper (moment du réveil). Dans un manuscrit de 1934, il distingue la suspension de l'*epochè* du *Fahrenlassen* de la mort. Tandis que la mise entre parenthèses du monde n'est qu'un autre mode de position, la mort implique un « abandon » universel du monde et de soi-même en tant que personne, qui prive le moi monadique de pouvoir jamais ressaisir ce qui a été abandonné puisqu'il ne le/se possède plus, et ce sous aucun mode :

L'abandon du monde qu'on présuppose ici « dans le cas de la mort » doit « abandonner » de façon totale et universelle tout ce qui est personne et monde pour le moi-centre de la monade, la totalité de la position dans laquelle cela vaut et continue à valoir. Et non pas « suspendre la validité » qui est encore une position, un autre mode de position de la position personnelle du monde et de soi-même.²

Mais Husserl insiste en même temps sur la parenté du sommeil et de la mort : tous deux peuvent être vécus de l'intérieur comme un *Fahrenlassen der Welt*, un abandon du monde, un lâcher le monde. Dans le sommeil sans rêves – comme dans la mort – le monde ne m'affecte plus ; du monde, plus rien ne m'arrive qui soit susceptible d'éveiller mon intérêt, je suis détaché des intérêts du monde, désintéressé. En ce sens, la mort est la « sœur du sommeil » :

1. Cf. Ms AVI26/42b : « La phénoménologie confirme la distinction leibnizienne entre les monades endormies, les monades éveillées qui ont une conscience en un sens particulier et les monades spirituelles humaines. [...] L'homme a en lui une autre vie de l'âme, animale, et en celle-ci la structure des niveaux les plus bas de la monade endormie [...] »

2. Ms BII3/6a-b : « Das jetzt angenommene *Fahrenlassen* soll ja universal, total, das ganze was Person und Welt für das Ich-Zentrum der Monade ist, die Totalität der Setzung, in der es geltendes, fortgeltendes ist, "fahrenlassen". Nicht "außer Geltung setzen", was selbst ein Setzen ist, ein anderer Setzungsmodus der personalen Setzung der Welt und seiner Selbst. »

Avec le sommeil on peut bien parvenir à une compréhension. Mais comment y parvenir avec la mort et la naissance ? [...] Tout cela «les différentes façons de mourir» n'est pas s'endormir – comme un sommeil dont on peut, en tant qu'homme, se réveiller. Mais ne doit-il pas pourtant demeurer une parenté, la mort ne reste-t-elle pas pourtant la sœur du sommeil ? La mort, n'est-elle pas aussi, vue de l'intérieur, un abandon-du monde (dans le combat mortel en tant qu'arrachement), et ne peut-on pas aussi dire ici que la vie fluante ne peut pas s'arrêter, et que le moi ne «peut» cesser de durer en elle sur le mode du flux ? Bien que ce flux soit passé à un mode de non-veille qui ne peut plus conduire à un réveil dans lequel le moi puisse à nouveau, objectivé comme moi-homme, s'identifier à celui qui plonge dans la mort, etc. (*Hua XXIX*, p. 338, *Alter* n° 1, p. 287 sq.)

Dans le sommeil, mon corps est pour ainsi dire «éliminé» (*kaltgestellt*), je n'ai plus aucune activité, je ne réponds plus à aucune affection. Mais qu'en est-il de la mort ? Peut-on la penser comme un sommeil éternel dont on ne pourrait s'éveiller ? Mais Husserl de se demander : « mais le moi qui s'est constitué pour lui-même mondainement ne peut-il pas quand même “se réveiller” de ce sommeil ? »¹ Le moi qu'on trouve dans la mort, le moi qui n'est plus éveillé, est-il identique au moi du commencement, au moi qui n'est pas encore éveillé, au moi d'avant la première affection ? Et Husserl, encore une fois, de s'interroger : « le vivre-dirigé-sur-quelque chose, sur ceci ou cela, sur différentes choses, n'appartient-il pas à l'essence du moi et le moi n'est-il pas une polarisation de la vie qui présuppose des pôles opposés dans le processus constitutif de la formation des objets ? »² Pourquoi *doit-il* donc demeurer une parenté entre la mort et le sommeil ? De quel ordre est ce devoir ? Poser l'immortalité du moi transcendantal, est-ce un devoir éthique ? En va-t-il ici de la responsabilité du phénoménologue ? Pourquoi donc la vie fluante ne peut-elle pas s'arrêter ? Parce que cet arrêt n'appartient pas au nombre

1. Ms C8/4b : « In der möglichen Entkräftung, im Altern bietet sich als ein möglich seiendes Ende ein traumloser Schlaf ohne ein mögliches Erwachen. [...] Aber kann es <das für sich selbst weltlich konstituierte Ich> nicht aus diesem “Schlaf” doch einmal “erwachen” ? »

2. Ms C8/5b : « [...] gehört nicht zum Wesen des Ich das Auf-etwas-Hinleben, auf dies und jenes, auf Unterschiedenes, und ist nicht Ich eine polarisierung des Lebens, das Gegenpole in einem konstitutiven Prozeß der Gegenstandsbildung voraussetzt ? »

de ses possibilités effectives, parce que le moi transcendantal ne *peut* pas mourir ; il ne le peut pas dans la mesure où il n'y a rien d'extérieur à lui et où précisément la mort doit venir de l'extérieur. La mort étant ce qui arrive au moi de l'extérieur, elle est l'inconstituable par excellence puisque « le moi transcendantal n'a pas d'extérieur », puisque « le dedans intentionnel [...] est en même temps dehors »¹. C'est seulement en ce sens que le moi survit à la mort de son auto-objectivation comme homme dans le monde : le moi transcendantal ne vit pas sur le mode empirique du moi-homme. Husserl décrit ici la mort « vue de l'intérieur » : de quel intérieur s'agit-il ? De cet intérieur sans extérieur qu'est la vie transcendantale, de cette sphère immanente du sens qui définit le phénomène de la phénoménologie. Ce n'est pas le moi qui est arraché à la vie (il ne le peut pas puisqu'il se confond avec cette vie), c'est bien plutôt le monde qui disparaît : dans la mort, le moi n'a plus de vie-de-monde (comme dans le sommeil sans rêves où la vie fluante s'est fermée à l'encontre de toute excitation et de toute aperception), ce qui selon Husserl n'empêche pas ce même moi de continuer à vivre. Puisque je ne peux transcender l'horizon indépassable de mes expériences qu'est le monde et qu'une vie morte n'est pensable qu'au-delà du monde, je peux seulement penser une vie qui n'est plus humaine parce qu'elle seule est encore une vie mondaine.

Et nous sommes alors obligés de poser des questions qui, à partir du monde et de son interprétation transcendantale, transcendent le monde, parce que la vie « morte », l'être-mort comme mode de l'être-sujet n'a pas de place dans le monde ; seule en a une la vie qui-n'est-plus-humaine qui, elle, est une vie mondaine.²

Je ne peux pas faire l'expérience de la mort comme d'un événement intra-mondain. Une étrange parenté se dessine entre le spectateur désintéressé de la réduction transcendantale et la mort, soit symbolique (celle

1. Ms BIV6 : « das transzendente Ich hat kein Draußen » ; *Hua XV*, p. 556 : « Das intentionale Innen [...] ist zugleich Aussen. »

2. Ms C17/86a : « Und wir sind nun genötigt Fragen zu stellen, die, von der Welt aus und ihrer transzendentalen Interpretation auslaufend, Welt transzendieren, weil “totes” Leben, Totsein als Modus des Subjekt-Seins in der Welt keine Stelle hat, sondern nur das Nicht-mehr-menschliche Leben, das allein weltliches Leben heißt. »

du rêve), soit réelle (celle du corps organique) du moi-homme, parenté que pointe M. Richir. « Husserl commence par dire qu'en régime de réduction transcendantale, "la mort est l'élimination (Ausscheiden) de l'ego transcendantal hors de l'auto-objectivation comme homme". Ce pourquoi personne ne peut l'éprouver en soi. Est-ce à dire que le lieu du transcendantal en soi, s'il a consistance, est "lieu de la mort" ? »¹ Pour le spectateur transcendantal qui ne participe pas à la constitution du monde, la mort apparaît comme un changement du mode d'être du sujet constituant : ce dernier sort de l'auto-objectivation comme homme. Quand le moi empirique meurt, le moi transcendantal continue à vivre, mais *hors de lui*. Hors du monde, hors du corps de chair ? Le lieu du transcendantal est-il le lieu de la mort ? Comme si le transcendantal ne pouvait apparaître dans sa pureté qu'à partir du moment où il se dégage de sa version « impure », où il quitte l'enveloppe du moi-homme dans laquelle il se trouvait jusqu'alors². Comment ne pas penser ici à Platon et à cette prison qu'est le corps pour l'âme : comme l'âme immortelle tombe dans un corps mortel et perd ainsi sa pureté, le moi transcendantal est contaminé dans sa pureté par l'enveloppe charnelle du moi mondain. Étrange tension du texte husserlien entre d'un côté la position toujours réaffirmée de la vie comme sol originaire et *telos* indépassable tout à la fois (la vie n'a pas d'extérieur) et de l'autre ce flirt poussé avec la mort, posée comme inconcevable, impossible d'une part, toujours déjà là d'autre part dès lors que le transcendantal présuppose et exige du sujet empirique de mourir à soi.

Comment concilier la finitude humaine avec le pouvoir et la maîtrise du sujet transcendantal qui constitue le monde et les hommes qui naissent et meurent dans ce monde ? Question reformulée ainsi dans le manuscrit C8 de 1929 : comment se constitue le monde intersubjectif avec son espace-temps infini alors que le moi humain est fini³ ? Husserl contourne

1. M. Richir, « Vie et mort en phénoménologie », in *Alter* n° 2/1994, p. 334.

2. Cf. *APS*, p. 378 : « tout moi-homme enferme en lui en quelque sorte son moi transcendantal ».

3. Cf. aussi Ms C8/7b : « Es fragt sich, ob die Endlichkeit des primordialen *Ego* die Bedeutung hat, daß auch die Raumzeit nur endlich konstituiert ist. » (« On peut se demander si la finitude de l'ego primordial signifie que l'espace-temps, lui aussi, n'est constitué que de façon finie. »)

la difficulté grâce à un mouvement de mondanéisation qui lui permet pour ainsi dire d'insérer le moi transcendantal dans l'ordre du monde, depuis la naissance humaine pensée comme entrée dans le monde, jusqu'à la mort pensée comme sortie hors de ce monde. La finitude de l'ego primordial correspond donc au commencement et à la fin de la vie mondaine : en tant qu'il a une vie mondaine, le moi est fini mais en tant qu'il a une vie hors du monde, il est infini.

Toute monade humaine « en tant qu'homme naissant » entre dans la communauté de la constitution du monde et en sort par la mort humaine. Communauté de la constitution du monde signifie que chacune des monades humaines impliquées dans le monde humain existant participe à la vie humaine dans le monde, que chacune se trouve dans le monde sous forme objective et réelle en tant qu'âme humaine avec une vie de l'âme humaine et naturellement avec un corps humain. Mais d'autre part, chaque monade a, avant la naissance comme après elle, sa vie hors du monde si mon analyse de la limite est exacte.¹

Tout se passe comme si la vie mondaine n'était qu'un mode de la vie transcendantale. La naissance ne serait plus un commencement absolu, mais plutôt la simple continuation d'une vie déjà là qui entre maintenant dans le monde. La mort ne serait plus une fin absolue, mais plutôt la simple sortie hors du monde de cette même vie.

La monade surgit en tant que nouvel acteur et finalement se retire à nouveau ; c'est dire qu'elle n'était pas avant et qu'elle n'est pas après, si être et non-être signifie justement être temporel réel. Le commencement est dans l'immanence de la monade une limite de son auto-constitution mondaine temporelle. Un « pré »-commencement – est-ce que cela a un sens, cela peut-il en avoir un ? La limite de l'auto-constitution est limite du développement de l'enfant, de l'homme en général dans le monde. Pourrait-on dire que ceci n'est pas le commencement de l'être, mais seulement celui du se-développer-

1. Ms C8/17a sq. : « Jede menschliche Monade tritt, "als Mensch geboren werdend", in die Gemeinschaft der Weltkonstitution ein und tritt aus mit dem menschlichen Tod. Gemeinschaft der Weltkonstitution besagt, daß jede der beteiligten Menschenmonaden in der menschlich seienden Welt sich am menschlichen Leben in der Welt beteiligt, daß jede in der Welt objektiv-reell vorfindlich ist als menschliche Seele mit menschlichen Seelenleben, ineins mit menschlichem Leib natürlich. Andererseits hat aber jede Monade vor dem Geborenwerden ihr außerweltliches Leben, wie nach ihm, wenn meine Limes-Analyse richtig ist. »

mondainement et de l'être-dans-le-monde et que donc la coexistence des monades dépasse la mondanité. On pourrait alors essayer d'interpréter ceci ainsi : *l'être de la monade est être-en-soi-et-pour-soi dans une auto-constitution sans commencement ni fin dans la temporalité immanente. Une forme particulière de cette constitution, qui a un commencement et une fin, est la constitution mondanisante* dans laquelle la monade devient une monade vivante dans le monde environnant et faisant consciemment l'expérience d'autres monades constituées comme des réalités mondaines, entrant en relation avec d'autres.¹

Il faut mesurer ici le retournement subreptice de la passivité en activité opéré par Husserl. La prédonation passive de la mort (comme celle de la naissance) qui risquait de mettre en danger la toute-puissance de la subjectivité transcendantale constituante se voit maintenant réinvestie par cette même subjectivité qui en fait une mort constituée, un contenu de sens qui apparaît dans le flux infini de la vie transcendantale. Fink lui-même, dans la *Sixième méditation cartésienne*, s'interroge sur la possibilité d'une mort mondaine constituée par la subjectivité transcendantale :

De même que le temps de l'homme dans le monde prend son commencement dans la naissance et finit dans la mort, de même le temps transcendantal de la constitution du monde a-t-il pareillement un « commencement » correspondant à la naissance mondaine, une « fin » transcendantale correspondant à la mort mondaine ? Ou bien « naissance » et « mort » sont-ils des teneurs de sens qui se constituent seulement dans la vie transcendantale déjà là, qui se mondanise elle-même en homme et doit constituer son début

1. Ms C8/18b (c'est nous qui soulignons) : « Tritt die Monade als neuer Akteur auf und tritt schließlich wieder ab, sie war also früher nicht und ist nachher nicht, wenn Sein und Nichtsein eben realzeitliches Sein ist. Der Anfang ist in der Immanenz der Monade ein Limes ihrer weltzeitlichen Selbstkonstitution. Ein "Vor"-Anfang – hat das einen Sinn, kann es einen haben ? Limes der Selbstkonstitution ist Limes des Entwicklungsaufbaus des Kindes, des ganzen Menschen in der Welt. Könnte man sagen, daß das kein Anfang des Seins ist, sondern eben nur des sich-weltlich-Entwickelns und des In-der-Welt-Seins, und daß also auch die Koexistenz der Monaden weiterreicht als die Weltlichkeit, so könnte man versuchen, das so zu interpretieren. Sein der Monade ist In-sich- und Für-sich-sein in einer nie anfangenden und nie aufgehenden Selbstkonstitution in immanenter Zeitlichkeit. Eine besondere Gestalt dieser Konstitution, die einen Anfang und ein Ende hat, ist die verweltlichende Konstitution, in der die Monade eine verweltlich lebende wird und bewußt andere Monaden als weltliche Realitäten konstituiert erfährt, zu anderen in Beziehung tritt. »

mondain propre, et peut-être la mort dans le monde, le ne-plus-être de l'homme présupposent-ils également une subjectivité transcendantale existante qui constitue la « mort » en se retirant de l'auto-objectivation mondaine ?¹

Mais la mort prédonnée se laisse-t-elle vraiment reconduire à un sens constitué ? Tandis qu'il y a une expérience de l'objet en général, l'expérience de la mort n'est-elle pas nécessairement celle de ma propre mort ? L'interprétation proposée par Husserl tente elle aussi de reconduire les phénomènes mondains de la naissance et de la mort à leur source transcendantale, à cette auto-constitution infinie du flux temporel. L'auto-constitution de l'homme, son processus de développement depuis la naissance jusqu'à la mort, n'est qu'un cas particulier d'une auto-constitution pour ainsi dire plus englobante parce que non objectivée dans le monde. Puis-je jamais dépasser l'horizon du monde ? Tout se passe comme si la donnée empirique ne pouvait tenir sa vérité d'elle-même et devait par conséquent chercher ailleurs sa raison d'être : considérée transcendantalement, la vie humaine n'est que la réalisation temporellement limitée d'une monade infinie². La vie hors du monde semble donc s'identifier au flux temporel qui ne disparaît pas avec la mort humaine, pas plus que ne disparaît le moi qui continue à durer en lui. Le commencement de l'être dans le monde n'est pas celui de l'être. Mais comment comprendre cet être « sans » monde ? Est-ce cette présence à soi de la vie avant son auto-objectivation dans le monde ? Est-ce un pré-être a-temporel en deçà de l'étant temporel ? D'une part, Husserl reconnaît que la mort n'est pas un événement du monde (la mort du moi empirique n'a aucun sens pour le moi constituant puisqu'il ne peut, à proprement parler, la constituer) ; d'autre part, il réduit sa non-donation à une sortie hors du monde, faisant par là du mondain un théâtre sur la scène duquel entre et sort le sujet transcendantal d'une vie infinie. Husserl, en séparant d'un côté la mort naturelle du moi empirique et de l'autre la mort

1. E. Fink, *op. cit.*, p. 68-69.

2. Ms C8/19a : « In der Enthüllung der transzendentalen Konstitution und in dem Rückgang auf die absolute Subjektivität, zu der sie gehört, zeigt sich, daß jede Seele – transzendental betrachtet – Realisierung einer Monade ist, aber nur nach dem Stück ihres "Lebens". »

transcendantale comme retrait du moi pur hors de l'auto-objectivation mondaine, ne peut apercevoir que la mort n'est pas la sortie du moi pur hors du monde, mais au contraire la disparition pure et simple du monde, une perte totale qui n'autorise aucune compensation transcendantale. Si la mort participe à la constitution du monde, si la mort est transcendantale, c'est au sens où elle fait disparaître ce monde. Toujours pensée par Husserl comme un mode d'être au monde, elle n'est finalement jamais pensée en tant que telle, c'est-à-dire en tant que disparition du monde. Mais si la mort empirique a un sens transcendantal, alors le transcendantal constituant n'est plus ce qui s'oppose à l'empirique constitué, mais « cette torsion de l'empirique sur lui-même sans laquelle il ne serait pas lui-même »¹.

Mort et affection

Dans le manuscrit AVI30 (1920-1925), Husserl fait l'hypothèse d'une dissolution du moi personnel². Il n'est pas nécessaire en effet que l'auto-constitution du moi pur comme moi personnel – qui habituellement a toujours lieu – réussisse : l'identité personnelle du moi peut se dissoudre, se désagréger, en corrélation avec celle du monde environnant en une multitude de données impressives : « [...] ne puis-je pas, en déconstruisant la constitution d'expérience associative, commettre pour ainsi dire un suicide personnel, alors même que demeurent, à titre de fondement de cette possibilité, ma vie – quoique vide de sens d'un point de vue objectif – ainsi que la polarisation égoïque, même si ce pôle égoïque n'a pas de sens personnel habituel. »³ Puisque sa vie et son pôle égoïque subsistent, le moi personnel désagrégué ou « suicidé » reste donc

1. Formule de J.-L. Nancy prononcée lors d'une rencontre doctorale organisée par l'UFPR de philosophie de Strasbourg en juin 1993.

2. Sur la dissolution du moi personnel, voir E. Marbach, *op. cit.*, p. 329 sq.

3. Ms AVI30/52b : « [...] kann ich nicht durch Abbau der assoziativen Erfahrungskonstitution sozusagen einen personalen Selbstmord begehen, während doch als Unterlage für diese Möglichkeit mein Leben, wenn auch als objektiv sinnloses, verbleibt mitsamt der Ich-Polarisierung, wenschon dieser Ichpol keinen personalen habituellen Sinn hat. »

le moi identique d'une habitualité identique. Il existe toujours, même s'il ne se rapporte plus à un monde, même s'il est sans monde empirique environnant. *Weltlos*, il conserve cependant un avoir, un monde « immanent » (qui n'est donc pas objectif ou intersubjectif) : l'unité de sa vie, la multiplicité de ses données impressives dans l'unité du temps immanent. Pour Husserl, la mort serait dans cette perspective la simple dissolution de mon moi – en tant que moi d'une aperception transcendantale – comme sortie hors du monde, monde qui continue à exister, constitué par une intersubjectivité à laquelle je n'appartiens plus moi-même¹.

« [...] une force affective positive est la condition fondamentale de toute vie [...]; dès lors qu'on la rabaisse au degré zéro, la vie cesse nécessairement, précisément dans sa vivacité. »² « *So hört es notwendig auf eben in seiner Lebendigkeit* » : la formulation est ambiguë. En effet, Husserl ne dit pas que la vie cesse nécessairement, affirmation qui viendrait contredire celle de l'immortalité de la vie transcendantale. Il rajoute « *eben in seiner Lebendigkeit* », comme s'il laissait ouverte la possibilité d'un autre mode d'être pour cette même vie : elle cesse dans sa vivacité, dans son caractère vivant, mais elle ne cesse pas absolument. La vie « vivante » fait place à une vie « morte » qui reste cependant une vie. La mort en tant que degré zéro de la vivacité de la conscience (*das Null der Bewusstseinslebendigkeit*) reste une mort dans la vie plus englobante ; c'est encore et toujours un mode d'être de la vie : une vie non éveillée ou, selon les propres termes de Husserl, une vie « inconsciente ». Dans le manuscrit BII3 de 1934, Husserl – après avoir distingué entre l'immortalité de la monade et la mortalité de la personne – ajoute qu'on opère ici avec deux concepts de moi fondamentalement différents : d'un côté, il s'agit du moi qui ne s'est pas éveillé à la conscience (un moi qui n'est donc pas un moi de l'activité, d'une vie d'acte) ; de l'autre, il s'agit du moi personnel qui, éveillé, constitue le monde. A

1. Cf., *ibid.* : « So wäre Tod vorstellbar als bloße Auflösung meines Ich als Ich einer transzendentalen Apperzeption – als Ausscheiden aus der Welt, die weiter ist als durch eine Intersubjektivität konstituiert, der ich selbst nicht mehr zugehöre. »

2. *APS*, p. 170.

partir de là, Husserl souligne deux ententes possibles du couple conscience/inconscient : soit on oppose la monade avec son pôle égoïque sous sa forme éveillée (le moi est éveillé, est parvenu à la conscience et opère dans le monde) à la monade avant son éveil, la monade inconsciente ; soit l'opposition opère au sein même de la monade éveillée, c'est-à-dire de la monade qui est devenue une personne, entre la conscience d'acte d'un côté (la vie du moi éveillé) et la sédimentation des activités et les habitudes qui en découlent, de l'autre (la vie du moi endormi, inconscient). La première distinction ne décrit rien d'autre que la genèse du moi comme passage de la monade endormie à la monade éveillée, tandis que la seconde met en évidence le soubassement passif endormi qui motive ou éveille la vie d'acte de la monade¹. Tandis que « la vie éveillée du moi est une vie dans laquelle le moi est explicitement affecté, affecté par des unités particulières qui sont précisément par là données pour le moi, saisissables ou saisies » (APS, p. 160), la vie inconsciente est une vie qui ne l'affecte plus, qui n'est plus *pour lui* mais qui n'est pas pour autant un néant : c'est la vie du moi transcendantal hors du moi objectivé comme homme. Pour le dire un peu brutalement : s'il n'y a pas d'objet sans affection, il semble y avoir un sujet non affecté.

Le moi ne peut être réveillé qu'aussi longtemps qu'il « possède » son corps, qu'il « possède » son monde environnant, qu'il « possède » en lui ses projets, ses intérêts, même s'il est devenu complètement « inconscient » de tout cela,

1. Ms BII3/3b-4a : « Wir operieren hier offenbar mit zwei grundverschiedenen Begriffen von Ich (nachdem schon unterschieden ist konkretes Ich, Monade und Ich-Pol als Ich in der Monade. 1) Das Ich des Ich-Lebens ist nicht zu Bewußtsein erwacht, ist nicht Ich von Aktivität, Ich eines Akt-Lebens (was sofort in die Weltlichkeit führt) ; 2) Das Ich als personales, gleichwertig animalisches, weltliches Ich. Leben – Wir kommen also auch da auf verschiedene auseinander tretende Begriffe und natürlich ineins damit mit zwei verschiedenen Begriffspaaren Bewußtsein – Unbewußtsein. Monade mit ihrem Ich-Pol ist in der erwachten Gestalt, oder das Ich ist wach, ist zu "Bewußtsein" gekommen [...] – die Monade und ihr Ich in der nicht erwachten Gestalt, ev. vor ihrem Erwachen – im Unbewußtsein. Nun haben wir natürlich einen ganz anderen Gegensatz von Bewußtsein und Unbewußtsein in der "erwachten" Monade, in der personal gewordenen. Hier haben wir zudem prägnante oder nicht-prägnante Begriffe von Bewußtsein, Aktbewußtsein [...]. Schlechthin, im äußersten Sinn unbewußt ist die sedimentierte Aktivität [...] und die Habitualität. »

même s'il s'est évanoui, s'il dort. Mais qu'il soit mort signifie justement qu'il ne possède plus tout cela.¹

Tandis que l'objet n'est pour moi qu'autant qu'il m'affecte (ce qui vaut également pour le moi objectivé : tandis que ma vie dans le monde n'est pour moi qu'autant qu'elle m'affecte), le sujet transcendantal peut continuer à être indépendamment de toute affection, mais alors il est sur un autre mode : le moi endormi est toujours un moi, mais un moi qui n'est plus (ou pas encore) affecté par rien. Dans la mort, le moi ne peut plus s'identifier à celui qui plonge dans la mort. La vie qui continue sans ce moi objectivé est donc une vie qui n'est plus pour aucun moi mondain, dont aucun moi mondain ne peut plus avoir conscience. Husserl décrit l'état du ne-pas-être-affecté comme l'immersion complète dans la matière égoïque, dans la *hylè*, l'être égoïque indifférencié, l'engloutissement égoïque², comme un état d'indifférenciation totale où le moi se confond avec le non-moi, c'est-à-dire un état d'avant la distinction du moi et de l'étranger au moi (*Ichfremdes*). Ce sujet non affecté, n'est-ce pas le point d'égoïté irréductible toujours déjà là et présupposé par toute auto-constitution du sujet ? Ce que vise Husserl avec les expressions de vie « endormie » ou « inconsciente » et qu'il décrit comme une « vie sans vie-de-monde », n'est-ce rien d'autre que cette vie d'avant la mondanité, c'est-à-dire ce moi qui n'a pas encore pris conscience de soi, qui ne s'est pas encore constitué comme sujet d'un monde environnant. La vie inconsciente serait de l'égoïque qui ne s'est pas encore temporalisé, un moi a- ou supra-temporel, un flux qui ne serait plus pour aucun moi, un flux en soi. Si le moi n'émerge qu'en posant son autre comme n'étant pas lui, comment parler d'un moi immergé dans la matière, d'un moi endormi autrement qu'à partir d'un moi éveillé ? Au réveil, je découvre que j'étais déjà dans le sommeil ce que je suis à l'état de veille, seul le mode d'être donné n'est pas le même :

1. Ms BII3/5a-5b : « Geweckt kann das Ich nur solange sein, solange es seinen Leib "hat", seine Umwelt "hat", in ihr seine Vorhaben, seine Interessen "hat", auch wenn es dessen völlig "unbewußt" geworden ist, wenn es ohnmächtig ist, wenn es schläft. Aber daß es gestorben ist, sagt eben, daß es nicht mehr hat. »

2. Cf. *Ideen II*, § 58, p. 253.

dans le sommeil, le vécu hylétique n'est pas détaché, il ne m'affecte pas tandis qu'à l'état de veille, il se détache et m'affecte. C'est cette dialectique du moi et du non-moi qui rend impossible l'arrêt de la vie : même une vie fermée à toute affection est encore régie par l'unité duelle du moi et du non-moi, mais dans ce cas, le moi n'étant plus motivé par rien s'endort et se confond alors entièrement avec le non-moi. Ce que le moi éveillé avait constitué et acquis dans un intérêt antérieur ne disparaît pas purement et simplement, mais tombe dans le sommeil qui reste une modalité du moi, celle de l'absence de tout intérêt, de toute activité.

Ici surgissent plusieurs questions. Qu'est-ce qu'une vie qui ne serait pas une vie-de-monde ? Comment est-elle pensable ? Tout ce qui est pour moi l'est à partir de mon moi éveillé ; tout ce que je sais du monde, je le sais en tant que moi éveillé. Que puis-je alors savoir d'un état de non-veille qui ne peut plus conduire à un état de veille, c'est-à-dire d'un état dont je ne peux pas me ressouvenir ? Si « le monde pour moi n'a pas d'autre sens que celui qui est constitué en moi, à partir de ma vie éveillée », si « ma transcendentalité comme moi éveillé est la présupposition de l'être de ce monde »¹, il semble bien que ma vie en tant que moi endormi ne puisse plus être une vie de monde. Mais qu'est-ce que cette vie fluante fermée à toute affection, toute sollicitation du monde ? Le flux lui-même est-il concevable indépendamment de l'affection ? Que serait une impression qui n'aurait aucune charge affective ? Que serait une impression qui ne m'affecte pas ? L'impression originare n'est-elle pas constituante précisément en tant qu'affective ? On objectera qu'il s'agit ici d'une auto-affection et non pas d'une affection du monde ? Mais n'appartient-il pas à la nature de l'affection d'être constitutive d'un seul et même mouvement, et du rapport de la subjectivité au monde, et de l'unité temporelle de la subjectivité elle-même ? Allons encore plus loin : l'exigence à penser l'articulation de l'affection mondaine et de l'auto-affection ne fragilise-t-elle pas l'idée d'un sujet constituant, si comprendre la dimension affective de la conscience c'est du même coup comprendre la « prédonation » (*Vorgegebenheit*) passive du monde. C'est

1. *Hua XXIX*, p. 333, trad. in *Alter* n° 1, p. 282 et 283.

ce sol originare du monde qui nous conduit à mettre en question la possibilité d'une vie absolument sans monde¹. La vie fluante qui ne cesse de s'écouler, même si elle le fait sur le mode du non-éveil, ne présuppose-t-elle pas elle aussi le monde comme sol premier de toute expérience² ? Que serait une vie qui ne ferait l'expérience de rien, qui donc n'affecterait pas même celui qui la vit ? Le simple écoulement du présent vivant se continuant indéfiniment ? Mais la forme du temps est inséparable de son contenu, c'est-à-dire des *data* hylétiques. Dans le vécu du sentir (*das Empfinden*), je me rapporte intentionnellement au senti (*das Empfundene*), la non-coïncidence entre sentir et senti correspondant à la modification rétentionnelle de l'impression originare. Vivre le temps et dans le temps, c'est sentir, ressentir ce temps que nous constituons et dans lequel, d'un même mouvement, nous sommes toujours déjà emportés. Le temps n'est rien indépendamment de ce qui se constitue en lui, indépendamment du vécu de sensation. Or la sensation ne fait-elle pas déjà monde dans la mesure où l'auto-affection exige de penser un écart minimal entre affectant et affecté et où cette hétéro-affection fait surgir un « pré-monde », résultat de synthèses passives associatives. Bien sûr, ce monde de formes, de sons et de couleurs, d'odeurs et de bruits n'est pas encore le monde d'objets, corrélat de l'activité perceptive, mais c'est déjà un « monde » qui affecte le moi qui ne cesse de durer dans la vie du flux. Dans ces conditions, comment penser ce qu'on *doit* penser selon Husserl,

1. En montrant qu'une vie fermée à toute affection, c'est-à-dire une vie sans vie-de-monde, s'identifie à la mort, nous voulons montrer que même une vie archi-impressionnelle au niveau le plus primordial implique déjà un dehors ekstatique. En d'autres termes, la « Vie » henryenne se confond selon nous avec la mort, tandis que la vie husserlienne ouvre – par l'intentionnalité affective originare – le sujet à la transcendance du monde.

2. Le corrélat nécessaire de la vie husserlienne est un « monde », bien qu'il ne s'agisse pas encore du monde ekstatique de la perception que le sujet a en face de lui ; « avant » ce monde d'objets, il y a un monde de sensations et d'affects vécus par le sujet. Mais qu'est-ce qui justifie ici l'utilisation du terme « monde » si rien à proprement parler n'apparaît ? C'est parce que je ne suis jamais tout à fait la peur ou la joie que j'éprouve, parce que je ne parviens jamais à coïncider totalement avec ce que je ressens que nous nous autorisons à qualifier le domaine des affects de « monde » : sensations et affects ouvrent un monde, au sens où ils ouvrent à l'intérieur du sujet lui-même un certain écart à soi permettant au sujet de devenir et de s'identifier par rapport à ce qu'absolument parlant il n'est pas – ce que Husserl nomme de façon générale le « non-moi ».

à savoir une vie fluante fermée à toute affection, si l'affection est précisément constitutive de cette même vie ? D'après notre hypothèse de travail, si l'affection est bien la condition de toute vie, alors une vie non affective n'en est plus une et la vie fluante, contrairement à l'affirmation de Husserl, doit alors cesser. Nous aimerions montrer que le jaillissement de vie, s'il n'est pas objet dans le monde, n'a pas pour autant lieu dans une pure immanence, qu'au contraire il implique toujours un horizon de sens, un monde en général. La pré-constitution passive du moi, cette présence à soi de la vie avant son auto-objectivation dans le monde, est simultanément ouverture d'un monde. Y a-t-il contradiction ? Moins qu'une contradiction, il s'agit d'un rapport de fondation : si l'on distingue entre l'objet mondain et le monde en général, alors s'auto-constituer passivement signifie s'ouvrir ou ouvrir un monde sans pour autant constituer déjà des objets. Nous voulons montrer que la subjectivité transcendantale « précède » le monde au sens où elle est pré-apparaissante (dans l'intentionnalité longitudinale de la rétention, elle s'appréhende elle-même comme sujet, comme événement), c'est-à-dire en ce qu'elle précède l'objet (et l'objet qu'elle est pour elle-même), tout en étant contemporain du monde comme horizon.

Examinons d'abord la voie empruntée par Husserl dans les *Analysen zur passiven Synthesis*, et plus précisément dans le chapitre intitulé « Le phénomène de l'affection ». Résumons le chemin de pensée sinueux tracé par ces pages. Husserl tente de mettre au jour une couche de sens indépendante de toute affection mais se voit finalement contraint de réviser son point de départ : le non-affectif devient du pré-affectif ou encore une tendance à l'affection. Avant l'affection, sans elle, il n'y a ni objet, ni présent articulé objectivement ; ainsi, les synthèses passives constitutives d'unités hylétiques (donc au sens large, constitutives d'objets) ne sont pas non affectives, fermées à toute affection, mais au contraire pré-affectives, tendant vers l'affection. En repensant les niveaux pré-affectifs comme étant en réalité déjà affectifs, Husserl s'attaque au problème essentiel posé par les synthèses passives : comment peut-il y avoir un sens sans sujet ? Comment l'unité d'un champ sensible homogène peut-elle se constituer avant l'affection ? Qu'est-ce qu'une sensation qui ne serait pas pour un moi, sentie par un moi ? Poser l'affection comme

condition de possibilité de l'objectivité, n'est-ce pas lier indissolublement sens et sujet ?

Retraçons le cheminement du § 34 où Husserl s'interroge sur la relation entre l'affection et la formation de l'unité (*Einheitsbildung*) ; est ici thématifiée une difficulté qui traverse le chapitre entier : comment distinguer sphère pré-affective et sphère affective ? Les *data* hylétiques se constituent-ils véritablement indépendamment de l'affection ? On pourrait le penser à lire le début du chapitre qui sépare nettement les champs sensuels et l'affection¹. Mais la suite vient nuancer cette distinction tranchée. Suivons maintenant les hésitations de Husserl. La synthèse formelle universelle du temps ainsi que la synthèse associative de l'homogène sont décrites comme des synthèses « pré-affectives »² (*vor-affektiv*) constitutives d'unités hylétiques. Cette « mise en relief » (*Abhebung*) constitue la condition de possibilité de l'affection : « l'affection présuppose avant tout une mise en relief ». Mais comment distinguer entre *Abhebung* et *Affektion* si seul ce qui se détache peut m'affecter et si seul ce qui m'affecte se détache, si les synthèses associatives de l'homogène constituent elles aussi, et avant l'affection, quelque chose comme des unités, c'est-à-dire si la sphère pré-affective constitue déjà un monde ? Est-ce l'accueil des *data* hylétiques dans l'affectivité, dans la tendance à être affecté, qui transforme ces mêmes unités en unités pré-objectives (*vor-gegenständlich*) qui sont alors là pour un moi ? Husserl se demande si la constitution *réelle* des données hylétiques ne nécessite pas l'affection, comme si l'analyse, ayant mis entre parenthèses le problème de l'affection, n'avait été jusqu'ici qu'abstraite ou formelle³. Comment faut-il com-

1. Cf. *APS*, p. 148 (nous soulignons) : « Nous n'avons pas besoin de nous engager ici dans une phénoménologie des champs sensibles. Il suffit de l'avoir mentionnée. Il reste une autre direction de recherche qui nous rapproche beaucoup plus des questions relatives à l'association, caractérisée par le terme d'affection que nous connaissons mais qu'il nous faut maintenant envisager tout particulièrement. »

2. Cf. *ibid.*, p. 154 où il est question des « légalités pré-affectives de la formation de l'unité » et p. 165 où il est question d'une « spécificité pré-affective des éléments ».

