

JAN PATOČKA

**QU'EST-CE QUE
LA PHÉNOMÉNOLOGIE?**

Traduit de l'allemand et du tchèque
par
ERIKA ABRAMS

Préface
de
MARC RICHIR

JEROME MILLON

DU MEME AUTEUR:

— *Le monde naturel comme problème philosophique*, La Haye, Martinus Nijhoff, coll. «Phaenomenologica», n° 68, 1976.

— *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Lagrasse, Verdier, 1981. Préface de Paul Ricœur; postface de Roman Jakobson.

— *Platon et l'Europe* (séminaire privé du semestre d'été 1973), Lagrasse, Verdier, coll. «La nuit surveillée», 1983.

— *La crise du sens*, tome 1: «Comte, Masaryk, Husserl», Bruxelles, Ousia, 1985. Préface de Henri Declève.

— *La crise du sens*, tome 2: «Masaryk et l'action», Bruxelles, Ousia, 1986. Postface de Henri Declève.

— *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, coll. «Phaenomenologica», n° 110, 1988. Préface de Henri Declève.

Ouvage traduit avec le concours du
CENTRE NATIONAL DES LETTRES

Nous tenons à remercier les Facultés universitaires Saint-Louis (Bruxelles) pour l'aide apportée à la publication de ce volume.

© Editions Jérôme Millon
Grenoble — 1988
ISBN: 2-905614-20-X

PREFACE

Depuis la publication, en 1981, de ses *Essais hérétiques*¹, Jan Patočka est suffisamment connu du public de langue française pour qu'il ne soit pas nécessaire, encore une fois, de le présenter². Rappelons seulement que le philosophe tchèque appartient à la seconde génération de phénoménologues, celle qui, dans sa jeunesse, a encore étudié avec Husserl et bien connu l'enseignement de Heidegger. Que Patočka serait peut-être encore vivant aujourd'hui s'il n'avait succombé, à Prague, en 1977, à un interrogatoire particulièrement pressant qu'il dut subir en tant que porte-parole de la «Charte 77». Cet homme, qui se pensa et se voulut, toute sa vie, comme un «Européen», vécut la tragédie tchèque dans sa chair. Il en prend la valeur d'un symbole: comment l'un de nos philosophes les plus

1. Editions Verdier, Lagrasse.

2. On se référera, dans les *Essais hérétiques*, à la Préface de P. Ricœur ainsi qu'à la Postface de R. Jakobson, et, dans les *Etudes phénoménologiques*, n° 1, Ousia, Bruxelles, 1985, numéro intégralement consacré à Patočka, à l'étude exhaustive de H. Declève: «Patočka et les signes des temps» (pp. 3-40). On trouvera en outre, dans J. Patočka, *La crise du sens*, tome II, Ousia, Bruxelles, 1986, une bibliographie très complète de son œuvre.

subtils en fut réduit, par différents régimes, à la marginalité, avant de souffrir le pire.

Ce n'est pourtant pas pour embaumer Jan Patočka dans le rituel d'une commémoration que nous publions aujourd'hui ce recueil, mais pour enrichir le débat philosophique contemporain de ses réflexions profondément originales, qui ouvrent des chemins nouveaux pour la phénoménologie. Que ce soit pour des raisons essentielles où pour des raisons liées au quotidien — le philosophe connut une existence particulièrement dure —, Jan Patočka ne publia guère de livres, le premier en date étant sa thèse sur le monde naturel³. Mais il médita la phénoménologie toute sa vie, en particulier celle de Husserl, et s'il fut profondément influencé, comme toute sa génération, par Heidegger, il ne fut jamais ce qu'on pourrait nommer un «heideggérien». De cette méditation, souterraine, il nous a laissé de nombreux témoins, sous forme d'études et d'articles, et c'est un ensemble d'entre eux qui paraît dans ce volume⁴.

On ne lira donc pas ici un traité systématique sur le sens de la phénoménologie après Husserl et Heidegger, ni non plus un recueil de textes plus ou moins disparates célébrant une cause. Mais quelques fragments d'une œuvre éclatée qui trou-

3. *Le monde naturel comme problème philosophique*, trad. fr. par J. Daněk et H. Declève, M. Nijhoff, coll. «Phaenomenologica», 68, La Haye, 1976.

4. Un autre ensemble vient de paraître aux éditions Kluwer, coll. «Phaenomenologica», 110, Dordrecht, 1988, sous le titre: *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. fr. par E. Abrams, Préface de H. Declève, qui regroupe des textes allant des années cinquante à 1976. C'est donc un recueil complémentaire de celui-ci.

vent leur unité dans la convergence, explicite ou implicite, d'une même inspiration, d'un même esprit, où, au-delà des positions figées en dogmatique, des voies inaperçues s'ouvrent pour la praxis phénoménologique — où les problèmes posés tant dans et par l'œuvre husserlienne que dans et par *Sein und Zeit* trouvent des réponses inédites qui sont autant de nouveaux départs pour la réflexion. Il ne s'agit donc pas de commentaires savants des textes de Husserl et de Heidegger, mais d'interrogations et de cheminements problématiques, qui font de Patočka un véritable classique de la phénoménologie et non pas un spécialiste de tel ou tel auteur. On y trouvera même des accents qui le rendent parent de certaines questions fondatrices de Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible* — œuvre que, peut-être, Patočka n'a pas eu le temps de lire de près et de méditer.