3. Cf. *APS*, p. 152 (nous soulignons) : « Mais quand est-ce que ce que nous considérons, indépendamment de la question de l'affection, comme quelque chose qui est et ne devient qu'à partir de la concrétion et du contraste, est-il *réellement* affectivement là pour

prendre cette *Wirklichkeit* ? L'objet peut être détaché « pour soi » (*für sich*) ou « pour le moi » (*für das Ich*). Avant l'affection, des unités de couleur, de son, etc. se détachent des champs visuels et auditifs par contraste et fusion, mais cet être-détaché n'est pas encore pour le moi ; l'affection n'est pas seulement *Abhebung*, elle est *Abhebung für mich*. C'est la même chose qui se détache au niveau pré-affectif et au niveau affectif, mais une fois pour soi, une autre fois pour moi. « *Für das Ich abgehoben sein* » n'appartient pas à tout donné détaché. C'est le « privilège de l'affection »¹. L'unité (l'objet au sens large) n'est alors plus seulement un « événement objectif », une unité pour soi, elle est bien plutôt « mise en scène subjectivement » : l'unité objective devient véritablement pour le moi. Mais une unité qui ne serait pour aucun sujet est-elle pensable ? L'impossibilité de répondre par l'affirmative conduit Husserl à penser une continuité entre la sphère pré-affective et la sphère affective sous la forme d'une gradation de l'affection (*Gradualität der Affektion*) qui réduit la distinction des deux sphères à une différence de degrés : le pré-affectif devient puissance affective. Husserl distingue alors entre « affection réelle » (*wirkliche Affektion*) et « tendance à l'affection » (*Tendenz zur Affektion*) selon le degré de la force affective (*affektive Kraft*) exercée sur le moi : seule une force suffisante pourra atteindre et stimuler le moi. Il n'y a pas d'objet qui ne soit en même temps objet pour le moi : la donnée hylétique, simplement là, toute faire, ne serait pas cette unité si elle ne tendait pas à m'affecter. L'affection joue donc un rôle essentiel pour toute constitution d'objets et est constitutive du rapport de la subjectivité au monde :

Il n'est pas exclu et même très aisé à concevoir que l'affection joue déjà un rôle essentiel dans la constitution de toute objectivité de telle sorte que, sans elle, il n'y aurait absolument aucun objet, ni aucun présent articulé objectivement. (APS, p. 164, nous soulignons.)²

le moi ? Quand est-ce qu'un groupe, une configuration du champ visuel ou tactile [...] se détachent-ils réellement pour moi ? »

1. APS, p. 150.

2. Quand il traite de l'affection, Husserl semble ne pas pouvoir échapper à certaines contradictions ou du moins tensions, que I. Yamaguchi a bien mises en évidence dans son ouvrage *Passive Genesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, The Hague, Nijhoff,

Les questions se multiplient : que signifie l'intrusion de l'affection au niveau des synthèses passives ? Que le sens qui s'est constitué sans moi n'est cependant véritablement sens qu'à partir du moment où il est pour un moi, c'est-à-dire où il est affectant ? La relation du moi à ses vécus hylétiques n'est ni un rapport d'extériorité, ni à l'opposé une pure immanence ; elle est affective. L'affection en effet ne vient ni exclusivement « du dehors » (de la *hylè*), ni exclusivement « du dedans » (du moi). A la penser comme un rapport d'extériorité, on retomberait dans une psychologie de type naturaliste que Husserl n'a cessé de combattre : la relation affecté/affectant n'est pas d'ordre causal ; à la penser comme pure immanence, on s'interdit toute ouverture au monde, tout être-au-monde : il n'y a pas d'affection sans un écart minimal entre affectant et affecté, sans altérité. L'affection permet ainsi d'échapper à la fixité de l'opposition du moi et du non-moi et de donner à celle-ci toute son épaisseur. Le moi affecté par la *hylè* la pose comme le premier non-moi par rapport auquel il devra se comporter. En un sens, c'est le moi lui-même qui constitue son vis-à-vis tout en étant motivé dans et par ce processus de constitution lui-même. L'affection au niveau hylétique originare met bien en évidence que l'affection du sujet par le monde aux

1982. Après avoir relevé dans les APS que « tout champ sensible pour soi est une telle unité, constituée sans aucune affection » (p. 160), l'auteur se demande comment Husserl peut d'un côté affirmer que la formation de l'unité du champ sensible ne nécessite aucune participation du moi et de l'autre reconnaître par exemple que l'ordre selon la droite et la gauche, le haut et le bas nécessite la constitution kinesthésique de l'espace et donc la réceptivité du moi. D'où sa question : « Faut-il dire que la forme d'ordre des champs sensibles qui apparemment appartient à la formation pré-affective de l'unité inclut en fait déjà en elle les éléments affectifs ? » (*op. cit.*, p. 42). L'homogénéité d'un champ est-elle possible sans force affective ? Quelle est la différence entre la synthèse pré-affective et la synthèse affective ? Husserl répond que le *datum* de sensation affecte le moi sans unité objective tandis que l'affectant de l'affection a déjà une telle unité, est déjà quelque chose qui se « détache ». Mais précisément : comment un *datum* sensible affectif se détache-t-il du champ pré-affectif ? Quel contenu de sens a-t-il dans la formation d'unité pré-affective ? Pour Yamaguchi – comme pour nous – Husserl donne l'impression, en tout cas dans les *Analysen zur passiven Synthesis*, d'inclure la formation d'unité pré-affective dans la synthèse affective et d'expliquer ainsi unitairement l'ensemble de la synthèse passive. Cf. *Ideen II*, p. 337 : « Les tendances qui reposent dans la sensibilité elle-même ont une relation essentielle avec les tendances affectives, à savoir les tendances ou intentions rattachées à la sensibilité deviennent les voies de l'affection. »

étages supérieurs de la constitution n'est rien d'autre qu'une auto-affection, dans la mesure où être affecté par la *hylè*, c'est être affecté par soi-même puisque la *hylè* vient de moi, une conscience sans moment réel hylétique n'étant pas concevable. C'est parce que l'affection est ce moment d'auto-référence, de rapport à soi-même, qu'elle est dans le même geste surgissement d'un pré-monde. Être affecté, c'est donc d'un même geste advenir à soi-même et advenir au monde.

Si le non-affectif se révèle être un pré-affectif, la question initiale resurgit : comment penser ce qui se ferme à toute affection, comment penser la mort d'un point de vue transcendantal ? En d'autres termes, « la sortie de l'*ego* transcendantal hors de l'auto-objectivation comme homme » n'entraîne-t-elle pas avec elle la perte du transcendantal incapable, sans affection, de continuer dans son être ? Si l'immortalité du moi transcendantal découle de la représentation du temps comme continuité de présents vivants, on voit mal en quoi la simple forme du flux peut être nommée vie. Cette forme exigeant d'être remplie par son contenu affectif, on voit mal comment ce flux peut se fermer à toute affection sans par là disparaître comme flux vivant. Faut-il en conclure qu'une vie fermée à toute affection ne peut apparaître que sur le fond d'une vie fondamentalement affectée (qu'elle ne peut apparaître qu'à ou pour elle), à savoir la vie du moi ? La description de la mort n'est-elle pas principiellement vouée à l'échec puisqu'elle repose nécessairement sur l'effectivité d'une temporalisation vivante infinie ?

LA QUESTION DE LA FACTICITÉ

Le retour au monde de la vie

Étant en même temps objet dans le monde et sujet pour le monde, je n'appartiens pas entièrement à celui-ci. C'est en tant que sujet pour le monde que je suis immortel : en tant que donateur de sens, je ne peux ni naître, ni périr, mais seulement « entrer » et « sortir de scène ».

Tout *cogito*, avec toutes ses composantes, naît ou périr dans le flux des vécus. Mais le sujet pur ne naît ni ne périr, bien que, à sa manière, il « entre en scène », puis « sort de scène ». Il entre en action et puis se retire de toute

action. [...] A l'*ego* pur appartient donc, non pas le naître et le périr, mais la propriété eidétique d'entrer en scène et de se retirer, de commencer et de cesser de fonctionner de façon actuelle, de régner. « Il entre en scène » et « des acres au sens spécifique du *cogito* font événement dans le flux de la conscience », cela veut dire la même chose, puisque précisément l'essence de tels actes consiste à être, en tant qu'« accomplis » par l'*ego*, du vécu intentionnel. (*Ideen II*, § 23, p. 103.)

Sur quelle scène pénètre le moi pur ? N'est-ce pas sur la scène du monde ? La métaphore théâtrale que nous avons ici en vue ne met-elle pas au jour ce qu'on pourrait appeler une « mondanité transcendante » ? Nous aimerions montrer ici que l'insistance de Husserl sur cette métaphore mettant en jeu une scène où puissent se dérouler les événements n'est pas sans rapport avec la thématique du monde prédonné et qu'il y a à l'intérieur même de cette pensée dont on pourrait se demander si elle laisse ouverte une quelconque possibilité de s'ouvrir à la transcendance (si Dieu lui-même est constitué par ma conscience absolue) une profonde réflexion sur la finitude.

L'insuffisance du retour au sujet kantien de la théorie de la connaissance se traduit chez Husserl par la nécessité d'une réflexion sur le monde de la vie : la philosophie doit coïncider avec la vie concrète¹. Dans les années vingt (et tout particulièrement dans le cours de 1925 sur la psychologie phénoménologique), la phénoménologie husserlienne n'interroge plus le monde dans sa possibilité d'un point de vue gnoséologique (comme c'est le cas dans les *Ideen I*), mais au contraire prend son point de départ dans le monde de la vie². On assiste là à une grande mutation de la théorie de la connaissance qui se voit reléguée à l'arrière-plan derrière le problème du monde de la vie comme sol de toute science. Le monde de la vie, qui jusqu'à présent n'était qu'un problème régional, devient un problème philosophique universel³. En effet, la phénoméno-

1. E. Lévinas, « De la description à l'existence », in *En découvrant l'existence*, p. 97 : « La philosophie ne tranche pas sur la vie, dans un instant privilégié, mais coïncide avec elle, elle est l'événement essentiel de la vie, mais de la vie concrète, de la vie qui n'enjambe pas ses limites. »

2. Voir à ce sujet l'article de J. Benoist « Sujet phénoménologique et sujet psychologique », in *Autour de Husserl*, p. 160-186.

3. Cf. *Krisis*, p. 137 sq.

logie est plus qu'une eidétique du monde étudié par les sciences positives. Le monde de la phénoménologie n'est pas celui de la science : l'analyse transcendantale ne peut plus viser la seule mise au jour des conditions de possibilité de la science puisque ce que vise la science en tant que science, à savoir le monde, ce monde, la phénoménologie le « met entre parenthèses » afin de dévoiler la sphère de l'apparaître. Le retour au monde de la vie va donc de pair avec un profond remaniement du concept d'expérience¹. Husserl reconnaît d'un côté que l'intérêt philosophique qui l'anime n'est pas celui de la philosophie transcendantale, prenant en cela ses distances par rapport à Kant, mais souligne de l'autre la parenté existant entre son problème qui est celui de la structure d'essence du monde de l'expérience possible et les problèmes kantien de l'esthétique, de l'analytique et même de la dialectique². En effet, Husserl, en insistant sur la *passivité* de l'expérience originaire, l'affranchit de la tutelle de la pensée – qui, elle, met en jeu l'*activité* d'un sujet – et lui donne le droit d'exister en toute autonomie en deçà de toute reprise prédicative.

N'est purement expérimenté que ce qui nous est passivement prédonné ou se donnera comme tel et ce que nous pouvons nous approprier dans la simple activité du faire l'expérience, de la « réceptivité ». Est donc exclue toute activité de la pensée spécifique qui se procure, même si ça se fait sur le fondement de l'expérience, sous la forme des produits logiques de nouvelles objectivités qui alors ne sont justement plus de simples objectifs d'expérience. (PP, p. 95.)

En termes kantien : Husserl assume l'esthétique transcendantale, mais une esthétique qui s'est émancipée de sa dépendance à l'égard de l'analytique. Dans le cours de 1925 sur la psychologie phénoménologique, Husserl peut alors affirmer, contrairement à Kant, qu'il y a une expérience du monde. A ceux qui objectent qu'on ne fait en réalité que l'expérience d'une tranche de monde (PP, p. 60) et qu'il est donc inexact de parler

1. Husserl écrit à Misch le 16 novembre 1930 : « Car j'étais convaincu qu'avec la "réduction transcendantale" on gagnait la subjectivité ultimement authentique et concrète dans toute la plénitude de son être et de sa vie, et en elle la vie d'effectuation universelle et non pas seulement la vie d'effectuation théorique : la subjectivité absolue dans son historicité », in *Edmund Husserl : Briefwechsel*, vol. VI, p. 282.

2. Cf. PP, p. 94 sq.

d'un monde dont on ferait l'expérience, la donation de ce dernier nécessitant l'activité synthétique de la pensée, il répond par une question : peut-on dire qu'on fait l'expérience d'une chose ? La chose n'est-elle pas toujours plus que ce que nous pouvons percevoir d'elle ? L'expérience qui s'est affranchie du projet transcendantal classique, c'est-à-dire de l'orientation gnoséologique de la question des conditions de possibilité, c'est l'unité synthétique concordante de prédonation, le sol originaire passif de toute constitution. La pré-donnée universelle du monde n'est pas une situation de la vie plus ou moins contingente ; c'est la proto-situation qui supporte toutes les situations particulières et changeantes. Au moment où l'expérience commence, l'horizon a déjà pourvu celle-ci d'éléments structurels : au départ, il y a un pré-savoir partiellement indéterminé, une sorte de pré-connaissance de la chose qui fait qu'on connaît toujours plus que ce qui arrive à notre connaissance, que la conscience d'expérience n'est jamais vierge. Avant le monde scientifique et même avant le monde du sens commun, il y a quelque chose comme un pré-monde qui n'est pas encore articulé par les formes et les catégories. A ce niveau originaire, ce qui s'offre à nous dépasse toujours ce que l'on vise : présence et non pas présent ; croyance et non pas savoir. Les sensations telles qu'elles nous arrivent sans attention de notre part, ces unités d'identité, passivement préconstituées, ne renfermant aucune prédication, se détachent d'un entour qui est toujours co-présent¹. Ce fond, c'est l'horizon externe de la chose, ouvert et infini, d'objets co-donnés, et plus généralement le monde en tant qu'horizon des horizons. Fond de confiance dans le monde, présence sûre de la chose, croyance irrécusable dans le sensible : la thèse du monde est *Ur-doxa* fondamentale et primordiale à laquelle toutes les modifications renvoient. Le sol universel qu'est le monde n'exige pour être toujours déjà là aucune participation active du sujet : prédonné passif, il existe avec une évidence incontestable. Sans foi en la réalité, il n'y aurait pas de connaissance. Le monde est le sol des sols, l'horizon des horizons, le corrélat nécessaire de toute conscience. Cette confiance dans le monde est foi puisqu'il est impossible

1. Sur la prédonation du monde, voir en particulier le § 7 de *Expérience et jugement*, ainsi que le § 16.

de la thématiser, tout effort de la réfléchir la mettant déjà en œuvre. Le monde de la connaissance repose donc sur le sol de la croyance universelle au monde.

Ce sol universel de la croyance au monde est ce que présuppose toute pratique, aussi bien la pratique de la vie que la pratique théorique du connaître. L'être du monde dans sa totalité est ce qui va de soi, ce qui n'est jamais mis en doute, ce qui ne résulte pas d'une activité de jugement, mais qui constitue le présupposé de tout jugement. [...] Ainsi tout étant qui nous affecte nous affecte sur le sol du monde, il se donne à nous comme un étant visé comme tel ; [...] Le monde comme monde étant est la prédonation universelle passive préalable à toute activité de jugement, à toute mise en œuvre d'un intérêt théorique. (EU, § 7, p. 25.)

La réduction phénoménologique et le retour au monde ne s'excluent pas ; ce dernier est bien plutôt l'approfondissement de celle-ci ; c'est en explorant le sens de la *Sinngebung* subjective que Husserl retrouve le monde comme la réalité même du constituant (mais Husserl n'ira pas jusqu'à mettre la réduction elle-même en question). Merleau-Ponty a bien mis en évidence cette interdépendance de la réduction et de l'être-au-monde. « Loin d'être, comme on l'a cru, la formule d'une philosophie idéaliste, la réduction phénoménologique est celle d'une philosophie existentielle : l'"*In-der-Welt-Sein*" de Heidegger n'apparaît que sur le fond de la réduction phénoménologique. »¹ Ce que nous fait perdre l'*épochè* n'est pas le monde mais l'évidence irréfléchie du monde. Dans la thématisation philosophique, le monde n'est plus présumé là sans que le mouvement de la donation ne soit pensé. La réduction ne consiste pas à se détourner de la réalité naturelle vers ses fondements aprioriques mais à thématiser la croyance comme telle. C'est pourquoi l'analyse de la *doxa* n'atteint le niveau fondamental que si la réduction est déjà accomplie. « Une interprétation effective de l'engagement constitutif de l'être-le-là humain dans l'attitude naturelle présuppose le désengagement réductif. »²

La reformulation de la réduction conduit donc d'une philosophie de l'acte centrée sur le problème de la corrélation noético-noématique de la

1. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. IX.

2. E. Fink, *De la phénoménologie*, trad. D. Franck, Paris, Minuit, 1974, p. 132.

conscience à une philosophie de la vie renvoyant au sol prédonné ultime qu'est le monde. Aussi la remarque de Heidegger à Husserl dans la deuxième version de l'article « Phénoménologie » pour l'*Encyclopaedia Britannica* : « Un monde ne fait-il pas partie de l'essence de l'*ego* pur ? »¹ résume-t-elle moins leur différend que leur parenté. Quand Husserl reproche aux sciences positives de présupposer le monde (et cela vaut même pour la psychologie phénoménologique), il leur reproche non pas cette présupposition (le monde est toujours déjà là, c'est bien l'enseignement du dernier Husserl), mais bien plutôt le fait que cette présupposition reste ininterrogée : les sciences positives prennent appui sur le sol du monde sans même le savoir. Seule la phénoménologie transcendantale est une science véritable et rigoureuse parce que précisément elle met en question ce sur quoi reposent toutes les sciences sans exception : le monde. La phénoménologie devient par là la science universelle du monde. La nécessité de ne pas présupposer le monde doit se comprendre non pas comme la mise hors jeu du monde (premier sens de la réduction transcendantale²), mais au contraire comme la nécessité d'interroger ce qui est tacitement présupposé, le monde devenant le corrélat *nécessaire* du sujet constituant. Si l'on veut comprendre le sens d'une constitution transcendantale du monde par le sujet, il faut prendre en considération le monde en tant qu'il ne saurait se réduire à un ensemble de choses, en tant qu'il excède la perception de ces choses. L'être du monde n'est plus exclusivement intentionnel puisque le monde précède toujours déjà le sujet qui le dévoile, puisque le monde lui est toujours déjà prédonné.

Le monde m'est donné – ou comme dit Husserl « pré-donné » – avec ma naissance, mais au cours de ma vie, fais-je jamais attention à ce don

1. *PP*, p. 274, trad. franç. in *Notes sur Heidegger*, Paris, Minuit, 1993, p. 110.

2. Dans les *Ideen I*, l'anéantissement du monde (*Weltvernichtung*) ne réussit pas à mettre en danger la toute-puissance de l'*ego* pur constituant puisque la conscience absolue n'a pas besoin des choses pour exister (cf. *Ideen I*, § 49 : « La conscience absolue comme résidu de l'anéantissement du monde »). Dans l'anéantissement du monde, je suis encore une conscience intentionnelle (la ruine du monde n'est pas l'absence d'intentionnalité) mais une conscience qui vise le chaos. C'est en ce sens que « nul être réel, nul être qui pour la conscience se figure et se légitime au moyen d'apparences n'est nécessaire pour l'être de la conscience même (entendue en son sens le plus vaste de flux du vécu) » (*ibid.*, p. 92).

du monde ? S'interroger sur des phénomènes comme la mort, la naissance ou le sommeil, c'est précisément tenter de réfléchir sur cette prédonation du monde. Ces événements du monde factuel sont-ils simplement des faits contingents ou ont-ils, précisément en tant qu'événements empiriques, une signification transcendante ? En d'autres termes, ces ruptures de la donnée intuitive sont-elles accidentelles, contingentes, ou bien participent-elles à la constitution du monde ? « Sommeil - naissance - mort sont bien entendu des problèmes en tant qu'événements dans le monde factuel et dans la mesure où on se demande s'ils doivent appartenir essentiellement à un monde en général, s'ils ont leurs modes de constitution originaire. »¹ Ces faits empiriques ont-ils ou non une signification transcendante ? « A ceci <au sommeil> s'ajoutent la naissance et la mort qui expriment les limites du pouvoir considérées d'abord d'un point de vue empirique, mais qui visiblement aimeraient avoir un sens par-delà l'empirique² ».

Il ne faut pas méconnaître l'importance de telles interrogations : c'est le sens même de la phénoménologie qui est ici en jeu sous la forme d'une interrogation sur les limites de l'intuitivité. Si ces « faits étranges » ont un sens d'être dans le monde, il faut pouvoir surmonter leur irréprésentabilité.

D'autre part, la question de ces hasards remarquables et de leur constitution enferme la question la plus énigmatique, à savoir comment le monde, le monde véritable, le monde qui vaut effectivement pour nous, se constitue pleinement et qu'est-ce que ces ruptures de la donnée intuitive et ces événements étranges effectuent eu égard à la constitution du monde définitivement achevée.³

1. Ms C17/74b : « Schlaf - Geburt - Tod sind wohlgermerkt Probleme als Vorkommnisse in der faktischen Welt und in der Fraglichkeit, ob sie wesensmäßig zu einer Welt überhaupt gehören müssen, ihre Weisen der ursprünglichen Konstitution haben. »

2. Ms C17/78b : « Und dazu Geburt und Tod, die zunächst empirisch angesehene Grenzen des Könnens ausdrücken, aber offenbar über das Empirische hinaus Bedeutung haben möchten. »

3. Ms C17/77a : « Andererseits die Frage nach diesen sonderlichen Zufällen und ihrer Konstitution birgt die größte Rätselfrage in sich, wie Welt, die wirkliche Welt, die uns wirklich geltende, sich voll konstituiert, und was diese Brüche der anschaulichen Gegebenheit und diese merkwürdigen Vorkommnisse für die endgültig volle Weltkonstitution leisten. »

Ce qui fait du sommeil, de la naissance et de la mort des *merkwürdige Fakta*, c'est donc cette double appartenance à l'empirique et au transcendantal. Avec la mort et la naissance des autres apparaît dans le monde quelque chose qui pour moi, en tant qu'homme dans le monde, fait sens et enrichit mon sens de monde. L'entrée dans le monde et la sortie hors du monde des autres participent à la constitution du sens de ce même monde pour moi. La naissance et la mort ne sont pas des faits contingents : sans elles, le monde et l'homme sont impensables. La générativité serait donc un événement constitutif quant à la possibilité de la constitution du monde, une composante essentielle du monde constitué.

La naissance et la mort imposent en effet à la certitude de mon propre être et de celui des autres en tant qu'hommes vivant dans le monde une indépassable frontière en ce qui concerne l'être futur et l'être passé. L'empathie (*Einfühlung*) peut bien dépasser ces frontières ou limites au sens où je ne vis pas que dans mon propre passé et futur, mais aussi dans celui des autres, grâce à celui des autres. Si je survis à ma propre mort, c'est d'abord au sens où je continue à être de ce monde dans le souvenir que les autres, vivant dans le monde, conservent de moi. De même, je maintiens en vie les morts qui me sont chers en les rappelant à mon souvenir ou en ce qu'ils s'imposent à mon souvenir. Reste que l'empathie ne peut pas supprimer cette frontière : je ne peux me penser qu'à l'intérieur d'une générativité, d'une communauté procréative enchaînant indéfiniment les générations (soulignons que cette communauté n'est pas seulement biologique)¹. Je m'inscris dans

la chaîne indéfinie qui traverse les générations d'hommes [...]. Les unités de vie des hommes limitées par la naissance et la mort sont ainsi traversées par l'extension de l'unité de la vie de l'humanité, unité qui est celle [...] de l'expérience de tous les hommes et, basée sur celle-ci, de la tradition. Ainsi, je comprends l'humanité comme étant historique, je comprends comment le temps du monde [...] dépasse le temps de ma vie et de celle de mes compagnons vivant dans le même présent. (*Hua XV*, p. 169.)

1. Pour tout ceci, cf. *Hua XV*, Beilage VIII, p. 171 : « Problem : Generativität - Geburt und Tod als Wesensvorkommnisse für die Weltkonstitution. »

Mais comment entendre cet enrichissement du sens du monde ? L'entrée dans le monde par la naissance (*Hineingeborenwerden*) et la sortie du monde par la mort (*Heraussterben*)¹, événements auxquels j'assiste, modifie le sens du monde qui devient pour moi un héritage à enrichir et à transmettre à de nouvelles générations. En comprenant le monde comme ce que je reçois en héritage, je m'ouvre à lui. Quand est-ce que je réalise la dette contractée à l'égard de ce monde que ma naissance m'impose ? Quand le sens vacille sous moi, et surtout quand précisément je dois affronter l'absence de sens la plus totale, c'est-à-dire au moment où je dois quitter ce monde jusque-là ignoré, au moment de ma mort². Mais la mort de l'autre m'ouvre aussi à la transeendance du monde, en me conduisant à la limite de mon monde environnant familier, et donc par là même à la limite du monde d'autrui étranger, au seuil de l'inconnu et du familier qui me révèle le monde universel de l'humanité. En mourant, l'autre ne quitte pas le monde comme l'objet qui, pour une raison ou une autre, ne m'affecte plus. En effet, la mort de l'autre n'est pas la disparition de quelque chose du monde qui m'appartenait. Avec la mort d'autrui qui arrive, c'est le monde lui-même qui disparaît et que je perds. Ce qui m'affecte n'est pas le phénomène naturel de la mort empirique, mais bien plutôt le sens transcendantal de cette mort, l'expérience de la perte de ce qui ne m'appartient pas. C'est en affrontant l'empirique, la facticité d'autrui, sa nécessaire finitude que le transcendantal surgit dans l'événement de la rencontre avec ce qu'il n'est pas. En effet, je subis la mort de l'autre, que je le veuille ou non : elle m'échoit en toute passivité dans le monde que lui et moi nous avons en commun. Dans le bouleversement même de mon monde, je réalise que nous étions l'un avec l'autre dans cette communauté (*Gemeinschaft*) de monde. La mort d'autrui me révèle notre co-existence, notre vie commune dans le monde. Ce dernier offre en effet un espace de communauté par delà les temps différents (je ne peux me souvenir d'avant ma naissance que par la

1. L'humanité est pensée comme « une réalité persistante d'un ordre supérieur qui se maintient particulièrement à travers le changement des personnes, à travers le fait que les personnes entrent dans ce monde par la naissance (*Hineingeborenwerden*) et en sortent par la mort (*Heraussterben*). » (*Hua XV*, p. 139.)

2. Nous suivons ici l'analyse de R. Bernet dans *La vie du sujet*, p. 106 sq.

médiation des souvenirs des autres) et cette spatialisation de la communauté est renforcée par la métaphore théâtrale de l'entrée et de la sortie de scène, métaphore qui permet de continuer à penser la mort comme un « être au monde ». Ce que me révèle la mort d'autrui, c'est que ce monde commun n'est pas un élément naturel, mais bien plutôt le monde de la coexistence, le produit de la tradition. Cette continuité passive avec l'autre n'est-elle pas celle de notre co-appartenance à la même chair du monde qui se manifeste en deçà de toute œuvre de constitution, mettant ainsi au jour la finitude humaine ? C'est pourquoi la mort de l'autre entraîne pour nous, une perte de monde, l'autre emportant avec lui son monde hors du monde. C'est notre propre chair qu'il déchire en laissant un vide dans la chair du monde. A ce moment-là, nous sommes chair « à vif » pourrait-on dire, rapport immédiat au moi opérant anonyme que nous ne cessons jamais d'être. Habituellement je n'ai accès à mon opération qu'après coup, grâce au retour réflexif sur les actes constituants et temporalisateurs de la conscience. Mais l'événement de la mort d'autrui me touche et m'affecte en deçà de cette couche réflexive : elle me met face au moi anonyme que je suis, qu'en tout cas je vis.

L'intersubjectivité se voyant accordé un caractère transcendantal puisque toutes mes expériences la présupposent toujours déjà, comment éviter alors que les frontières du transcendantal et de l'empirique ne se brouillent¹ ? D'un point de vue transcendantal, le monde naturel est le produit constitué par des sujets éveillés qui se tiennent dans l'unité d'une tradition, tradition qui surmonte les « pauses » que sont naissance et mort des individus, ces pauses ne réussissant jamais à détruire l'enchaînement génératif². Nous avons déjà souligné que la métaphore théâtrale de la sortie de scène permet à Husserl de poser à la fois l'infinité de la vie transcendantale et la mort empirique du moi-homme. La finitude est alors pensée comme « entrée » et « sortie » à l'intérieur d'une totalité

1. C'est bien la question que pose Merleau-Ponty au dernier Husserl dans *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 134.

2. Ms C17/85a : « Transzendental ist die Welt konstitutives Produkt transzendentaler Subjekte als miteinander im Wachkonnex stehender Personen und in einer Einheit der Tradition – in der Welt selbst sich konstituierende Tradition ist über die "Pausen", Geburt und Tod des Einzelnen hinaus. »

constituée par la communauté des sujets transcendants, totalité qui n'est jamais mise en danger par la mort des membres individuels qui se développent en elle. La naissance des autres est pour moi leur première entrée en scène dans la communauté transcendantale, à une place temporelle du temps historico-transcendantal ; leur mort est pour moi leur disparition, leur sortie hors de cette communauté transcendantale¹. Bien que le moi transcendantal ne naisse ni ne périsse, d'autres sujets transcendants naissent et meurent, c'est-à-dire entrent et sortent de « l'univers des sujets éveillés » (*das Universum der wachen Subjekte*). Husserl définit d'ailleurs la naissance comme l'éveil d'une monade et de son auto-constitution dans un état de veille continu². Cet éveil est entrée dans l'univers des sujets éveillés, donc entrée dans le monde. Dans les manuscrits du groupe C, Husserl présente justement l'être transcendantal absolu comme un être du « monde » transcendantalement absolu ; la subjectivité se fait pour ainsi dire monde, spatio-temporalité monadique :

L'être absolu – être d'un sujet transcendantal – signifie un être en tant que membre de l'intersubjectivité transcendantale constitutive du monde, ou encore un être dans l'univers transcendantal, dans le « monde » transcendantal absolu en tant que corrélat du monde au sens naturel du terme, précisément en tant que subjectivité opérante absolue pour la constitution de ce monde – au-delà de cette subjectivité, il n'y a donc « rien ».³

Au monde naturel du moi-homme correspond sur le plan transcendantal un monde transcendantal de sujets monadiques. Le sujet put n'est plus sans monde ; au contraire, il est sujet *dans* le monde, nécessairement *du* monde. C'est de ce monde que le moi mort disparaît, c'est dans ce monde qu'entre le nouveau moi.

1. Ms C17/88b : « Für mich ist Geburt anderer ihr Neuauftreten in der transzendentalen Gemeinschaft, in einer Zeitstelle der historisch-transzendentalen Zeit, der Tod das Verschwinden, Ausscheiden aus dieser allzeitlichen Gemeinschaft. »

2. Ms C17/85a : « Geburt ist Wach-werden einer Monade und ihrer Selbstkonstitution in kontinuierlicher Wachheit. »

3. C17/88b : « Das absolute Sein – Sein eines transzendentalen Subjekts – heißt ein Sein als Glied der transzendentalen Intersubjektivität als weltkonstituierender, oder Sein im transzendentalen Universum, der transzendental-absoluten "Welt", als Korrelat der Welt im natürlichen Sinne, eben als die absolute fungierende Subjektivität für die Konstitution dieser Welt – so ist über diese Subjektivität hinaus "nichts". »

L'expérience de la générativité m'ouvre au sens véritable du monde qui me reste caché aussi longtemps que je réduis le monde à la présence d'une des choses qu'il enferme. Le monde en tant que tel n'est pas un objet de connaissance, n'est pas non plus ma propriété ; il transcende tous les étants qu'il contient et oblige ainsi celui qui s'ouvre à lui à se transcender lui-même. D'un côté, Husserl est bien obligé de reconnaître que naissance et mort impliquent un « *In-der-Welt-sein* », de l'autre il ne peut se résoudre à cette contamination du transcendantal et à l'abandon du primat du sujet constituant. Husserl n'a en effet jamais abandonné l'idéal de la phénoménologie comme philosophie première égologique : sur la voie du monde de la vie, l'*epochè* des idéalizations, des sciences objectives, nécessite une seconde *epochè* jusqu'à l'*ego* opérant comme source ultime de ce monde (cf. § 55 de la *Krisis*). Est-ce à dire que Husserl, plutôt qu'un monde, n'a pensé qu'un horizon, c'est-à-dire une potentialité de la vie subjective constituante¹ ? Il n'y a jamais de pur anonymat : la pré-donnée renvoie, elle aussi, à une instance de donation. Il n'y a pas de constitué sans constituant, pas de sens sans origine, c'est-à-dire pas de sens dont le mode de production resterait inconnu. Il semble bien que le concept de « constitution » empêche Husserl de penser pleinement la transcendance du monde : le monde reste un monde constitué, comme l'est la chose intra-mondaine. Quand j'entre dans le monde, j'entre dans un monde pré-donné parce que pré-constitué par les générations antérieures. En ce sens, je suis l'héritier d'une tradition qui renvoie toujours en dernière instance à l'acte originnaire d'un sujet constituant. N'est-ce pas encore ce primat du schème constitutif qui empêche Husserl de penser la passivité radicale des événements que sont la naissance et la mort ? Bien que je les subisse et qu'ils s'imposent à moi, cette épreuve est toujours récupérable par ma conscience qui la transforme dès lors en activité : je peux toujours décider d'« assumer » (*übernehmen*) les événements qui ne sont pas miens et ce faisant, me les approprier². Pour Husserl, l'étranger n'est jamais totalement autre ; ce qui n'est pas mien peut le devenir et je peux

1. Cf. R. Bernet, *La vie du sujet*, p. 100. (Voir à ce sujet p. 144, note 1.)

2. Ce rôle essentiel de la *Übernahme*, de la reprise, apparaît clairement dans une

toujours me familiariser avec l'étranger. M'inscrire à l'intérieur d'une tradition pour en hériter, c'est-à-dire l'enrichir et la léguer aux futures générations revient à « assumer », à prendre sur soi la naissance et la mort d'autrui¹. N'est-ce pas ce faisant oblitérer l'autre versant : le monde ne contribue-t-il pas au sens de l'existence humaine ? Le monde n'enferme-t-il pas en lui une part inconstituée ou non constituée, ce que Merleau-Ponty a en vue quand il parle de la « face inhumaine » des choses² ? Mais Husserl ne peut s'y résoudre complètement : cela reviendrait à remettre en question la primauté du moi donateur de sens.

Une métaphysique de la facticité

Quoi qu'il en soit, la primauté du moi donateur de sens est bien mise en question par la dimension irréductible de facticité qu'enferme la subjectivité³. Le fait dont il s'agit ici n'a plus rien à voir avec une factualité

perspective générative. Hériter ne signifie pas simplement répéter : c'est à la fois assumer en nous la personnalité de nos parents (il y a donc unification ou recouvrement) et devenir autre, c'est-à-dire soi-même puisque la nouvelle monade a sa propre *hylè* (il y a donc transformation). Que la *hylè* soit nouvelle, cela implique une certaine indépendance du constitué par rapport au constituant : l'enfant n'est pas une copie des parents, il a à devenir lui-même, c'est-à-dire à aller jusqu'à la mort, à faire à son tour œuvre de constitution en devenant lui aussi *Ausstrahlungspunkt*, *Quellpunkt*. Naissance implique donc à la fois héritage (continuation) et initiative selon une dialectique du propre et de l'étranger. Husserl applique également ces réflexions à la question de la culture en tant que nous en sommes les héritiers (cf. Ms C17/84b).

1. Cf. E. Lévinas, « Un dieu homme ? », in *Entre nous*, Paris, Grasset, 1991, p. 69 : « La subjectivité humaine, interprétée comme conscience est toujours activité. Toujours je peux assumer ce qui s'impose à moi. Toujours, j'ai la ressource de consentir à ce que je subis et faire bonne mine à mauvais jeu. De sorte que tout se passe comme si j'étais au commencement [...] »

2. C'est bien en ce sens que Merleau-Ponty interprète le dernier Husserl : « Projet de possession intellectuelle du monde, la constitution devient toujours davantage, à mesure que mûrit la pensée de Husserl le moyen de dévoiler un envers des choses que nous n'avons pas constitué. [...] Bon gré mal gré, contre ses plans et selon son audace essentielle, Husserl réveille un monde sauvage et un esprit sauvage. », M. Merleau-Ponty, « Le philosophe et son ombre », in *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, p. 233 sq.

3. Nombreux sont les commentateurs qui reprochent à Husserl de n'avoir pas reconnu cette facticité. On a vu plus haut (p. 156, note 1) par exemple que K. Held dans son article « Phénoménologie der Zeit nach Husserl » porte grief à Husserl de ne pas avoir

empirique (exclue par la réduction), mais dessine bien plutôt une « méta-physique de la facticité » en ouvrant un domaine de faits transcendants, objet de « la science absolue de la réalité factuelle » ou encore de la « science de l'univers des faits »¹. Comment se rapportent l'un à l'autre fait et *eidos* ? Les réflexions de Husserl sur le *Faktum* l'invitent à inverser pour ainsi dire le rapport de la réalité et de la possibilité. Le primat des possibilités eidétiques sur les réalités se voit remis en question dès lors que la facticité n'est plus simplement un monde d'expérience contingente, mais devient la « pleine factualité concrète de la subjectivité transcendantale universelle »². Plutôt que d'une inversion, il faudrait parler d'une complexification du rapport fait/essence : l'essence pour ainsi dire apparaît dans le fait, elle en constitue un moment, un mode³. Tandis que l'être d'une essence est indépendant de l'être ou du non-être de toute réalité, « l'essence moi transcendantale est impensable sans moi transcendantale en tant que factuel »⁴. Quand il définit dans les *Ideen I* l'ego pur comme une « transcendance originale, non constituée, une transcendance au sein de l'immanence »⁵, Husserl met au jour une facticité originaire, une archi-facticité, un donné ultime à partir duquel s'opère le partage constitué du fait et de l'essence. Le fait transcendantal, c'est ce qu'on trouve toujours déjà là, mais sous une forme inobjecivable, ce qui se

su accorder aux ruptures factuelles (*die faktischen Brüche*) du flux du présent vivant toute l'attention nécessaire. Le présent vivant étant pensé comme un *continuum* idéalement infini, la naissance et la mort ne peuvent être pensées par Husserl que comme des problèmes-limite, limite qu'approche asymptotiquement la diminution de clarté de la conscience. D'un autre côté, l'auteur reconnaît à Husserl le mérite d'avoir défini la conscience absolue comme un *Faktum*. Mais Husserl n'aurait pas aperçu que des phénomènes comme le sommeil, la mort et la naissance structurent le présent de façon interne et essentielle et non pas seulement en tant que limites factuelles externes (*op. cit.*, p. 217 sq.).

1. Respectivement *Hua XXVIII Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, éd. par U. Melle, 1988, p. 182 et *PP*, p. 298.