Certes, pour nous qui le lisons en français, grâce à l'excellence de la traduction d'Erika Abrams, Patočka n'a pas l'incomparable bonheur d'expression, la richesse d'imagination de Merleau-Ponty. Mais c'est ce qui le fait apparaître, précisément, comme un classique, comme quelqu'un de plus proche, en tout cas par le langage et la manière d'articuler les problèmes, de Husserl et du premier Heidegger que ne l'était sans doute Merleau-Ponty. Dans la généalogie complexe du mouvement phénoménologique, il occupe donc une place originale, dont la modestie apparente ne doit pas laisser s'échapper la cohérence d'un sens se faisant, au cours du temps, de la phénoménologie: sens, précisément, où ni

Heidegger ni personne d'autre n'a le dernier mot, puisque celui-ci est sans cesse à reprendre pour se réengendrer, en pointillé, à l'horizon, autrement.

Il ne peut être question, ici, d'outrepasser notre tâche en proposant de l'œuvre de Patočka une interprétation. Aussi nous bornerons-nous à pointer quelques repères qui, mis ensemble, nous paraissent susceptibles de nourrir le travail de pensée en phénoménologie⁵. Le premier texte, sur l'espace et sa problématique, est en quelque sorte la reprise à tout nouveaux frais de *L'origine de la géométrie* de Husserl: mais il débouche sur une conception tout à fait originale, absente tant de la *Krisis* que de *Sein und Zeit*, de la spatialité originaire comme «espace intime» de la structure «je - tu - ça», qui communique avec une phénoménologie, ébauchée en passant dans les *Recherches logiques*, des pronoms personnels. Cheminement de toute première importance par rapport aux deux maîtres de Fribourg, qui ont toujours échoué, on le sait, à penser la spatialité de manière satisfaisante. Cheminement d'autant plus novateur quand on voit qu'il permet de contourner l'obstacle du solipsisme transcendantal husserlien ou du solipsisme existentiel heideggérien avec un renforcement de la question de l'ipséité, qu'il ne faut justement pas confondre, selon ce qui a été une illusion, ô combien tenace, avec la question de la subjectivité. Patočka va même jusqu'à écrire, dans le second

5. Il nous faut rendre hommage à la perspicacité d'Erika Abrams qui nous a grandement aidé, pour le choix des textes rédigés en tchèque, à composer ce volume dont nous allons faire ressortir l'unité: l'ordre chronologique de composition correspond, en fait, à un véritable temps d'approfondissement et de maturation.

texte, judicieusement intitulé par la traductrice «L'homme et le monde», que «la présence de l'autre en moi est *asubjective*» — ce qui ouvre des perspectives riches de sens vers les quatrième et cinquième textes. *Asubjective*, la présence de l'autre l'est au sens où, non moins que moi, elle est *au monde*, coextensive, originairement, du monde en sa spatialité constituante, c'est-à-dire en sa phénoménalité qui n'est donc pas entièrement réductible à la temporalité originaire. L'une des plus profondes apories, husserlienne mais aussi heideggérienne, est sur le point de se résoudre.

Mais pour autant, il faut d'abord critiquer de l'intérieur le subjectivisme husserlien, ce à quoi s'attache le troisième texte sur les *Méditations cartésiennes*, qui reprend, au fil de la critique, la nécessité de concevoir la priorité originaire du monde en tant que lieu d'un véritable sens commun phénoménologique — proche du «*sensus communis*» kantien. Il faut ensuite aménager l'accès à ce que Patočka nomme, dans les quatrième et cinquième textes, une «*phénoménologie asubjective*», en reprenant l'inspiration husserlienne, mais en la délivrant de sa clôture dans la *représentation* d'un moi auto-transparent et auto-consistant: le *sum* du *cogito* est originairement *asubjectif* en ce sens qu'il porte en lui un caractère ontologique (existential), qui n'est pas centré, primairement, sur la structure du souci — il faut ici faire résonner les deux premiers textes sur le «je - tu - ça» —, et qui ne conduit donc pas à abandonner purement et simplement les analyses husserliennes, mais à les reprendre. Dans le champ phénoménal ouvert par

l'épochè, «les choses, écrit Patočka, laissent l'égologique se faire jour, de même que l'égologique, de son côté, fait apparaître les choses, mais l'égoïté ne peut être saisie en elle-même de manière "absolue"». Le phénoménal en acquiert son originalité propre puisqu'il fonctionne «de manière différente selon qu'il se dirige sur autre chose ou sur soi-même». Par là, c'est l'être phénoménal, et non nous-mêmes, «qui nous donne à comprendre les possibilités de notre être propre qui nous y sont ouvertes». Ce n'est que «sur» le phénomène que «les possibilités "subjectives" elles-mêmes deviennent claires». De la sorte, aux lisières de la pensée heideggérienne, «le monde, c'est-à-dire la possibilité de notre propre être comme essentiellement "ekstatique", ne nous est pas ouvert par notre liberté propre. Cette liberté même est ouverte par la compréhension de l'être, avec tout le reste de la teneur phénoménale du monde» (nous soulignons). Car l'ek-stase originaire du *Dasein* n'est pas seulement la triple ek-stase aux lieux de la temporalisation originaire, mais aussi ek-stase à la spatialisation originaire où l'être se décline d'un coup aux trois personnes. La réflexivité est à distinguer de la réflexion husserlienne, puisqu'elle n'a pas lieu seulement dans le temps, mais aussi dans l'espace, et à l'intérieur de moi qui, dans la mesure où je porte l'espace en moi, suis toujours déjà à *distance* de moi.