2. *Krisis*, § 52, p. 181.

3. *Ibid.*, p. 182 : « Le *factum* n'est déterminable ici que comme *factum* de sa propre essence et que par son essence [...] »

4. *Hua XV*, p. 385. Sur cette métaphysique husserlienne de la facticité, voir aussi U. Kaiser, *Das Motiv der Hemmung in Husserls Phänomenologie*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1997, p. 146 sq.

5. *Ideen I*, p. 110.

donne à moi sans que je puisse jamais me le donner, bref un donné constituant. Cette présence originaire, Husserl la nomme aussi « *vie* ». Cette *vie*, indispensable à l'apparition de l'étant en tant que fond de la donation, précède cette apparition. Dans un manuscrit de 1919, Husserl tente de définir ce fait « brutal » et de le penser à l'intérieur même du projet phénoménologique, c'est-à-dire à l'intérieur même de la conscience absolue, non pas comme un fait simplement factuel et extérieur à elle, mais comme appartenant essentiellement à la structure de tout présent vivant. Je me permets de citer un long passage du manuscrit en question qui rassemble les esquisses en vue de la conférence sur « *Natur und Geist* » donnée par Husserl à Fribourg-en-Brisgau en 1919 :

Les monades ne sont pas isolées, elles ont des fenêtres, à savoir des fenêtres pour des influences subjectives qui sont naturellement du type des influences que l'on nomme spirituelles. Intérieur et extérieur signifient seulement : ce qui est donné dans la conscience en personne et ce qui est présentifié dans l'empathie, ce qui laisse cependant la porte ouverte à des contacts spirituels, à la prise en charge d'unités de représentation, d'unités de jugement, de décisions volontaires etc., à une communication spirituelle. Mais d'autre part, les monades n'ont pas de fenêtre dans la mesure où rien de ce qui est vécu d'un sujet, acte, données impressives etc., ne peut pénétrer dans une autre monade. [...] L'inielligibilité de la nature [...] se métamorphose en un enchaînement intelligible qui reconduit cependant à un inintelligible ultime [...] et celui-ci est la matière impulsive dans toute âme ou monade qui entre dans son flux de conscience pour être ensuite informée spirituellement – même si ce n'est qu'au niveau le plus inférieur de la réceptivité – en tant que matière de l'aperception. Toute clarification phénoménologique du monde reconduit à la tâche de mettre systématiquement en évidence les irrationalités ultimes de la conscience constituante du monde et de rendre le monde entier intelligible à partir d'elles en tant que matière. Cette matière ne rompt pas l'intelligibilité du monde, mais est au contraire présupposée par celle-ci. Mais d'autre part, toute impression sensible qui entre pour la première fois dans une conscience est un *fait brutal*, et l'ordre de l'irruption de l'impression, qui trouve son corrélat dans l'existence de la nature sous des lois naturelles, est lui-même un *fait brutal*. Enfin, tout ce qui se range sous le titre de la nature au sens élargi est un enchaînement intelligible avec un *contenu de facticité brutal* : on peut y ranger l'élément ultime de la personnalité spirituelle, l'individualité au sens ultime avec son soubassement ultime, avec ses sentiments sensibles entièrement subjectifs, ses types d'association individuellement sub-

jectifs, qui sont la particularité de ce sujet-là particulier et d'aucun autre. La réduction du monde à l'absolu de la conscience n'est pas encore la pleine métaphysique ; ce qu'on fait ici, c'est seulement de rendre ultimement intelligible l'effectuation de toutes les sciences de la nature et de toutes les sciences de l'esprit qu'elles soient empiriques ou rationnelles. Mais un degré supérieur de la métaphysique s'édifie là-dessus, lequel pose les problèmes de la matière irrationnelle de toutes les formes objectivantes <qui appartiennent> à un monde [...].¹

Je relève dans ce passage qui insiste sur la brutalité du fait que celui-ci n'est pas présenté comme quelque chose d'inessentiel à la subjectivité et qui lui serait ajouté de l'extérieur à la manière d'un fait accidentel. Au contraire l'entreprise phénoménologique, à savoir l'expli-

1. Ms AIV16/27b : « Die Monaden sind nicht isoliert, sie haben Fenster, nämlich Fenster für subjektive Einwirkungen, die natürlich vom Typus der Wirkungen sind, die geistige heißen. Innen und Außen haben nur die Bedeutung des selbstbewußtseinsmäßig Gegebenen und des einfühlungsmäßig Vergegenwärtigten, aber das läßt Möglichkeiten für geistige Berührungen, für Übernahme von Vorstellungseinheiten, von Urteileinheiten, Willensentschlüssen usw. zu, für geistigen Verkehr. Andererseits haben die Monaden insofern keine Fenster, als nichts, was Erlebnis eines Subjekts ist, Akt, Empfindungsdaten usw., hereindringen kann in eine andere Monade. [...] Die Unverständlichkeit der Natur [...] verwandelt sich in einen verständlichen Zusammenhang, der nur zurückführt auf ein Letztunverständliches [...] und dieses Letztunverständliche ist das Empfindungsmaterial in jeder Seele oder Monade, das in ihrem Bewußtseinsfluß auftritt und dann als Material der Apperzeption geistig, wenn auch geistig in niederster Stufe der Rezeptivität gestaltet <wird>. Alle phänomenologische Klärung der Welt führt zurück auf die Aufgabe, die letzten Irrationalitäten des weltkonstituierenden Bewußtseins systematisch herauszustellen und aus ihnen als Material die ganze Welt verständlich zu machen. Dieses Material durchbricht nicht die Verständlichkeit der Welt, sondern ist von dieser vorausgesetzt. Andererseits aber ist jede sinnliche Empfindung, die in einem Bewußtsein neu auftritt, ein brutales Faktum, und die Ordnung des Auftretens der Empfindung, die in einem Bewußtsein neu auftritt, ein brutales Faktum. Endlich ist alles, was unter dem Titel der Natur im erweiterten Sinn steht, ein verständlicher Zusammenhang mit einem brutalen Faktizitätsgehalt : Dahin gehört das Letzte der geistigen Personalität, die Individualität im letzten Sinn mit ihrem letzten Untergrund, mit ihren ganz subjektiven sinnlichen Gefühlen, individuell subjektiven Assoziationstypen, die Eigenheit dieses einen einzigen Subjektes sind und keines anderen. Die Reduktion der Welt auf das Bewußtseinsabsolute ist nicht volle Metaphysik ; was hier geleistet wird, ist bloß die letzte Verständlichmachung der Leistung aller Naturwissenschaften und empirischen wie rationalen Geisteswissenschaften. Darauf baut sich aber eine höhere Stufe der Metaphysik auf, welche die Probleme der irrationalen Materie aller zu einer Welt <gehörigen> objektivierenden Formen stellt [...]. »

citation du monde, présuppose cette brutalité du fait. La facticité est précisément « brutale » du fait que la subjectivité ne peut pas s'en débarrasser comme d'une perturbation contingente ; tout au contraire, elle est pour ainsi dire le soubassement de tout l'édifice, ce qui fait qu'il tient debout au sens littéral du terme. Quand Husserl écrit que « cette matière ne rompt pas l'intelligibilité du monde, mais est au contraire présupposée par celle-ci », que fait-il d'autre que de reconnaître à part entière la finitude humaine, il est vrai dans un mouvement tout à fait paradoxal qui revient à la poser et à vouloir en même temps la dépasser ? Si la facticité ne réussit pas à rompre la continuité du transcendantal, c'est parce qu'elle est d'emblée intégrée à ce dernier, non pas pour être réduite et récupérée (même si idéalement son intelligibilité est prescrite comme le *telos* d'un mouvement d'explicitation infini), mais bien plutôt pour devenir la source même du mouvement infini de la raison vers une conscience de soi ultimement fondée et responsable de soi. L'intelligibilité du monde présuppose la facticité ; en d'autres termes la raison est mise en mouvement par son absence même, par un fond d'irrationalité par lequel elle est motivée à poursuivre son odyssée. La conscience n'est constituante qu'à se nourrir d'un fond toujours déjà constitué qu'elle tente désespérément de faire sien dans ce mouvement de retour vers les couches les plus profondes de la constitution, les couches hylétiques passives que la « métaphysique »¹ que Husserl a ici en vue doit tenter d'amener à la présence, sous les yeux.

Dans la conclusion du cours de 1907 sur *Chose et espace*, Husserl rencontre l'idée du monde comme « fait irrationnel » à partir d'une réflexion sur la *Weltvernichtung* comme anéantissement de l'ordre :

Somme toute, le monde est, selon son existence et son être-ainsi, un fait irrationnel (*ein irrationales Faktum*) et sa facticité réside uniquement et exclusivement dans la fixité des complexes de motivation, qui font apparaître toutes

1. Cf. *CM*, § 64, p. 182 : « Je voudrais, en terminant, et afin d'éviter les malentendus, indiquer que la phénoménologie, comme nous l'avons développée plus haut, n'élimine que la métaphysique naïve, opérant avec les absurdes choses en soi, mais qu'elle n'exclut pas la métaphysique en général. »

les possibilités examinées comme des possibilités vides, sans fondement, comme des possibilités en l'air.¹

L'ordre du monde ne repose sur aucun fondement, si ce n'est sur lui-même : « il y a » tout simplement cet ordre. L'absolu ayant son fondement en lui-même, il est sans fondement, *grundlos*. Étant *grundlos*, il ouvre des abîmes (*Abgründe*) de sens.

Si, à partir du monde, je questionne en retour la structure originariaire de la subjectivité transcendantale, je tombe sur la *Urhyale* avec ses « *Urkinästhesen, Urgefühlen, Urinstinkten* ». Ce *Urmaterial* a une forme essentielle qui précède la mondanéité. Je bute alors sur ma *Urfaktizität*, j'arrive à « des faits derniers, des archi-faits, des nécessités dernières, des archi-nécessités ». Husserl désigne cet archi-matériau comme un « noyau d'« archi-contingent » que je porte en moi dans des formes essentielles »² et que je ne peux réduire :

Je suis l'archi-fait [...], je reconnais qu'outre ma faculté factuelle de la variation d'essence etc., mon questionnement en retour factuel met en évidence les composantes originaires qui me sont propres en tant que structures originaires de ma facticité. (*Hua XV*, p. 386.)

Si le schématisme transcendantal reste et doit rester pour Kant un « art caché », Husserl tente au contraire de mettre au jour son secret. Mais comment amener à la clarté du concept ce qui ne se donne que dans une totale obscurité et sur le mode d'une passivité originelle, irréductible à l'idée d'une simple réceptivité sensible. Tentative proprement impossible pour cette conscience ultime absolue que d'assister à l'événement de sa propre naissance³, mais tentative dont l'impossibilité même

1. *Hua XVI Ding und Raum Vorlesungen 1907*, éd. par U. Claesges, 1973, trad. franç. par J.-F. Lavigne, Paris, PUF, 1989, p. 289 sq.

2. Cf. *Hua XV*, p. 385.

3. F. Dastur, *Dire le temps...*, p. 64 : « Ce que Husserl se propose en effet, c'est de faire « une description du transcendantal », « formule dans laquelle la monstruosité du projet apparaît d'elle-même », comme le note Gérard Granel, puisqu'il ne s'agit ni plus ni moins que de permettre à la conscience d'assister à sa propre naissance et de s'accoucher pour ainsi dire elle-même dans ce que Husserl, tout en relevant le caractère « choquant » (*anstößig*) et même « absurde » (*widersinnig*) du terme, n'hésite pourtant pas à nommer « autoconstitution ». »

contraint précisément Husserl à poser la *hylè* comme cet étranger au moi ayant la particularité de ne pouvoir devenir le propre que d'un sujet absolument singulier, de ne pouvoir être présent qu'en tant que le perçu de la perception singulière de ce sujet singulier (particularité que partage l'hylétique avec tout vécu)¹. Husserl, en remontant vers les profondeurs de la *hylè* et en tentant d'amener sous le regard celle-ci, réduit moins son irréductibilité qu'il n'achoppe sur elle : il nous semble que Husserl a su reconnaître une dimension de facticité, même s'il faut bien avouer que cette reconnaissance va de pair avec la ferme volonté de rendre intelligible l'inintelligible lui-même.

Le statut hybride de la *hylè* en tant qu'elle est ce qui est étranger au moi mais qui lui appartient aussi indissociablement rappelle d'ailleurs ce que nous entendons depuis le début de ce travail sous le terme « passivité » : est passif, ce qui appartient au moi sans pour autant être un acte du moi, venir de lui. La *hylè* est ce moment d'identité de l'intentionnalité et de la matière car il n'y a pas d'affection qui se fasse *sans* moi, bien que l'affection ne vienne jamais *de* moi. Le *datum* phénoménologique qu'est le présent vivant qui retient en lui par la rétention passive le passé ne se présente pas sans moi ; au contraire, il a toujours un pôle égoïque, mais qui n'est présent à soi que sur ce mode inobjectif de l'auto-affection, en deçà de l'acte réflexif explicite. La *hylè*, fond de facticité irréductible, étrange « contenu » du *lebendige Gegenwart*, révèle la capacité du sujet à être affecté (ce que Husserl nomme *Affektivität* dans les *Analysen zur passiven Synthesis*), c'est-à-dire à recevoir l'autre². Cette capacité infinie

1. Ms D3, p. 11 (transcription) : « Freilich sagen wir, ein hyletisches Datum sei ichfremd, aber dieses Ichfremde hat das Eigene, daß es nur einem einzigen Subjekt zu eigen sein kann und nur gegenwärtig ist (...) als Wahrgenommenes dieser einen Wahrnehmung dieses einen Ich, das hat das Hyletische mit jedem Erlebnis gemein. »

2. Cette capacité d'ouverture, en deçà de la distinction de la passivité et de l'activité, rappelle ce que H. Maldiney tente de penser sous le terme de « transpassibilité » dans *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Millon, 1991, p. 419 : « Nous sommes passibles de l'imprévisible. C'est cette capacité infinie d'ouverture, de celui qui est là "attendant, attendant, n'attendant rien", comme Nietzsche à Sils Maria, que nous nommons transpassibilité » ; cf. aussi p. 114 : « C'est le point commun à la dépression et à la mélancolie en tant que psychose, que cette absence, cette obstruction du vide, ce voilement du rien. Par là s'explique aussi l'impression de pesanteur, une impression de poids et de fatalité. Ce qui est en défaut, c'est la réceptivité, laquelle n'est pas de l'ordre du projet mais de

d'ouverture, n'est-elle pas présente chez Husserl dans la structure même de la conscience absolue ? En effet, le flux de la subjectivité absolue est passage incessant d'un maintenant à un nouveau maintenant retenant le maintenant qui vient juste d'être ; il est donc mouvement de transcendance, unité synthétique de présent, passé et futur résultant du passage lui-même, ne nécessitant aucune activité de la synthèse. Dans l'identité de la *hylè* et de l'intentionnalité, il est perpétuelle appropriation de la conscience à elle-même dans un mouvement incessant d'auto-temporalisation. Il ne faut surtout pas surestimer le rôle de la rétention dans ce procès temporel ; rappelons pour ce faire le texte déjà cité des *Analysen zur passiven Synthesis* où Husserl présente l'horizon du futur comme originaire : « tout maintenant a son horizon de futur ou, comme nous pouvons le dire aussi, passe nécessairement à un nouveau maintenant. [...] le moi continue à vivre, il a toujours nécessairement son futur transcendantal devant lui »¹. Le présent se dépasse vers un nouveau présent de façon protentionnelle en étant porté vers l'avenir par la *hylè* : l'intentionnalité temporelle va donc du futur au présent ; elle est pour ainsi dire une ek-stase affective dans laquelle la conscience peut advenir à soi. La facticité sur laquelle débouche la réduction radicalisée à l'extrême n'est donc en rien celle d'un objet présent, mais au contraire celle du fait de la présence qui rend seul possible l'apparition de l'objet, ce pur fait a-thématisable (Husserl ne le nomme pas par hasard moi « anonyme ») d'une présence à soi charnelle et irréductible à toute tentative de réduction eidétique.

La facticité originaire mise au jour par Husserl dans la conscience elle-même sous la figure de la *hylè* n'est donc pas une facticité contingente de fait, mais une facticité devant permettre à la conscience en question de devenir elle-même. Bien que je me sache fini ou peut-être parce que je me sais fini, je m'emploie tout au long de ma vie à tenter l'impossible : surmonter cette finitude dans une auto-explicitation infinie de moi-

l'accueil, de l'ouverture, et qui n'admet aucun *a priori*, qui, attendant sans s'attendre à quoi que ce soit, se tient ouverte par-delà toute anticipation possible. C'est ce que je nomme la *transpassibilité* et c'est faute de transpassibilité que non seulement la schizophrénie mais la mélancolie s'installent, et que commence aussi la dépression. »

1. *APS*, Beilage VIII, p. 380.

même au point de rencontre de l'idéal et du réel¹. Mais le fait « brutal » de la *hylè* n'est-il pas ce qui échappe à toute tentative de réduction eidétique ? N'avons-nous pas vu que du point de vue de leur vie hylétique les monades n'avaient pas de fenêtres, que les vécus et les impressions sensibles d'une monade ne peuvent pas pénétrer dans une autre monade ? N'avons-nous pas suivi Husserl dans sa remontée jusqu'à un incompréhensible ultime, jusqu'à ce qui fait l'individualité d'une monade et la distingue par là de toutes les autres ? La brutalité de la *hylè* ne lui vient-elle pas justement de son irréductibilité à tout *eidōs* ? Bien sûr, je peux bien comprendre la personnalité de quelqu'un en revivant pour ainsi dire sa vie, en tentant de sentir, agir et penser selon l'enchaînement de motivation qui l'a conduit là où il en est maintenant ; je peux ainsi porter à l'intuition l'unité de sa vie, mais je ne le peux que dans ses traits généraux et essentiels. Si je peux revivre la vie d'autrui, je ne peux cependant jamais la vivre à sa place :

Si je veux comprendre la personnalité en tant que telle, alors je dois porter à l'intuition unitaire l'unité de sa vie selon les traits généraux et essentiels : je dois revivre intuitivement cette vie <note marginale : revivre comme « intuition » de la personnalité> et porter dans ce revivre la personnalité à l'intuition « vivante ». [...] Je dois pouvoir revivre *in extenso* la vie unitaire, c'est-à-dire pour ainsi dire pouvoir sentir avec, penser avec, agir avec comme si je devais vraiment sentir etc. ainsi, comme si j'étais touché par les motivations en question sur le mode de l'empathie, comme si j'étais pour ainsi dire motivé moi-même.²

1. F. Dastur montre très justement le mouvement circulaire de va-et-vient à l'œuvre entre le réel et l'idéal, le sensible et le catégorial : si le catégorial trouve son soubassement dans le sensible, c'est-à-dire si l'intuition sensible fonde l'intuition catégoriale, en retour la perception sensible n'est possible que grâce à une idéalisation de la réceptivité, à une neutralisation de la perception singulière, bref grâce à la spontanéité de l'idée. (Cf. *Dire le temps*, p. 54-55.)

2. Ms AIV17/43a : « Will ich mir die Personalität als solche verständlich machen, so muß ich die Einheit ihres Lebens nach den allgemeinen, wesentlichen Züge zu einheitlichen Anschauung bringen : ich muß dieses Leben intuitiv nachleben <Randbemerkung : Nachleben als "Anschauung" der Persönlichkeit> und in diesem Nachleben die Persönlichkeit zur "lebendigen" Anschauung bringen. (...) Ich muß das einheitliche Leben in extenso nachleben können, das ist gleichsam mitfühlen, mitdenken, mithandeln können in einer Weise als ob ich wirklich so fühlen etc. mußte, als ich eben in einfühlender Weise von den betreffenden Motivationen berührt, ja gleichsam selbst motiviert bin. »

Je souligne encore une fois la note marginale de Husserl : revivre comme « intuition » de la personnalité. La personnalité d'autrui, ce qu'il a en propre et ne partage avec aucun autre, se donnerait en chair et en os dans l'acte de vivre, après lui et encore une fois, ce qu'il a déjà vécu. Mais ai-je véritablement la vie d'autrui dans sa pleine présence ? Si nous sommes identiques en tant que moi, n'avons-nous pas chacun en propre une *hylè* individuelle¹ ? Puis-je jamais m'approprier sa *hylè* ? Si je peux bien m'approprier la règle de son développement, puis-je jamais faire miennes ses motivations les plus originaires, mien son fond de prédonation le plus originaire² ? Ce n'est pas par hasard que Husserl rapproche la *hylè* de la nature, comme en témoigne ce passage déjà cité : « toute impression sensible qui entre pour la première fois dans une conscience est un *factum* brutal, et l'ordre de l'irruption de l'impression, qui trouve son corrélat dans l'existence de la nature sous des lois naturelles, est lui-même un fait brutal »³. Nous avons d'ailleurs décrit plus haut (cf. « Le "vivre" dans sa dimension passive et active », p. 60), suivant en cela Husserl, ce soubassement hylétique inintelligible comme le soubassement « naturel » de l'esprit. La face-nature de la subjectivité enferrme non seulement l'histoire du moi résultant de productions raisonnables, mais aussi un avoir originaire inintelligible : la pré-histoire du moi précédant toute activité de la raison. Ce qui surgit avec la *hylè*, c'est la brutalité du réel, de la nature aveugle qui refuse de se laisser ramener au corrélat intentionnel d'une visée de conscience, qui fait éclater ce rapport intentionnel au monde, ce dernier au contraire présupposant toujours déjà cet autre dont la résistance le fait vivre. Si Husserl affirme bien d'un côté l'inintelligibilité de la nature primordiale du moi, il semble de l'autre ramener ce soubassement naturel à un soubassement de vécus. Il parle en effet de « ma » nature, « laquelle se manifeste dans la machinerie des vécus », dans l'habitude⁴. Cet avoir n'est-il pas comme une non coïncidence avec mon être ? La machinerie

1. Cf. Ms AVI10/51b : « Jedes empirische Ich fängt als Urich an, also jedes völlig identisch bis auf die ihm vorgegebene Hyle und die Art ihrer Verteilung in der immanenten Zeit », ou encore 52a : « jedes Ich fängt mit einer andern Hyle an ».

2. Cf. *Ideen II*, § 61, p. 275.

3. Ms AIV16/27b.

4. *Ideen II*, p. 280. Voir à ce sujet P. Ricœur qui décrit l'habitude comme une passivité

des vécus n'entraîne-t-elle pas une certaine opacité au sein du *cogito* ? En effet, obéir à des habitudes de pensée, c'est user d'un savoir sans le viser lui-même, tout comme l'habitude corporelle me permet d'utiliser mon corps spontanément sans réfléchir cette possibilité¹. « Ma nature » comme dit Husserl est une nature en mon sein même, l'irruption pour ainsi dire d'un objectif au sein du subjectif, en tout cas de quelque chose qui refuse de se laisser « penser en première personne »². On peut se demander si Husserl ne range pas trop vite cette nature du côté subjectif. D'où vient cette identité que Husserl appelle « ma nature » ? Comment le soubassement fondateur de toute prise de position du moi actif, tout en se modifiant et en s'élargissant au cours de la vie du moi, peut-il déterminer ce même moi comme une unité identique ? Dans quelles profondeurs obscures s'enracine mon comportement à l'égard du monde environnant ? Quelle est cette liberté originaire, primordiale, qui apparemment se situe avant la raison ? De quelle nature est la première motivation ? Comment peut-elle instaurer une disposition permanente qui traverse tous mes actes ? Faut-il la penser comme un habitus originaire implicitement présupposé par toute nouvelle habitude acquise au cours de ma genèse transcendantale ? Comment penser chez l'enfant l'éveil des dispositions originaires avec lesquelles il vient au monde ? Comme un réveil, le réveil d'une tradition, d'un habitus endormi ? De même que la communauté intersubjective est interrompue par ses morts sans que la tradition et la suite des générations ne soient par là détruites, de même la vie éveillée du moi serait interrompue par les pauses du sommeil sans que le soubassement psychique de l'habitus ne disparaisse.

ou sensibilité secondaire : « (...) l'habitude affecte ma volonté à la façon d'une sorte de nature, de seconde nature ; c'est ce que signifie le mot contracter : ce qui a été initiative et activité a cessé de l'être, pour opérer désormais à la façon de ces organes que la vie a créés, ou mieux selon cette sagesse primitive qui régit les savoir-faire préformés [...] la volonté et l'activité qui dominent la "nature" retournent à la nature ou plutôt inventent une quasi-nature à la faveur du temps. » (*Philosophie de la volonté. I. Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1949, p. 266-267.)

1. P. Ricœur, *op. cit.*, p. 277 : « [...] ce que je sais intellectuellement ne m'est pas présent différemment de ce que je sais faire avec mon corps ; sans cesse ce que j'apprends, ce qui est appréhendé dans un acte original de pensée, s'abolit comme acte et devient une sorte de corps pour ma pensée [...]. »

2. Cf. P. Ricœur, *op. cit.*, 279.

Faut-il dire qu'un « caractère originaire » n'est rien d'autre que le fait qu'il y a eu au commencement une motivation déterminée et que chaque motivation, dans le développement du moi, est conditionnée par une motivation déjà accomplie *de facto* antérieurement ? Pourtant ne devrions-nous pas parler d'un type déterminé de motivation et ce, seulement pour le commencement ? Mais le commencement ne saurait être compris seulement dans le temps. (*Ideen II*, § 59, p. 255.)

Il semble donc que la « première » motivation ne soit pas à comprendre au sens d'une antériorité temporelle puisqu'il s'agit ici du problème d'une naissance transcendantale qui n'a rien à voir avec la naissance mondaine dans le temps constitué. Il s'agirait d'une motivation fondatrice, présupposée par les autres motivations fondées sur elle, d'une motivation qui accompagnerait tous les actes du moi au cours de son histoire, d'une motivation qui orienterait toutes les autres en donnant naissance à des facultés originaires à proprement parler inintelligibles. Le dernier soubassement de la conscience, « le soubassement psychique de l'habitus avec ses règles fixes »¹ est un « fonds factuel qui est en soi inintelligible »². Le moi personnel trouve continuellement au cours de sa genèse des pré-données passives de toutes sortes qui servent de motivations à ses actes, pré-données elles-mêmes motivées en dernière instance par un sol passif pré-donné encore plus originaire. Avant tout comportement proprement égoïque, il y a un arrière-plan de représentations obscures et latentes qualifié par Husserl de « sol d'enracinement dans des profondeurs obscures ». Le moi s'apparaît à lui-même avec certaines dispositions, certaines habitudes et un certain caractère qui le déterminent dans sa façon d'être motivé par le monde et les autres, sans qu'il puisse disposer de l'origine de ses propriétés³. En effet, l'ultime motivation d'un comportement est

1. *Ideen II*, § 61, p. 277.

2. *Ibid.*, p. 276 : « Tel enfant éprouve un plaisir originaire pour les sons, tel autre, non. L'un a un penchant à l'emportement, l'autre à la patience. »

3. *Ideen II*, § 56, p. 222 : « L'élément singulier qui s'y (dans la sphère de la passivité) profile y est motivé dans un arrière-plan obscur, il a ses "fondements psychiques" au sujet desquels on peut se demander : comment en suis-je arrivé là, qu'est-ce qui m'y a amené ? Que l'on puisse poser cette question, c'est ce qui caractérise en général toute motivation. Les "motifs" sont souvent profondément cachés, mais peuvent être mis au jour par la "psychanalyse". Une pensée me "rappelle" d'autres pensées, ramène à mon souvenir mon

aveugle et incompréhensible, et cette incompréhensibilité ne renvoie pas à des horizons de l'expérience encore implicites dont la poursuite de l'expérience nous offrirait une explicitation ultérieure. Si le moi ne connaît pas les ultimes motivations qui le déterminent passivement, s'il repose sur de l'incompréhensible, sa transparence n'est-elle pas alors remise en question ? L'intelligibilité se heurte ici à sa propre limite : dans le vécu intentionnel, la nature n'est mienne qu'en tant qu'elle est vécue et visée par moi ; mais elle est sur le mode de l'inintelligibilité en ce qu'elle se refuse à n'être qu'une réalité visée, intentionnelle. En effet, elle agit aussi sur moi dans ma corporéité charnelle, je la subis dans son efficence et en tant que telle, elle me reste étrangère. Cette réflexion sur les limites de la motivation conduit B. Waldenfels à proposer d'inclure dans la sphère intentionnelle du sens des moments nécessaires de causalité¹. Nous sommes déjà, à l'intérieur même de notre propre vie, à l'extérieur puisque nous ne sommes pas enfermés dans la sphère autarcique du pur sens. Une réflexion sur notre existence charnelle par le biais de la *hylè* devrait nous aider à comprendre que la réalité n'est pas seulement ce qui répond ou non à nos intentions dans le remplissement et la déception, mais aussi ce qui soutient ou inhibe nos intentions.

Pour penser pleinement la constitution du monde, Husserl se voit contraint de prendre en considération les moments de la rupture et de l'anéantissement. La naissance, la mort, l'éveil et l'endormissement, tous ces « faits étranges » le conduisent à s'interroger sur les limites de l'intuitivité et de l'anticipation. Mais Husserl, plutôt que de penser ces moments de passivité pour eux-mêmes, plutôt que de rester sur le seuil de la conscience, tente d'intégrer ces phénomènes-limite dans la phénoménologie elle-même, de forcer pour ainsi dire le seuil de la conscience, comme si la phénoménologie génétique représentait à ses yeux la possibilité de reprendre transcendentement le reste de causalité empirique dont la phénoménologie statique est encore lestée. N'est-ce pas le refus d'une

vécu passé, etc. Il y a des cas où cela peut être perçu. Mais dans la plupart des cas, la motivation subsiste certes effectivement dans la conscience, mais elle ne parvient pas à se détacher, elle n'est pas aperçue ou pas perceptible (elle est "inconsciente"). »

1. B. Waldenfels, « Intentionalität und Kausalität », in *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1980.

radicale étrangeté, la recherche d'une totale intelligibilité qui pousse Husserl à attribuer une fonction transcendante à la nature en moi, à comprendre le sol dernier de toute motivation à l'intérieur d'une monade comme une nature « psychique » ? N'y a-t-il pas une trop rapide subjectivation de la *hylè* qui risque de nous faire perdre tout contact avec la réalité et de nous faire retomber dans un idéalisme subjectif fort éloigné du positivisme revendiqué par Husserl¹ ? Ce dernier reste finalement prisonnier d'une tension apparemment irréductible : quand il s'évertue à insérer dans la matière hylétique elle-même une intentionnalité passive, on pourrait se demander s'il ne tente pas désespérément d'élargir le domaine de l'intentionnalité de telle sorte que l'origine du regard puisse elle-même et par elle-même être amenée à la vie ; mais quand il reconnaît que monde et sujet reposent sur un fondement irrationnel – un fondement sans fond –, on pourrait au contraire se demander s'il n'a pas aperçu du sein même de l'intentionnalité les limites d'une telle pensée de l'intentionnalité.

1. Cf. *Ideen I*, § 20, p. 38 : « Si par "positivisme" on entend l'effort, absolument libre de préjugé, pour fonder toutes les sciences sur ce qui est "positif", c'est-à-dire susceptible d'être saisi de façon originaire, c'est nous qui sommes les véritables positivistes. »

Chapitre IV

L'EXPÉRIENCE ORIGINAIRE : AFFECTION ET PULSION

LA REMONTÉE À L'ORIGINAIRE

Husserl, comme on l'a vu, pense la naissance et la mort comme les « questions de l'“entrée” et de la “sortie” de monades dans et hors de la temporalité monadique actuelle »¹. Interroger la naissance et la mort revient donc à penser ce qui n'est pas encore ou plus dans le temps. Des *Leçons* de 1905 aux manuscrits du groupe C des années 30, Husserl ne cessera pas de reposer indéfiniment la question de la temporalité. Question fondamentale dès lors que la synthèse temporelle est reconnue comme la synthèse la plus universelle qui sous-tend toutes les autres qui s'édifient sur elle². Mais si tout objet est temporel (même la supratemporalité de l'objet idéal logique reste un mode de la temporalité³), la conscience dans laquelle il se constitue l'est aussi (cf. *Leçons sur le temps*,

1. *Hua XV*, p. 195 : « Fragen des “Eintretens” und “Austrittens” von Monaden aus der aktuellen monadischen Zeitlichkeit ».

2. *APS*, p. 127 : « C'est la toute première synthèse, la plus universelle, qui relie nécessairement tous les objets particuliers devenant originellement conscients dans la passivité en tant qu'étant, quel que soit leur contenu et ce par quoi ils sont sinon constitués comme des objets unitaires du point de vue du contenu. »

3. *EU*, § 64, p. 313 : « L'absence de situation temporelle des objectivités d'entendement, leur “partout et nulle part”, se présente donc comme une forme privilégiée de temporalité, forme qui distingue de façon essentielle et fondamentale ces objectivités des objectivités individuelles. Elle consiste en ce qu'une unité supra-temporelle traverse la multiplicité temporelle : cette supra-temporalité signifie omni-temporalité. »

§ 7, p. 22). De plus, le temps est la forme universelle de toute genèse égoïque (cf. *CM*, § 37). La motivation la plus originaire du flux de la conscience – en deçà même des associations et des habitudes – est donc sa forme temporelle¹. Le temps objectif se constitue par objectivation du temps subjectif, lui-même constitué dans la conscience constitutive du temps que Husserl nomme « absolue ». La conscience absolue en deçà des vécus intentionnels temporels ouvre le sujet constituant à la transcendance temporelle, à une

passivité originelle qui ne peut plus être comprise, de manière étroitement empiriste ou même encore à partir de l'idée kantienne d'une réceptivité seulement sensible, comme celle d'une donnée des sens, mais comme le mode même sur lequel est l'originaire en tant qu'affection, c'est-à-dire en tant que présentation « passive » de la chose même, dans ce qui ne peut plus alors être compris que comme l'identité de l'intentionnalité et de la *hylè*, de la forme et de la matière².

L'expérience originaire à laquelle Husserl tente de remonter (entreprise archéologique³ insensée qui consiste pour la conscience à assister à sa propre naissance, à reconstruire un passé immémorial) est donc une expérience affective qui oblige à repenser non seulement le rapport de la passivité et de l'activité, mais aussi le rapport à soi et aux choses du monde. Si l'on veut comprendre l'origine de la constitution, le A de l'ABC de la constitution, il faut interroger l'origine phénoménologique du temps, soubassement dernier de tout l'édifice et se demander comment se constitue le temps⁴.

1. Ms AIV17/46a : « Es gehört aber auch hierher das reine Zeitbewußtsein, nämlich die "ursprünglichen" Motivationen, die es machen, daß an jeder Phase des aktuellen Bewußtseins ein Erinnerungsschwanz als primäre Erinnerung hängt. » (« Mais la pure conscience du temps y appartient aussi, à savoir les motivations "originaires" qui font qu'à toute phase de la conscience actuelle est accrochée une queue de souvenir en tant que souvenir primaire. »)

2. F. Dastur, *Dire le temps*, p. 66.

3. Dans le manuscrit C16/76a, Husserl décrit la phénoménologie comme une archéologie dont la compréhension fonctionne en zigzag (« Verstehen im "Zick-Zack" »).

4. *APS*, p. 125 : « Dans l'ABC de la constitution de toute objectivité devenant consciente et de la subjectivité étant pour elle-même repose ici le A. Il consiste, comme on peut dire, en un cadre formel universel, en une forme synthétiquement constituée à laquelle doivent participer toutes les autres synthèses possibles. »

*La radicalisation de la réduction :
la « déconstruction » (Abbau) du présent vivant*

Pourquoi cette obsession d'un retour au plus originaire qui hantera Husserl jusqu'à la fin de ses jours ? Il suffit de lire les manuscrits du groupe C pour s'en convaincre : Husserl ne cesse de recommencer encore et toujours une entreprise de « déconstruction » qui doit mettre au jour la sphère de l'être absolu, de l'immanence absolue, source ultime du sens de toute transcendance.

Pourquoi faut-il remonter au-delà de la sphère noético-noématique ? Que cherche Husserl dans ce retour aux structures originaires du présent vivant ? Qu'apporte de neuf cette réduction ultime par rapport aux réductions antérieures ? Husserl a déjà complété le sens négatif ou privatif de la réduction cartésienne (où l'*ego* apparaît comme le résidu d'une opération d'exclusion de toute transcendance) par son versant positif : la transcendance exclue est regagnée sous forme neutralisée par l'*ego*, d'où l'élargissement de la sphère immanente qui inclut intentionnellement en elle la transcendance. En faisant entrer la sphère noématique de l'objet intentionnel dans la sphère noétique du sujet, Husserl retrouve bien le monde perdu, mais il ne dépasse cependant pas le niveau de l'être constitué : la sphère noético-noématique présuppose en effet un *ego* déjà constitué. En ce sens et aussi longtemps qu'elle n'interroge pas la constitution de l'*ego* lui-même, c'est-à-dire aussi longtemps qu'elle n'affronte pas le problème de son auto-constitution dans le temps, elle ne peut pas prétendre au rang d'absolu définitif et véritable. L'absolu auquel parviennent les *Ideen I* renvoie à un absolu plus originaire, à savoir la conscience constitutive de la temporalité des vécus intentionnels¹. En effet, la conscience déjà temporalisée, la conscience dans le temps, renvoie au processus de temporalisation lui-même, à la conscience constitutive du temps. Il faudra attendre le tournant des années vingt et le passage à une phénoménologie génétique qui tienne compte de l'historicité transcendantale de l'*ego* pour espérer atteindre l'absolu véritable. Il ne nous semble donc pas que la méthode de

1. Cf. *Ideen I*, § 81, p. 163.

« déconstruction » soit une autre méthode ; au contraire, elle vient plutôt approfondir un seul et même mouvement de pensée : parvenir à remonter jusqu'au soubassement ultime de l'édifice entier de la constitution. La phénoménologie du dernier Husserl demeure une égologie transcendante.

La déconstruction va de pair avec la radicalisation de la réduction déjà élargie : il faut maintenant assumer l'énigme du temps – le rapport vivant de la vie noétique au temps – et affronter l'idée paradoxale d'une genèse passive sous la figure d'une genèse transcendante de l'*ego* lui-même. La source du sens est à chercher dans l'unité de l'histoire de l'*ego*, dans le flux temporel lui-même. Quand Husserl s'interroge sur le présent vivant, c'est encore et toujours le sens de la réduction phénoménologique transcendante qu'il interroge. N'affirme-t-il pas que « la réduction radicale au présent vivant fluant est équivalente à la réduction phénoménologique transcendante » ou encore que « la réduction au présent vivant est la réduction la plus radicale à cette subjectivité dans laquelle tout ce qui vaut pour moi s'accomplit originairement [...] »¹ ?