C'est dès lors de manière très conséquente que Patočka propose, dans le sixième texte, *Épochè et réduction*, d'étendre *l'épochè*, de la radicaliser

jusqu'à la mise en suspens de mes représentations, de mes *cogitationes* et de l'*ego* qui en paraît porteur. Sorte de justificatif méthodologique de la phénoménologie asubjective, elle interdit toute thèse sur le subjectif. L'illusion de la subjectivité disparaît alors en apparaissant comme ce qu'elle est: l'illusion (transcendantale) de la réflexivité *absolue*. Car enfin surgit ce que tout le monde savait déjà, hormis les écoles de philosophie: «L'égoïté n'est sans doute jamais perçue en et dans soi-même, expérimentée immédiatement, de quelque façon que ce soit, mais uniquement comme centre d'organisation d'une structure universelle de l'apparition qui ne peut être ramenée à l'apparaissant comme tel dans sa singularité. Cette structure, nous la nommons le monde.» De la sorte, «*l'épochè* menée à sa conclusion de manière conséquente ne conduit pas à un étant infini, mais à un *a priori* qui ne peut en aucune façon être considéré comme étant, dont la fonction se déploie en ceci qu'il *rend possible le rapport à soi*, structure ontologique sans laquelle aucun apparaître ne serait possible» (nous soulignons). Et en ce sens, «le monde est subjectif», non pas en ce qu'il constituerait une face du sujet lui-même, mais comme «ce à quoi le sujet se rapporte comme à *l'horizon* de sa compréhension» (nous soulignons).

La distinction entre *épochè* et réduction (à une sphère d'immanence) est reprise et approfondie dans le dernier texte, qui donne son titre au présent volume, à travers une confrontation du sens de la phénoménologie avec les pensées de Husserl et de Heidegger. Interprétée dans un sens heideggérien

comme détournement du regard par rapport à l'étant, et ouverture au sens de l'être en général, l'épochè permet, selon Patočka, d'accéder à l'être de tout étant — y compris celui du sujet —, et doit être comprise en écho aux indications de Heidegger sur le *Nichts* dans *Qu'est-ce que la métaphysique?*, plutôt que comme inhibition des thèses naturelles procédant d'une négation logique. L'allure plutôt heideggérienne de la fin du texte ne doit donc pas passer pour une marque d'obédience, puisqu'il s'agit de saisir en retour les racines phénoménologiques de l'épochè elle-même.

Tel est donc l'un des fils du parcours méditatif de Patočka entre 1960 et 1976 — autant dire jusqu'à sa fin tragique en mars 1977. Aujourd'hui que les modes se dissipent comme ces rideaux de fumée qu'elles ont toujours été, et que les citadelles d'orthodoxies philosophiques (et phénoménologiques) ne gèrent plus que des territoires désertiques, gageons que ceux qui ont émigré ailleurs, et que la vie de l'esprit intéresse, y trouveront de quoi méditer, de quoi retrouver le mouvement de la pensée, auquel la phénoménologie appartient toujours, quoi qu'on en ait dit durant des années heureusement révolues. Et gageons que la leçon de l'homme sera aussi entendue: il est toujours possible de penser malgré les pressions et les censures des Pouvoirs en place. Il y faut simplement une grande fermeté d'âme, ce soin de l'âme dont Patočka a si bien parlé à propos de Platon⁶, et qui est tout autre chose qu'un égoïste souci de soi. C'est à nous désormais qu'il revient de reprendre ce

6. *Platon et l'Europe*, Verdier, Lagrasse, 1983.

don gratuit — et non pas de «gérer l'héritage» — pour en *faire*, précisément, quelque chose. Avec, si c'est possible, la même fermeté et le même soin, comme le requiert la fidélité bien comprise.

Marc RICHIR

L'ESPACE ET SA PROBLEMATIQUE

Qu'est-ce que l'espace? L'entité à laquelle nous donnons le nom d'«espace» est-elle effectivement un étant? A supposer que l'espace possède l'existence, quel est son statut ontologique? En quel sens existe-t-il? Est-il une existence autonome ou bien un moment d'autre chose? S'il relève d'autre chose, cet «autre» est-il objectif ou subjectif, et subjectif en quel sens?

L'«espace» est-il effectivement une entité simple? N'est-il pas plutôt une structure complexe? S'il est une structure, quels sont ses éléments constitutifs? Quel est son agencement? Est-il un concret ou un abstrait? Est-il à classer parmi les individus, ou bien parmi les *genera* régionaux? Qu'en est-il de l'espace par rapport aux principes et aux catégories générales? Quels en sont les principes catégoriaux? A quelles catégories l'espace est-il principalement lié?

Si l'espace est la concrétisation d'une structure relationnelle, ne faut-il pas poser, outre l'espace omni-englobant du monde (partie intégrante de l'espace-temps), une multiplicité d'espaces, à la fois comme schémas conceptuels et sous les espèces des entités qui y correspondent aux différents degrés de la réalité? Ne faut-il pas distinguer l'espace de la physique, l'espace en tant que structure psychologique (ou plutôt ensemble de structures psychologiques), l'espace comme fait social? Quel est le rapport entre l'espace

géométrique abstrait et ces structures concrètes? Celles-ci sont-elles toutes susceptibles de réduction à des schémas de relations abstraites? Si oui, la réduction sera-t-elle intégrale ou bien partielle, possible seulement dans une mesure limitée?

Si l'on admet la complexité de l'espace et des espaces, ne faut-il pas poser la question de la manière dont nous y accédons? Ou bien l'espace comme tel est-il en premier lieu quelque chose qui donne accès aux choses? Ou encore faut-il établir une distinction entre l'espace comme forme de notre approche des choses et l'espace comme structure objective? Quels sont les phénomènes fondamentaux sur lesquels repose l'espace, d'une part, comme ce qui nous rend les choses accessibles, d'autre part, comme structure objective? Peut-on parler d'une «spatialité», distincte de l'espace conçu comme ensemble de points ou de lieux, de même que la temporalité se distingue du temps conçu comme ensemble d'instantanés ou de durées?