Mais si le mouvement vers le toujours plus originaire reste le même, s'il s'agit encore et toujours d'atteindre la source ultime de toute transcendance, pourquoi donc changer de méthode ? Parce que nous avons quitté le plan du perçu pour nous enfoncer dans les profondeurs d'une constitution temporelle pré-phénoménale et pré-immanente. C'est l'originaire lui-même qui appelle une autre méthode : ce phénomène à proprement parler de rien – phénomène inapparaissant – sur lequel la réflexion n'a plus aucune prise oblige le phénoménologue à s'aventurer en deçà de ce qui se donne au regard. Il s'agit en effet, non plus de régresser jusqu'à un premier donné, un premier étant, mais bien plutôt d'atteindre en deçà du donné l'origine même de cette donation. Mais si la synthèse temporelle est le soubassement dernier de tout l'édifice de la constitution, la remontée à l'archi-originaire, ou plus exactement sa

1. Ms C3/3a : « Radikale Reduktion auf die strömende lebendige Gegenwart ist äquivalent mit transzendental-phänomenologischer Reduktion. » et Ms C3/4a : « Die Reduktion auf die lebendige Gegenwart ist die radikalste Reduktion auf diejenige Subjektivität, in der alles mir Gelten sich ursprünglich vollzieht [...] »

« reconstruction », ne nous fait-elle pas accéder, plutôt qu'à la pleine présence, à une transcendance temporelle qui témoigne d'une non-présence du sujet à lui-même ?

Pour atteindre la structure du présent vivant, il faut procéder par abstraction méthodique : la méthode sera donc « abstraitive ». Husserl lui-même insiste sur cette caractéristique. A première vue, on peut s'étonner de voir Husserl recourir à l'abstraction : n'outrepasse-t-on pas ainsi les limites de la description phénoménologique ? Curieuse entreprise pour une philosophie qui revendique le droit à la pure description des phénomènes, c'est-à-dire des choses telles qu'elles s'offrent au regard d'un sujet en chair et en os. Mais s'il s'agit d'amener à la vue la condition invisible de tout voir, le présent vivant inapparaissant source de tout apparaître, comment serait-il bien possible de ne pas quitter le plan du donné concret ? Le présent vivant est-il encore un phénomène, se laisse-t-il jamais voir ? Comment donc décrire l'inapparaissant ? La phénoménologie est ici poussée à ses limites : celles d'« une phénoménologie sans phénomène »¹. Comment décrire l'intimité de l'absolu, l'immanence de l'absolu ? Comment décrire cette couche originaire de la constitution en deçà du perçu ? La description phénoménologique statique, étant incapable d'atteindre le présent vivant dans sa structure, doit laisser place à une méthode analytique qui découpe le tout concret en ses parties abstraites. Husserl, dans une lettre à Gerda Walther de 1920, distingue entre la « description » statique qui ne nous fait rien comprendre et la « reconstruction » génétique – semblable au travail de l'archéologue qui fouille, assemble correctement les morceaux trouvés et reconstruit ainsi l'objet dans son unité – qui elle, au contraire, nous permet de comprendre le sens de

1. Cf. G. Granel, *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard, 1968, p. 47 : « L'idée phénoménologique fondamentale est chez Husserl l'inverse de ce qu'elle est chez Hegel : c'est la Non-manifestation. C'est pourquoi tout niveau manifesté – et d'abord le niveau où se constitue l'idée même du "manifesté" : le perçu – est un niveau à franchir, un cercle d'évidence à réduire. La même idée consiste à dire que toute transcendance doit être réduite et que tout ce qui peut, en un sens quelconque, paraître est une transcendance. La phénoménologie husserlienne est une phénoménologie sans phénomène. »

la constitution¹. Si le phénoménologue doit se faire archéologue, c'est afin d'atteindre les « couches les plus riches et les plus profondes du moi »² (la couche originaire étant déjà égoïque) à partir desquelles il devient alors possible de reconstruire le monde : sur le chemin du concret compris et rendu intelligible, l'abstraction ne doit être qu'un passage, mais un passage obligé. Husserl ne cesse de répéter que la forme du temps est inséparable de son contenu, ce qui ne l'empêche cependant pas de se livrer à une « reconstruction » de cette forme en elle-même et pour elle-même, rappelant sans cesse qu'il ne s'agit que d'une couche qu'on a abstraite d'une concrétion seule véritable³.

Pour Husserl, cette méthode régressive doit permettre en retour d'édifier le monde et ce, à partir de sa source la plus primordiale : l'*Abbau* doit nous conduire à l'*Aufbau* de la constitution du monde. Ce mouvement de va-et-vient entre *Abbau* et *Aufbau* permet de mieux comprendre la complémentarité des méthodes statique et génétique : toutes deux contribuent à l'analyse constitutive de la phénoménologie. La phénoménologie statique met en évidence l'unité structurelle des constitutions. Ensuite, il faut considérer de façon reconstructive le résultat de cette analyse en questionnant son développement et son devenir ; c'est ainsi qu'on atteint une couche de motivation non encore explicitée, cachée, qui, à son tour, devra être statiquement analysée. On peut alors comprendre de façon unitaire toutes les recherches de Husserl sur la synthèse passive à partir des années vingt, dans cette perspective d'un approfondissement en zig-zag⁴. Peut-on accuser Husserl de sombrer ici dans une

1. *Edmund Husserl : Briefwechsel*, Bd II, p. 260 : « Ce qu'on décrit de façon statique est incompréhensible, l'on ne sait jamais en cela ce qui est radicalement significatif et ce qui ne l'est pas, or ce qui est important est justement l'intelligibilité de la constitution. À l'égard des données phénoménologiques, j'essaie de me comporter comme l'archéologue quand il fait des fouilles : elles sont correctement assemblées, mais le véritable travail n'est pas leur description, mais la reconstruction. »

2. *Ibid.* : « reichere und tiefere Schichten des Ich ».

3. Cf. *APS*, p. 128 : « La simple forme est à vrai dire une abstraction et l'analyse intentionnelle de la conscience du temps et de son effectuation est donc une analyse abstraite. [...] Ce qui donne à l'objet en question son unité de contenu [...] l'analyse temporelle seule ne nous le dit pas puisqu'elle fait précisément abstraction du contenu. »

4. Voir à ce sujet I. Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, p. 14.

tentation métaphysique ? Retrouve-t-on ici tout simplement la recherche d'un fondement dernier et avec elle toute l'histoire de la métaphysique ? Nous nous contenterons ici de remarquer que Husserl recherche la source ultime de l'apparaître sans jamais pour autant poser ce fondement dernier comme un étant. Mais une question demeure : si la déconstruction du monde prédonné doit s'accompagner d'une méthode abstraite, qu'est-ce qui nous assure de la justesse du nouveau point de départ ? Qu'est-ce qui nous protège de la pure et simple construction de l'esprit ?

Contrairement à l'« empêchement » (*Hemmung*) de l'expérience qui arrive que je le veuille ou non¹, l'*Abbau* est une méthode volontaire². Mais tous deux sont des phénomènes privatifs³. L'expérience empêchée prive le sujet de l'ordre et de la cohérence qu'il attendait puisqu'à la place du remplissement de ses intentions d'attente se produit une déception ; la déconstruction dépouille le sujet des couches aperceptives sédimentées pour libérer les couches hylétiques inférieures qu'il partage avec l'enfant, l'animal et le fou⁴. Elle le prive en un certain sens de son humanité, de ce qui fait de lui un sujet « normal ». On voit par là que cette déconstruction ne met pas seulement au jour des couches de sens connues de nous, mais aussi des couches qui nous demeurent d'habitude étrangères : quand elle abstrait jusqu'aux *data* de sensation, l'*Abbau* met en effet au jour cet étranger que nous portons en nous-mêmes et qui constitue en même temps et paradoxalement notre propre, notre individualité. Faut-il alors interpréter cette ultime réduction comme une remontée au-delà du

1. Cf. *EU*, § 21, p. 93 sq. : « L'empêchement des tendances et l'origine des modalisations de la certitude. »

2. Cf. *Ms C6/3a* : « Die konkrete strömende Gegenwart reduziere ich systematisch durch einen „Abbau“. » (« Je réduis systématiquement le présent concret fluant grâce à une « déconstruction », c'est nous qui soulignons. »)

3. Voir à ce sujet U. Kaiser, *op. cit.*, p. 111 sq.

4. A première vue, l'*Abbau* husserlien – en tant que réduction au présent archi-impressionnel – fait écho à la phénoménologie matérielle de M. Henry : « La phénoménologie matérielle telle que je la conçois résulte de cette réduction radicale de toute transcendance qui libère l'essence du sous-jacent de la sub-jektivité en tant que sa « composante » hylétique ou impressionnelle » (« Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle », in *op. cit.*, p. 15). En réalité, il y a une différence de taille : le présent impressionnel n'est pas une pure immanence, mais au contraire une unité de moi et de non-moi intentionnellement structurée.

sujet vers un domaine pré-subjectif, comme la tentative toujours recommencée de re-vivre le développement du moi dans l'événement de la subjectivation, c'est-à-dire le passage à proprement parler invisible de l'oubli de soi ou dessaisissement de soi à l'appropriation de son identité individuelle, le passage du moi opérant au moi objectif ?

La prédonation transcendante du monde

Husserl voit dans l'*Abbau* une alternative à l'ontologie du monde de la vie :

Premier commencement d'une déconstruction méthodique du présent archi-phénoménal qui est en même temps une méthode de déconstruction du monde prédonné en tant que tel et de la question en retour sur les modes d'apparition subjectifs à la place de la méthode d'une ontologie du monde de l'expérience, précisément en tant que fil conducteur transcendantal.¹

Comment faut-il entendre cette alternative ? Il ne s'agit pas pour Husserl d'abandonner la problématique du monde de la vie, mais bien plutôt de réinterroger ce monde à partir de sa source transcendante ultime : le présent vivant. La remontée jusqu'à cet absolu de la vie transcendante doit permettre de faire apparaître pour ainsi dire le monde à l'état naissant et de suivre le processus de constitution du monde érape par étape, chaque niveau mondain constitué correspondant à un niveau de temporalisation du présent vivant. La déconstruction du présent est « en même temps » déconstruction du monde : le flux temporel de la subjectivité originare et le monde ont pour ainsi dire des rythmes de constitution simultanés. Si je ne peux partir que de mon présent vivant, je ne peux donc du même coup que partir du monde. On peut remarquer que Husserl utilise le terme de *Boden*, de sol, et pour le présent vivant, et pour le monde : tandis que le présent vivant est le sol absolu dernier de toutes mes validités, le monde de la vie comme monde étant est le

1. Ms C6/1a : « Erster Anfang eines methodischen Abbaus der urphänomenalen Gegenwart, zugleich als Methode des Abbaus der vorgegebenen Welt als solcher und der Rückfrage auf die subjektiven Erscheinungsweisen anstelle der Methode einer Ontologie der Erfahrungswelt und dieser als transzendentaler Leitfadens. »

sol universel de toute activité de jugement¹. C'est au creux même du présent vivant que s'annonce déjà le monde de la vie, l'auto-constitution de la subjectivité originare ne faisant qu'un avec la constitution du monde. « Le Moi comme pôle, tout en étant en fonction dans la temporalisation et en constituant constamment pour lui-même, dans son procès, de l'objectivité, s'auro-temporalise, s'objective en même temps que ses semblables, dans des degrés respectifs. »² Il y a pour ainsi dire une co-originarité du moi et du monde au sens où le moi constitue bien le monde, mais comme ce qui, dans son infinité, l'englobe et le dépasse. Le moi absolu ne trouve-t-il pas le monde comme toujours déjà là³ ?

Il va donc falloir « réduire » la prédonation du monde à un phénomène subjectif se constituant au même titre que toute transcendance dans la temporalisation du présent vivant. Au lieu d'accepter le monde pré-donné dans son être-prédonné (ce qui serait encore un reste de naïveté naturelle), le phénoménologue doit faire de l'être-prédonné du monde son thème et étudier les modes fluants selon lesquels il se donne à lui en tant qu'étant et étant ainsi : « Le monde est prédonné – prédonné en tant que le comment, fluant de façon vivante, du mode de donation total⁴ ». Pour cela, il lui faut partir du « lieu originare » de tous ses jugements, c'est-à-dire de son présent vivant fluant, de sa vie fluante dans laquelle apparaît tout ce qui vaut pour lui – les choses, les événements, l'autre homme, lui-même comme homme, de façon universelle le monde – au titre de

1. Cf. Ms C3/25a : « le présent vivant en tant que sol absolu ultime de toutes mes validités » (« die lebendige Gegenwart als der letzte absolute Boden aller meiner Geltungen ») ; *EU*, § 7, p. 24 : « Nous pouvons dire également que toute activité de connaissance a toujours pour sol universel un monde ; et cela désigne en premier lieu un sol de croyance passive universelle en l'être, qui est présupposé par toute opération singulière de connaissance. »

2. « Téléologie universelle », in *Philosophie* n° 21, p. 4.

3. Cf. à ce sujet Ms C3/38a : « Im urphänomenalen Sein dieses Zeitigen ist das Urkonstitutive : Ich, seine Akte in ihrem Rhythmus gezeitigt. Aber es ist immerschon Apperzeption im Spiel, es ist immer schon ein affizierender und noch nicht affizierender Untergrund da, das Wahrnehmungsfeld, wo nicht gar Erinnerungsfeld und Erinnerungsfolgen einbrechend und dann Unterlagen für Beschäftigungen. »

4. C3/39a : « Die Welt ist vorgegeben – vorgegeben als ein lebendig strömendes Wie der totalen Gegebenheitsweise. »

son « phénomène subjectif » en tant que « moment de cette vie »¹. En faisant du présent vivant le lieu originaire de toute explicitation, Husserl tente de récupérer le monde toujours déjà constitué, cette prédonation passive qui risquait de venir relativiser les pouvoirs du sujet constituant : même le sens d'être du monde déjà là se constitue dans le flux temporel archi-originaire. Le monde est une transcendance qui se constitue justement dans l'immanence du présent vivant, plus exactement dans son « activité » temporalisante : les modes d'apparition des choses, de l'environnement perceptif et de ses horizons se temporalisent dans la temporalisation fluante archi-vivante du présent vivant ; il faut donc distinguer entre la temporalisation vivante qui permet d'acquérir les apparitions de monde et ces dernières qui, elles, constituent en tant qu'apparitions-de dans le même flux des unités, des choses spatiales, des choses qui durent dans le comment de leur mode d'apparition. Mais d'autre part, si cette temporalisation s'apparaît en même temps comme temporalisée, si le présent vivant temporalisant est en même temps présent temporalisé, peut-on encore distinguer entre constituant et constitué ? En tant qu'horizon de toute expérience singulière, le monde peut-il vraiment être réduit à un moment constitué dans le flux infini de ma vie transcendantale ? Le monde est-il uniquement une transcendance constituée ? Husserl, dans les manuscrits des années trente, s'ingénie à faire « entrer » pour ainsi dire la « prédonation

1. Cf. Ms C3/32a : « Nicht die vorgegebene Welt nehme ich hin in ihrem Vorgegebensein und Sosein, sondern ich mache das Vorgegebensein von Welt und von dieser Welt als seiender und soseiender zum Thema, genau in ihren strömenden Modis, in denen das Mir-vorgegeben-Sein, das mir so und so Geltende, so und so Sich-Bewähren besteht. Mit anderen Worten, Welt ist für mich ein beständiges lebendiges Vor-Urteil und in gewisser Weise das Universum aller meiner Vorurteile im natürlichen Leben. Ich betätige radikale Vorurteilslosigkeit, indem ich zurückfrage nach der Urstätte aller meiner Urteile, aller meiner selbst erworbenen oder traditionell übernommenen und schließlich auch der mir durch Unausdrücklichkeit zunächst verborgenen und mich doch bestimmenden Selbstverständlichkeiten, deren universaler Titel "Welt" ist. Diese Urstätte ist meine lebendige strömende Gegenwart, das strömende Leben, in dem alles Für-mich-Gelten und darin Für-mich-Sein auftritt, als Ding, als Vorgang, als anderer Mensch, als Ich Mensch selbst unter den anderen, auch universal als Welt, in der <ich> lebe, wobei all das nun rein so genommen werden soll denn als mein subjektives Phänomen, als wie es auftritt, und als nichts anderes denn als Moment dieses Lebens selbst. »

vivante et présente du monde »¹ dans le présent vivant lui-même pensé comme une concentration ponctuelle – au sens d'une contraction du flux, d'un point d'égoïté irréductible – de la vie entière de la subjectivité originaire.

N'en arrivons-nous finalement pas à ceci, à savoir que le caché de la sédimentation et de l'éveil se déroule toujours dans le présent vivant en tant que subjectivité concrète et que l'être fluant de ce présent en tant qu'être constituant de manière fluante contient de façon concentrée tout ce qui est pour moi, tout étant en soi dans sa temporalité en soi² ?

Le phénoménologue doit questionner en retour, à partir du monde prédonné, les structures invariantes de la subjectivité qui constitue ce monde comme prédonné³. Mon présent fluant se laisse réduire au présent de chose immanent archi-impressionnel, c'est-à-dire à la *hylè* immanente, étrangère au moi, à la sphère impressionnelle⁴. « L'archi-*hylè* dans sa propre temporalisation est pour ainsi dire le noyau étranger au moi dans le présent concret. »⁵ A ce niveau, le monde prédonné, en tant que j'en fais l'expérience présente, ne s'identifie-t-il pas à la *hylè*, à ce noyau « matériel », étranger au moi qui donne sa teneur de sens au présent vivant ?

1. Ms C3/39a : « die Vorgegebenheit der Welt als lebendig-gegenwärtige Vorgegebenheit, genau wie sie in dieser Lebendigkeit Vorgegebenheit ist. »

2. Ms C3/44a : « Kommen wir dann nicht schließlich darauf, daß auch das Verborgene der Sedimentierung und Weckung sich immerzu in der lebendigen Gegenwart als der konkreten Subjektivität abspielt und daß ihr strömendes Sein als strömend konstituierendes alles und jedes für mich Seiende, an sich Seiende in seiner Zeitlichkeit an sich, konzentriert enthält ? »

3. Cf. Ms C17/82b : « Darauf bezieht sich die erste Fundamentalproblematik der Rückfrage von der vorgegebenen Welt auf die invarianten Strukturen der transzendentalen, sie konstituierenden, als vorgegeben sie konstituierenden Subjektivität. »

4. Cf. Ms C6/3a : « Als Erstes bin ich für mich, der ich jetzt bin, und bin ich für mich auch vergangenes Ich, dasselbe, das auch früher war, so bin ich das aus meiner gegenwärtigen "Meinung", eventuell meiner wiedererinnernden Erfahrung, die zum Bestande meiner strömenden Gegenwart gehört. Dasselbe gilt offenbar für die Welt als von mir erfahrene, mir überhaupt in welchem Sinngehalt immer gegenwärtig geltende. 2) 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). »

5. Ms C6/4b : « Die Urhyle in ihrer eigenen Zeitigung ist der sozusagen ichfremde Kern in der konkreten Gegenwart. »

Le moi originaire et ce qui lui est originairement propre est indissociablement uni à l'étant, au temporalisé en tant que rel qui est d'abord et primièrement pour lui, respectivement à la temporalisation vivante dans laquelle ceci se constitue justement unitairement.¹

Le monde prédonné n'échappe donc pas à l'emprise constitutive de la subjectivité transcendante qui ne le trouve déjà là que parce qu'elle-même s'est toujours déjà précédée sous une « forme personnelle rigide » (*formfeste personale Gestalt*²). La forme invariante de la mondanité est donc en même temps celle de l'humanisation. Mais l'invariance de la prédonation doit en dernière instance être comprise comme le résultat stable d'un continuel développement³. Quel est par exemple le monde de l'enfant ? Ce n'est rien d'autre que le monde historique commun en perpétuel développement que l'enfant s'approprie en tant que résultat invariant de ce développement infini⁴. En d'autres termes, la structure de développement appartient à la structure de prédonation : le moi adulte qui a grandi dans le monde trouve sous une forme rigide universelle un monde déjà là, le monde qu'il a précisément construit en se développant comme moi mûr. Il faut donc remonter le cours de ce développement jusqu'à son origine dans la temporalisation du flux :

Ce caractère vivant originaire en tant que constitution « permanente », temporalisation permanente, est temporalisation par laquelle tout ce qui est pour moi le présent actuel est, ce qu'il faut cependant bien comprendre et délimiter. Le monde qui est là pour moi, comme il vaut maintenant pour moi est dans le maintenant, dans une temporalisation qui lui – au présent vivant – appartient. Ceci présuppose un sens d'être déjà constitué grâce auquel

1. Ms C3/38b : « Das ursprüngliche Ich und das ihm ursprünglich Eigene ist untrennbar eins mit dem zunächst primär für es Seienden, Gezeitigten als solchem bzw. mit der lebendigen Zeitigung, in der sich dies gerade einheitlich konstituiert [...] »

2. Ms C17/81b.

3. Cf. Ms C17/81a : « Es ist das Universum des Absoluten, ein Universum in steter Entwicklung, und jeder Aufstieg vollzieht sich auf dem Grunde eines Aufstieges im Einzelnen. [...] Aber immer ist schon Welt konstituiert – Welt in invarianter Form mit ihren invarianten Fundierungsstufen. Aber die Welt trotz dieser Forminvarianz entwickelt sich fort [...] »

4. Cf. Ms C17/81a : « Das transzendente "Kind" wächst in den historischen Status der sich entwickelnden Intersubjektivität hinein, es eignet sich die Ergebnisse der Entwicklung an, das System der invarianten Formen [...] »

le monde présent est pour moi monde sur le mode du maintenant présent et qui plus précisément m'est prédonné maintenant de façon originale en tant que champ perceptif ou champ de souvenir, etc.¹

Husserl complète cette question en retour par une conception téléologique de la constitution du monde : ce qui assure au monde sa concordance, c'est la volonté du sujet qui a pris conscience de son « être vrai » (*wahres Sein*), de sa « vraie destination » (*wahre Bestimmung*) comme but du développement. Or, en repensant la prédonation du monde dans l'horizon englobant d'une téléologie rationnelle visant la destination véritable de l'homme (l'homme ici n'est plus une réalité seulement mondaine, mais bien plutôt le *telos* d'une historicité infinie de la raison), Husserl cherche à accorder au monde un caractère transcendantal. Dans le manuscrit de 1931-1932 intitulé « Constitution eschatologique du monde en tant qu'effectuation de l'état de veille », Husserl opère une distinction entre la prédonation « naturelle » du monde et une prédonation du monde « transcendante ». Que l'homme soit un-sujet de la volonté, cela appartient à la prédonation, mais que cette volonté soit dirigée vers un monde idéal, une humanité idéale, cela n'appartient plus au monde prédonné : « la téléologie absolue n'est pas un trait du monde prédonné en tant que tel »². Au niveau de l'humanité supérieure, de la tendance à former l'idée d'un moi authentique, d'une intersubjectivité authentique et corrélativement celle d'un monde libre et rationnel, la phénoménologie doit révéler la nécessité transcendante de cette tendance, « l'éveil nécessaire de l'idée téléologique de l'homme »³. En la clarifiant comme une structure universelle du monde, comme une structure ontologique invariante de la subjectivité transcendante absolue, le phénoménologue en

1. Ms C3/38b : « Diese Urlebendigkeit als "beständige" Konstitution, beständige Zeitigung, ist Zeitigung, durch die alles und jedes, was für mich das aktuell Gegenwärtige ist, ist, was aber richtig verstanden oder begrenzt werden muß. Die Welt, die für mich da ist, als wie sie mir jetzt gilt, ist im Jetzt, in einer ihm, das ist der lebendigen Gegenwart, zugehörigen Zeitigung. Dies setzt voraus einen schon konstituierten Seinssinn, wodurch die Gegenwartswelt für mich Welt im Modus der jetzt gegenwärtigen ist und des näheren der für mich jetzt in originaler Weise als Wahrnehmungsfeld ev. Erinnerungsfeld usw. vorgegeben ist. »

2. Ms C17/82b.

3. *Ibid.* : « das notwendige Erwachen der teleologischen Idee des Menschen ».

fait une prédonation de l'univers absolu, mais une prédonation dont le caractère est tout à fait différent de celui de la prédonation naturelle. En tant que prédonation « transcendantale », elle est ce qui donne son sens à la prédonation naturelle, mais ce n'est qu'ultérieurement, dans la réflexion, que le phénoménologue découvre cette tendance à l'authenticité.

L'appel affectif du monde

Dans l'introduction aux *Analysen zur passiven Synthesis*, Husserl insiste sur la contradiction inhérente à toute perception : elle prétend en effet à l'impossible donnée en personne de l'objet perçu. « La perception externe est la prétention permanente d'accomplir ce qu'elle est par essence incapable d'accomplir. Ainsi une contradiction appartient en quelque sorte à son essence. »¹ Une perception qui donnerait l'objet de tous les côtés est impensable. Du point de vue noétique, la perception est un mélange de véritables représentations et d'indications vides qui renvoient à de nouvelles perceptions possibles. Du point de vue noématique, le perçu est un donné qui s'esquisse de telle sorte que le côté à chaque fois donné renvoie à quelque chose d'autre non donné et appartenant au même objet. Ce qui apparaît en personne est toujours entouré par un horizon vide qui n'est pas un néant, mais au contraire un vide à remplir, une « indétermination déterminée » (*bestimmbare Unbestimmtheit*). En vertu de l'induction passive qui appartient à toute expérience, je vise toujours par anticipation au-delà du noyau donné. Si indiquer un vide, c'est en même temps exiger son remplissement, alors le processus perceptif appelle son propre dévoilement. La structure anticipative, le *Hinausmeinen* essentiel à la perception charge celle-ci d'une dimension affective. L'objet m'*invite* à le déterminer de plus en plus précisément ; son mode de donation en esquisses m'*oblige* à continuer sans cesse une synthèse infinie. Sans faire de Husserl un Merleau-Ponty avant la lettre (Husserl lui-même précise qu'il utilise un *andeutende Rede*, une façon de parler qui doit laisser entendre, indiquer à demi-mot), soulignons cepen-

1. *APS*, p. 3.

dant qu'ici l'intentionnalité est réponse à une exigence ou un appel de l'objet mondain : en se tournant vers l'objet, le moi répond au « cri » des choses.

Le moi se tourne vers. Comment y parvient-il et qu'est-ce qui se cache là-dedans ? Phénoménalement, du point de vue de l'objet, on peut dire : même avant l'orientation-vers, l'objet a déjà une relation au moi et la faculté de s'orienter-vers signifie plus que ce qu'on voudrait bien croire. Avant que l'orientation-vers ait lieu, l'objet nous tire pour ainsi dire par la manche ou nous crie à l'oreille, il frappe. Une excitation part de l'objet apparaissant et va vers le moi. Cette excitation peut avoir des grades très différents... locomotive... sifflement... : elle bombarde pour ainsi dire la porte du moi et force finalement l'entrée [...]¹

Husserl dit de l'affection qu'elle « appelle pour ainsi dire le moi à l'action »² et, en tant que stimulation sur le moi, lui oppose la « tendance qui répond à la stimulation de l'objet »³. Dans le premier paragraphe des *Analysen zur passiven Synthesis*, Husserl utilise également les termes *Zuruf* et *Ruf*. N'y a-t-il pas une homologie de structure entre l'appel « affectif » du monde et l'affection hylétique des synthèses associatives ? Il est vrai que l'affection associative touche un niveau constitutif originare – l'unité du présent vivant – et prend donc la forme d'une auto-affection de la conscience par elle-même et non celle d'une affection mondaine. Mais les *data* hylétiques sont déjà des objets pour

1. Ms AVI12I/17a : « Das Ich wendet sich zu. Wie kommt es dazu und was liegt weiter darin ? Phänomenal, vom Objekt aus, kann man sagen : Das Objekt noch vor der Zuwendung hat schon eine Beziehung zum Ich, und die Potentialität der Zuwendung besagt mehr, als man zunächst zugestehen möchte. Bevor die Zuwendung zustande kommt, zupft das Objekt uns sozusagen am Arm oder ruft uns ins Ohr, es klopft an. Ein Reiz geht vom erscheinenden Objekt aus und gegen das Ich hin. Dieser Reiz kann sehr verschiedene Grade haben... Lokomotive... Pfiff... : Er bombardiert sozusagen die Pforte des Ich und erzwingt schließlich den Einlaß... » Cf. aussi *APS*, p. 5 : « Le perçu dans son mode d'apparition est ce qu'il est dans chaque moment du percevoir <en tant qu'>un système de renvois avec un noyau d'apparition dans lequel ceux-ci trouvent leur point de repère, et le perçu dans ces renvois nous crie pour ainsi dire : il y a ici encore plus à voir, tourne-moi donc de tous les côtés, parcours-moi ce faisant du regard, approche-toi plus près, ouvre-moi, divise-moi en plusieurs parties. »

2. *APS*, p. 166.

3. *Ibid.*

la conscience – des objets immanents –, aussi l'auto-affection se confond avec une affection mondaine originaire, celle du monde esthétique des champs sensibles. Si l'objet ne m'affectait pas, comment pourrais-je entendre son appel ? L'objet m'affecte, c'est-à-dire m'invite à passer de l'implicite à l'explicite ; le passage du sens obscurci à son éclaircissement est justement défini comme éveil affectif : « Que peut bien signifier d'autre éveil que rendre l'implicite à nouveau explicite ? »¹ Il y a bien dans notre rapport au monde, et ce de façon essentielle, une dimension affective : les objets exigent de nous que nous nous tournions vers eux afin de leur donner un sens en quelque sorte déjà là. Le monde pré-donné fait naître en nous une tendance à être affecté qui nous invite en retour à constituer ce même monde, c'est-à-dire à nous le donner². Le phénomène de l'affection faisant surgir l'acte d'un arrière-plan implicite de motivation, faisant de l'agir un « ré-agir »³ à la stimulation d'un pré-donné, une réponse à sa provocation, la question se pose de savoir si le sujet, en tant qu'instance répondante, est toujours en mesure d'assurer au sens son fondement dernier. La relation du moi et du non-moi est en effet une relation asymétrique puisque l'initiative part du non-moi : l'affection précède l'action réceptive du moi qui n'est ni acte pur, ni pure passivité, mais « une écoute et un regard répondants » (*antwortendes Hinhören, Hinsehen*)⁴. Parce qu'affecté, c'est-à-dire au monde et donc à l'extérieur de lui-même, le sujet doit s'accueillir, se rece-

1. *APS*, p. 174.

2. Cf. *ibid.*, p. 162 : « Tout objet constitué est pré-donné pour autant qu'il exerce une excitation affective, donné pour autant que le moi a répondu à cette excitation et s'est tourné vers lui [...] »

3. *Ideen II*, § 55, p. 217 : « Nous avons là le comportement du réagir à quelque chose, par quoi nous faisons l'expérience d'excitations, par quoi nous sommes motivés en un sens déterminé. » (Cf. *supra*, « Motivation et comportement : une chair d'*ego* originaire », p. 87.)

4. *APS*, p. 84 ; cf. aussi *PP*, p. 131 : « En ce qui concerne la vie psychique des niveaux passifs inférieurs, la présupposition de la personnalité est toujours donnée. Déjà la simple réceptivité, c'est-à-dire tout "je perçois, je saisis, je considère" issu du centre égoïque présuppose que ce qu'il y a à saisir reposait déjà avant dans le champ de conscience du moi qui saisit et qu'il exerce sur ce moi une affection, une excitation, pour que celui-ci se tourne attentivement vers lui. Ainsi y a-t-il, comme on voit, avant l'expérience perceptive une expérience non perceptive avec les synthèses de concordance et éventuellement de non-concordance qui lui appartiennent, avant toute participation du moi. »

voir lui-même s'il veut devenir lui-même. Cette « réception active » est finalement un « se tourner vers un monde » qui, lui, s'est déjà tourné vers le sujet, devançant ainsi son propre dévoilement. L'« être-affecté-par » révèle donc au sujet qu'avant de s'opposer au monde dans une représentation objectivante, il participe au monde, il en est toujours déjà. Si la sensation « représentative », c'est-à-dire pré-objectivante, est, d'un point de vue génétique, affective, l'objection qui reviendrait à avancer que l'affection husserlienne reste un acte objectivant tombe d'elle-même : s'il revient à l'affection d'ouvrir un monde par le sentiment et le corps kinesthésique, alors l'acte objectivant est aussi et en même temps rapport affectif au monde.

Penser un rapport au monde chargé d'affect revient à modifier le concept de connaissance pour en faire non plus un simple spectacle à distance, une simple relation doxique au monde, mais bien plutôt une prise réelle sur le monde. Puis-je refuser ce qui m'est pré-donné ? Puis-je refuser d'être touché par ce soubassement de motivation ? Rien n'est moins sûr si je suis appelé, sommé de répondre à l'appel du monde, au cri des choses. S'il revient à l'affection d'ouvrir un monde pour le sujet, le primat de l'acte objectivant ne se voit-il pas ici remis en question¹ ? La conscience est maintenant réellement impliquée dans le monde, elle ne se contente plus d'observer mais se laisse au contraire déranger par le monde, par les objets qui « frappent à sa porte »². Le sujet est maintenant

1. A la lecture des manuscrits des années trente, Merleau-Ponty se demande si la conscience peut encore être définie comme connaissance : « Cette réforme de la "conscience" fait aussitôt que les intentionnalités non objectivantes ne sont plus dans l'alternative d'être subordonnées ou dominantes, que les structures de l'affectivité sont constituantes au même titre que les autres (...). Il n'y a plus à se demander pourquoi nous avons, outre les "sensations représentatives" des affections, puisque la sensation représentative elle aussi (prise "verticalement" à son insertion dans notre vie) est affection, étant présente au monde par le corps et au corps par le monde, étant chair, et le langage aussi. » (*VI*, p. 291-292.)

2. Cf. *Ideen II*, § 55, p. 219 *sq.* : « L'*ego* est toujours sujet des intentionnalités [...]. Le sujet manifeste un comportement à l'égard de l'objet et l'objet excite, motive le sujet. [...] L'objet "s'impose au sujet", il l'excite (au plan théorique, esthétique, pratique), il veut être en quelque sorte objet de l'orientation-vers, il frappe à la porte de la conscience en un sens spécifique [...], il se constitue en pôle d'attraction, le sujet est attiré jusqu'à ce que finalement l'objet devienne objet de l'attention. »

un sujet charnel, engagé en tant que personne dans un monde environnant, et les choses sont « des points de départ de tendances plus ou moins "intenses" »¹. Nous avons déjà souligné que le moi, pôle des actions, est aussi pôle ou centre des affections, à titre de « foyer » (*Einstrahlungszentrum*). Ici, le moi comme centre d'orientation tend à se confondre avec le corps, comme si l'analogie du moi et du corps opérait pour ainsi dire un passage à la limite, comme si les intentionnalités passives, polarisées dans le sujet corporel vivant, partaient du corps opérant. L'intentionnalité n'est plus une voie à sens unique, mais un champ dans lequel un jeu de tendances opposées peut se déployer, dans lequel un sujet est appelé. Ces rencontres sont lourdes de forces tendanciennes : le sujet ne suit pas seulement et d'abord son propre intérêt, mais l'intérêt de la chose. Ce qui affecté est une « force », une « intensité » ; on trouve dans ce contexte le vocabulaire suivant : *Auffälligkeit*, *Aufdringlichkeit*, *Aufdrängen*, *Entgegendrängen*². L'affection éveille le moi, c'est-à-dire éveille en lui une « activité répondante »³. Mais toutes les affections qui appellent le moi en l'excitant n'ont pas forcément la même intensité et le moi ne se tourne que vers certains d'entre elles, et d'abord vers les plus fortes. « On peut dire que tout donné sensible auquel nous accordons notre préférence [...] exerce son excitation, mais que seuls les donnés sensibles "qui se détachent" parviennent "au-delà du seuil" et nous obligent finalement à les saisir. »⁴ L'analyse de la « force affective »⁵ du vécu oblige à distinguer entre « être détaché » (*Abgehobensein*) et affecter ; il y a plusieurs façons d'être détaché,

1. *Ibid.*, § 50, p. 189.

2. Par exemple, *EU*, § 17 : « l'insistance », « une force impressive », « une action insistante », etc. Cf. aussi, p. 79 *sq.* : « [...] ce ne sont pas des procès qui se produisent dans une conscience simplement passive, car ces synthèses de recouvrement ont leur force affective propre. Nous disons par exemple de ce qui, du fait de sa non-analogie, s'enlève d'un arrière-fond homogène et s'en détache, qu'il nous "frappe" ; cela veut dire qu'il développe une *tendance affective* dirigée vers le Je. [...] Le donné sensible s'enlève de par son intensité d'une pluralité de donnés co-affectants. [...] L'insistance a des degrés [...] »

3. *APS*, p. 50.

4. Ms L15/34a : « Man wird sagen können, daß jedes sinnliche *Datum*, das wir bevorzugen [...] seinen Reiz übt, daß sich aber nur "abhebende" sinnliche Daten "über die Schwelle" erheben und schließlich das Erfassen erzwingen. »

5. Cf. *APS*, § 35 ; Husserl parle également de « relief affectif » (*affektives Relief*), de « vivacité affective » (*affektive Lebendigkeit*), d'« attrait croissant » (*wachsender Zug*), etc.

contrasté, mis en relief. En effet, les objets détachés peuvent avoir une force affective plus ou moins grande : pour affecter le sujet, cette force doit être assez forte pour que l'objet parvienne vraiment à la conscience¹. Tout objet pré-donné (détaché) ne me motive pas. Le pouvoir affectif de l'objet passivement préconstitué varie ; s'il est assez puissant, il éveille l'intérêt du moi (l'affection doit être telle qu'elle développe en moi une tendance à m'abandonner, à être attiré par l'objet) ; sinon le moi n'est pas éveillé. Husserl parle également de l'« énergie » de l'intérêt qui peut varier d'une pensée à l'autre. D'où la possibilité d'un conflit affectif : quand une affection s'impose, elle le fait par rapport à d'autres. Le jeu des affections implique alors un tri sélectif entraînant avec lui un « refoulement »². Une forte douleur, par exemple, peut réduire toutes les autres affections au degré zéro, ce qui n'empêche pas les affections refoulées de rester disponibles au bord de la conscience, pour ainsi dire sur son seuil³. Les affections

peuvent s'empêcher l'une l'autre, entrer en conflit, et en ce sens elles ont donc des modalités. Toutes les affections authentiques appellent, mais à chaque fois seules certaines d'entre elles ont effectivement droit à la parole, et parmi elles, seules celles vers lesquelles le moi s'est tourné, auxquelles il prête l'oreille.⁴

Si le moi ne participait pas d'une manière quelconque à l'affection, si le moi pour ainsi dire ne se *laisait* pas affecter, s'il n'y avait pas cette *Affektivität* du moi, alors il n'y aurait aucun conflit affectif. Si certaines affections parviennent à s'imposer jusqu'à en refouler d'autres dans

1. Cf. *Hua XIV*, p. 54 : « Ainsi, être-détaché et affecter se sépareraient. Ou encore, il faudrait concevoir le concept d'affection d'une façon nouvelle. Les unités détachées ont une force affective différente. Mais le moi a une réceptivité différente. Il est affecté si, le cas échéant, la force est suffisante pour que l'objet parvienne à la "conscience" authentique. »

2. Cf. *APS*, p. 415.

3. *APS*, p. 415.