Si la spatialité humaine est un *spatium ordinans*, quel est son rapport au *spatium ordinatum*? Le *spatium ordinatum* comme figure appartenant au monde représente-t-il l'ultime facteur d'explication dans le monde, ou bien l'*ordinatum* demande-t-il à être à son tour élucidé et reconduit à une *ordinatio* originaire? L'espace comme tel est-il, en dernière analyse, de nature statique et extensive ou bien dynamique et intensive? Le drame qu'est l'histoire du monde correspond-il à l'équilibrage d'une répartition inégale de forces dans l'espace conçu de façon purement objective, ou bien l'espace, avec son remplissement, est-il le résultat du drame, le résultat de l'histoire plus profonde qui tend à se faire jour dans la vie humaine? Ou faut-il chercher une autre solution encore, différente de celles que nous venons d'esquisser? Si l'on fait procéder l'espace du drame de la vie hu-

maine, n'est-il pas alors quelque chose d'ouvert, dont l'homme est constamment co-créateur? L'espace n'est-il pas un élément essentiel du «bâtir», du processus d'édification que se révèle être la réalité en totalité? Telles sont les questions qui feront l'objet des remarques qui suivent. Notre intention ici n'est pas d'avancer des réponses, mais simplement d'élaborer les problèmes — porter le regard, avec toute l'ampleur possible, dans cette problématique, afin que le spécialiste des sciences sociales, et plus particulièrement l'historien de l'art¹ qui, pour des raisons essentielles, interroge l'espace plastique, puisse se faire une idée de la manière dont ses préoccupations particulières s'intègrent au cadre du problème philosophique de l'espace.

I

Le concept d'espace est parfaitement familier à l'Européen cultivé de nos jours. L'une des composantes fondamentales de sa vision du monde, il fait partie de la métaphysique inconsciente que chacun a reçue de l'histoire de la science et de la philosophie modernes depuis le XVII^e siècle. On explique tous les processus physiques par le mouvement régulier des particules élémentaires dans l'espace infini, qui est inerte et indifférent à l'égard de son contenu, et ces processus physiques servent à rendre compte de tout le reste. Aux yeux de l'Européen moderne, cette vision «mécaniste» est quelque chose de «naturel», une évidence qui va de soi, qui s'offre d'elle-même et correspond en tous points à la compréhension positive du caractère du réel

1. «L'espace et sa problématique» fut rédigé en vue d'une publication dans le volume de mélanges offert à Václav Richter (1900-1970), professeur d'histoire de l'art à l'Université de Brno, à l'occasion de son soixantième anniversaire. Cf. Indications bibliographiques, *infra* p. 317 (N.d.T.)

qui est la nôtre dans la vie quotidienne. Même les penseurs modernes qui contestent l'existence autonome de l'espace tiennent compte de cette conception et en font le point de départ de leurs réflexions comme quelque chose qui ne ferait pas problème. Kant déjà la traite comme une évidence à laquelle il oppose son idée de l'espace comme forme de l'intuition qui appartiendrait par essence à la compréhension humaine du monde. Récemment encore, Max Scheler, se proposant de caractériser la forme propre à la vie humaine, à la différence de l'animal, cite l'espace vide comme l'une des caractéristiques fondamentales du rapport de l'homme au monde. Selon lui, la vacuité de l'espace et du temps proviendrait originellement de l'insatisfaction des attentes instinctives, typique de l'homme; ce serait le vide essentiel du cœur qui se projette dans l'univers, dans les choses, leur donnant, à nos yeux, un cadre qui nous permet de nous élever au-dessus des choses et de nous orienter au milieu d'elles². Le physicien qui a le plus contribué à libérer le regard des sciences modernes de la nature, à dégager la vision scientifique de la représentation traditionnelle de l'espace comme récipient sans parois à l'intérieur duquel les choses seraient localisées, Albert Einstein lui-même a déclaré que l'illusion du temps et de l'espace absolus demeurerait toujours la toile de fond de notre réalité quotidienne³.

S'oppose jusqu'à un certain point à l'évidence présumée de la conception de l'espace comme entité autonome, vide illimité dans lequel les choses sont placées, la date relativement récente de son élaboration

2. M. Scheler, «Die Sonderstellung des Menschen», *Der Leuchter*, vol. 8, 1926, p. 200 sq.

3. Cf. Max Jammer, *Concepts of Space. The History of Theories of Space in Physics*, Cambridge, Harvard University Press, 1954, chap. V.

(circonstance soulignée par des auteurs modernes ayant étudié l'évolution historique du concept d'espace absolu). L'espace absolu trouve, il est vrai, une préfiguration chez Démocrite et Epicure dont les idées ont été transmises à l'humanité moderne par l'intermédiaire de Lucrèce, grâce à la redécouverte, en 1417, du manuscrit du *De natura rerum*⁴, mais aucun de ces deux penseurs ne développe une théorie systématique de l'espace comme entité particulière, susceptible d'une saisie et d'une analyse scientifiques. Pour Démocrite, l'espace est un non-être; il est, partant, inintelligible, insaisissable. Quant à la tradition épicurienne, elle n'est pas scientifique, mais morale⁵, et ne s'intéresse en aucune façon à la méthode mathématique. Max Jammer attribue le peu de développement de la géométrie dans l'espace chez les anciens Grecs aux particularités de leur conception de l'espace (le cosmos antique étant un sol ingrat pour l'espace vide au sens moderne)⁶. Hedwig Conrad-Martius, qui distingue trois conceptions fondamentales de l'espace — dont chacune est, selon elle, présente sous une forme ou une autre à toutes les époques de l'histoire tout en demeurant principalement liée à une période déterminée, ou plus précisément aux tendances intellectuelles qui y prédominent —, voit dans la vision antique la domination incontestée de la représentation de l'espace comme grandeur cosmique, hiérarchiquement ordonnée, ayant un centre et une périphérie, essentiellement finie et non homogène⁷. La période qui s'étend depuis la Re-

4. George D. Hadzsits, *Lucretius and his Influence*, New York, Longmans & Co., 1935, cité dans Alexandre Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, John Hopkins Press, 1957, chap. I.

5. A. Koyré, *op. cit.*, chap. I.

6. M. Jammer, *op. cit.*, p. 23.

7. H. Conrad-Martius, *Der Raum*, Munich, Kösel, 1958, p. 16.

naissance jusqu'à Newton se place sous le signe de l'élaboration de l'idée d'une totalité spatiale homogène, infinie et continue⁸. Mais au même instant où cette conception atteste son importance capitale pour les premiers pas des sciences modernes de la nature, se montrant non seulement indispensable à l'astronomie nouvelle, mais ce sans quoi il serait impossible même de formuler les principes mathématiques de la mécanique et, à plus forte raison, de les édifier en système⁹, elle se trouve déjà en butte au scepticisme et à la critique. Newton lui-même l'intègre dans le cadre d'une

Selon cet auteur, les trois conceptions fondamentales de l'espace sont les suivantes:

1° la représentation de l'espace comme totalité absolue, caractérisée par une structure interne tout à fait uniforme (isotrope), continue et infinie, qui donne aux choses matérielles leur emplacement (absolu);

2° la représentation de l'espace comme grandeur cosmique qui, hiérarchiquement ordonnée entre un centre et une périphérie, est donc finie; dans chaque sphère de ce tout diversement structuré, il se constitue des «lieux» d'espèce différente;

3° l'idée selon laquelle il n'y a pas d'espace, fini ou infini, qu'on puisse saisir isolément en et pour soi, mais que l'espace est essentiellement relatif, consistant en les relations entre des lieux empiriquement donnés.

Je pense néanmoins que l'affinité qui lie l'espace démocritéen à celui d'Aristote est plus profonde que le rapport de conformité qu'on croit relever entre les idées de Démocrite et d'Epicure et celles de Newton. Nous verrons dans la suite que les différences historiques de ces conceptions sont déterminées par le rapport de l'espace à la géométrie. Ce même point de vue me fait considérer comme vouée à l'échec la fort ingénieuse tentative de Mme Conrad-Martius pour renouveler, à l'aide de l'univers relativiste, le continuum hiérarchique de l'espace aristotélicien sur les ruines du mécanisme newtonien.

8. *Ibid.*, p. 19.

9. Cf. A Koyré, *op. cit.*, p. 168 sq.

entité supérieure à laquelle seule il convient, à son avis, d'accorder la substantialité absolue à titre d'attribut. En bref, il semble presque que cette conception qu'on voudrait «naturelle» ne s'impose comme évidente qu'aussi longtemps qu'elle n'est pas élaborée: dès qu'elle assume une figure concrète et précise, elle renonce pour ainsi dire immédiatement à elle-même, à son idée centrale de l'espace comme entité autonome qui est toujours déjà présupposée par tout ce qui existe physiquement.

La philosophie moderne cherche d'abord, dans sa théorie de l'espace, surtout à en justifier l'absoluité en puisant dans l'arsenal conceptuel de la tradition métaphysico-théologique¹⁰. A cette première période succède une interrogation sur le statut ontologique de l'espace qui vise à la fois à lui conserver la fonction de présupposé tant des sciences de la nature que de la géométrie et à le dépouiller de son absoluité *théologique*. C'est dans ce contexte que se placent les efforts de Kant pour maintenir l'idée de l'espace en tant qu'unité infinie, présupposée par tous les phénomènes physiques, tout en niant son rapport à l'être divin, rapport qui est ici remplacé par une relation à l'esprit humain qui, du fait de sa compréhension de la réalité extérieure, concourt à la constitution de la nature comme règne des phénomènes. La théorie kantienne de l'espace comme forme apriorique de l'intuition, forme qui, d'une part, est donnée *a priori*, c'est-à-dire sans laquelle on ne peut penser le contenu concret du donné sensible (aspect métaphysique), et dont la présupposition représente, d'autre part, une condition *sine qua non* de la possibilité des propositions synthétiques *a priori* de la géométrie et des sciences pures de la nature (aspect transcendantal), est une tentative pour répondre globalement aux trois sortes d'objections alléguées par les contemporains de Newton contre sa

10. *Ibid.*, chap. V-IX.

conception de l'espace comme entité immatérielle autonome à l'intérieur de laquelle les phénomènes de la nature seraient placés. Ces arguments ne seront pleinement développés que plus tard, au XIX^e et au XX^e siècle, lorsqu'on aura surmonté les entraves imposées non seulement par la science mathématique newtonienne de la nature, mais encore (jusqu'à un certain point) par la philosophie kantienne elle-même, à la réflexion dont ils procèdent.