4. Ms C10/8b : « [...] sich hemmen können, in Streit miteinander stehen können, und in dieser Hinsicht also Modalitäten haben. Alle eigentlichen Affektionen rufen an, aber jeweils kommen nur einzelne merklich zu Worte, und darunter wieder nur diese oder jene, denen das Ich sich zuwendet, für die das Ich ein Ohr hat. »

l'inconscient, c'est bien parce qu'il y va dans ce jeu de forces du sujet lui-même :

Considérons maintenant l'affection comme une forme d'accomplissement des vécus intentionnels, respectivement comme une forme de participation du moi à l'intentionnalité [...] Plusieurs affections peuvent se rencontrer dans le moi ; des faibles et des fortes, des affections différentes venant d'« objets », « sens » et « propositions » différents s'inhibent, se dérangent, sont en position de conflit affectif.¹

Mais comment peut-il y aller du sujet lui-même dans l'affection puisque, à proprement parler, le sujet affecté ne fait rien, puisque l'affection n'est pas une conscience d'acte, n'est pas un acte issu du moi comme pôle ? La manière d'être du sujet affecté – et donc son mode d'intentionnalité –, Husserl l'appelle « irritabilité »² : le sujet a la capacité d'être irrité par ce qui lui arrive et cette irritabilité est précisément son mode de participation à la sphère affective. Le moi est en jeu sans pour autant que quelque chose soit issu de lui ; il est irrité par l'étranger au moi de la sphère subjective qui est donc là pour lui, mais ne vient pas de lui. Un passage du manuscrit LI20 peut nous éclairer : Husserl y tente une « déconstruction » jusqu'aux *data* de sensation et aux sentiments sensibles, c'est-à-dire jusqu'à une sensibilité archi-originnaire qui fait abstraction du moi, de toute composante égoïque. Par rapport à ce niveau, il distingue la sphère des affections et des réactions qui fait au contraire entrer en jeu le moi, même si rien n'est issu de celui-ci. Tandis qu'au niveau originnaire, on a affaire à des tendances sensibles non égoïques (association et reproduction), le second niveau implique un moi et la polarisation égoïque. Faut-il alors distinguer entre une sphère passive non égoïque et une sphère affective égoïque ? Certes, mais cette distinction n'est qu'abstraite : Husserl insiste sur le fait que la structure originnaire associative ne se révèle que si l'on fait abstraction du côté

1. Ms AVI27/16 : « Betrachten wir die Affektion weiter als Vollzugsform der intentionalen Erlebnisse bzw. als Art der Beteiligung des Ich an der Intentionalität [...]. Es können mancherlei Affektionen im Ich zusammentreffen, schlaffe und intensive, verschiedene Affektionen, solche verschiedener "Gegenstände", "Sinn", "Sätze", hemmen sich, stören sich, stehen in affektivem Widerstreit. »

2. APS, p. 416 : « Affektion des modus excitandi des Ich, irritiert sein ».

subjectif du vécu. Or si les deux niveaux formellement distingués sont indissociables, alors l'affection se voit attribué un rôle tout à fait fondamental : elle devient le mode d'être du sujet le plus originnaire. En deçà de la conscience d'acte objectivante vit une conscience affective qui peut avoir des degrés différents, mais qui ne peut jamais disparaître sans ce faisant faire disparaître le sujet lui-même dans sa vivacité (*Lebendigkeit*) : l'affection refoulée peut bien sombrer dans l'inintuitivité (*Unanschaulichkeit*), elle n'en reste pas moins vivante (*lebendig*). L'affection n'est rien d'autre que ce qui fait la vie même du sujet : « [...] une force affective positive est la condition fondamentale de toute vie [...] ; dès lors qu'on la rabaisse au degré zéro, la vie cesse justement dans sa vivacité. »¹

La réalité phénoménologique de l'inconscient

Nous aimerions ici filer la métaphore de la veille et du sommeil d'un point de vue génétique. S'interroger sur le passage du moi latent au moi patent revient dans ce cas à s'interroger sur la naissance du moi, sur son auto-constitution. Husserl évoque un « commencement de l'expérience où aucun "ipse" constitué n'est encore pré-donné, présent en tant qu'objet »². Si l'éveil est l'œuvre d'une affection ou motivation primordiale, le moi endormi est alors le moi d'avant l'affection (même si, à proprement parler, il n'y a pas encore de moi avant l'affection), le flux hylétique, la sphère de la pure passivité. Ce sens d'*ego* en deçà de la propriété et de la réflexion serait cet *autre* mode de la conscience que Husserl appelle « inconscient » ou « sommeil ».

Et ne faut-il pas dire que le moi endormi, au contraire du moi éveillé, correspond à l'immersion complète dans la matière égoïque, dans la *hylè*, à l'être égoïque indifférencié, à l'engloutissement du moi ; alors que le moi éveillé s'oppose à la matière et qu'il est alors affecté, qu'il agit, pâtit, etc. Le moi pose le non-moi et a un comportement à son égard ; il constitue sans cesse son en-face et, dans ce procès, il est motivé, et motivé de façon toujours

1. APS, p. 170 (cf. *supra*, p. 173).

2. *Ideen II*, § 58, p. 253 (cf. *supra*, p. 175).

nouvelle et ce, non pas de manière quelconque, mais au sein de l'auto-conservation. (*Ideen II*, § 58, p. 253.)

L'affection se déroule pour ainsi dire au bord de la conscience, sur son seuil ; c'est pourquoi elle entraîne inévitablement des formulations paradoxales, comme par exemple : « 'Eveil' dans la sphère impressionnelle : quelque chose surgit qui m'intéresse déjà »¹. Si je porte déjà intérêt à quelque chose qui n'est pas encore apparu pour moi, c'est parce que le procès perceptif n'est pas seulement traversé par des attentes conscientes, mais également par des intentions inconscientes motivées par des « kiesthèses involontaires en tant que modes pré-actifs du "je fais" »². Cet inconscient n'appartient pas seulement de façon privative à la sphère intentionnelle : il fait au contraire partie de la prédonation du monde dans la mesure où l'étant, avant d'être saisi dans la *Zuwendung*, affecte passivement le sujet qui en a donc déjà conscience. « On voit dans une réflexion spécifique que les objets en question étaient déjà "conscients" avant l'orientation-vers, qu'ils s'"imposaient" ; avant le saisir, il y a un se tourner vers quelque chose qui s'"impose" le plus souvent de manière visible (visible après coup). »³ La réponse à l'attrait affectif pré-conscient vient toujours après coup, ultérieurement. Cette réflexion « après coup », et avec elle le souvenir de quelque chose qui, avant, n'était pas du tout conscient, est la condition nécessaire pour que l'attrait affectif antérieur en tant qu'il est pré-conscient puisse être saisi par la conscience : « que l'affectant était conscient avant le devenir-thématique, c'est le résultat de la réflexion et identification ultérieures »⁴. Je ne sais pas pourquoi j'ai fait ceci ou cela ; le motif me reste

1. *APS*, p. 397.

2. Ms BIII9/70b : « [...] unwillkürlichen Kinästhesen als voraktiven Modi des "Ich tue" ».

3. Ms MIII3111/74 : « Wir finden in einer eigentümlichen Reflexion, daß vor der Zuwendung die betreffenden Gegenstände schon "bewußt" waren, daß sie sich "aufdrängten" ; dem Erfassen geht ein sich Zuwenden zu einem öfters merklich (nachträglich merklich) sich "aufdrängenden" voran. »

4. Ms C10/7b : « Daß das Affizierende vor dem Thematischerwerden bewußt war, ist Ergebnis nachkommender Reflexion und Identifizierung », ou encore Ms LI17/11b : « den Zug, die Anziehung auf das Ich, im Zuwenden zu reagieren, erfasse ich als ein selbst Merkliches in der Reflexion, es ist keine *façon de parler*. »

totalemeñt caché, bieu qu'il soit toujours dans la conscience (mais ne parvient pas à se détacher et n'est donc pas aperçu). La motivation inconsciente est donc une motivation que je ne peux pas percevoir mais qui principiellement peut devenir perceptible¹, puisqu'elle appartient à mon horizon intentionnel et que je suis le sujet des intentionnalités. En effet,

ce que je ne « sais » pas, ce qui, dans mon vécu, ma représentation, ma pensée, mon action, ne se tient pas en face de moi en tant que représenté, perçu, remémoré, pensé, etc., cela ne me détermine pas quant à l'esprit. Et ce qui n'est pas inclus intentionnellement dans mes vécus, fût-ce même de manière non remarquée ou implicite, ne me motive pas, même pas sur un mode inconscient. (*Ideen II*, § 56, p. 231.)

Partons de l'impression originale puisque c'est à partir d'elle et de sa force affective que l'affectivité envoie ses rayons dans le passé (cf. *APS*, p. 168). En utilisant le couple forme/contenu qui guide ici l'analyse husserlienne², on pourrait dire que l'affection touche la forme en laissant le contenu intact : dans la modification rétentive de l'acte, le sens reste identique à lui-même, mais son mode de donation – le degré affectif de la conscience que j'en ai – devient de plus en plus faible. C'est toujours du même sens dont j'ai conscience, mais en retombant dans un passé de plus en plus lointain, il s'estompe, s'évanouit, se tasse de plus en plus, sa force affective décroît³ (cf. *APS*, p. 170). Mais le degré de plus en plus faible de l'affection ne met pas en danger l'identité du sens ; l'horizon affectif assure au contraire la permanence et l'unité temporelle du sens. On pourrait se demander si la composante affective du vécu ne permet pas précisément à Husserl de contourner le noème, en l'occurrence le sens identique, pour ne s'intéresser qu'au mode de donation, creusant ainsi verticalement, c'est-à-dire longitudinalement dans la chaîne des

1. Husserl n'affirme-t-il pas que les motifs les plus cachés peuvent être mis au jour par la psychanalyse ? (Cf. *Ideen II*, § 56, p. 222, déjà cité *supra*, p. 205.)

2. Cf. *APS*, p. 165 : « Commençons donc de façon systématique par ce présent vivant dont nous connaissons déjà la structure d'objet concrète selon la forme et le contenu. Mais considérons d'abord sa forme affective. »

3. Husserl utilise les termes suivants : « *Intensitätsschwächung* », « *Verwischung* », « *Vernebelung* », « *Verunklarung* », « *Verdunkelung* ».

réentions¹. L'affection ne serait ainsi à penser que du côté de la forme. Cette distinction entre l'identité du sens d'un côté et ses différents modes temporels de donation de l'autre permet en tout cas d'attribuer une réalité phénoménologique au passé malgré son absence progressive d'intuitivité. Lui aussi a une force affective, quoique affaiblie : le passé rétentionnel est encore vivant². Même l'inconscient, dont la force affective est nulle, n'est pas un néant.

La variation continue de la rétention se poursuit jusqu'à une limite conforme à l'essence. [...] ce qui se détache se détache suivant des degrés et cette graduation trouve sa limite quand ce qui était précédemment détaché se perd dans le tréfonds universel [...], dans ce qu'on appelle l'inconscient qui n'est rien moins qu'un néant phénoménologique mais qui est lui-même un mode limite de la conscience. (*FTL*, Supplément II, p. 318 sq.)

L'inconscient est le degré zéro de l'horizon affectif qui appartient à l'essence de tout présent vivant. Husserl parle d'un « domaine affectif nul » (*affektives Nullgebiet*) ou d'un « horizon affectif nul »³ (*affektiver Nullhorizont*). La modification rétentionnelle du maintenant impressionnel – le passage de la conscience à l'inconscient – peut se lire métaphoriquement, comme passage de la vie (ou éveil) à la mort (sommeil), comme distinction entre le devant de la scène (*Vordergrund*) et l'arrière-plan (*Hintergrund*), enfin comme transition d'un état de différenciation à un état d'indifférenciation. C'est pourquoi l'inconscient apparaît sous la figure de la mort qui est « degré zéro de la vivacité de la conscience » (*das Null der Bewusstseinslebendigkeit*), sous celle de la faiblesse (*Kraftlosigkeit*), sous celle de l'horizon de degré zéro (*Nullhorizont*), enfin sous celle d'un état d'indifférenciation totale (*völlige Unterschiedslosigkeit*).

1. Il semble ici que l'inconscient ne puisse se comprendre qu'au passé, comme retombée sédimentée du maintenant dans le passé rétentionnel. N'y a-t-il pas d'inconscient « au présent » ? Ne peut-on pas lire la composante affective du vécu comme ce qui fait la profondeur de la vie présente, l'épaisseur de la vie au sens de sa verticalité ? Cette épaisseur affective n'est-elle pas celle du moi opérant anonyme ? Il y aurait ainsi deux formes d'inconscient : l'un secondaire comme inconscient sédimenté ; l'autre originaire comme vie anonyme.

2. Cf. *APS*, p. 169 : « Le devenir-nul de l'intuitivité n'implique pas une force affective nulle. »

3. *APS*, p. 167.

Dans la mesure où l'affection se manifeste graduellement – selon des degrés affectifs qui correspondent à l'intensité de l'intérêt –, on peut donc poser un degré zéro de l'affection, non pas comme un néant mais comme un cas-limite. Mais si l'affection est la condition de la vie du sujet et si elle se traduit par une force d'excitation qui appelle le moi, que peut bien encore signifier pour le moi une excitation nulle ? Si la force affective est nulle, l'inconscient n'est plus pour moi au sens propre. Y ai-je dans ces conditions encore accès ? Est-ce une conscience pré-affective ? Pénètre-t-il dans l'« antichambre »¹ du moi ? Comment le réveiller s'il ne se détache plus du tout ? Et si au contraire il se détache encore, comment le distinguer d'un passé encore vivant ?

L'excitation nulle n'a pas pour le moi de « mise en relief » au sens égoïque qui constitue le mode négatif de l'attention. Cette mise en relief serait de son côté la présupposition (en tant qu'appel, exigence) de l'acte du moi en tant que « réponse » (conscience au sens prégnant) ; la mise en relief égoïque a sa présupposition, son corrélat dans la mise en relief objective ; l'absence de mise en relief égoïque (l'« inconscient » là pour moi) a son corrélat dans l'absence de mise en relief de la chose (le brouillage du contenu).²

Si l'affection exige toujours et sous une forme quelconque la participation du moi (*Ichbeteiligung*), le problème se pose alors de savoir s'il existe vraiment un degré affectif nul. « Le degré affectif zéro peut-il vraiment avoir lieu ? Peut-il y avoir des vécus intentionnels et même y a-t-il jamais de tels vécus qui, dans tous les sens de l'affection et de l'attention, sont non égoïques ? »³ La seule façon de penser ce degré affectif nul n'est-elle pas de l'identifier à l'affection refoulée dans l'intuitivité de l'inconscient qui reste un mode vivant de la conscience, un

1. *APS*, p. 166 : « Vorzimmer ».

2. Ms C10/8a : « Null-Reiz hat für das Ich keine „Abhebung“ in dem ichlichen Sinn, der den negativen Modus der Aufmerksamkeit ausmacht. Dies wäre dann seinerseits die Voraussetzung (als Anruf, Anspruch) für den Aktus des Ich als „Antwort“ (Bewusstsein im prägnanten Sinn) ; die ichliche Abhebung hat ihre Voraussetzung, ihr Korrelat in der gegenständlichen ; die ichliche Unabgehobenheit (das „unbewußt“ für mich da) in der sachlichen Unabgehobenheit (das inhaltliche Verschwimmen). »

3. *Ibid.* : « Kann der Affektionsgrad Null wirklich vorkommen ? Kann es intentionale Erlebnisse geben oder gar gibt es stets solche, die in jedem Sinn der Affektion und Attention ichlos sind ? »

autre mode de la conscience ? Plutôt qu'à une sphère non égoïque, Husserl remonte à un moi entièrement latent pour soi et pour les autres, une couche « inconsciente » de la conscience, déjà structurée comme un moi, mais inaccessible et inconnaissable pour le moi. Le moi latent n'est pas un néant, ni non plus un pouvoir-faire vide. C'est une potentialité positive, un moment de la structure des phénomènes du moi patent. On voit mieux maintenant en quoi le reproche adressé à Husserl, à savoir celui de reconduire en dernière instance l'inconscient à la conscience en le situant dès le départ à l'intérieur d'une problématique intentionnelle et en le réduisant ainsi à « du conscient obscurci, du conscient réveillable, un pré-niveau ou une post-forme de la conscience »¹ manque sa cible : les sédiments qui se déposent au fond de la conscience sont les produits de l'activité de la conscience elle-même. L'activité spirituelle se modifie en passivité dans une conscience rétentionnelle jusqu'à la limite de l'inconscient qui ne parvient plus à être détaché, mais qui continue à influencer sur mon moi personnel à titre de vie inconsciente. Autrement dit, c'est la conscience elle-même qui fait, dans son opération elle-même, son histoire inconsciente ; c'est elle qui se rend étrangère à elle-même, qui s'opacifie dans le mouvement même où elle s'éclaire. C'est dire le mouvement dialectique de l'inconscient et du conscient, cette « double vie » du sujet selon la belle expression de R. Bernet : la double vie de la subjectivité ne serait rien d'autre que la double vie de la conscience dans son rapport à l'inconscient. La sphère de la conscience ne représente pas une dimension fondée de la vie à laquelle il faudrait opposer une autre dimension de la vie, non réductible à la conscience. Au contraire, « en suivant les longs cheminements de l'analytique intentionnelle, on s'est donné le mal de parvenir à la compréhension de la "conscience" » et on a dissipé « l'illusion que la conscience serait quelque chose d'immédiatement donné » : ce n'est qu'après une analytique explicite de la conscience que l'on peut affirmer que « la vie et la conscience, c'est la même chose »².

1. *Krisis*, p. 473 sq., Appendice dû à Fink sur le problème de l'« inconscient ».

2. *Ibid.*, p. 473 ; cf. aussi *Hua XXIX*, p. 196 : « Considérons maintenant le rapport de l'activité et de la passivité dans son universalité plutôt qu'au niveau des actes et

UNE PULSION TRANSCENDANTALE

La permanence de la corrélation noético-noématique : moi et non-moi

La réduction poussée jusque dans ses derniers retranchements met au jour le présent vivant comme unité de moi et de non-moi, de moi et de *hylè*¹.

Ce présent fluant archi-impressionnel de l'archi-présence concrète a alors la structure la plus générale suivante : a) le résidu phénoménologique des côtés proprement perçus des réalités mondaines etc., à savoir la *hylè* sensorielle, l'archi-*hylè* dans sa temporalisation propre ; b) le « moi » avec toutes les composantes égoïques parentes ou cachées qui y appartiennent [...] ².

Est-ce à dire que le noyau primordial est une dualité, celle du moi et du non-moi ? A l'origine ne reposerait pas une unité simple, mais bien plutôt une unité duelle : le moi a besoin de la *hylè* pour être éveillé, et inversement une vie hylétique qui ne se rapporterait à aucun moi est impensable.

L'égoïque s'objective grâce à la réflexion mais se temporalise dans la temporalisation archi-associative, comme on l'a déjà dit, indissociablement uni à l'hylétique le plus inférieur. Comment le pôle égoïque participe-t-il à cette temporalisation concrète ? Dans le flux du présent vivant, il est le pôle identique permanent dans le changement des événements temporels immanents.

enchaînements d'actes isolés. Si l'on est tenté d'attribuer à la vie deux couches, ceci devient impossible si l'on prend en compte la synthèse universelle qui relie synthétiquement l'ensemble de la vie fluante dans tous ses vécus en l'unité supérieure d'un vivre avec une objectivité intentionnelle englobante, à savoir le monde existant. »

1. On peut se demander si ce couple *Ich/Hylè* ne reconduit pas sous une forme déguisée le schéma traditionnel *Auffassung/Auffassungsinhalt*, faisant ainsi réapparaître ce que Husserl voulait éviter au niveau de la conscience constitutive du temps, à savoir une intentionnalité objectivante subordonnée au couple *formel/matière* hérité de la métaphysique.

2. Ms C6/4a (1930) : « Diese urimpressionale strömende Gegenwart der konkreten Urpräsenz hat dann folgende allgemeinste Struktur : a) das phänomenologische Residuum der eigentlich wahrnehmbaren Seiten von mundanen Realitäten etc., nämlich die Empfindungshylè, die Urhylè in ihrer eigenen Zeitigung ; b) das "Ich" mit allen offenen und verborgenen ichlichen Beständen, dahin gehörig [...] »

J'ai toujours dit : ce pur « moi » est abstrait, il n'est concret que grâce au contenu du présent fluant.¹

D'après M. Henry, tout donné nous est donné deux fois, la première donation étant celle de la sensation, la seconde étant l'œuvre de l'intentionnalité. La phénoménologie, en privilégiant la seconde, aurait « laissé de côté ce qu'elle présuppose constamment, la première donation, ce que, dans son contenu fugace, la phénoménologie hylétique pense et thématise comme les "data de sensation", pour autant qu'elle se comprend dans sa "fonction" de fournir une "matière" à la constitution noétique, de lui fournir une présupposition »². Mais peut-on vraiment reprocher à la phénoménologie de ne s'être pas interrogée sur le mode de donation de l'impression ? N'est-ce pas au contraire ce à quoi s'emploie inlassablement la phénoménologie génétique qui prend pour objet la constitution de l'*ego* lui-même, qui fait du présent vivant la source ultime de toute transcendance ? La conclusion que tire M. Henry n'est valable que si l'on distingue entre une matière hylétique informe et une forme temporelle intentionnelle. Mais est-il possible de faire le partage entre phénoménologie hylétique et phénoménologie constitutive en leur attribuant des domaines bien délimités ? Il faut reconnaître que Husserl se livre à une analyse de la *hylè* indépendamment de tout moi, à l'aide de cette méthode qu'est l'*Abbau* et qui donne effectivement l'impression que la couche hylétique originaire se déroule sans moi. « La pure *hylè* est en un certain sens non égoïque, l'"appréhension" de celle-ci, par laquelle elle est apparition de quelque chose de mondain, est une

1. Ms C3/42a : « Das Ichliche objektiviert sich durch Reflexion ; es zeitigt sich in der unassoziativen Zeitigung, wie schon gesagt, in eins mit und ungetrennt von dem untersten Hyletischen. Wie ist in dieser konkreten Zeitigung der Ichpol beteiligt ? Im Strömen der lebendigen Gegenwart ist er der identisch verharrende Pol im Wechsel der immanent zeitlichen Vorkommnisse. Ich sagte immer : Dieses pure "Ich" ist abstrakt, konkret ist es nur durch den Gehalt der strömenden Gegenwart. » Voir aussi Ms C3/47a : « [...] le moi transcendantal est quelque chose de relatif, une structure égoïque par rapport à ce qui est prédonné au moi et auquel en tant que moi il s'adonne, à quoi et avec quoi il s'occupe. » (« [...] transzendentales Ich ist ein Relatives, eine ichliche Struktur gegenüber dem, was dem Ich vorgegeben ist und womit es sich als Ich zu schaffen macht, woran und womit es sich beschäftigt. »)

2. M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, p. 26.

effectuation du moi. »¹ Mais il faut souligner ce *in einem gewissen Sinne* : la *hylè* n'est non égoïque que pour autant qu'on la considère abstraitement comme pure matière. Les analyses du présent vivant sont donc abstractives : elles analysent une structure en dégageant d'un tout, seul concret, des parties non indépendantes. En ce sens, moi et non-moi ne sont rien indépendamment l'un de l'autre, et l'on va peut-être un peu trop vite quand on interprète cette bipolarité comme l'échec de la phénoménologie à dépasser le plan du perçu, l'incapacité à penser le mouvement de la vie. Que la *hylè* se donne dans le temps n'interdit pas à cette même *hylè* de se donner elle-même et par elle-même, à partir du moment où la matière hylétique vient se confondre avec l'archi-intentionnalité du temps, où il y a identité de la matière et de la forme. La *hylè* – au niveau le plus originaire de la conscience du temps – enferme en elle le moment de la forme : elle « présente » déjà la chose, même si ce n'est que sous une forme « passive ». Selon l'expression de G. Granel, la forme « passe dans les contenus »² pour mettre au jour l'énigmatique profondeur de ceux-ci, leur « contenu », à savoir le présent vivant dont la vie précisément les anime. En effet, du point de vue de la genèse, la matière hylétique est intentionnelle. Avant de devenir la matière de l'acte objectivant, la matière se constitue, se donne à elle-même, en vertu de sa forme intentionnelle qui se confond avec son caractère impressionnel³.

1. Ms C4/9a (c'est nous qui soulignons) : « Die pure Hyle ist in einem gewissen Sinne, ichlos, die "Auffassung" derselben, wodurch sie Erscheinung von Mundanem ist, ist Ichleistung. »

2. G. Granel, *op. cit.*, p. 59 : « N'ayant pas elle-même de moment, l'unité intentionnelle passe par conséquent dans les contenus qu'elle anime. Mais ceux-ci ne peuvent recevoir ou porter la force de l'intentionnalité en tant que diversité abstraite ou amorphe. La forme ne peut passer dans les contenus qu'en révélant ce qu'à leur tour ils contiennent, et qui fait leur animation ou leur profondeur : le Présent dans sa vie. Ainsi le Présent Vivant est le contenu du contenu. »

3. M. Henry au contraire affirme que la matière ne se donne jamais elle-même puisqu'elle est toujours pensée comme la matière d'un acte, cf. *op. cit.*, p. 17 : « La matière n'est pas la matière de l'impression, l'impressionnel et l'impressionnalité comme tels, elle est la matière de l'acte qui l'informe, une matière pour cette forme. La forme de cette matière ne lui appartient pas non plus : ce n'est pas la matière elle-même qui donne, qui se donne elle-même, en vertu de ce qu'elle est, de par son propre caractère impressionnel. »

S'il est vrai que la *hylè* est dans les *Ideen I* la matière ou le contenu d'un acte en tant qu'*hylè* constituée, au contraire elle se donne elle-même selon une intentionnalité passive si on la considère en train de se constituer. La *hylè* peut en elle-même et par elle-même accomplir l'œuvre de la manifestation, présenter la chose même (cette présentation n'étant bien sûr pas à entendre au sens de représentation). Le vécu impressionnel est bien « é-jecté » dans le premier monde, ce qui ne signifie pas pour autant qu'il soit ainsi hors de lui-même : il lui appartient au contraire d'être ouverture d'une première transcendance. Si l'*Urimpression* a un pouvoir constituant, c'est parce qu'elle affecte le moi qui se constitue précisément dans cette attraction : « comment le moi est-il le centre de cette vie qui a des vécus, comment a-t-il des vécus ? Il est affecté par ce dont la conscience a conscience, il suit l'affection »¹. Il y a donc une co-origina-rité du flux et du moi : le moi ne se constitue pas à partir du flux, il est toujours déjà là et précède sa propre émergence. Le rapport du flux au moi n'est pas de génération, mais d'affection : le flux ne donne pas naissance au moi, mais affecte celui-ci. « [...] J'ai toujours besoin de deux choses : le champ fluant des « vécus », contenant continuellement en lui un champ archi-impressionnel, retombant dans la rétention, devant lui la protention, – de l'autre côté le moi, qui à partir de là est affecté et motivé à agir. »²

Cette source affective de l'intentionnalité nous invite à reconsidérer le primat de l'intentionnalité objectivante et à penser une affection transcendantale³. La *hylè* n'est pas une matière extérieure qui serait l'autre de

1. Ms C3/26a : « Wie ist das Ich Zentrum dieses "erlebenden" Lebens, wie ist es erlebend ? Es ist von dem, dessen das Bewußtsein bewußt ist, affiziert, folgt der Affektion [...] »

2. Ms C7/4a : « [...] ich brauche immerzu zweierlei : das strömende Feld der "Erlebnisse", worin ständig ein Feld Urimpression, abklingend in die Retention, vor sich Protention, – andererseits das Ich, das von daher affiziert ist und zu Aktion motiviert. »

3. Nous suivons ici l'indication de M. Heidegger dans la préface aux *Leçons sur le temps*, p. XXV : « Le thème conducteur de la présente recherche est la constitution temporelle d'un pur donné de sensation et, sous-jacente à celle-ci, l'auto-constitution du "temps phénoménologique". Ce qui est décisif dans ce travail, c'est la mise en relief du caractère intentionnel de la conscience, et d'une façon générale la clarté croissante que reçoit l'intentionnalité dans son principe. Cela suffit déjà, abstraction faite du contenu particulier des analyses de détail, à faire des études suivantes un complément indispensable

la subjectivité. Elle vient du moi et le constitue, ne devenant non-moi qu'à partir du moi qui la pose comme telle en s'y opposant. On retrouve la structure hybride de la *hylè*, à la fois propre et étrangère : elle est ce qui vient de nous, sans pour autant avoir été constituée par nous, ayant bien plutôt été toujours déjà là comme horizon. Le moi est toujours déjà là, d'abord englouti dans la matière dont il ne se différencie pas, c'est-à-dire moi endormi ; ensuite, opposé à la matière qu'il pose comme non-moi, c'est-à-dire moi éveillé par l'affection. C'est en effet en affrontant la *hylè* qu'il pose comme non-moi que le moi constitue son ipséité. C'est peut-être cela l'auto-constitution du moi, cette traversée de soi par l'autre : par la *hylè* temporelle au niveau le plus originaire, par le monde déjà constitué aux niveaux constitutifs supérieurs. « Le moi constitue sans cesse son en-face et, dans ce procès, il est motivé, et motivé de façon toujours nouvelle. »¹ La *hylè* est pour ainsi dire une production égoïque qui précède le faire du moi. La réceptivité se fait donc accueil. L'affection me touche tout en prouvant de moi : elle est un subir ou souffrir qui, en même temps, est un agir ou un faire. En fait, le moi originaire n'est rien sans ce à quoi il s'ouvre puisqu'il se constitue en ouvrant précisément ce à quoi il s'ouvre. Autrement dit, l'affect n'est pas un objet du monde perçu et ne se confond pas non plus avec le sujet affecté. A mi-chemin entre le sujet et l'objet, plus exactement en deçà de cette distinction, il est ce qui instaure un premier écart à soi qui ne relève cependant pas encore de l'ordre de la représentation. Le sujet ne s'apparaît pas à lui-même comme sujet affecté ; bien plutôt, il se *sent* lui-même à travers cette affection. La vie transcendantale ne se dérobe pas à « une approche intentionnelle, à l'évidence et à la "vue pure" de la réduction phénoménologique »², pour peu qu'on distingue de l'intentionnalité objectivante une intentionnalité plus originaire : l'intentionnalité passive interne à la matière impressionnelle ne transforme pas la *hylè* vécue en un corrélat noématique perçu ; elle fait seulement – mais c'est peut-être l'essentiel –

à la mise en lumière de l'intentionnalité, entreprise pour la première fois sur le terrain des principes dans les *Recherches logiques*. »

1. *Ideen II*, § 58, p. 253.

2. M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, p. 9.

de la *hylè* autre chose et plus qu'un simple contenu mort : la *hylè* est vie, non pas en raison d'une forme intentionnelle qui viendrait s'ajouter à elle, mais parce qu'en elle-même, dans son contenu même, elle est cette forme. La *hylè* serait alors à réinterpréter comme cet étrange contenu du présent vivant qui se confond avec la forme de ce dernier, comme l'incarnation d'une conscience affectée, comme une vie transcendante qui s'éprouve à chaque instant dans un naître toujours recommencé¹. La constitution égoïque primordiale est en effet l'œuvre de la *hylè*. « L'égoïque se temporalise dans la temporalisation archi-associative, comme on l'a déjà dit, indissociablement uni à l'hylétique le plus inférieur. »²

Or contre toute attente, Husserl soumet l'affection à la loi de corrélation noético-noématique. On doit pouvoir déceler en elle un moment égoïque et un moment non égoïque, un moment subjectif et un moment objectif. « L'affection est noétiquement un mode de l'intentionnalité constitutive et noématiquement un mode de l'unité intentionnelle, respectivement de l'objet qui est éventuellement conscient en tant qu'érant sur un mode d'être. »³ Mais comment comprendre cette définition statique d'un point de vue génétique ? Aux niveaux inférieurs de la constitution, il ne peut s'agir ni du sujet de l'acte, ni de l'objet mondain. S'il y a bien un moi au niveau de l'affection, alors c'est un moi avant toute activité qui a en face de lui non pas un monde d'objets mais un monde

1. Dans les *Ideen I*, la *hylè* est conçue comme un vécu non intentionnel qui s'oppose à la morphé intentionnelle selon le couple *Auffassungsinhalt/Auffassung*. Les analyses de la conscience originaires constitutive du temps conduisent Husserl à réviser cette conception. La sensation n'est plus une matière inerte, un contenu informe (moment réel de l'acte) ; elle devient un sentir (*Empfinden*), c'est-à-dire une expérience pré-objective du monde dont le corrélat est un senti (*Empfundenes*) ; la sensation n'est plus simplement là, passivement pré-donnée, mais au contraire elle est déjà constituée, sa pré-donation implique nécessairement une « activité » (évidemment à ce niveau, il n'est pas question d'un acte du moi) du côté du sujet. Elle a lieu (*geschieht*), à la fois subjective et objective : rapport à soi pré-réflexif, elle est événement en deçà de la séparation sujet/objet, événement qui produit du sens avant toute donation du sens (*Sinngebung*) par l'œuvre constituante du sujet.

2. Cf. note 1, p. 236.

3. Ms C10/9b : « Die Affektion ist noetisch ein Modus der konstitutiven Intentionalität und noematisch ein Modus der intentionalen Einheit bzw. des Gegenstandes, der eventuell als seiend in einem Seinsmodus bewußt ist. »

pré-objectif, un « pré-monde » ou encore un « quasi-monde »¹ selon les termes de Husserl. De même, pour qualifier ce moi d'avant l'activité, Husserl parle de « pré-moi »². « Pré-moi » et « pré-monde » : l'affection est ce rapport fondamental de l'un à l'autre, de l'égoïque à l'étranger au moi. En tant qu'affection de la pré-donation hylétique, l'affection est un moment génétique originare dans la constitution de la conscience : elle pré-constitue un pré-monde de sensations, de sentiments et de pulsions originaires. En tant qu'affection du monde prédonné, elle est une structure de la conscience en général : celle-ci est toujours motivée par un monde d'objets prédonnés. Aussi – parce que l'affection fonctionne à tout niveau constitutif –, on pourrait comparer le pré-monde hylétique de la conscience non développée au monde de l'instant du réveil de la conscience déjà développée fait de couleurs, d'odeurs, de formes et de bruits sans objets auxquels les rapporter (Husserl ne pense-t-il pas lui-même la naissance comme éveil ?).

Au niveau de la *hylè* sensorielle déjà constituée, au niveau des champs sensoriels, on peut distinguer deux moments – l'un égoïque, l'autre non égoïque – et un mouvement de va-et-vient entre ces deux moments, d'appel de la *hylè* et de réponse du moi. Mais au niveau originare, le moi endormi – une « pré-conscience » (*Vorbewußtsein*) – s'identifie au flux lui-même, à la *hylè* : « l'activité égoïque présuppose la passivité – passivité égoïque – et toutes deux présupposent l'association et la pré-conscience sous la forme du soubassement hylétique ultime »³. La matière hylétique ne reçoit aucune forme extérieure à elle, mais au contraire s'informe elle-même dans une temporalisation passive. L'impression originare est donc une auto-affection de la *hylè* par elle-même, forme archi-originare de la passivité. En elle, le flux se constitue

1. Ms C16/66a : « Quasi-Welt », Ms C16/66b : « Vor-Welt ».

2. Cf., par exemple, *Hua XV*, p. 598 : « L'analyse structurelle du présent originare (le flux vivant se maintenant) nous conduit à la structure égoïque et à la couche inférieure permanente qui la fonde, celle du flux non égoïque, flux qui, par une question en retour conséquente, [...] reconduit au radicalement pré-égoïque. »

3. Ms C3/41b : « [...] ichliche Aktivität setzt Passivität voraus – ichliche Passivität – und beides setzt voraus Assoziation und Vorbewußtsein in Form des letztlich hyletischen Untergrundes. »

comme conscience impulsive de l'ordre de l'affecter : « impression exprime bien ce qui est "là" de soi-même, à savoir originellement "là", c'est-à-dire ce qui est prédonné au moi, s'offre à lui sous la forme d'un affectant en tant qu'étranger au moi »¹. L'affection n'est pas seulement une relation doxique ; elle relève aussi de l'ordre du sentiment : être affecté, c'est être attiré au niveau du *Gefühl*. « Il appartient à tout donné hylétique, en tant qu'il existe pour le moi, qu'il touche le moi dans le sentiment ; pour le moi, c'est sa façon originelle d'être dans le présent vivant. Le sentir, l'être-déterminé-en-sentant n'est rien d'autre que ce qui s'appelle affection du côté de la *hylè*. »² L'affection n'engage donc pas seulement la sensibilité des sens, mais aussi les sentiments et les impulsions, c'est-à-dire les sphères affective et volitive et oblige donc à élargir la sensibilité perceptive aux « sentiments sensibles » (*sinnliche Gefühle*) et aux « préférences pulsionnelles originellement instinctives » (*ursprünglich instinktive, triebmäßige Bevorzugungen*)³. L'excitation qu'exerce l'unité noématique a lieu sur le mode du sentiment ; cette unité peut attirer ou repousser le moi qui répond alors à cette affection⁴. Mais qu'est-ce qui fonde cette attirance ou cette répulsion ? Husserl se demande si en général un sentiment sensible appartient au noyau hylétique : toute donnée détachée affecte-t-elle par son sentiment sensible⁵ ? De quel côté faut-il ranger

ce que Husserl appelle le *Fühlen* ? Du côté de la *hylè*, c'est-à-dire du non-moi, de l'étranger au moi ou bien du côté du moi ? A lire certains manuscrits tardifs, il semble bien qu'il soit à ce niveau fort difficile de trancher, comme s'il n'y avait pas de distinction nette entre l'égoïque et le non égoïque. Husserl semble d'un côté prêt à accorder à la *hylè* elle-même un sentiment, de l'autre il définit le sentir comme l'état permanent du moi avant toute activité et, quand celui-ci est actif, comme son état permanent dans l'activité même¹. Mais il se rétracte aussitôt : pourquoi ranger le sentiment du côté du moi, pourquoi faire du contenu hylétique quelque chose d'étranger au moi, ce contenu n'est-il pas lui aussi un état permanent du moi ?²

Malgré la reconnaissance de l'entrelacement du moi et du non-moi, les analyses husserliennes font resurgir un certain dualisme cartésien. Ce qui permet le rapport du moi au non-moi, c'est l'intérêt que le pré-moi éprouve à l'égard du pré-monde. Plus exactement, c'est parce que l'affection est « être-intéressé » du sujet à l'objet qu'un pré-moi et un pré-monde peuvent surgir, se constituer. Husserl définit en effet l'affection du côté du sujet comme un intérêt pris au monde :

L'affection part de l'unité passivement constituée de la conscience du temps en tant qu'elle se tient dans le déroulement kinesthésique et se poursuit en direction des unités qui s'y constituent, se constituant à travers les actes égoïques qui surgissent en réponse à l'affection. L'hylétique qui se modifie, singulier ou configuré de façon plurielle, et tout ce qui est acquis par là « intéresse » et continue habituellement à intéresser. Ce qui est conscient pour moi est au sens le plus large ce qui m'affecte et la conscience explicite est être là, être activement intéressé.³

1. Cf. Ms C16/68a : « Fühlen ist die Zuständigkeit des Ich vor aller Aktivität und, wenn es aktiv ist, in der Aktivität. »

2. Cf. Ms C16/68a-b : « Aber warum rechnen wir das Gefühl in besonderer Weise zum Ich als seine Zuständigkeit und warum soll der hyletische Inhalt ichfremd sein und nicht auch Zuständigkeit desselben heißen ? »

3. Ms C16/33a-b : « Die Affektion geht uns von der passiv konstituierten Einheit des Zeitbewußtseins als in dem kinästhetisch erfolgenden Verlauf stehend und geht fort in Richtung auf die sich dabei konstituierenden Einheiten, sich konstituierend durch die in Antwort auf die Affektion eintretenden Ichakte. Das sich wandelnde hyletische Was, das einzelne und konfigurativer mehrheitliche und alles, was dabei erworben wird, "inté-

1. *Ideen II*, p. 336.

2. Ms EIII9/16a : « Zu jedem Hyletischen als für das Ich daseienden gehört es, daß es das Ich im Gefühl berührt, das ist seine ursprüngliche Weise, für das Ich in der lebendigen Gegenwart zu sein. Das Fühlen, fühlend bestimmt zu sein, ist nichts anderes, als was von der Seite der Hyle Affektion heißt. »

3. *APS*, p. 150 ; les *Ideen I* (§ 85, p. 173) définissent déjà ainsi la sensibilité élargie : « [...] la sensibilité au sens étroit désigne le résidu phénoménologique de ce qui est médiatisé par les "sens" (*Sinne*) dans la perception externe normale. [...] En un second sens, plus large et unifié dans son essence, le terme de sensibilité embrasse aussi les états affectifs (*Gefühle*) et les impulsions (*Triebe*) sensibles [...] »

4. Ms BIII9/70a-b : « Gefühl ist die Weise, wie die Hyle als bloß sinnliche und sinnlich gezeitigte auf das Ich Reize übt, und als diese Reize hat es die Grundunterschiede der Anziehung und Abstoßung in Gradualitäten vermittelt durch das *Adiaphoron*. Was von Seite der hyletischen Daten Affektion auf das Ich heißt, heißt von Seiten des Ich Hintertreiben, Hinstreben. Aber das vor der Aktivität. »

5. Cf. Ms BIII9/67a : « Es fragt sich, ob zum allgemeinem hyletischen Kern mit seinen wechselnden, aber immer vorhandenen Abgehobenheiten ein allgemein sinnliches Gefühl gehört, und alle Sonderabgehobenheiten durch ihr sinnliches Gefühl affizieren [...] »

On voit bien ici que la notion d'intérêt permet à Husserl de rassembler toutes les formes de conscience en tant qu'elles s'explicitent toutes comme un rapport au monde. On peut être passivement intéressé au monde (le monde nous affecte), mais on peut aussi y être activement intéressé (on répond à cette affection). L'expression « intérêt passif » peut surprendre : manifester ne serait-ce qu'un semblant d'intérêt pour quelque chose, n'est-ce pas déjà une forme d'activité ? Comment penser un se-diriger-vers passif ? Husserl semble proposer la distinction suivante : manifester activement son intérêt, c'est se tourner à partir de soi-même vers ce qui a éveillé notre intérêt ; manifester passivement son intérêt, c'est se laisser affecter. Tout se passe comme si la relation du moi et du non-moi était une relation de dialogue. De même que je sors d'un dialogue plus riche qu'avant, de même au niveau de l'expérience anté-prédicative et pré-linguistique, il peut toujours y avoir plus que ce qu'il y a à chaque fois, puisque le visé dépasse toujours ce qui est explicitement donné¹. La « relation dialoguée » entre le moi et la *hylè* permet le passage d'un niveau constitutif inférieur à un niveau supérieur : la réponse du moi² à l'appel de la *hylè* affectante constitue une unité hylétique de niveau supérieur dont l'appel invite alors le moi à répondre en constituant une unité d'un niveau encore plus élevé. Le passage noématique d'une unité inférieure à une unité supérieure a pour corrélat noétique le passage d'une synthèse passive inférieure à une synthèse passive d'un niveau supérieur (par exemple, le passage de la synthèse temporelle à la synthèse de fusion à proximité, puis celui de cette dernière à la synthèse de fusion à distance).

Moins que de la résurgence de la corrélation noético-noématique, et donc de l'échec de la phénoménologie husserlienne, le couple moi/non-moi témoignerait de l'impossibilité de penser un moi indépendamment

ressiert" und bleibt habituell im Interesse. Das mir bewußt sein ist im weitesten Sinne mich affizieren, und ausgezeichnetes Bewußtsein ist dabeisein, aktiv interessiert sein. »

1. Cf. *CM*, § 20, p. 84.

2. Il faut savoir que Husserl a lu avec beaucoup d'attention l'*Éthique* de Scheler et qu'il a écrit à plusieurs reprises dans la marge le terme qu'il reprend à Scheler de « *Antwortreaktion* ». Cf. aussi Ms LI9/1a : « Zur "Affektion" in meinem Sinn, vgl. Scheler, *Antwortreaktion*, *Ethik* 105. » Nous sommes redevables de cette remarque à U. Kaiser, *op. cit.*, p. 175.

d'un monde – monde ne signifiant pas nécessairement monde des étants, mais plus originairement ce à quoi s'ouvre le moi avant toute constitution active, ce par quoi le moi est toujours déjà affecté. Mais d'un autre côté, l'impossibilité de se débarrasser du couple moi/non-moi reflète aussi les difficultés rencontrées par Husserl dans la phénoménologie génétique pour surmonter le clivage *morphel/hylè* : avec le couple moi/non-moi n'est-ce pas finalement et tout simplement la traditionnelle dualité de la forme et de la matière qui resurgit subrepticement, précisément là où l'on s'est employé avec le plus grand soin à la faire disparaître ? Il faut bien reconnaître que Husserl n'échappe pas au dualisme de la forme et de la matière, mais n'est-il pas possible d'interpréter la présence du moi autrement que comme une écologie traditionnelle qui ferait de l'*ego* un fondement dernier et accomplirait ainsi un geste métaphysique ? La polarisation pré-égoïque des couches passives ne témoigne-t-elle chez Husserl que de l'incapacité à se débarrasser totalement de l'acte comme intentionnalité authentique ? Il nous semble qu'il faut aussi y voir un enseignement plus profond : l'affection bouleverse la corrélation noético-noématique en soulignant l'asymétrie de la relation du moi et du non-moi (l'acte égoïque est réponse à l'appel d'un prédonné déjà là). Le pôle égoïque devient le pôle d'une vie qui flue à partir de lui, centre de vie qui n'a des vécus que parce qu'il est affecté par ce dont la conscience a conscience. L'intentionnalité passive étend finalement le règne du moi en posant à l'origine du moi pensant un moi vivant dont la vie se déroule affectivement. Le sujet devient le centre d'une vie de conscience universelle – dont la vie de connaissance n'est qu'une modalité parmi d'autres – dans laquelle il est toujours déjà pris et à laquelle il ne peut échapper.

L'intentionnalité pulsionnelle

C'est l'élargissement de la subjectivité au-delà du moi-pôle de l'activité qui rend possible une réflexion transcendantale sur l'instinct. En effet, tant que cette subjectivité se définit comme la claire conscience de soi, origine de toute validité d'être, on voit mal comment l'instinct aveugle

aurait quelque droit d'entrée dans la sphère transcendantale. Husserl, après un passage sur les fous et les enfants, ajoute :

Et qu'en est-il des animaux ? Ici se posent les problèmes des modifications intentionnelles dans lesquelles peuvent et doivent prendre part à la transcendantalité, à une transcendantalité qui leur soit propre, et par « analogie » avec la nôtre, tous ces « sujets-de-conscience qui ne sont pas co-fonctionnants à l'égard du monde au sens que ce terme a eu jusqu'ici pour nous (et qui est pour toujours fondamental), c'est-à-dire à l'égard du monde qui tire de la « raison » une vérité. Le sens de cette analogie pose lui-même un problème transcendantal. Cela empiète naturellement sur le domaine des problèmes transcendants qui englobent finalement tous les êtres vivants, *dans la mesure où ils ont*, de façon aussi indirecte qu'on voudra, mais cependant de façon confirmable, *quelque chose comme une « vie »*, y compris une vie en communauté au sens spirituel.¹

On retrouve ici le schéma intuition originaire/modification intentionnelle : par rapport à l'anormalité de l'enfant, du fou et de l'animal, l'homme représente le cas normal. Comme l'homme, l'animal (le fou ou l'enfant) constitue un monde, même si ce n'est pas le monde de la raison. La transcendantalité n'est donc pas une capacité exclusive de l'homme, elle appartient bien plutôt à tout être vivant chez lequel on peut constater une fonction constitutive. « Tous les êtres vivants, dans la mesure où ils ont [...] quelque chose comme une "vie" » : ce n'est plus la conscience de soi (le moi réfléchi) qui est transcendantale, mais la vie (sans pour autant oublier que la vie humaine reste l'intentionnalité originaire par rapport aux modifications intentionnelles que sont la vie infantine, la vie animale, etc.). Une fonction constitutive n'est pas nécessairement une fonction objectivante, ce que Husserl découvre en cherchant la motivation ultime du moi, c'est-à-dire en s'interrogeant sur l'origine génétique de la constitution : l'enfant, le fou et l'animal ont chacun à sa façon un rapport au monde en deçà de la relation théorique à l'objet.

C'est la vie originaire sous sa forme irréfléchie qui permet d'introduire l'instinct dans la sphère du transcendantal. En effet, la vie intentionnelle se présente comme une suite temporelle de vécus se trouvant entre eux

1. *Krisis*, § 55, p. 191 (souligné par nous) ; trad. mod. : G. Granel traduit « so etwas wie "Leben" [...] haben » par « sont quelque chose comme une "vie" ».

dans des rapports de motivation, rationnelle ou associative. Or d'un point de vue génétique, ce n'est pas la raison qui motive en dernière instance, mais au contraire l'instinct qui devient pour ainsi dire l'ABC de la constitution en tant qu'il est cette intentionnalité originaire qui traverse chaque couche de sens et assure même le passage de l'une à l'autre. Quand on considère les seules fonctions de l'affectivité qui s'originent dans la sphère impressionnelle, on laisse hors-jeu, hors-thème les sentiments sensibles ainsi que les préférences instinctives¹. Or l'affecton est en réalité inséparable de l'instinct qu'elle éveille.

Mais considérons la chose à partir des domaines hylétiques et en particulier à partir des champs hylétiques quasi extensifs. Nous avons là par exemple le champ optique et en lui des données détachées en tant qu'affectantes. Ce qui ne veut pas dire qu'un intérêt originaire est dirigé sur elles, sur elles-mêmes ; qu'elles affectent signifie qu'elles sont *terminus a quo* d'intentions instinctives.²

L'affecton comme mode d'être de l'originaire serait donc liée à des instincts originaires capables, semble-t-il, d'ouvrir le sujet au monde et à lui-même. Le ou les premiers instincts (instincts archi-originaires) sont le « commencement » (*der Anfang*) de la genèse transcendantale. C'est à leur niveau que se forment les premières associations, les premiers renvois indicatifs. S'interroger sur le commencement de la genèse transcendantale revient à s'interroger sur le « commencement de l'ego transcendantal éveillé »³, à élucider la notion de « naissance » transcendantale. « Ma naissance transcendantale. Les instincts innés – les instincts qui s'éveillent dans le fluer de la temporalisation "passive" et "non égoïque" qui constitue le sol originaire. Ils "s'éveillent l'un après l'autre", ce qui signifie que des affectons partent des unités se constituant dans le sol originaire en direction du pôle égoïque. »⁴ Il ne faut pas confondre cette naissance

1. Cf. *APS*, p. 150.

2. Ms C16/40a : « Aber sehen wir uns die Sache von den hyletischen Gebieten und insbesondere den quasi-extensiven hyletischen Feldern an. Da haben wir z.B. das optische Feld und darin abgehobene Daten als affizierende. Das soll also jetzt nicht sagen, daß ein Urinteresse auf sie gerichtet ist, auf sie selbst ; sondern sie affizieren, das sagt, sie sind terminus a quo für instinktive Intentionen. »

3. Ms BIII3 : « Problem des Anfangs des wachen transzendentalen Ego ».

4. Ms EIII9/4a : « Meine transzendente Geburt. Die angeborenen Instinkte – die

primordiale avec celle de l'enfant humain. En effet, cette naissance empirique présuppose déjà l'affection¹, tandis que la naissance « transcendantale » au contraire exige de remonter jusqu'à la naissance de la première affection, jusqu'à une archi-affection instinctive.

En sachant que nous ne sommes pas au commencement quand nous parlons de détachement et d'affection, nous devons nous demander à quoi doit ressembler un véritable commencement de la constitution de l'*ego* par lui-même et de celle du champ hylétique immanent et en général intratemporel, commencement qui est présupposé par la constitution universelle de l'expérience du monde de cet *ego* – expérience primordiale et entièrement objective [...].²

Dans le *factum* de l'*Urbyle*, avec ses instincts, ses sentiments et ses kinesthéses originaires, repose déjà l'événement de la téléologie : la constitution du monde y est déjà instinctivement esquissée.

Mais maintenant je réalise que dans la question en retour, la structure originaires se dégage finalement dans le changement de sa *hylé* originaires avec les kinesthéses, les sentiments et les instincts originaires. Que le matériau originaires se déroule dans une forme d'unité telle qu'elle est une forme d'essence avant la mondanéité, cela repose dans le *factum*. Ainsi, la constitution du monde entier semble déjà être pour moi « instinctivement » prescrite, en ce que les fonctions elles-mêmes qui rendent cela possible ont par avance leur ABC d'essence, leur grammaire d'essence. Qu'une téléologie a par avance lieu repose donc dans le *factum*. (*Hua XV*, p. 385, texte de 1931.)

wach werdenden Instinkte im Strömen der "passiven", der "ichlosen", der Urboden konstituierenden Zeitigung. Sie werden "der reihe nach wach", das sagt, von den im Urboden sich konstituierenden Einheiten gehen auf den Ichpol Affektionen aus.» On pourrait citer dans le même sens Ms BIII3/9a : « das Ego im Uranfang (der Urgeburt) ist schon Ich gerichteter Instinkte ». (« L'*ego* au commencement originaires (de la naissance originaires) est déjà le moi d'instincts orientés. »)

1. Le nouveau-né n'a pas la primordialité de l'enfant originaires (*Urkind*). Voir à ce sujet *Hua XV*, p. 605, traduit dans *Alter* n° 1 par N. Depraz, p. 266.

2. Ms BIII3/3b : « In der Erkenntnis, daß wir somit nicht an einem Anfang stehen, wenn wir von Abhebung und Affektion [...] sprechen, müssen wir fragen, wie ein wirklicher Anfang der Konstitution des Ego für sich selbst und des immanenten hyletischen und überhaupt innerzeitlichen Feldes aussehen muß, der vorausgesetzt ist für die universale Konstitution der primordialen und vollständig objektiven Welterfahrung dieses Ego [...] »

Mon propre, mon essence, c'est une vie ou animalité rationnelle qui renvoie à un soubassement instinctif contingent que je reçois en héritage, que je le veuille ou non, et qui constitue mon noyau de hasard, hasard essentiel et irréductible. Les instincts originaires font naître la relation intentionnelle au monde et en ce sens constituent le fondement téléologique ultime du moi :

Ces essences innées originaires, la disposition originaires du moi présupposée pour toute constitution. Le monde constitué avec ses formes d'essence, respectivement l'univers de la rationalité, est enfermé statiquement et « génétiquement » dans cette disposition originaires. La disposition innée de la subjectivité est donc l'irrationnel qui rend possible la rationalité, ou encore l'irrationnel a sa rationalité en ce qu'il est le « fondement téléologique » de tout ce qui est rationnel.¹

Que se passe-t-il quand on accomplit l'abstraction ultime qui doit nous faire remonter de la *Empfindungshyle* à la *Urbyle* ? Il semble ne plus y avoir de place pour l'appel et la réponse entre le moment égoïque et le moment non égoïque. Au niveau du flux, moi et non-moi appartiennent selon Husserl indissociablement l'un à l'autre ; aussi, il est difficile de faire la part de ce qui appartient au moi et de ce qui ne lui appartient pas :

Le moi n'est pas quelque chose pour soi, l'étranger au moi n'est pas quelque chose de séparé du moi et, entre les deux, il n'y a pas de place pour un s'orienter vers ; au contraire, le moi et son étranger au moi sont indissociablement liés l'un à l'autre du point de vue du contenu, et ce pour tout contenu, et le moi est sentant tout au long de la relation.²

S'il est impossible de séparer le contenu du moi du contenu de l'étranger au moi au niveau le plus originaires, pourquoi conserver le couple

1. Ms EIII9/4b : « Diese angeborenen Urwesen, die Uranlage des Ich vorausgesetzt für alle Konstitution. In ihr statisch und "genetisch" beschlossen ist die konstituierte Welt mit ihren Wesensformen, bzw. das Universum der Rationalität. So ist die angeborene Anlage der Subjektivität das Irrationale, das Rationalität möglich macht, oder es hat seine Rationalität darin, der "teleologische Grund" für alles Rationale zu sein. »

2. C16/68a : « Das Ich ist, nicht etwas für sich und das Ichfremde ein vom Ich Getrenntes, und zwischen beiden ist kein Raum für ein Hinwenden, sondern untrennbar ist Ich und sein Ichfremdes bei jedem Inhalt im inhaltlichen Zusammenhang und bei dem ganzen Zusammenhang ist das Ich fühlendes. »

moi/non-moi ? Pourquoi Husserl conserve-t-il jusqu'au bout ces deux pôles, alors que le temps dont il s'agit ici n'est pas encore une forme d'objets, que l'être dont il est ici question est indicible et inexpérimentable.

Le fluier originaire est une activité de constitution originaire permanente ; en lui se constitue le « flux de la conscience » dans sa temporalité originaire. Ce qu'il faut en fait comprendre ainsi : il s'agit d'un « pré »-temps qui n'est pas encore une forme d'objets pour le moi qui vit dans ce flux de conscience, dont ce moi ne fait pas – et ne peut pas faire – l'expérience en tant que flux temporel. [...] En tant que « pré »-être, il est indicible et on ne peut pas en faire l'expérience.¹

En quel sens peut-on même encore parler d'unité noématique si la conscience n'est plus affectée par rien, si tout champ sensible est tombé dans l'inconscient, si la conscience est dans un état de sommeil² où le moi de l'intérêt a sombré dans une passivité sans reste ? Ne perdons pas de vue que l'entreprise d'*Abbau* doit servir celle d'une recompréhension du monde à partir de son ultime origine. Il faut pour cela partir du monde et du sujet achevés afin d'interroger leur histoire de sens : toute formation achevée renvoie génétiquement à une pré-forme originaire. En d'autres termes, à la corrélation noético-noématique du sujet et du monde déjà constitués correspond toute une série de corrélations plus originaires, et ceci à chaque niveau de la constitution. Quand Husserl descend jusqu'à la couche pour laquelle les mots manquent, celle du présent vivant, il ne cherche rien d'autre que cette « première » corrélation. Mais si cette strate originaire est bien l'unité du sujet et de l'objet – et donc un en deçà de ce rapport objectivant –, alors le terme de « corrélation » est inexact. Mais pour Husserl, l'*Urhytle* a en commun avec les autres formes de *hytle* d'être une unité affective (alors qu'il utilise pour décrire cette couche archi-

1. Ms C13/24a : « Das urtümliche Strömen ist ständiges urtümliches Konstituieren ; darin ist konstituiert der "Bewußtseinsstrom" in seiner urtümlichen Zeitlichkeit. Freilich ist das wohl zu verstehen : Es ist eine "Vor"-Zeit, die noch keine Form von Gegenständen ist für das in diesem Bewußtseinsstrom lebende Ich, von ihm nicht als ein Zeitstrom [...] erfahren und erfahrbar [...]. Es ist als "Vor"-Sein unerfahrbar und unsagbar [...] ».

2. Cf. D14/23a : « Das Eigentümliche des Einschlafens ist also die Universalität des Passivwerdens des Ich als Interessen-Ich. »

passive. l'analogie du sommeil, état où précisément plus rien ne m'affecte)¹. En quel sens la *hytle* primordiale peut-elle être alors encore appelée affection ? Rappelons d'abord qu'à ce niveau originaire, nous n'avons pas plus affaire à de véritables objets que nous n'avons affaire à un moi véritable. Le destinataire de l'affection n'est pas le moi libre et volontaire, mais d'un point de vue génétique une pré-forme de ce moi : Husserl le nomme « pré-moi » en tant que pôle égoïque d'instincts originaires², moment du moi proprement dit à titre de soubassement génétique indissociable. On retrouve donc au niveau de la couche la plus primordiale les deux pôles, le pré-moi, centre de rayonnement d'instincts originaires qui assure l'unité du flux temporel archi-passif d'un côté, et la *hytle* originaire en tant que forme génétique primordiale du monde, de l'autre³.

Déjà à ce niveau instinctif originaire, Husserl utilise le terme de « moi » (*Ich*). Bien sûr, il ne s'agit pas encore d'une personne puisque le moi en question est à ce niveau archi-constitutif encore sans monde, *weltlos*, mais on a déjà affaire à un « centre » d'instincts qu'on peut définir comme « moi » en se laissant guider par l'image de la polarisation égoïque. De même que le moi constitué est le pôle des différents actes d'un même flux, de même le moi originaire naissant est le pôle des différents instincts s'éveillant dans un même flux :

Bien sûr, le fait de parler du moi est en fin de compte déterminé par la « polarisation » des actes égoïques. Dans la question en retour génétique, nous

1. K. Held distingue au contraire *Urhytle* et affection. La couche des impressions sensibles ne doit pas être confondue avec celle du présent vivant. « La prédonation archi-passive du "je suis ici", du "j'opère" ne doit pas être confondue avec le surgissement passif des impressions sensibles. Même l'affection la plus passive est déjà un mode d'intérêt, d'implication égoïque explicable. Par contre, le sens de la participation égoïque selon lequel je rencontre ma fonction permanente factuelle et anonyme, ceci ne peut plus être explicitement mis en évidence de façon phénoménologique, c'est-à-dire dans une réflexion intuitive », in *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Den Haag, Nijhoff, Phaen. 23, 1966, p. 149-150.

2. Cf. EIII9/18a : Husserl y définit le *Vor-Ich* comme « Ichpol (als) Pol von ursprünglichen Instinkten ».

3. Cf. Nam-In Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Phaen. 128, Dordrecht, Kluwer, 1993, p. 122.

construisons en tant que commencement le pré-champ et pré-moi encore sans monde qui est déjà centre, mais pas encore « personne », encore moins au sens habituel de la personne humaine.¹

Ce moi pré-personnel serait le moi endormi, le moi d'avant l'avènement de la subjectivation. N'est-il pas le moi corporel ou plus exactement la synthèse égoïque d'une multiplicité de pôles kinesthésiques ? Les pulsions sont décrites par Husserl comme des « tendances » (qu'elles soient des tendances qui appartiennent au sensible ou des tendances affectives), c'est-à-dire non pas comme un simple contenu matériel, mais au contraire comme une certaine intention (inauthentique, parce qu'elle ne met pas en jeu le moi producteur d'un acte spontané) de la conscience. Or, nous avons vu que même l'intention passive implique une certaine participation du moi (une participation qui n'est pas un acte spécifique du moi mais qui cependant produit déjà du sens). Aussi, quand Husserl dit du moi qu'il se constitue dans son auto-développement en tant que personne déterminée par des pulsions et des instincts originaires qu'il suit passivement², il ne faut pas perdre de vue qu'il s'agit déjà à ce niveau passif originaire d'intentions de sens (qu'au moins le moi « met en scène » selon l'expression de Husserl). Ce faisant, le comportement instinctif animal ne peut plus être rangé du côté de la seule nature mécanique puisque, en tant qu'intention, il dessine déjà un rapport au monde, voire un rapport primordial³. Instincts et pulsions ne sont donc pas du côté d'un simple mouvement corporel, d'une tendance innée à des comportements déterminés. Quand j'agis instinctivement ou poussé par une pulsion, ce n'est pas seulement par nécessité, par nature, c'est encore et toujours

1. Ms C16/68b : « Natürlich ist die Rede vom Ich letztlich bestimmt von der "Polarisierung" der Ichakte. In der genetischen Rückfrage konstruieren wir als Anfang das noch weltlose Vorfeld und Vor-Ich, das schon Zentrum ist, aber noch nicht "Person", geschweige denn Person im gewöhnlichen Sinn der menschlichen Person. »

2. Cf. *Ideen II*, § 59, p. 255.

3. On rejoint ici le système de la philosophie phénoménologique proposé par Fink, système qui présente la phénoménologie des instincts comme une phénoménologie de l'intentionnalité originaire (cf. *Hua XV*, introduction de l'éditeur, p. XXXIX). C'est aussi la thèse de Nam-In Lee dans *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte* ; l'auteur essaie de montrer en s'appuyant sur les manuscrits inédits que l'instinct transcendantal universel est l'origine génétique de la constitution.

motivé par des tendances obscures et latentes qui appartiennent à ce « fonds factuel qui est en soi inintelligible » (qui est *ma* nature et non pas *la* nature).

La vie instinctive fait partie de la subjectivité, plus exactement elle en constitue le « soubassement » (*Untergrund*) ou la « face-nature » (*Natur-Seite*)¹. En tant que « faire » (*Tun*), l'instinct est un « pouvoir faire » (*Tun-können*). Au même titre que l'habitus acquis, l'instinct inné est une possibilité pratique ou faculté du sujet ; bien plus, il est la faculté originaire à laquelle renvoient toutes les autres facultés du sujet développé. Cette faculté originaire ou primitive en tant que pouvoir-faire corporel reste un « pouvoir-faire subjectif »² : l'instinct « inconscient », en tant qu'intention, reste un processus subjectif, plus exactement un processus de l'*ego* passif :

Quand le « je bouge », etc. s'effectue avec une certaine facilité passive, c'est qu'il s'agit d'un processus subjectif, et celui-ci n'est dir libre que dans la mesure où il « relève de ma liberté », c'est-à-dire dans la mesure où, comme tout processus subjectif, il peut être inhibé et de nouveau libéré à partir du centre égoïque ; c'est-à-dire que le sujet « consent », 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 ». Ce sont là des activités et leur cours tout entier ne consiste justement pas en un simple cursus d'événements, mais au contraire ce cours procède sans cesse de l'*ego*-centre et, aussi longtemps que c'est le cas, règne la conscience du « je fais », du « j'agis ». Si l'*ego* est « emporté » ailleurs par une quelconque affection, s'il est enchaîné par elle, le « je fais » proprement dit est alors interrompu, l'*ego* est inhibé en tant qu'*ego* actif, il devient non libre, « mû et non moteur ». (*Ideen II*, § 60, p. 257.)

Husserl définit ici l'acte libre par la conscience du « je peux ». L'acte est en mon pouvoir au sens où je peux l'interrompre et le poursuivre à volonté. Le faire instinctif n'est donc pas à proprement parler en mon pouvoir puisque précisément je ne peux pas l'interrompre à volonté. En

1. Cf. *supra*, p. 60 sq.).

2. Cf. *Ideen II*, § 59, p. 255 : « Une faculté n'est pas un pouvoir-faire vide, mais une potentialité positive, qui, suivant le cas, parvient à l'actualisation, et qui, sans cesse en état de disponibilité, est prête à se transformer en activité, en une activité qui, à la manière dont elle est vécue, renvoie au pouvoir-faire subjectif y afférent, à la faculté. [...] Finalement, tout renvoie de façon intelligible à des facultés primitives du sujet [...] »

conséquence, on devrait dire qu'il n'est pas un processus subjectif. Or Husserl affirme le contraire : la pulsion est bien un « je » fais. Faut-il alors élargir le règne du moi au-delà ou plutôt en deçà de l'activité ? N'est-ce pas d'ailleurs ce que fait Husserl quand il écrit que le « je fais » *proprement dit* est interrompu, l'*ego* inhibé en tant qu'*ego actif* ? La liberté n'est jamais mise en échec, elle est seulement interrompue : l'expérience du mouvement pulsionnel est celle d'un pouvoir qui rencontre une résistance, d'un faire qui doit surmonter un faire opposé. L'agir libre s'enracine dans un faire pulsionnel qui renvoie à la vie dans sa forme la plus originaire, à savoir la vie comme puissance corporelle primordiale : cette présence à soi et au monde d'avant le moment réflexif, toujours déjà là, que nous tentons de cerner sous le terme d'expérience originaire, n'est-elle pas en effet le fait de notre corps, de notre « pouvoir » charnel avant tout pouvoir de la volonté libre, comme si l'*ego* primordial était une chair d'*ego*¹ ? « Avant le vouloir avec la thèse active du "*fiat*", il y a le "*faire*" en tant que "*faire*" pulsionnel, par exemple le "*je bouge*" involontairement, je "*tends la main involontairement*" vers mon cigare, j'en ai envie et je le fais "*tout simplement*". »² Mon propre corps n'est ni de l'égoïque pur ni un simple non-moi³, mais un « fait assumé » qui m'ouvre au monde, monde auquel je ne suis pas complètement livré, mais monde dont je ne ne peux pas non plus disposer totalement.

1. On rejoint ici Didier Franck, in *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Minuit, 1981, p. 153 : « Dans un texte de septembre 1933, intitulé "Téléologie universelle", on peut lire à propos de la pulsion (*Trieb*) sexuelle : "Il y a dans la pulsion elle-même référence à l'autre en tant qu'autre et à sa pulsion corrélatrice." N'est-on pas alors en droit de dire que ma chair en tant que sexuée renvoie à une autre chair, que ce renvoi constitutif est de nature dynamique, qu'aucune objectivité en général n'est possible sans ces pulsions qui rapportent deux chairs l'une à l'autre dans le médium de leur différence ? Si aucune objectivité n'est possible sans la relation charnelle, ne doit-on pas alors mettre cette dernière au principe de l'intentionnalité ? »

2. *Ideen II*, § 60, p. 258.

3. Cf. *Ideen II*, § 54, p. 212 sq. : « Le corps propre a, il est vrai, ses qualités bien particulières qui le distinguent des autres choses et en vertu desquelles il est "subjectif" en un sens bien caractéristique [...] ; mais tout cela n'est de l'égoïque que par la grâce d'un égoïque originaire. [...] ce corps lui aussi est mon corps, et j'entends bien : mon corps au sens particulier de ce qui peut être ressenti, parce que "je" suis déjà [...] »

Au niveau inférieur appartient manifestement l'animation la plus immédiate et la plus originaire de la corporéité physique, animation que le moi qui regarde son propre corps localise directement dans sa corporéité et peut regarder comme animant immédiatement celle-ci pas à pas.¹

L'instinct originaire est en même temps instinct d'« auto-conservation » (*Selbsterhaltung*²) et instinct de « mondanéité » (*Weltlichkeit*³) parce que pour se conserver, la monade doit se rapporter au monde comme sol de cette conservation. Or, l'auto-conservation n'est pas seulement celle de l'existence personnelle, mais d'abord celle de l'existence animale, c'est-à-dire l'auto-conservation du corps propre. L'activité d'auto-conservation trouve finalement son soubassement génétique ultime dans l'aspiration instinctive à sa satisfaction⁴. Husserl lui-même compare – nous l'avons déjà souligné – la vie de conscience à un organisme vivant⁵ en se demandant même s'il ne s'agit pas d'autre chose que d'une simple comparaison, c'est-à-dire s'il ne faut pas la comprendre littéralement. La pulsion instaure-t-elle un rapport à soi plus originaire que l'ipséité réflexive ? L'instinct permet-il de penser une « propriété » en deçà de ce qui est « mien » ? Le pré-moi instinctif met-il en lumière le sens le plus originaire de ce qu'on appelle communément « moi » ou « *ego* » ?

L'instinct (que Husserl ne distingue pas de la pulsion) a déjà le trait de l'être-dirigé-vers, il est déjà intentionnel et, en ce sens, subjectif au

1. *PP*, p. 131.

2. Cf. Ms AV24/18b : « Normalerweise kommen schon auf der niedersten Stufe menschlichen, ja tierischen Lebens die ursprünglich instinktiven, periodisch wiederkehrenden Bedürfnisse zur Befriedigung und folgt der Selbsterhaltungstätigkeit und ihrer Erfüllung in dieser Hinsicht eine Muße, die also Periodizität ursprünglich und normal hat. » (« Déjà au niveau le plus inférieur de la vie humaine, et même animale, les besoins originaires instinctifs, qui reviennent périodiquement, sont satisfaits et un loisir succède à l'activité d'auto-conservation et à son remplissement, loisir qui a lui aussi, originaires et normalement, une périodicité. »)

3. Cf. Ms C8/16a : « Die Instinktintentionalität der Monaden gehört zu ihrem weltlichen Sein und Leben, ihre Erfüllung ist weltlich gerichtet. » (« L'intentionnalité instinctive des monades appartient à leur être et leur vie mondains, son remplissement est dirigé vers le monde. »)

4. Cf. Ms AV24/17a : « Ernstes Leben ist das Leben der Selbsterhaltung, das seine genetisch ursprünglichste Sphäre hat in der instinktiven Bedürftigkeit und im instinktiven Streben nach ihrer Befriedigung. »

5. Cf. *Krisis*, § 29, p. 116 (voir *supra*, p. 144).

sens large du terme (naturellement pas au sens d'une conscience de soi égoïque). Mais il ne vise encore rien de déterminé, il est ouverture sans but, sans objet¹ (même si Husserl s'empresse de faire de l'absence d'objet une indétermination à déterminer). « L'affection originaire n'est-elle pas un instinct en tant que mode de l'aspiration vide, encore dépourvue de la "représentation du but", aspiration qui se remplit dans un acte dévoilant correspondant ? »² Le comportement instinctif est une tension involontaire sans but différencié que Husserl oppose à l'acte raisonnable en tant que tension volontaire vers un objet déterminé³. La pulsion est ouverture non objectivante ou non représentative à la transcendance du monde. Le rapport originaire du moi à l'étranger au moi aurait donc un caractère non objectivant, ou du moins pré-objectivant : intentionnel signifie seulement pour le vécu avoir le trait de l'« être-dirigé-sur » (*das Gerichtetsein*). Ce sentiment universel, global ou encore homogène, qui plutôt que de viser un objet déterminé appartient au monde en général, Husserl le nomme *Stimmung*.

Si je suis de bonne humeur (*in guter Stimmung*), elle se propage facilement aussi longtemps qu'elle n'est pas interrompue par des tendances contraires, des affects opposés. [...] Ainsi, l'humeur conserve toujours une « intentionnalité ». Je distingue bien entre le donné, ses caractères de valeur et ce qui, à partir d'eux, opère comme motivant mon humeur. Celle-ci est bien un sentiment homogène (*Gefühlseinheit*) qui prête une couleur à tout ce qui apparaît, mais une couleur homogène (*einheitliche*), la lueur homogène de la joie, l'assombrissement homogène de la tristesse. [...] Cette humeur enjouée est-elle

1. N'y a-t-il pas ici parenté entre Husserl et Heidegger ? Pour Heidegger, la pulsion a accès à l'autre en ce qu'elle est ouverture, mais elle ne comprend pas le « en tant que tel » : « Au sens strict, la pulsion ne vise pas un objet, n'a pas d'objet, elle est un comportement relatif à quelque chose qui n'est jamais perçu en tant que tel. » (D. Franck, « L'être et le vivant », in *Philosophie* n° 16, 1987, p. 82).

2. C16/36a : « Ist ursprüngliche Affektion nicht Instinkt, als eine Weise des leeren, des noch der "Zielvorstellung" entbehrenden Strebens, das sich in einem entsprechend enthüllenden Akt erfüllt ? »

3. Cf. *Hua XV*, p. 511 : « Avant la volonté et ses buts volontaires reposent des formes de l'aspiration égoïque, de l'attraction affective, de la décision, que nous appelons instinctives. Par exemple, la fondation originaire de la communauté des sexes comme cela se passe chez les animaux à l'opposé du couple en tant que fondation volontaire ayant un but déterminé [...] »

elle-même intentionnellement dirigée ? Il nous faut répondre affirmativement (...). (Ms MIII3II I/108-109¹.)