Les trois aspects de cette critique, représentés le mieux par les noms de Descartes, de Leibniz et de Berkeley, sont à la racine de ce qu'on pourrait appeler l'espace matériel ou physique, l'espace abstrait et l'espace psychologique. Aucune de ces perspectives n'admet l'existence d'un espace en soi, distinct des réalités qu'il contient. Pour Descartes, l'espace comme étendue est la définition de l'essence même de la matérialité. L'espace, dans son fond propre, n'est pas substance mais attribut, et cela attribut essentiel. Les choses ne sont pas *dans* l'espace; il n'y a d'autre espace que l'extension, l'espace *que* les choses sont. Chez Leibniz aussi, l'espace est attribut, mais non point attribut de la substance matérielle. Il est un ensemble organisé de relations, un *ordo coexistentiæ* réalisé par le monde sensible de chaque monade, de telle sorte qu'il apparaît comme un *phænomenon bene fundatum*. Enfin, Berkeley partage avec Leibniz l'idée de l'espace concret de la perception comme phénomène, comme quelque chose de subjectif. Toutefois, au lieu d'en chercher l'essence, par l'analyse logique, dans un réseau abstrait de relations, dans une forme relationnelle, il l'aborde dans une optique psychologique, isolant les différents constituants du vécu dont il tente subsequmment d'opérer la synthèse. L'espace est pour lui un vécu complexe qui, comme toute réalité subjective, doit être soumis à une analyse empirique réelle. Aucun

de ces trois penseurs ne regarde sa conception comme un simple aspect partiel du problème de l'espace en totalité. Chacun, pour des raisons métaphysiques, tient sa propre idée de l'espace pour exclusive des autres possibilités. Tous les trois jugent impossible de maintenir l'idée de l'autonomie de l'espace ou de rattacher celui-ci par un rapport direct à la substance absolue; il ne leur reste donc qu'à l'ancrer dans l'une ou l'autre des substances dépendantes (matérielle chez Descartes, spirituelle chez Leibniz et Berkeley).

C'est chez Kant que le problème du temps et de l'espace acquiert l'importance fondamentale qu'il conserve encore de nos jours. Jusque-là, les questions relatives à l'espace étaient considérées comme secondaires, résolues en fonction des réponses apportées à des problèmes plus fondamentaux. Chez Kant, au contraire, la réponse donnée à la question fondamentale de l'être et de la connaissance dépend du problème de l'espace. Plus approfondie et plus systématique que toutes les théories antérieures, la théorie kantienne de l'espace est aussi la première qui tente d'embrasser les multiples faces de ce problème. Loin de s'appuyer uniquement sur Newton, dont elle corrige en partie la caractérisation des propriétés de l'espace, elle tient compte également de la conception leibnizienne de l'espace comme *phænomenon bene fundatum* et comme forme. Kant rejette la réalité absolue, la vacuité absolue et le caractère non intuitif de l'espace newtonien. Néanmoins, l'espace est pour lui, comme pour Newton, unique, uniforme, continu, isotrope — l'espace à trois dimensions, sans courbe, de la géométrie euclidienne¹¹. Il s'accorde avec la conception subjective et formelle de Leibniz, mais la considération de la différence des paysages dans l'espace, de la différence des figures

11. Cf. H. Scholz, «Das Vermächtnis der Kantischen Lehre vom Raum und von der Zeit», *Kant-Studien*, XXIX, 1925.

symétriques, lui fait opter, à la différence de celui-ci, pour l'idée du caractère intuitif de l'espace. Tandis qu'un mathématicien moderne voit, dans l'inconvertibilité de la droite et de la gauche, une simple différence combinatoire, analogue à la différence du pair et de l'impair, Kant la tient pour un caractère qui démontre la nature intuitive, non conceptuelle, de la représentation spatiale, caractère qui sert de tremplin à sa conception intuitivement constructive de la démonstration géométrique¹². Le noyau essentiel de la conception kantienne est ainsi la liaison du caractère formel et du caractère intuitif de l'espace; l'espace ne peut pas être une perception ou une représentation empirique fondée sur une perception; s'il est en général une représentation, il ne peut l'être que dans un sens tout à fait particulier, sans analogue. Il ne peut pas être un *objet* qui se manifeste sous nos yeux. Au contraire, il est précisément le déploiement, par un acte unique et omni-englobant de l'esprit sans lequel les objets manqueraient de cadre unitaire, de la scène sur laquelle les objets se présentent devant nous. La subjectivité de l'espace ne signifie donc pas pour Kant, comme pour Berkeley, la subjectivité de la représentation, une subjectivité privée impliquant la possibilité de représentations spatiales individuelles. Son caractère formel ne signifie pas, comme pour Leibniz, la généralité et la formalité du *concept*. L'espace est subjectivement formel en tant qu'espace ordonnant, en tant que spatialisation, et non pas en tant que spatialisé, ordonné et différencié en une pluralité de lieux. Il est vrai que Kant laisse dans l'indétermination le rapport de l'espace formellement vide aux figures spatiales contenues et construites à l'intérieur de lui. S'il y a une telle différence de principe entre l'espace formel, originairement ordonnant, et l'espace ordonné, spa-

12. Cf. M. Jammer, *op. cit.*, chap. V.

tialisé, il s'ensuit que celui-là est bien apriorique, unique, infini, euclidien, etc. Mais le caractère apriorique de l'espace spatialisant n'implique en aucune façon le caractère apriorique de l'espace spatialisé, ordonné¹³. Si l'intention de Kant est de donner un nouveau cadre spatial non théologique, ayant un caractère de nécessité et d'universalité, à la physique newtonienne qui présuppose nécessairement le concept d'un espace absolu et unique comme ce qui seul assigne leur emplacement à toutes les substances de la nature, il n'y réussit qu'à la condition de présupposer la conformité structurale de l'espace en tant que forme et des contenus spatiaux, supposition qui n'est ni prouvée, ni analysée, ni même discernée.