La *Stimmung*, intention dirigée sur le tout indéterminé du monde, apparaît comme un certain mode d'être au monde, comme une intentionnalité passive présupposée par toute intention d'objet. Moins que le *quoi* de la représentation, elle révèle le *comment* de la présence au monde. Il est difficile ici de ne pas penser à la *Befindlichkeit* et à la *Stimmung* heideggeriennes, développées dans *Sein und Zeit*. Mais remarquons d'emblée que ce passage sur la « bonne humeur » date d'avant 1914 et que l'universalité de la *Stimmung* ne signifie pas pour autant aux yeux de Husserl le caractère transcendantal de celle-ci. Ce n'est qu'avec le tournant génétique que le présent vivant reçoit une « valeur affective » (*Gefühlswert*). Ce qui sépare Husserl de Heidegger en définitive, c'est le caractère intentionnel ou non de la *Stimmung*. Pour Heidegger, la *Stimmung* est l'ouverture non intentionnelle au monde, qui rend seule possible toute direction intentionnelle². Pour Husserl, la passivité de la *Stimmung* reste celle d'une intention, même s'il s'agit d'une intention plus originaire que toute intention d'objet. Si la découverte originaire du monde est, chez Heidegger, l'œuvre de la *Stimmung* (*Ibid.*, p. 138) et, chez Husserl, celle de l'instinct (en tant que forme génétique originaire de la *Stimmung*), si la *Stimmung* précède, chez Husserl comme chez Heidegger (*Ibid.*, p. 134), tout acte de connaissance, Husserl pense la *Stimmung* dans sa contemporanéité avec le sentiment subjectif. Elle est « fusion universelle

1. « Bin ich in guter Stimmung, so pflanzt sie sich also leicht fort, solange sie nicht durchbrochen wird durch Gegenteilstendenzen, durch entgegengesetzte Affekte. [...] Dabei behält aber die Stimmung immer eine "Intentionalität". Ich unterscheide gut zwischen dem Gegebenen, seinen Wertcharakteren und dem, was von ihnen aus motivierend fungiert für meine Stimmung. Diese ist ja eine Gefühlseinheit, die allem Erscheinenden eine Farbe verleiht, aber eine einheitliche, einen einheitlichen Schimmer der Freude, eine einheitliche dunkle Färbung der Trauer. [...] Ist sie, diese heitere Stimmung selbst intentional gerichtet ? Das müssen wir wohl bejahen [...]. » Le manuscrit MIII3II I fait partie du groupe des transcriptions faites avant 1938 par les assistants de Husserl à partir de différents manuscrits, et destinées à l'origine à la publication. Il est donc difficile de dater avec précision les pages ici en question. Le manuscrit porte le titre « Studien zur Struktur des Bewußtseins, II. Teil : Wertkonstitution, Gemüt, Wille » et la date 1900-1914.

2. Cf. *Sein und Zeit*, Tübingen, M. Niemeyer, 14^e éd., p. 137.

des sentiments », « association passive des sentiments »¹ : sentiment du monde (ce sont bien les choses du monde qui apparaissent sous un autre jour, une autre lumière), mais aussi et encore sentiment subjectif d'un sujet instinctif².

Il faut donc souligner ce double caractère de la pulsion : intentionnelle et involontaire. En tant qu'intentionnelle, elle est subjective ; en tant qu'involontaire, elle n'est pas issue du moi des actes libres mais se déroule au contraire comme un événement quasi objectif. La pulsion n'obéit pas à la raison, mais à une motivation associative. Elle n'est pas une intention d'acte mais une affection, et l'acte égoïque est motivé par un faire « non égoïque » qui reste, en ce sens, subjectif, étant *pour* le moi. Cet être pour le moi signifie en dernière instance que le faire pulsionnel *peut* (et même *doit* d'un point de vue téléologique) devenir un faire libre et actif. Le moi actif peut bien devenir passif, mais cette non liberté peut par principe être surmontée dès lors que le processus involontaire peut devenir l'objet de la volonté du moi libre. La passivité instinctive ne serait qu'une latence, de l'involontaire en attente de sa transformation en volontaire³. Au niveau de l'hylétique constitué, l'instinct est une pré-forme de la pulsion perceptive, un instinct d'objectivation originaire, un intérêt général dirigé sur les données sensorielles indépendamment de leur contenu. Husserl le nomme « instinct de curiosité » ou « affection originaire »⁴. Mais qu'en est-il au niveau du flux temporel, de l'archi-hylè ? Si l'on suit Husserl et que l'on fait de l'*Urhylè* une unité affective, comment distinguer alors de l'instinct d'objectivation originaire un instinct encore plus primordial ?

1. Cf. Ms AVI26/3 : « die universale Gefühlsverschmelzung ist die Stimmung » et Ms AVI34/19a : « passive Assoziation der Gefühle als Stimmung ».

2. La *Stimmung* husserlienne n'est donc pas neutre. Dans *Le chant de la terre* (Paris, Éditions de l'Herne, 1985, p. 94), M. Haar distingue avec une grande finesse la *Stimmung* heideggerienne du sentiment. Le paraphrasant, nous dirons que Husserl ne parvient pas à échapper à « l'intériorité égocentrée du sentiment » et de « son intentionnalité ». La *Stimmung* husserlienne demeure un « sentiment subjectif de bien-être et de mal-être », qui relève de l'« intérêt » (Ms AVI34/22a : « subjektive Wohlstimmung und Mißstimmung »).

3. Sur la passivité toujours relative à l'activité d'un moi, cf. *infra*, p. 102.

4. Cf. Ms C16/33a : « Der Instinkt der "Neugier" – das sagt ursprüngliche Affektion [...] »

Est-ce à dire que même l'instinct originaire ne réussit jamais à s'affranchir tout à fait du joug de l'acte objectivant ? Est-ce à dire qu'il est moins une intention non objectivante qu'une intention pré-objectivante ? Quoi qu'il en soit, vouloir délivrer la *hylè* archi-originaire de tout horizon d'objectivité, c'est devoir faire face à une unité « inconsciente » ou du moins « préconsciente » si n'est conscient que ce qui est objet pour la conscience. Le mode originaire de l'intentionnalité oblige donc à tenter de penser une affection inconsciente. Dans le flux temporel passif, il y a donc une affection originaire instinctive qui n'est pas une intention représentative, mais une intention non objectivante du pré-moi qu'on peut peut-être qualifier de pré-consciente ou même d'inconsciente. Il faut bien voir que pour la stricte corrélation noético-noématique de la phénoménologie statique, une intention « inconsciente » est proprement inconcevable. Pour aménager une place à l'inconscient, il faut la genèse qui fait d'une conscience statique – du phénomène instantané de la corrélation noème-noèse – un devenir-conscient (*ein Bewußtwerden*), un processus temporel de prise de conscience (*eine Bewußtwerdung*), qui fait de la veille un éveil à partir d'un état de sommeil. L'inconscient est alors pensé comme un *autre* mode de la conscience ; il est toujours l'inconscient d'une conscience spécifique¹. Il faut reconnaître à Husserl le mérite d'avoir su voir derrière les intentions claires et explicites ces intentions obscures et implicites qui en sont comme un *autre* mode : la vie du sujet peut se dérouler selon différentes modalités. Le phénomène de l'inconscient se manifeste, plus exactement manifeste son irréductibilité, au sein même de la conscience d'un sujet réflexif. Dire que la motivation inconsciente appartient encore à mon horizon intentionnel (et c'est bien la particularité de l'affection de se jouer sur le seuil de la conscience, entre conscient et inconscient), c'est dire qu'il n'y a pas d'inconscient en soi.

1. Nous suivons ici R. Bernet dans son article « L'analyse husserlienne de l'imagination comme fondement du concept freudien d'inconscient », in *Alter* n° 4/1996, p. 62 : « Considéré du point de vue du concept dynamique de l'inconscient, c'est-à-dire du refoulement, l'inconscient se révèle alors être un concept relatif ou dialectique. [...] Rien n'est inconscient en soi, il n'y a au contraire d'inconscient que par rapport à un conscient. Ce que signifie à chaque fois dans son contenu l'inconscient en tant que refoulé se détermine à partir de la forme respective de ce qui est posé comme conscient. »

L'analogie avec le sommeil met bien en évidence cette dialectique du conscient et de l'inconscient : de même que l'inconscient est le degré zéro de la conscience, sa nuit, de même le sommeil est le degré zéro de l'état de veille. Mais cette gradation ne doit pas masquer des deux côtés le passage à la limite : quand je plonge dans le sommeil, je ne suis plus en aucune façon éveillé ; mes intentions inconscientes, mes conduites instinctives, ne sont en aucune façon des conduites rationnelles ; d'où la difficulté à rendre compte du passage de la nuit à la lumière et inversement, le passage impliquant ici un retournement brusque ou un mouvement subit de bascule (ne dit-on pas « tomber dans le sommeil » ?). Husserl a beau accorder à chaque mode de la conscience un certain grade, sauvant ainsi l'unité de la vie de conscience, il ne peut refuser l'évidence, savoir que le passage à la limite implique l'entrée dans une *autre* sphère, que de l'étranger habite le propre.

Passivité et téléologie

Les instincts particuliers (instinct sexuel, instinct d'auto-conservation, instinct social, etc.) renvoient tous à une même forme, l'instinct universel « inné » qui résulte de la sédimentation des expériences de la génération antérieure, de la totalité de l'« héritage » (*Erbmasse*)¹. « A la naissance, dans la vie éveillée du début qui commence et se poursuit "archi-instinctivement", il faut interpréter les associations, recouvrements et identifications qui s'y manifestent. Mais comment ? "Héritage" sans souvenir et pourtant une espèce de "remplissement" d'éveils, etc. »² Comment concilier l'affirmation d'un instinct originnaire inné que je ne peux pas me présentifier avec l'hypothèse d'une passivité toujours et par essence réactualisable ? Comment ré-actualiser ce qui n'a jamais été actuel ? En effet,

1. Cet héritage a pour corrélat au niveau du moi individuel le soubassement de nature du comportement ; cf. *CM*, § 58, p. 163 : « En ce qui concerne la personnalité, (...) il s'agit aussi de résoudre le problème génétique qui renvoie à l'énigme du caractère "inné". »

2. Ms KIII11/4a : « In der Geburt, im "urinstinktiv" anfangenden und verlaufenden Anfangs-Wachleben sind die eintretenden Assoziationen, Deckungen, Identifikationen zu interpretieren – aber wie ? "Erbmasse" ohne Erinnerung und doch eine Art "Erfüllung" von Weckungen etc. »

ai-je jamais été présent à mes instincts originaires, c'est-à-dire au don de ma naissance ? N'est-ce pas un passé dont je ne peux pas me souvenir, un passé sans mémoire ?

Le pré-moi, en tant que pôle des instincts originaires, a un contenu concret. Il n'est pas une simple forme puisqu'il a déjà des sentiments, des instincts, des kinesthèses. Générativement, on n'hérite pas seulement d'une structure égoïque formelle et vide, mais aussi de certains caractères et habitus des parents. « Tous les moi en recouvrement les uns avec les autres, à l'infini. L'association ou recouvrement est cependant transposition de sens, héritage de sens, parce qu'elle est transposition, héritage d'habitudes d'actes ; ce qu'il y a de personnel dans l'être égoïque, la personne, se transmet alors finalement à d'autres personnes. »¹ Cet héritage prend la forme d'une *Aufnahme* ou encore d'une *Übernahme* instinctives : l'enfant accueille, reçoit, pour le prendre en charge instinctivement, ce qui est le propre de ses parents ; mais il le fait à partir d'une *hyle* qui est différente de celle de ses parents, c'est pourquoi il n'est pas la simple copie du modèle. On voit donc par là que la dimension intersubjective de l'instinct assure pour ainsi dire une communauté originnaire, en deçà de l'*Einfühlung*, par laquelle je coïncide avec l'autre sur fond de monde commun. Il y a une communauté pour Husserl avant même la constitution du monde intersubjectif. Cette communauté passive est le produit de la tradition par transposition ou héritage du sens, c'est-à-dire à ce niveau originnaire par héritage de l'habitude instinctive.

Les monades ne peuvent ni commencer ni finir. L'univers transcendantal monadique est identique à lui-même. Le processus mondain temporel est d'un point de vue transcendantal un processus vital des monades en communication, dans lequel ces mêmes monades opèrent en communiquant différemment. Tout le processus, qui correspond au développement phylogénétique, est sédimenté dans chaque monade naissante à l'état de cellule germinale. Toute monade opérant dans cet enchaînement a à sa place sa

1. Ms C17V/84b : « Alle Ich miteinander in Deckung, ins Unendliche. Assoziation oder Deckung ist aber Sinnübertragung, Sinnerbschaft, nur dadurch daß sie Übertragung, Erbschaft von Akthabitudiniäten ist, also schließlich vom Ichsein, von der Person erbt sich Personales fort auf Personen. »

sédimentation en tant qu'héritage du développement. Une monade – par exemple une monade humaine – qui meurt, ne perd pas son héritage, mais sombre dans un sommeil absolu. Là encore, elle opère d'une quelconque manière dans l'univers monadique ; mais ce sommeil ne peut pas devenir veille comme le sommeil périodique de l'existence humaine. Il ne le pourrait que si cette monade était entrée dans l'enchaînement d'opérations de la corporéité humaine et si le développement monadique particulier correspondant lui avait donné cet héritage particulier, celui de cet homme mondain. /Mais peut-être peut-on reconstituer voir que toute monade, grâce justement à la sédimentation cachée, est lourde de possibilités plus riches et que le processus de développement entier n'est possible que grâce à cet accroissement permanent dans les monades de leur force originaires. L'univers monadique, une uni-totalité monadique, est dans un processus d'accroissement à l'infini et ce processus est nécessairement un processus permanent du développement des monades endormies en monades patentes et du développement en un monde se constituant sans cesse dans les monades [...] (*Hua XV*, p. 609.)

C'est donc le processus de sédimentation qui assure l'infinité de l'univers monadique : c'est parce que l'instinct originaires est lui aussi un habitus sédimenté¹, c'est parce qu'il était déjà là comme horizon, qu'il peut y avoir continuité d'une monade à l'autre. La naissance étant pensée comme héritage, le neuf n'est et ne peut jamais être absolument neuf : il n'y a pas d'absolument étranger. Même l'instinct le plus originaires est déjà héritage, habitus sans souvenir qui est cependant déjà réponse à un appel plus originaires. Ce qu'on croyait archi-originaires est déjà le produit sédimenté d'une genèse, d'une genèse non plus individuelle, mais générative. Husserl réduit ainsi l'écart entre la passivité originaires et la passivité secondaires : toutes deux font partie du soubassement sédimenté de la conscience si l'instinct lui-même est habitus ; il n'y a jamais de nouveauté absolue, le nouveau n'étant que l'anticipation de quelque chose de passé. Le refus d'un commencement absolu, du passage du néant au quelque chose n'est qu'un autre nom pour le phénomène de la pré-donation : tout commencement se détache du

1. Il y a donc une double habitualité : celle de l'instinct et celle de l'habitus acquis au cours de la vie d'expérience. Toutes deux sont une retombée sédimentée d'expériences passées (cf. Ms D14/23b : « die Fragen der doppelten Habitualität – der erworbenen und der ursprünglichen Instinkte »).

fond d'un pré-commencement dans la mesure où l'affection réveille seulement ce qui dormait.

Husserl part de l'analogie existant entre l'expérience de l'autre et l'expérience temporelle : toutes deux, en tant qu'expérience de l'absence, exigent que cette absence soit apprise dans quelque chose de présent. Comme je coïncide avec moi-même dans le ressouvenir, je coïncide avec l'autre par empathie. L'empathie (communauté avec l'autre moi par la médiation de son corps perçu comme *Leib*) est donc pensée comme analogue au ressouvenir (communauté avec moi-même à un autre moment temporel du flux par la médiation de mon auto-objectivation comme étant au passé)¹ :

Je fais l'expérience d'une communauté avec autrui dans une apprise empathique, en tant que parallèle du ressouvenir. Au moment où le ressouvenir commence, la continuité de mon passé sur fond de ma continue coïncidence avec moi-même, sur fond de rétention continue, est déjà là, présupposée, soubassement. Quand l'empathie surgit, la communauté, l'intersubjectivité est déjà entièrement là, et l'empathie est alors une effectuation qui se contente de dévoiler.²

L'empathie est ici pensée sur le modèle du ressouvenir, la communauté avec l'autre sur celui de la communauté avec moi-même à un autre moment temporel. De même qu'il n'y a pas de ressouvenir « actif » sans coïncidence « passive » avec moi-même dans la continuité des rétentions, il ne peut y avoir d'empathie « active » sans communauté ou intersubjectivité passive déjà là. Empathie et ressouvenir sont tous deux pensés comme éveil ou réveil d'un déjà là. « A chaque continuation originaires (rétention) appartenant au présent vivant appartient également une empathie originaires, ou plutôt qu'empathie qui est explicitante, une intentionnalité originaires exprimant une continuité avec autrui. »³ L'asso-

1. Cf. *Krisis*, § 54, p. 189.

2. Ms C17/84b : « Gemeinschaft mit dem Anderen erfahre ich in einfühler Apprisation, als Parallele der Wiedererinnerung. Wenn Wiedererinnerung einsetzt, so ist die Kontinuität meiner Vergangenheit aus meiner ständigen Selbstdeckung, aus ständiger Retention schon da, vorausgesetzt, Untergrund. Wenn Einfühlung eintritt, ist etwa durchaus schon die Gemeinschaft, die Intersubjectivität da und Einfühlung dann bloß enthüllendes Leisten. »

3. Ms C17/84b : « Zu jeder strömenden Gegenwart gehörigen Urkontinuation

ciation instinctive garantit non seulement la coïncidence du pôle égoïque avec lui-même mais aussi la coïncidence universelle du moi avec tous les autres moi. Ce qui signifie qu'au présent fluant appartient non seulement la rétention, mais également une intention originaire exprimant une continuité avec l'autre. Husserl parle de *Ureinfühlung* pour désigner cette intentionnalité primordiale manifestant une communauté ou continuité toujours déjà là avec autrui (l'intention archi-originaire serait une pulsion dirigée vers autrui) : préalablement à la communauté constituée, il y a une communauté originaire donnée, une pluralité de sujets ; avant tout acte d'empathie, il y a une intersubjectivité passive sur fond de monde. Je ne peux me souvenir explicitement de mon passé que parce que ma vie est déjà implicitement une unité synthétique passive de présent, passé et futur. De même, je ne peux faire l'expérience de l'autre que parce que je suis déjà en communauté avec lui, que parce que nous partageons le même monde.

Si je suis d'abord ce dont j'hérite, je suis un passé dont je ne peux avoir l'expérience originaire puisque ce passé n'est pas le mien. Mais comment m'approprier ce qui me reste étranger ? L'instinct est-il ce mode d'appropriation de l'étranger ? Y a-t-il une traditionalité ou une générativité instinctive ? Une histoire inconsciente ? D'un côté, Husserl affirme que je ne peux me souvenir de moi-même qu'en tant que moi déjà éveillé. En ce sens, je ne peux avoir de souvenir de mon enfance embryonnaire, du temps où je n'étais pas encore un moi éveillé. Je ne peux me ressouvenir que de ce qui était mien, c'est-à-dire de ce que j'ai effectivement vécu, des périodes de ma vie éveillée : embryon, je ne vivais pas encore pour moi-même, j'étais encore un moi endormi¹. De l'autre côté, Husserl

(Retention) gehört dazu auch Ureinfühlung, oder statt Einfühlung, die explizierend ist, eine Urintentionalität der Bekundung einer Kontinuität mit dem Anderen [...]. »

1. Ms C17/85a : « Tout vient de mon état de veille, la totalité de l'être-pour-moi en tant qu'homme, personne dans le monde, existe à partir de mon état de veille. » (« Alles stammt her aus meiner Wachheit, das ganze Für-mich-Sein als Mensch, als Person in der Welt ist aus Wachheit. ») et Ms C17/87a : « Cela implique-t-il que j'avais moi-même un passé, un passé que je ne peux reproduire, dont je ne peux me souvenir et auquel je pourrais substituer indirectement un passé étranger ? C'est vrai dans certains cas, pour l'oublié au sens authentique du terme ; comme quand d'autres, qui étaient eux-mêmes présents lors d'un événement et auxquels j'accorde ma co-validité, ne parviennent cependant pas à me faire me ressouvenir et réveiller mon propre passé, celui que j'ai effecti-

se demande si l'univers des sujets transcendants éveillés ne présuppose pas un univers de sujets endormis. En effet, comment puis-je faire l'expérience d'un monde dans lequel des sujets étaient là avant moi ? Comment puis-je avoir accès au monde de l'intersubjectivité ? Comment assumer un passé dont je ne peux pas me souvenir ? Ai-je un passé que je ne peux pas reproduire parce que je ne peux pas m'en souvenir, mais auquel je pourrais substituer indirectement un passé étranger ? L'hypothèse d'une générativité instinctive ne nous fournit-elle pas ici un élément de réponse ? En reconstruisant la genèse de la monade à partir d'une sphère passive instinctive, Husserl ne tente-t-il pas de trouver une solution au problème de l'intersubjectivité, c'est-à-dire à celui de la compossibilité de deux flux co-originaux ? Pour comprendre la source de l'intersubjectivité, ne faut-il pas la dégager de l'activité : l'expérience d'autrui par empathie – en tant qu'intersubjectivité « active » – repose-t-elle sur un être-avec-autrui plus originaire, déjà là – en tant qu'intersubjectivité « passive » ? Ce passé immémorial, ne l'ai-je pas toujours déjà assumé sous la forme des instincts innés qui constituent ma disposition originaire ? Seul le moi éveillé est capable de se souvenir, mais seul le moi endormi est porteur de ce passé sans mémoire qui fait son historicité et son individualité concrète. Il faut même aller plus loin : c'est parce qu'originairement je suis un centre d'instincts que j'ai accès au monde d'autrui qui est aussi mon monde ; toute reprise active d'un passé étranger se fait sur fond de communauté instinctive : j'ai un accès immédiat à un passé qui paradoxalement n'est pas le mien, que je ne peux me re-présenter puisque je n'y fus jamais présent, et qui tout aussi paradoxalement est mon propre puisqu'il est ma disposition la plus originaire.

vement vécu ? Mais ceci n'est valable que pour autant que je vivais déjà pour moi-même en tant qu'homme, en tant qu'enfant du genre humain ; cela n'est plus valable pour l'état d'embryon et de bébé [...]. » (« Liegt darin, daß ich selbst eine Vergangenheit, eine für mich nicht reproduzierbare, nicht wiederzuerinnernde hatte, die ich durch fremde Vergangenheit mittelbar substituieren könnte ? Das kann ich für manches, für das Vergessene im eigentlichen Sinne sagen. Wie wenn Andere, die bei einem Vorgang selbst waren und denen ich in Mitgeltung folge, mich doch nicht dahin bringen, die Wiedererinnerung zu schaffen, meine eigene wirklich gelebte Vergangenheit wieder zu erwecken ? Aber das reicht nur soweit, als ich für mich als Mensch bzw. Menschenkind schon lebte, nicht mehr für die embryonale Kindheit bzw. Wickel-Kindheit [...] »).

Cette générativité instinctive nous invite à introduire autrui dans la sphère égoïque archi-originnaire. On rejoint ce faisant l'une des thèses de D. Franck dans *Chair et corps* : l'intentionnalité pulsionnelle révèle dans l'*ego* même la présence de l'*alter ego* et la *Urhytle* temporelle s'identifie avec autrui. « L'entrelacs marque l'impossibilité d'une présentation pure, ou encore la présence de l'*alter ego* au cœur même de l'*ego*. »¹ Le manuscrit de 1933 sur la « Téléologie universelle » fait effectivement de l'intentionnalité temporelle une intentionnalité pulsionnelle. « La primordialité est un système pulsionnel. Lorsque nous la comprenons comme fluance originnairement stable, alors y est encore incluse route pulsion qui aspire à pénétrer dans d'autres flux, cela éventuellement avec d'autres sujets égoïques. »² Mais faut-il pour autant identifier « la pulsion intersubjective qui embrasse tous les sujets et chacun d'eux » avec la pulsion sexuelle dirigée vers autrui³ ? Si l'*ego* peut s'arracher à lui-même, s'auto-transcender, c'est bien en raison de sa nature pulsionnelle et affective, et on a déjà souligné à plusieurs reprises le rôle constituant de l'*Urimpression* : la première affection vient du contenu de la sensation originnaire, de la *hylè* temporelle, c'est-à-dire du premier *Ichfremdes*. C'est dire qu'il ne peut y avoir d'affection sans écart, même minimal, entre affectant et affecté : même l'auto-affection est hétéro-affection. Autrement dit, il n'y a d'affection que sur fond d'altérité. Et Husserl ne cesse d'y revenir : pas de moi sans non-moi, pas de moi sans *hylè*. Mais nous avons vu plus haut que la pulsion primordiale a pour principale caractéristique d'être indéterminée ; elle n'a pas d'objet déterminé, ce que Husserl rappelle au début du texte. « La pulsion peut être au stade de la faim indéterminée, qui ne porte pas encore en elle son objet comme son "pour quoi" (*Worauf*). »⁴ De cette pulsion

1. D. Franck, *Chair et corps*, p. 157.

2. « Téléologie universelle », p. 4.

3. D. Franck, *op. cit.*, p. 192 : « Ma chair s'incorpore parce qu'elle est, en elle-même, affectée par une autre chair. Son auto-affection est immédiatement une hétéro-affection. En remarquant que "le fonctionnement de ma chair (...) est mon être-actif (*Tätigsein*) en fonctionnement et mon être-affecté (*Affiziertwerden*)", Husserl ne décrit-il pas la temporalisation du temps, puisque ce qui m'affecte originnairement est la *hylè* originnaire comme noyau de l'étranger-au-Je, noyau qui est en soi le premier non-moi, l'autre chair ? »

4. « Téléologie universelle », p. 3.

indéterminée, Husserl distingue la pulsion sexuelle déterminée qui est rapport à l'autre en tant qu'autre.

Dans le cas de la faim sexuelle, orientée dans une direction déterminée vers son but qui affecte et qui attire, ce but est l'autre. Cette faim sexuelle déterminée a sa forme de remplissement sur le mode de la copulation. Dans la pulsion même gît le fait de se rapporter à l'autre en tant qu'autre et à sa pulsion corrélatrice. (P. 3.)

Un peu plus loin, Husserl se demande si l'intentionnalité pulsionnelle dirigée vers l'autre ne renvoie pas à une intention pulsionnelle plus originnaire, c'est-à-dire préalable au monde déjà constitué. « Cependant demeure la question de savoir si – et si nécessairement – l'intentionnalité pulsionnelle, même celle qui est tournée – sexuellement-socialement – vers les autres, n'a pas un premier degré préalable à une constitution du monde développée [...]. »¹ La pulsion sexuelle serait déjà la spécification d'une pulsion plus originnaire, d'une faim universelle qui, elle, ne distingue pas encore son objet. La pulsion originnaire n'est-elle pas cette intentionnalité indéterminée don't le mouvement de transcendance inaugure précisément la constitution de monde ? Le texte intitulé « Téléologie universelle » ne peut placer l'*alter ego* dans l'*ego* même que parce qu'il place la totalité des sujets à l'intérieur d'une même constitution de monde par la médiation de la transcendance pulsionnelle. « Cela nous conduirait à concevoir une téléologie universelle, comme une intentionnalité universelle se remplissant en un seul accord dans l'unité de tout un système de remplissement. »² L'unité du système de remplissement, c'est l'unité du monde, de l'univers des monades, univers qu'elles partagent entre elles. C'est parce que les monades se transcendent instinctivement vers un même monde qu'elles sont « simultanées », qu'elles sont toutes impliquées intentionnellement dans le présent vivant primordial se constituant constamment, c'est-à-dire dans « la "simultanéité" absolue de toutes les monades, des monades communisées par la transcendance mutuelle, immédiate et médiante des pulsions ». ³ Une même tendance à l'auto-conservation qui

1. *Ibid.*, p. 4.

2. *Ibid.*, p. 5.

3. *Ibid.*, p. 5.

est en même temps une tendance à constituer le monde-traverse tous les sujets monadiques. L'intersubjectivité primordiale, la pluralité des sujets, n'est pensable que sur fond de monde commun partagé.

La pulsion semble bien ouvrir une voie en direction de l'interdépendance des monades. L'*Einfühlung* trouve en effet sa condition de possibilité en une *Ureinfühlung* instinctive constitutive d'une communauté plus originaire, d'une intersubjectivité « transcendantale ». L'analyse de l'instinct comme intentionnalité originaire nous a permis de mieux comprendre cette dépendance de la monade individuelle, cette co-implication intentionnelle réciproque des monades, cet être-ensemble, cette co-existence, cette communauté, cet être l'un pour l'autre qui, dans l'attitude naturelle, se présente comme une extériorité réciproque :

Cela veut donc dire du même coup que dans le flux vivant de l'intentionnalité, en quoi consiste la vie d'un sujet égologique, se trouve déjà impliqué d'avance intentionnellement, sur le mode de la sympathie et de l'horizon de sympathie, n'importe quel autre *ego*. Dans l'*époque* universelle qui se comprend véritablement elle-même il apparaît ainsi que les âmes dans leur essentialité propre ignorent absolument toute scission de l'extériorité les unes par rapport aux autres. Ce qui dans l'attitude mondaine-naturelle du monde de la vie avant l'*époque* est une extériorité réciproque, à cause de la localisation des âmes dans les corps, cela se change par l'*époque* en une pure intériorité réciproque intentionnelle. (*Krisis*, § 71, p. 259¹.)

L'instinct n'apparaît pas brusquement, il ne disparaît pas non plus subitement, au contraire, il est déjà là au commencement de la genèse pour la traverser tout entière et jusqu'à la fin, assurant ainsi la continuité de cette dernière. Il n'est pas seulement ce qui ouvre la genèse transcendantale, mais aussi ce qui relie les unes aux autres toutes les couches constitutives. Mais l'instinct transcendantal inné n'est pas seulement la force pulsionnelle qui assure le développement de la monade individuelle. Il contribue également au développement de l'univers des monades : c'est

1. Cf. aussi *Hua XIV*, p. 374 : « Dans la passivité, on trouve des pulsions intersubjectives dans le dévoilement desquelles on fait l'expérience d'une relation réelle d'un genre particulier qui est relation intersubjective. Ici, il faut étudier les connexions d'essence qui dépassent les moi concrets singuliers et montrent qu'ils ont encore une dépendance et que seul un univers des moi est complètement concret. »

une tendance pulsionnelle qui permet aux monades endormies de passer à l'état de monades éveillées. La téléologie n'est pas seulement individuelle, elle est universelle : la totalité monadique est traversée par une intentionnalité pulsionnelle universelle qui

constitue unitairement tout présent originaire comme stable et qui concrètement pousse de présent en présent, de sorte que tout contenu soit contenu de remplissement pulsionnel et soit visé avant le but, et là encore de sorte que dans tout présent primordial des pulsions transcendantales de degré supérieur pénètrent dans chaque autre présent et les relie tous ensemble comme monades, tandis que tous ces présents sont impliqués les uns dans les autres – intentionnellement.¹

L'instinct universel traverse présent, passé et futur, et l'histoire transcendantale comme manifestation de cet instinct englobe l'histoire des monades humaines, animales, végétales et même matérielles. « La totalité des monades dans la communication originairement instinctive, chacune vit continuellement dans sa vie individuelle et ainsi chacune vit avec une vie sédimentée, avec une histoire cachée qui implique en même temps l'"histoire universelle". Monades endormies. »²

C'est donc le modèle leibnizien de la monadologie qui permet à Husserl d'esquisser une théorie transcendantale de la communication des consciences individuelles et de penser une continuité jamais interrompue. Mais cette « doctrine hiérarchisée des monades »³ ne recouvre-t-elle pas malheureusement la déconverte d'un « inconscient » originaire ? En effet, le modèle monadologique implique un schéma en couches, une distinction entre des degrés de conscience, tous orientés vers le *telos* de la claire conscience de soi. Husserl ne définit-il pas d'ailleurs le moi transcendantal comme « une idée, soit une idée reposant dans le fini comme celle de l'individu animal du type corps vivant, soit une idée reposant à l'infini, celle de l'homme individuel »⁴ ? L'ouverture instinctive ne disparaît pas

1. « Téléologie universelle », in *Philosophie* n° 21, p. 4.

2. *Hua XV*, p. 609.

3. *Hua XIV*, p. 38 : « Stufenlehre von Monaden. »

4. Ms FI24/51a : « eine Idee, entweder eine im Endlichen liegende Idee wie die des Tierindividuums vom Artrypus Leib oder eine im Unendlichen liegende Idee, die des individuellen Menschen. »

avec l'homme et la raison puisqu'on peut parler d'un instinct théorique dirigé vers la connaissance. En effet, si l'intentionnalité pulsionnelle ou instinctive est originaire, si l'intention originaire est sans objet, de l'autre côté, le procès de constitution du monde est la détermination progressive d'un tout indéterminé et cette spécification du corrélat intentionnel entraîne celle de la noèse. Au niveau primordial, au commencement de la genèse, on n'a pas affaire à un moi au sens spécifique. On a déjà fait remarquer que Husserl parle plutôt de « pré-moi » ou encore de « moi animal » (*tierisches Ich*). Les fonctions transcendantales varient avec le niveau de développement génétique, la fonction inférieure correspondant à l'instinct (notre nature faite de pulsions, sentiments et sensations) et la forme supérieure étant la raison, moment de la liberté. Nous avons déjà vu que le pré-moi n'est pas le pôle égoïque des intentions d'actes, mais seulement celui des intentions passives instinctives. Mais faut-il dire *seulement* ou au contraire *déjà* ? Du point de vue téléologique, il est *déjà* un centre de rayonnement (*Ausstrahlungszentrum*) et donc un principe d'unité : pas encore conscience de soi objectivante, mais *déjà* principe de l'association passive pré-consciente. C'est cette « polarisation » qui permet à Husserl de donner à l'embryon humain ou à l'animal le titre de moi. « Les animaux sont comme nous sujets d'une vie de conscience dans la mesure où un "monde environnant" leur est donné d'une certaine façon comme le leur sur le mode de la certitude d'être. [...] L'animal a lui aussi quelque chose comme une structure égoïque. »¹ L'analyse génétique, en remontant à partir d'une subjectivité achevée vers le passé le plus lointain, a beau dévoiler une corrélation moi/monde non objectivante sous la forme d'une ouverture instinctive indéterminée, inévitablement – emporté par le mouvement téléologique – le sujet de désir se fait sujet connaissant : l'instinct originaire se transforme à l'infini en aspiration et intérêt pour la connaissance ; le *Trieb* est finalement récupéré par la théorie de la connaissance comme *theoretisches Streben* et *theoretisches Interesse*. Husserl reconnaît que la condition de toute réflexion est une vie en mouvement, en développement, un inconscient originaire, d'où le rôle essentiel qu'il accorde à l'instinct dans la constitution du monde.

1. *Hua XV*, p. 177.

Mais il ne peut se résoudre à accepter entièrement ce fait incompréhensible (auquel il accorde cependant un caractère irréductible), d'où l'élargissement du concept d'intention jusqu'aux intentions non objectivantes ainsi que la remontée du moi à un pré-moi. L'instinct reste une intention qui, si elle accepte de laisser son pôle objectif se dissoudre dans l'indétermination, tient fermement à son pôle subjectif : le pendant de l'ouverture instinctive au monde est un mouvement de fermeture ou de centration sur un « sujet » instinctif qui, bien que n'étant pas un moi au sens propre du terme, est déjà structuré *comme* un moi. L'intention instinctive, qui aurait pu déstabiliser la toute-puissance du moi, semble paradoxalement venir élargir le règne du moi par un pôle instinctif pré-égoïque.

On peut donc légitimement se demander si les analyses husserliennes sur l'instinct réussissent à rendre compte de la spécificité de l'« instinct originaire » (*Ur-Instinkt*) : si l'instinct est récupérable par le moi de l'activité, comment parler alors d'instinct « originaire » ; n'est-ce pas à l'inverse l'acte qui devient « originaire » en tant que *telos* ? Husserl lui-même ne résout pas cette contradiction. Ce qui l'en empêche, c'est certainement une compréhension téléologique de la constitution du monde qui lui interdit de penser la « facticité » du sujet et du monde jusqu'au bout. D'un côté, Husserl renverse la définition traditionnelle du sujet, en redonnant tous ses droits à la sensibilité : on ne peut que s'étonner face à la rationalité du monde, dès lors que le sujet porte en lui un noyau hylétique contingent et incompréhensible. Mais de l'autre, Husserl redonne également tous ses droits à la raison détrônée : celle-ci se cache déjà à l'état latent dans l'instinct le plus originaire, le plus indéterminé, indiquant par là à la constitution la direction à prendre, l'idéal à atteindre. La raison qu'on croyait désabsolutisée réapparaît sous la forme d'une idée à l'infini, d'autant plus puissante qu'elle commande tout l'édifice. L'instinct est moins originaire au sens de premier qu'au sens de préparatoire ou préliminaire : avec l'éveil du moi, la pulsion involontaire reçoit une connotation négative. C'est finalement devant le sens du corps (*Leib*) que Husserl recule, plus exactement devant la présence même du sens, son jaillissement en deçà de l'acte qui le donne. C'est cela la passivité corporelle : la donation d'un sens vivant avant sa reprise objectivante ;

un sens d'avant tout sens noématique, c'est-à-dire un sens irréductible, marquant les limites de la réduction, non pas un sens qui serait dans les choses que nous percevons, mais un sens que nous serions dans notre corps. Or ce corps originaire est rattrapé dans la phénoménologie husserlienne par l'acte objectivant. En effet si ce qui détermine le sens d'un vécu, c'est son rapport à tel ou tel objet, quel sens accorder alors aux intentions pulsionnelles sans objet ? La seule solution ne consiste-t-elle pas à replacer le sens charnel que nous sommes sous un horizon d'objectivité, c'est-à-dire à faire de l'absence d'objet un objet encore indéterminé dont l'indétermination appelle une détermination ultérieure de plus en plus précise ? Ce faisant, l'originarité du sens charnel se transforme en l'inauthenticité d'une intention encore sans objet : si Husserl a bien vu que nous vivons d'abord en nous incarnant, il reste ici prisonnier d'une conception de la vérité comme objectivité qui empêche cette vie incarnée de prétendre à une quelconque autonomie.

Conclusion

HUSSERL CONTRE HUSSERL : FÉCONDITÉ ET LIMITES

D'une manière générale, qu'il s'agisse de l'affection, de la vie ou de l'inconscient, c'est toujours l'autre de la conscience que nous avons essayé de saisir sous le terme de passivité. A chaque fois, nous avons dû faire face à une tension irréductible. D'un côté, la subjectivité n'est plus enfermée dans la claire conscience de soi puisqu'elle fait place à une vie opaque et passive qui ne peut se réfléchir dans sa totalité. Mais de l'autre, Husserl s'interdit de penser une passivité originaire, c'est-à-dire irréductible par une activité ultérieure, puisqu'il dispose d'un modèle téléologique qui fait réapparaître la raison sous la forme d'une idée à l'infini : le modèle leibnizien de la monadologie recouvre la découverte d'un inconscient originaire, co-originaire à la conscience. L'inconscient reste une « représentation » inconsciente ; l'affection reste prisonnière de la corrélation noético-noématique ; la vie débordante se voit retenue par un idéal scientifique. Plus généralement, la passivité reste subordonnée à l'actualité qui définit en dernière instance l'*ego*. En prenant pour objet d'étude la naissance, la mort, le sommeil, l'inconscient ou encore l'affection, nous nous sommes retrouvés face aux limites de l'intuitivité et ainsi sur les bords de la conscience, sur son seuil. Ces phénomènes en effet viennent rompre la continuité du flux de conscience, rupture qui aurait pu transformer le sens même de la phénoménologie. Or ce que nous avons découvert au contraire, c'est le caractère liant de la rupture : la mort de l'individu garantit la lignée des générations ; le soubassement inconscient nourrit l'activité proprement égoïque et assure ainsi la conti-

nuité de la vie ; le moi endormi n'est qu'un autre mode d'être du moi qui s'éveille.