Pourtant, l'évolution des idées commence presque aussitôt à ébranler les présuppositions de la théorie kantienne de l'espace et du temps. La construction de géométries non euclidiennes et la démonstration de leur non-contradiction conduisent à un grand *distinguo*: Helmholtz, par exemple, maintient l'explication métaphysique de l'espace et rejette l'explication transcendantale (la légalité euclidienne comme condition de possibilité de toute géométrie). Dès lors que la géométrie euclidienne perd ses droits exclusifs, la nature de l'espace physique devient elle aussi problématique, pose une question que les mathématiciens et les physiciens cherchent à résoudre empiriquement (avec la mesure géodésique de Gauss ou les tentatives de Lobatchevski pour déterminer, par des mesures astronomiques, la nature euclidienne ou non euclidienne de l'espace physique réel). L'on adopte, de même, une approche empirique du problème de l'intuition de l'espace qui remet à l'ordre du jour des questions héritées de l'empirisme britannique. La théorie kantienne de l'in-

13. Cf. Rudolf Carnap, *Der Raum. Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre*, Berlin, Reuther & Reichard, 1922.

tuition *a priori* est revêtue d'une écorce psychologique dans la controverse du nativisme et de l'empirisme, notamment en ce qui concerne la nature de la perception de la profondeur de l'espace, la tridimensionnalité des perceptions visuelles. Enfin, la révision de l'idée de l'intuitivité de la démonstration géométrique, léguée par Bolzano aux mathématiciens et aux logiciens des générations suivantes, conduit, pas à pas, à l'élucidation du caractère purement formel des systèmes géométriques, processus au cours duquel l'on renouvelle et précise des idées qui furent celles de Leibniz.

Le travail accompli depuis lors sur la problématique de l'espace se signale essentiellement par la différenciation de tout ce qui, dans les conceptions antérieures, était uni. On ne distingue pas seulement l'espace abstrait de l'espace concret, l'espace physique de l'espace psychique¹⁴. Les aspects, les groupes de rapports spatiaux fondamentaux — topologiques, projectifs, métriques — sont différenciés au même titre. Dans le cadre métrique, on opère la différenciation entre la structure hyperbolique, la structure elliptique et la structure euclidienne de l'espace. On réussit à séparer les propriétés d'homogénéité et d'isotropie, d'une part, du degré zéro de courbure et de la non-clôture, de l'infinitude, d'autre part. Tous ces progrès, réalisés sans la moindre unité programmatique, en fonction simplement des exigences posées par les problèmes concrets, préparent de nouvelles possibilités de synthèse. Séparant ce qui depuis longtemps était empiriquement uni, la différenciation permet, inversement, d'unir ce qui avait paru séparé. Ainsi la notion abstraite d'un divers pluridimensionnel permet de réunir l'espace et le temps dans un espace-temps à quatre dimensions, une unité spatio-temporelle tout à

14. *Ibid.*

fait différente de celle proclamée spéculativement par Hegel. La nouvelle conception du rapport de la forme abstraite au contenu, en ce qui concerne le monde physique, donne aussi une forme nouvelle au rapport de l'espace physique et de la matière, rend possible l'unité réelle des deux qui, du temps de Descartes, n'était qu'une anticipation prématurée contre laquelle Newton se vit obligé de défendre les possibilités d'une physique empirique concrète. Déjà auparavant, l'on renouvelle l'idée de Descartes et de Leibniz quant au caractère relatif, relationnel, du lieu, de la distance, de la date, de la durée, du mouvement. Les corrections apportées aux concepts fondamentaux de la mécanique classique par la mécanique relativiste concernent tout d'abord les principes de transformation des systèmes en mouvement de translation les uns par rapport aux autres, pour aboutir finalement à une révision des *principia mathematica philosophiæ naturalis* avec lesquels l'espace et le temps absolus de Newton étaient indissolublement liés — le principe d'inertie et la loi de la gravitation.

La question de l'autonomie ou de la non-autonomie de l'espace, débattue entre Henry More et Descartes, entre Clarke et Leibniz, semble ainsi résolue une fois pour toutes en faveur d'une synthèse de la position de Descartes et de celle de Leibniz: l'espace est le monde matériel dans son ordonnance géométrique. Il n'y a pas, physiquement, d'espace autonome, réellement séparable de son contenu. L'espace de la physique est un modèle, la concrétisation d'une géométrie déterminée, d'un *ordo coexistentiæ* dont la structure peut, il est vrai, être construite indépendamment de la réalité comme forme déductive abstraite, mais dont seule l'empirie physique décide de la vérité. La science et la philosophie modernes démontrant la nature empirique de l'espace physique, l'on conclut que l'étude

de l'espace subjectif — compris comme étude psychologique de la *représentation* de l'espace et de sa genèse — devra elle aussi mettre en œuvre une méthode empirique. La psychologie empirique du XIX^e siècle s'attaque avec zèle à cette tâche, sans pouvoir rivaliser avec les succès enregistrés par la physique dans ses efforts pour maîtriser l'espace physique et répondre aux questions qui, malgré ses progrès considérables, demeurent encore irrésolues. Pour la psychologie elle-même, la représentation de l'espace n'est pas et ne peut être identique à l'espace; elle n'est pas ce dans quoi les choses sont, mais une simple composante d'un être déterminé, une caractéristique de la manière humaine de représenter les choses. Les questions posées par la psychologie du XIX^e siècle dans son étude de la représentation de l'espace sont, jusqu'à un certain point, analogues à celles que la physique du XVII^e posait par rapport à son *essence*. La représentation de l'espace est-elle composée de manière spécifique à partir des contenus des différents domaines sensoriels simples, ou bien est-elle une représentation *sui generis*, puisée dans les données d'un seul des sens ou même d'origine extra-sensorielle, qui forme néanmoins, avec les différentes qualités sensibles qu'elle dote de «spatialité», un contenu un et indivisible¹⁵? En d'autres termes, l'espace a-t-il ne serait-ce qu'une existence psychologique, en tant que représentation? L'espace comme entité autonome se laisse-t-il saisir du moins dans l'expérience psychologique, sous le titre de représentation, s'il ne peut plus prétendre à l'unité et à l'autonomie objectives? La réponse varie selon les circonstances, mais le résultat principal est ici aussi la fragmentation