En mettant au jour les tensions qui habitent la phénoménologie transcendantale husserlienne, nous cherchions à ouvrir de nouvelles possibilités interprétatives. Le dépassement de Husserl par et contre lui-même permet peut-être de jeter un nouvel éclairage sur le rapport de la phénoménologie de l'*ego* à l'ontologie du *Dasein*.

Commençons par la traditionnelle caractérisation de la phénoménologie husserlienne comme philosophie essentiellement *réflexive*. Ne faut-il pas au contraire reconnaître à Husserl le mérite d'avoir entrevu les limites d'une philosophie de la conscience, et avec elles celles de la réflexion ? Si le sujet ne peut s'apparaître que comme fait originaire, alors il ne peut s'apparaître que comme déjà là, en retard par rapport à une origine inaccessible : il ne peut plus être l'origine ultime de la constitution puisqu'il s'est toujours déjà devancé lui-même (et c'est là tout le sens de la prédonation), puisqu'il ne peut plus être réduit au simple produit d'une auto-constitution. Face à l'opérateur anonyme qui se refuse à toute thématization, la réflexion avoue son impuissance. La « déconstruction » du présent vivant exige de dépasser la méthode réflexive qui ne peut faire face à la couche anonyme pré-phénoménale et pré-apparaissante sans l'avoir déjà perdue. Husserl reconnaît les limites de la réflexion quand il enracine la représentation dans une vie plus englobante. M. Henry y sera sensible qui, après avoir affirmé que toute philosophie de la transcendance est une philosophie de la mort dans la mesure où l'être transcendant est hors de la vie transcendantale, ajoute :

Tel n'est pas le cas chez Husserl, à la différence de ses successeurs. Lors même qu'elle prend explicitement pour fil conducteur l'objet intentionnel, c'est la constitution de celui-ci qui est le thème véritable de la recherche. L'être transcendant n'existe ainsi que par référence à cette vie transcendantale où il puise sa possibilité principielle et ainsi la condition de ce qu'il est chaque fois en tant que le noème précisément d'une noèse.¹

Ce déjà là du sujet en deçà de son objectivation comme étant dans le monde, Husserl le thématise sous le terme de « vie » : que le sujet soit

1. M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, p. 106.

vie avant d'être auto-position, qu'il soit affecté avant toute œuvre constitutive¹, cela signifie que la réflexion se voit reléguée au second plan, derrière un autre mode d'être. « Structure fondamentale : un vivre ultime appartient à l'essence du moi, qui constitue la présupposition de tout vivre réfléchissant. »² Ce mode d'être autre prend chez Husserl de nombreuses figures, mais qu'il s'agisse du pré-être (*Vor-Sein*), du pré-temps (*Vor-Zeit*), du pré-moi (*Vor-Ich*), de l'affectation, de l'inconscient, du sommeil, de la mort, etc., c'est toujours la même passivité qui vient mettre en question l'illimitation du pouvoir constituant du sujet. L'œuvre de constitution n'est possible que sur fond d'inconstituable inintelligible, plaçant le sujet en position dérivée. Ce dernier a perdu l'initiative et ne peut donc plus que « répondre » à ce qui l'a toujours déjà précédé, à sa propre vie – présence à soi charnelle et inobjectivable (qui n'est rien d'autre que la « vie » du présent « vivant ») – et à la face inconstituable du monde. Si la donation s'est toujours déjà anticipée elle-même, si toute expérience est en même temps expérience d'un monde déjà prédonné, alors la subjectivité perd sa position d'arché et la possibilité d'une donation pure est remise en question. Nous avons indiqué l'impossibilité d'une réduction totale en faisant ressortir la structure d'appel et de réponse existant entre le sujet et son monde (le sujet ne peut se donner quoi que ce soit sans répondre au préalable à l'appel du monde déjà là) et en mettant en question l'idéalisation de la *hylè*. Le « il y a » du monde, ce *factum* ultime, participant à l'œuvre de constitution, oblige à poser une nécessité du contingent. Il devient dès lors impossible de séparer le transcendantal constituant de l'empirique constitué qui participe à sa propre constitution. Dans ce contexte, le reproche de Heidegger à Husserl de renvoyer les actes intentionnels à la conscience et ce faisant de subjectiver l'intentionnalité perd de sa force pour autant que ces actes sont

1. Cf. à ce sujet la relativisation de l'identité de l'interloqué chez Marion, cf. « Le sujet en dernier appel », in *RMM*, n° 1/1991, p. 87 sq. : « [...] par la convocation, l'interloqué s'identifie bien, mais cette identification lui échappe d'emblée en l'affectant et l'extasie hors de toute autarcie auto-productrice du *je*. La convocation annule la subjectivité au profit d'une identité originellement altérée. »

2. Ms C3/27a (1931) : « Grundstruktur : Zum Wesen des Ich gehört ein unterstes Erleben, das die Voraussetzung ist für alles reflektierende [...] »

ceux d'une vie irréductible à la seule conscience d'acte et préalable à la distinction sujet/objet.

Le travail constituant de la conscience ne peut pas faire l'économie d'une donation originaire irréductible, d'une présence première sur le fond de laquelle l'étant peut apparaître comme présent. La phénoménologie des synthèses passives, de la monade concrète et vivante et du monde dans les années vingt a peut-être placé Husserl devant l'énigme de la présence, de la *facticité originaire* (*Urfaktizität*). Ces faits ultimes – que je sois, que le monde soit – constituent ce soubassement incompréhensible qui rend seulement possible l'intelligibilité du monde. Est-ce à dire – bien que Husserl ne le dise jamais explicitement – qu'ils transcendent la sphère du sens, qu'ils l'ouvrent en deçà d'elle ? Le « présent vivant » que déconstruit l'*Abbau* conduit à la présence du moi absolu à lui-même dans sa vie se maintenant-fluant. Cette vie du moi « anonyme » est, comme nous l'avons vu, à distinguer du moi réflexif qu'elle rend possible : il y a une présence à soi anonyme en deçà du retour réflexif du moi sur ses propres actes. L'archi-facticité n'est pas la propriété d'un étant, mais de quelque chose qui est *Vor-Sein*, pré-être ou avant l'être. La vie n'est pas sur le même mode d'être que l'objet mondain temporel. A strictement parler, le moi originaire n'est pas¹. Tout étant serait donc redevable de son être à ce *Vor-Sein*, à cette donation originaire dont le sens reste irréductible au sens de l'étant (malgré le mouvement de mondaneisation du moi pur). La vie n'est pas une ontologie régionale, elle est un autre mode d'être². C'est bien ce que nous avons tenté de montrer quand nous

1. Cf. E. Fink, « Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit », in *Husserl 1859-1959*, Nijhoff, 1959, p. 113 : « Dans les manuscrits de recherche des dernières années de sa vie, on trouve cette pensée insigne que la profondeur vitale la plus originaire de la conscience ne serait plus concernée par la différence entre *essentia* et *existentia*, qu'elle constituerait bien plutôt le fondement originaire duquel seul jaillirait l'alternative du fait et de l'essence, de l'effectivité et de la possibilité, de l'exemple et de l'espèce, de l'un et du pluriel. » Nous reprenons à notre compte l'apparition avec le moi originaire d'une sphère d'« être » antérieure au domaine ontologique traditionnel.

2. M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, p. 7 : « Parce que la vie est au cœur de l'être sa phénoménalisation originelle et ainsi ce qui le fait être, il faut renverser la hiérarchie traditionnelle qui subordonne la première au second sous prétexte qu'il faut bien que la vie elle-même "soit", en sorte que le vivant ne délimiterait qu'une région de l'être, une ontologie régionale. » Dans ce contexte, on pourrait également mentionner la lecture que

distinguons la vie de l'expérience : le sujet n'est pas – en tout cas de façon originaire – une unité intentionnelle, le noème corrélatif d'une visée noétique. Aussi le reproche qu'adressait Heidegger au Husserl des *Ideen I* de n'interroger, en distinguant entre l'être absolu de la conscience et l'être relatif du monde, ni le mode d'être de la conscience intentionnelle, ni le sens de l'être perd de sa pertinence à la lumière des analyses génétiques. La remontée husserlienne en deçà de l'être mondain vers un « pré-être » pré-phénoménal, c'est-à-dire pré-apparaissant, un être d'« avant » l'être du monde, ne fait-elle pas surgir à cet endroit une *différence ontologique* entre l'être du monde et le « pré-être » de la conscience constituante¹ ?

Par ce mouvement de remontée à l'originaire, Husserl cherche à n'en pas douter à sortir de la corrélation noético-noématique symptomatique d'une philosophie guidée par un idéal de connaissance pour mettre au jour un autre mode de conscience que la conscience d'objet (même si en dernière instance un certain dualisme – l'opposition du moi et du non-moi – constitue encore et toujours l'assise de l'analyse constitutive). En effet, la présence du moi originaire à lui-même que Husserl nomme

J.-L. Marion fait des *Recherches logiques* dans « La percée et l'élargissement. Contribution à l'interprétation des Recherches logiques », in *Philosophie* n° 2 et 3, 1984. S'appuyant sur l'autonomie de l'intention de signification, l'auteur cherche à mettre au jour un autre mode de présence que celui de l'étant intuitivement donné. La signification, libérée du joug de l'intuition, révèle un domaine beaucoup plus vaste que celui de l'intuition. La percée des *Recherches* selon l'auteur, moins que l'élargissement de l'intuition ou l'autonomie de la signification, est la corrélation entre l'apparaître et l'apparaissant comme tel, la primauté seule inconditionnée de la donation du phénomène. Cet excès de la donation sur le sensible implique un élargissement de la présence et avec lui un dépassement de la « métaphysique de la présence ».

1. Voir à ce sujet la lecture que fait R. Bernet de la *Sixième méditation cartésienne* dans « Différence ontologique et conscience transcendantale », in Husserl (collectif sous la direction de E. Escoubas et M. Richir), Grenoble, Millon, 1989, p. 97 : « Ce que révèle le regard du spectateur, c'est que l'unité entre conscience constituante et monde constitué est basée sur une différence ontologique. [...] "Réfléchir" sur l'œuvre de la constitution du monde par la conscience transcendantale au moyen de la réduction phénoménologique, c'est dévoiler une différence ontologique qui est le fond énigmatique et méconnu de la constitution. [...] L'être de la conscience transcendantale se distingue de l'être du monde en ce qu'il n'est plus à proprement parler de l'"être" (*Sein*) mais du "pré-être" (*Vor-Sein*). »

« *vie* » et qui constitue la source de tout être – sans se laisser réduire elle-même à un étant – est une présence à soi charnelle : sans la chair, la donation n'aurait aucune épaisseur. Faire de l'intentionnalité le mouvement de la vie (et non plus seulement celui de l'acte égoïque), c'est moins substituer au mouvement vital celui du regard que vouloir donner sens au mouvement pulsionnel de la vie. M. Henry voit dans la « métaphysique de la représentation » de la philosophie husserlienne une perversion de la vie parce qu'elle « n'aperçoit pas que c'est toujours la force du sentiment qui la jette à la rencontre et que ce à la rencontre de quoi elle se jette, c'est toujours elle aussi, c'est l'intensification et l'accroissement jusqu'à l'ivresse de son pouvoir et de son pathos »¹. Or n'avons-nous pas vu que pour le dernier Husserl le mouvement de la vie le plus originaire s'identifie au mouvement pulsionnel ? La pulsion devient dans la philosophie génétique la forme originaire de l'intentionnalité, ce qui relativise le primat de l'acte objectivant et remet en question le modèle perceptif de l'intentionnalité (même si la primauté accordée à la perception, en un certain sens, ne disparaît pas, comme en témoigne la structure d'horizon pensée à partir de ce modèle perceptif). L'intentionnalité se dit dans les années trente moins en terme de regard que de force : l'être-dirigé-vers pulsionnel est moins la trajectoire du regard que le dynamisme d'une force qui arrache le sujet pulsionnel à lui-même. L'important n'est pas que Husserl accorde à l'instinct l'intentionnalité, mais à l'inverse que l'intentionnalité se voit maintenant définie par la pulsion : son mouvement n'est plus celui du procès perceptif, mais celui de l'aspiration à, de l'effort (*streben nach*). L'orientation du regard est fonction de l'intensité d'une force affective qui jette le sujet pulsionnel à la rencontre de l'affectant, et donc de lui-même par le détour de l'autre. L'intentionnalité, avant d'être ce qui amène l'objet sous le regard du sujet, est cette force qui ouvrant le sujet à lui-même l'ouvre à l'autre – au monde et aux autres sujets. Penser le sujet comme *vie*, c'est le penser comme *ouverture au monde*, à un monde en deçà du clivage nature/esprit² ; penser le sujet comme pulsionnel, c'est le penser comme centre

1. M. Henry, *op. cit.*, p. 56.

2. Cf. *PP*, p. 54 : « Le naturel et le psychique ne nous apparaissent pas clairement et

d'intentions *non objectivantes*. On peut donc se demander si Husserl – contrairement à la lecture qu'on fait de lui la plupart du temps – n'a pas pensé la transcendance du monde malgré le schème de la constitution qui risque toujours de réduire ce monde à un produit constitué par le sujet. L'expérience originaire précède le monde constitué parce qu'elle précède la subjectivité constituée. Ne retrouve-t-on pas dans le mouvement des analyses génétiques husserliennes en direction d'un originaire en deçà de la distinction de la nature et de l'esprit la voie suivie par Heidegger quand celui-ci subordonne l'intentionnalité théorique – l'objectivation – à une ouverture au monde compréhensive plus originaire ? Quoi qu'il en soit, le reproche fait à Husserl d'un primat théorique de la constitution est remis en question. L'unité du moi et du monde ne se situe plus dans l'espace de la représentation ; Husserl au contraire s'est employé avec la doctrine de l'intentionnalité passive à éclairer ce présupposé intellectualiste et objectivant par la mise au jour de sa propre condition de possibilité. D'un côté, on peut donc voir dans la doctrine de la passivité ce qui sous-tend l'intentionnalité et ouvre à la transcendance du monde ; de l'autre, il faut souligner que Husserl ne remet pas en cause l'essence intentionnelle de la conscience, ce qui signifie pour le rapport non objectivant au monde – produit d'une intentionnalité passive – sa subordination en dernière instance à l'objectivité. D'un côté, Husserl semble échapper au reproche intellectualiste en faisant de l'intentionnalité un comportement (qui oblige à prendre en compte le rôle du corps dans le monde de l'esprit) ; de l'autre, la pulsion est du point de vue téléologique une raison latente.

Le schème constitutif de la philosophie transcendantale husserlienne est bien en dernière instance ce qui malgré tout enferme Husserl dans le modèle de l'objectivation. Mais Husserl a aussi et en même temps aperçu l'insuffisance et l'inadéquation de ce modèle, d'où ses efforts pour le dériver d'une couche non objectivante plus originaire, sans pour autant

séparément de sorte qu'une simple indication suffirait : ici, c'est la nature et là c'est l'esprit en tant que le totalement autre. Au contraire, ce qui à première vue apparaît comme évidemment séparé, se révèle, dès lors qu'on y réfléchit plus précisément, être entrelacé de façon obscure et se pénétrer d'une façon difficile à saisir. »

renoncer à un *ego* ultime. C'est cette égologie bouleversée et élargie par l'introduction des synthèses passives qui nous importait le plus. Il nous a semblé que l'égologie husserlienne permet, contre les critiques de la subjectivité, de « sauver » la notion de sujet en lui accordant ses droits phénoménologiques. La critique légitime d'un sujet spontané et transparent ne renvoie-t-elle pas encore et toujours à un point d'égoité irréductible ? Husserl nous a conduits à un « sujet » originaire qui n'est plus le corrélat de l'objet puisqu'il rend bien plutôt seulement possible cette corrélation du sujet et de l'objet. Dans notre parcours, la passivité a pris la figure de la prédonation qui n'est qu'un autre nom pour l'anonymat. Mais nous y avons insisté : cet anonymat reste celui d'un moi. Afin de pouvoir rendre raison des phénomènes passifs qui mettent en danger la phénoménologie intentionnelle, Husserl élargit le concept d'intentionnalité jusqu'à englober en lui ce qui jusqu'alors s'y refusait. En pensant l'intentionnalité comme mode de comportement plutôt que comme rapport à l'objet, Husserl se donne la possibilité de penser une intentionnalité « passive » qui vient élargir le domaine de l'intentionnalité et donc par là même celui du sujet : le sujet appelé et revendiqué par l'objet est un sujet affecté, plus exactement un sujet qui se laisse affecter, et l'affectation est encore un mode de comportement à l'égard du monde environnant. Aussi, la sphère de la passivité n'est pas une sphère dénuée de moi, mais le moi autour duquel elle se polarise est un moi anonyme, un pôle d'instincts et d'affects originaires. Au lieu de voir dans les événements passifs que je ne produis pas mais qui m'adviennent une expérience de la dépersonnalisation, nous les avons interprétés comme la naissance de la personne. En effet, il nous a semblé phénoménologiquement juste de dégager la notion de personne de celle de l'acte afin de trouver la naissance transcendantale de la personne dans les couches de la passivité, dans une conscience *endormie* ou *assoupie*, dans un *pré-moi*. En défendant jusqu'au bout une conception égoïque de la conscience, Husserl met au jour un mode d'être du moi plus originaire que le mode réfléchi. Avant la personne qui réfléchit ses qualités, ses dispositions, ses facultés comme siennes sous la forme d'un « j'ai conscience de », vit un moi sans propriété qui n'est rien de plus que le s'éprouver à chaque fois dans le « il y a conscience de » comme le fait, le jaillissement de ce « il y a », de cette

présence. Je ne pose pas mon identité dans un acte réflexif explicite, dans une auto-objectivation thématique, mais suis bien plutôt toujours déjà affecté par moi-même. C'est cet événement de la subjectivation, c'est-à-dire l'avènement à soi comme personne à partir d'un champ qu'on pourrait appeler – suivant en cela Husserl – *pré-subjectif* ou *pré-égoïque*, que nous avons tenté de décrire.

Mais c'est précisément cette entreprise désespérée de vouloir revivre cet événement de la subjectivation qui aura finalement empêché Husserl d'interroger jusque dans ses ultimes conséquences l'ébranlement du pouvoir constituant du sujet et du même coup l'ébranlement du transcendantal. Husserl cherche à tout prix à atteindre une ultime réduction, alors que l'introduction de la passivité dans la doctrine de l'intentionnalité nous invite à méditer l'impossibilité d'une réduction totale et à repenser le transcendantal, non plus comme une condition *a priori*, mais au contraire comme un transcendantal *a posteriori* ou un « *a priori* essentiellement après coup »¹. Le monde n'est plus le corrélat contingent d'une conscience absolue ; il devient bien plutôt un fait transcendantal, dès lors que toute constitution statique d'objet renvoie d'un point de vue génétique à l'ouverture d'un monde. De même, l'*ego* transcendantal n'est plus l'absolu désincarné et impersonnel des *Ideen I* ; il devient lui aussi un fait originaire indépassable, un *Urfaktum* se constituant dans l'unité d'une histoire. Faut-il alors penser le transcendantal comme fait irréductible – à tout empirique constitué, à toute unité de sens – et inintelligible

1. Nous empruntons cette formule à J.-L. Marion sans pour autant faire nôtre le sens qu'elle prend dans son propre chemin de pensée ; cf. *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1989, p. 301 : « Car l'interloqué se trouve exposé à un jugement interlocutoire : avant toute question de droit (sur ce qu'il est, sur sa subjectivité transcendantale et sur ce qu'elle constitue, etc.), il faut répondre à une question de fait : quelle revendication le surprend originairement ? Le fait de cette revendication décide, à la manière paradoxale d'un *a priori* essentiellement après coup, de l'horizon où toute théorie de l'interloqué deviendra légitimement pensable. » Malgré une certaine analogie entre le « *pré-être* » husserlien comme présence en deçà de l'objet présent et la « *région hors d'être* » que traque Marion en deçà de toute condition objective ou ontique, on ne peut identifier le sujet husserlien avec l'interloqué (malgré, là encore, une certaine similitude de structure : tout comme l'interloqué est défini par la facticité de l'appel, le sujet husserlien répond pour ainsi dire à l'« appel » de la facticité transcendantale du monde).

— en tant que fait non constitué et préalable à toute donation de sens —, comme l'horizon d'archi-facticité qui rend seul possible la donation de l'étant¹ ? En effet, si la réduction phénoménologique met entre parenthèses la foi naïve dans le monde et permet à la conscience constituante de prendre conscience de son être transcendantal, elle n'a cependant aucune prise sur la tendance qui pousse la conscience constituante vers le monde. Le phénoménologue ne peut pas arrêter la constitution du monde, il peut seulement ne pas y participer : la conscience transcendantale continue à s'apercevoir comme moi mondain objectivé parce qu'en vertu de la mondanéisation du moi pur, elle continue à être du monde².

Comment Husserl résout-il le problème de cette donation impure, contaminée par l'empirique ? Par ce tour de force qui consiste à transcendantaliser ce monde de l'empirie au moyen d'une réduction radicalisée, au lieu de l'accepter dans sa facticité : l'homme et le monde rationnel sont repris à l'intérieur d'une téléologie universelle en tant qu'ils ne sont rien d'autre que le but visé par ce développement infini. Husserl, plutôt que de redonner ses droits au donné, élargit ceux du constituant et élargit la sphère phénoménologique au-delà de l'intuitif : est « donné » ce qui est vivant. Il découvre un sujet affecté, un sujet vivant précédant toute auto-objectivation comme étant donné dans le monde mais, dans un mouvement inverse, transcendantalise la contingence de cette vie humaine : en mondanéisant l'*ego* transcendantal, il transcendantalise le monde. Face à cette passivité foncière, Husserl répond par un hyper-transcendantalisme — dont on peut se demander s'il réussit à rendre compte de la prédonation passive de la mort inconstituable — et par l'affirmation du primat du moi qui récupère même ce qui par principe lui est radicalement étranger, à savoir la facticité originnaire qu'il « est ». Ce qui échappe à la conscience d'acte n'échappe alors plus à la vie puisque celle-ci enferme en son sein tous les modes de la conscience, de l'in-

tuitivité de l'inconscient jusqu'à la conscience réflexive explicite. Il semble bien que Husserl ait finalement réduit cette facticité irréductible qu'il avait pourtant su mettre au jour, refermant par là la voie inédite qu'il avait pourtant ouverte. La vie serait donc à la fois ce qui ouvre l'horizon de toute expérience et ce qui « transcendantalise » les faits humains contingents : à la fois origine toujours différée et origine toujours déjà atteinte puisque l'origine est toujours déjà en avant de ses propres productions dans la mesure où elle en est le *telos*. Quand il donne à la phénoménologie génétique la possibilité de faire de l'empirique un fait transcendantal, Husserl sauve bien l'absoluité de la sphère intentionnelle du sens. Mais toute la question est de savoir si cette réconciliation du mondain et du transcendantal donne finalement accès au sens authentique de l'expérience naturelle mondaine, qui — aussi longtemps qu'on n'opère pas la réduction transcendantale — reste selon Husserl dissimulé.

1. Que la réduction conduise finalement à une archi-facticité, c'est ce que L. Landgrebe déjà affirme dans *Faktizität und Individuation*, Hamburg, Felix Meiner, 1982, p. 118 : « La radicalisation de la réflexion transcendantale a conduit Husserl au problème de la facticité. »

2. Sur la mondanéisation du moi transcendantal, voir R. Bernet, *op. cit.*, p. 107.

BIBLIOGRAPHIE

Husserliana, Edmund Husserl *Gesammelte Werke*, collection éditée sous la responsabilité du Husserl-Archief te Leuven chez M. Nijhoff, Den Haag, depuis 1980 par Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London (abrégés *Hua*)¹.

- *Hua I Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, éd. par S. Strasser, 1950, trad. franç. par G. Peiffer et E. Lévinas, *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1947 (abrégé *CM*).
- *Hua III Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, éd. par W. Biemel, 1950, trad. franç. par P. Ricoeur, *Idees directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950 (abrégé *Ideen I*).
- *Hua IV Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, éd. par M. Biemel, 1952, trad. franç. par E. Escoubas, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris, PUF, 1982 (abrégé *Ideen II*).
- *Hua VI Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, éd. par W. Biemel, 1954, trad. franç. par G. Granel, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976 (abrégé *Krisis*).

1. Ne sont mentionnés que les *Husserliana* cités dans ce travail.

- *Hua VIII Erste Philosophie (1923/1924), Zweiter Teil : Theorie der phänomenologischen Reduktion*, éd. par R. Boehm, 1956, trad. franç. par A. L. Kelkel, *Philosophie première, Deuxième partie : Théorie de la réduction phénoménologique*, Paris, PUF, 1972 (abrégé EP II).
- *Hua IX Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, éd. par W. Biemel, 1962 (abrégé PP), trad. franç. par J.-L. Fidel et J.-F. Courtine des deux premières versions de l'article « La phénoménologie » destiné à l'*Encyclopedia Britannica* et de la lettre de Heidegger à Husserl du 22 octobre 1927, in *Edmund Husserl, Notes sur Heidegger*, Paris, Minuit, 1993.
- *Hua X Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*, éd. par R. Boehm, 1966, trad. franç. par H. Dussort, Paris, PUF, 1964 (abrégé *Leçons sur le temps*).
- *Hua XI Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, éd. par M. Fleischer, 1966 (abrégé APS).
- *Hua XIII Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß, Erster Teil : 1905-1920*, éd. par I. Kern, 1973, trad. franç. du n° 6 *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie (1910-1911)* par J. English, Paris, PUF, 1991.
- *Hua XIV Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß, Zweiter Teil : 1921-1928*, éd. par I. Kern, 1973.
- *Hua XV Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß, Dritter Teil : 1929-1935*, éd. par I. Kern, 1973, trad. franç. du texte n° 34 « Téléologie universelle » par J. Benoist, in *Philosophie* n° 21, 1989.
- *Hua XVI Ding und Raum Vorlesungen 1907*, éd. par U. Claesges, 1973, trad. franç. par J.-F. Lavigne, *Chose et espace*, Paris, PUF, 1989.
- *Hua XVII Formale und transzendente Logik, Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, éd. par P. Janssen, 1974, trad. franç. par S. Bachelard, Paris, PUF, 1957 (abrégé FTL).
- *Hua XXV Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, éd. par T. Nenon et H. R. Sepp, 1987.
- *Hua XXIX Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß 1934-37*, éd. par R. N. Smid, 1993.

- *Logische Untersuchungen. Zweiter Band : Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, 2^e édition, Halle, Max Niemeyer, 1913, trad. franç. par H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF, 1961 et 1962 (abrégé LU III1).
- *Logische Untersuchungen. Zweiter Band : Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis. Zweiter Teil*, 2^e édition, Halle/Salle, Max Niemeyer, 1921, trad. franç. par H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF, 1963 (abrégé LU III2).
- *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, rédigé et édité par L. Landgrebe, Hamburg, Glaassen & Goverts, 1948, trad. franç. par D. Souche, Paris, PUF, 1970 (abrégé EU).
- *Edmund Husserl : Briefwechsel*, éd. par K. Schuhmann, Dordrecht, Kluwer, Husserliana-Dokumente Bd. III, 10 vol., 1994.

MANUSCRITS INÉDITS

(abrégés Ms et cités selon la signature et la pagination des Archives de Louvain)

- A) Phénoménologie mondaine :
 - AIV5, AIV16, AIV17
 - AV24
 - AVI10, AVI12I, AVI14a, AVI26, AVI27, AVI34
- B) La réduction :
 - BI14VII
 - BIII3, BIII9
 - BIV6
- C) La constitution du temps comme constitution formelle :
 - C3, C4, C5, C6, C7, C8, C10, C13, C16, C17
- D) Constitution originaire :
 - D3, D14
- E) Constitution intersubjective :
 - EIII2, EIII9
- F) Cours et conférences :
 - FI24, FI32, FI33, FI35

- K)
KIII1
L) Manuscrits de Bernau :
LI5, LI17, LI20
M) Copies de manuscrits de Husserl faites à la main ou à la machine par ses assistants avant 1938 :
M III 3 I 1 II, M III 3 II I

OUVRAGES ET ARTICLES

- AGUIRRE, A., *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls*, Den Haag, Nijhoff, 1970.
ALTER, *Revue de phénoménologie*, Paris, Ed. Alter, n° 1/1993, n° 2/1994, n° 4/1996.
BENOIST, J., *Autour de Husserl. L'ego et la raison*, Paris, Vrin, 1994.
BERNET, R., « La présence du passé dans la phénoménologie husserlienne de la conscience du temps », in *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, Colin, 1983/2 (repris dans *La vie du sujet*).
– « Différence ontologique et conscience transcendantale », in *Husserl* (collectif sous la direction de Éliane Escoubas et Marc Richir), Grenoble, Millon, 1989.
– /Kern, I./Marbach, E., *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg, Felix Meiner, 1989.
– *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994.
BOEHM, R., *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, Den Haag, Nijhoff, 1968.
BRAND, G., *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, Den Haag, Nijhoff, 1955.
– *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1971.
CAIRNS, D., *Guide for translating Husserl*, The Hague, Nijhoff, 1973.
– *Conversations with Husserl and Fink*, The Hague, Nijhoff, 1976.

- DASTUR, E., « Le temps et l'autre chez Husserl et Heidegger », in *Alter* n° 1.
– *Dire le temps : esquisse d'une chronologie phénoménologique*, Paris, Encre marine, 1994.
– *Husserl, des mathématiques à l'histoire*, Paris, PUF philosophies, 1995.
DERRIDA, J., *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
– *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967.
– *Introduction à L'origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1974 (2^e éd.).
– *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1990.
FINK, E., « L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative », in *Problèmes actuels de la Phénoménologie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1952.
– « Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit », in *Edmund Husserl 1859-1959* (recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe), Den Haag, Nijhoff, 1959.
– « Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl », in *Husserl, Cahiers de Royaumont, Philosophie* n° III, Paris, Minuit, 1959.
– *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag, Nijhoff, 1966, trad. franç. par D. Franck, *De la phénoménologie*, Paris, Minuit, 1974.
– *VI. Cartesianische Meditation (1930-1932)*, Dordrecht/Bosron/Londres, Kluwer, *Husserliana Dokumente* II/1, 1988, trad. franç. par N. Depraz, *Sixième méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, Grenoble, Millon, 1994.
FOUCAULT, M., *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
FRANCK, D., *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Minuit, 1981.
– « L'être et le vivant », in *Philosophie* n° 16, 1987.
– (sous la dir. de), « Edmund Husserl, La terre ne se meurt pas », *Philosophie*, Paris, Minuit, 1989.
GADAMER, H.-G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1960, trad. franç. par E. Sacre, *Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1976.
GRANEL, G., *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard, 1968.

- GURWITSCH, A., « A non-egological concept of consciousness », in *Philosophy and Phenomenological Research* 1, 1941.
- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1977 (14^e éd.).
– *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. Gesamtausgabe*, Band 61, Frankfurt a. M., Klostermann, 1985.
- HELD, K., *Lebendige Gegenwart*, Den Haag, Nijhoff, 1966.
– « Phänomenologie der Zeit nach Husserl », in *Perspektiven der Philosophie*, vol. 7, 1981.
– « Le monde natal, le monde étranger, le monde un », in *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, 1990.
- HENRY, M., *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990.
- HOHL, H., *Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie Husserls*, Freiburg/München, Karl Alber, 1976.
- HOLENSTEIN, E., « Passive Genesis. Eine begriffsanalytische Studie », in *Tijdschrift voor Filosofie* 33-1, 1971.
– *Phänomenologie der Assoziation, zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, Den Haag, Nijhoff, 1972.
- HOYOS-VASQUEZ, G., *Intentionalität und Verantwortung. Geschichts-teleologie und Teleologie der Intentionalität*, Den Haag, Nijhoff, 1972.
- KAISER, U., *Das Motiv der Hemmung in Husserls Phänomenologie*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1997.
- KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Felix Meiner, 1956.
- KELKEL, A., « Merleau-Ponty et le problème de l'intentionnalité corporelle. Un débat non résolu avec Husserl », in *Maurice Merleau-Ponty, le psychique et le corporel*, Paris, Aubier, 1988.
- KERN, I., *Husserl und Kant*, Den Haag, Nijhoff, 1964.
- LANDGREBE, L., *Der Weg in der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1963.
– *Faktizität und Individuation*, Hamburg, Felix Meiner, 1982.
- LEE, N.-I., *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Phaen. 128, Dordrecht, Kluwer, 1993.
- LÉVINAS, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1949.
– *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Den Haag, Nijhoff, 1971.

- « Un Dieu Homme ? », in *Entre nous*, Paris, Grasset, 1991.
- MALDINEY, H., *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Millon, 1991.
- MARBACH, E., *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Den Haag, Nijhoff, 1974.
- MARION, J.-L., « La percée et l'élargissement. Contribution à l'interprétation des Recherches logiques », in *Philosophie* n^{os} 2 et 3, 1984.
– *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1989.
– « Le sujet en dernier appel », in *Revue de métaphysique et de morale* n^o 1/1991.
– « Le phénomène saturé », in *Phénoménologie et théologie*, Paris, Crité-
rion, 1992.
- MELLE, U., « Objektivierende und nicht-objektivierende Akte », in *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1990.
- MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
– « Le philosophie et son ombre », in *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1960.
– *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.
– *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.
- PATOCKA, J., « Der Subjektivismus der Husserlschen Phänomenologie und die Möglichkeit einer "asubjektiven" Phänomenologie », in *Philosophische Perspektiven* 2, 1970.
– *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, Grenoble, Millon, trad. franç. du tchèque par E. Abrams, 1992.
- RANG, B., *Kausalität und Motivation. Untersuchungen zum Verhältnis von Perspektivität und Objektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Den Haag, Nijhoff, 1973.
- RICHIR, M. et TASSIN, E., (textes réunis par), *Phénoménologie et expériences*, Grenoble, J. Millon, 1992.
– « Vie et mort en phénoménologie », in *Alter* n^o 2.
- RICŒUR, P., *Philosophie de la volonté. I. Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1949.
– « Le sentiment », in *E. Husserl 1859-1959*, Den Haag, Nijhoff, 1959.

- *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969.
- *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986.
- ROMANO, C., « Le possible et l'événement (I) », in *Philosophie* n° 40, sept. 1993.
- SARTRE, J.-P., *La transcendance de l'ego*, Paris, Vrin, 1988.
- SCHUHMAN, K., *Husserl-Chronik, Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Den Haag, Nijhoff, Husserliana Dokumente Bd. I, 1977.
- SOKOLOWSKY, R., *The formation of Husserl's concept of constitution*, The Hague, Nijhoff, 1964.
- SOUCHE-DAGUES, D., *Le développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne*, Paris, Vrin, 1972.
- TYMIENIECKA, A.-T. (sous la dir. de), *Le psychique et le corporel*, Actes du Colloque Merleau-Ponty, Paris, Aubier, 1988.
- WALDENFELS, B., *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*, Den Haag, Nijhoff, 1971.
- « Intentionalität und Kausalität », in *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1980.
- « Phänomen und Struktur bei Merleau-Ponty », in *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985.
- (édité et postfacé par) *Edmund Husserl - Arbeit an den Phänomenen*, Frankfurt a. M., Fischer, 1993.
- YAMAGATA, Y., « Une autre lecture de *L'essence de la manifestation* », in *Études philosophiques*, 1991, n° 2.
- YAMAGUCHI, I., *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, The Hague, Nijhoff, 1982.
- ZAHAVI, D., « The Self-Pluralisation of the Primal-life. A Problem in Fink's Husserl-Interpretation », in *Recherches husserliennes*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, vol. 2, 1994.

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos	5
Note bibliographique	7
Introduction. La part d'ombre de la phénoménologie husserlienne	9
Chapitre I – De l'acte de conscience à la vie intentionnelle	15
La métaphore de la vie	19
Le vécu	19
La vie de l'expérience	23
La vie de l'Urimpression	25
Phénoménologie statique et phénoménologie génétique	32
« Das Doppelgesicht der Phänomenologie »	33
La méthode génétique comme approfondissement de l'analyse intentionnelle	37
Comment la genèse introduit la notion de vie	39
La vie intentionnelle	42
Vie naturelle et vie transcendantale :	
la tension de l'opérateur et du thématique	42
Pôle égoïque et vie de la conscience	50
Le « vivre » dans sa dimension passive et active	60
Chapitre II – La tension entre l'expérience et la vie	75
La spécificité de la constitution passive	75
L'intention d'acte	75

L'intention passive	78
Motivation et comportement : une chair d'ego originaire	87
La participation du moi	102
La donation de la vie	112
La préconstitution passive du moi	112
La question de l'individualité	121
La préséance de la vie sur la réflexion	128
La vie anonyme comme horizon transcendantal	135
Chapitre III – La profondeur de la vie	147
Quelle place pour la mort ?	148
Le moi transcendantal ne meurt pas	148
Mort et sommeil : la continuité du flux absolu	161
Mort et affection	172
La question de la facticité	182
Le retour au monde de la vie	182
Une métaphysique de la facticité	194
Chapitre IV – L'expérience originaire : affection et pulsion	209
La remontée à l'originaire	209
La radicalisation de la réduction : la « déconstruction » (<i>Abbau</i>) du présent vivant	211
La prédonation transcendantale du monde	216
L'appel affectif du monde	222
La réalité phénoménologique de l'inconscient	229
Une pulsion transcendantale	235
La permanence de la corrélation noético-noématique : moi et non-moi	235
L'intentionnalité pulsionnelle	245
Passivité et téléologie	260
Conclusion. Husserl contre Husserl : fécondité et limites	273
BIBLIOGRAPHIE	285

Cet ouvrage a été composé par
 I.G.S. - Charente Photogravure à L'Isle-d'Espagnac (16)
 Imprimé en France
 Imprimerie des Presses Universitaires de France
 73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme
 Février 1999 - N° 45906