15. C'est ainsi que la question est posée, entre autres, par Carl Stumpf. Cf. *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, Leipzig, S. Hirzel, 1873, p. 7.

de la problématique unitaire en une série de questions partielles: questions de la structure spatiale des différents champs sensoriels, de la corrélation des données sensibles et des différents domaines de sensation, question de la donation originare de la profondeur de l'espace, questions de l'influence de la disparation et de la vision binoculaire, questions de la connexité entre le vécu d'espace et le mouvement corporel, questions de l'orientation dans l'espace, de l'hétérogénéité de l'espace vécu, etc. La conséquence globale de l'évolution de la psychologie moderne qui abandonne de plus en plus l'étude réflexive de la subjectivité enclose sur soi pour se tourner vers l'étude du rapport de la personnalité humaine dans son ensemble à l'environnement, vers l'étude de notre orientation au sein du monde ambiant, a pour conséquence logique de faire concevoir l'étude de l'acte de représenter l'espace comme partie intégrante de l'explication avec l'environnement, comme orientation dans l'espace réel. Mais qu'est-ce que l'espace réel dans lequel vivent les êtres animés, puis les personnes? Est-ce, d'une part, l'espace de la physique, d'autre part, la représentation que nous en avons? La théorie psychologique de l'espace comme étude de la *représentation* de l'espace n'a-t-elle pas négligé le plus essentiel — notre manière propre d'être dans l'espace, d'être spatiaux?

II

Après cet exposé concis de la problématique de l'espace telle qu'elle a été développée dans la science et la philosophie modernes, resterait à présenter, pour notre part, une analyse systématique de ce qu'est l'espace. La question qui se présente tout d'abord, question que nous posent nos propres habitudes langagières, c'est de savoir si l'espace a originellement et au

principe une signification abstraite (soit que le terme désigne un attribut, soit qu'il s'agisse des espaces géométriques abstraits, ou en général des «espaces» au pluriel) ou s'il signifie plutôt un concret déterminé. Si l'espace est bien un concret, celui-ci est-il individuel et substantiel, individuel et non substantiel, universel et non substantiel, ou enfin universel et substantiel? On n'entend, par le terme «espace», un concret individuel et substantiel qu'en un sens figuré, si en architecture on parle par synecdoque d'un bâtiment comme d'un «espace». Même dans ce cas du reste, ce qu'on vise est plutôt l'intérieur du bâtiment, un certain agencement de vide visuel, délimité par des murs, donc un concret individuel et non substantiel. L'«espace» désigne simplement l'unité architectonique pour autant que nous la considérons avant tout sous l'angle des lois relationnelles qui la régissent, sous l'angle de ses proportions, de sa structure géométrique en général. Plus pertinente au point de vue philosophique est la question de savoir si l'espace est un concret universel et non substantiel ou universel et substantiel. Le qualificatif «substantiel», employé ainsi, n'a pas forcément un sens spécialement métaphysique. Il signifie simplement un concret ayant un caractère chose, qui est lui-même une chose ou un ensemble de choses. En ce sens, il s'applique aussi bien à l'espace de Descartes qu'à celui de la physique contemporaine. Mais avant de répondre à notre question, il faudrait aussi analyser et préciser le concept de concret qui est, à plus d'un égard, relatif. Si Nicolai Hartmann a raison d'établir une distinction entre le principe et l'existence propre même par rapport à des formations telles que les nombres, la suite des nombres naturels sera un concret relatif. Et ce n'est pas là le seul contexte où il faut parler de la relativité du concret. L'existence individuelle singulière, l'individu physique ou biologique,

l'individu humain sont des concrets relatifs dans la mesure où ils sont en réalité incapables de l'existence autonome dont on fait en général état comme caractéristique du concret à la différence de l'abstrait. Seul l'univers dans sa totalité est un concret au sens absolu, à condition bien sûr que ce concept comme tel soit exempt des difficultés fondamentales que certains philosophes croient y discerner. Sont alors des concrets relatifs (si l'on ne tient pas compte des idéalités telles que les nombres, etc.) les étants individuels à la différence de leurs espèces et genres contingents et de leurs genres premiers et nécessaires, c'est-à-dire des principes. Mais la relativité du concret peut être déterminée d'une autre manière encore. Il semble en effet que, outre les *concreta* et leurs principes, c'est-à-dire les catégories singulières, il existe aussi certaines combinaisons de catégories qui, sans former par elles-mêmes un concret, sont néanmoins davantage que les principes singuliers en eux-mêmes. Elles sont liées par un rapport d'appartenance objective, elles sont pour ainsi dire inséparables, bien que leur combinaison ne suffise pas pour autant à constituer un concret individuel, demeurant, au contraire, dans la généralité et dans une indétermination relative. Nous les appellerons des synthèses catégoriales. Notre première question est donc de savoir si l'objet analysé, l'«espace», est un *concretum* ou un *abstractum*; s'il est un *abstractum*, de savoir s'il s'agit d'un principe nécessaire ou bien simplement d'un *genus* déterminé (et en ce sens contingent); enfin, s'il est un principe, de savoir s'il s'agit d'un principe simple ou d'une synthèse catégoriale.

L'esquisse historique de notre premier chapitre a fait apparaître l'échec des tentatives philosophiques pour comprendre l'espace comme un concret relatif, plus précisément comme un concret universel non sub-

stantiel. Pour Démocrite, l'espace est $\mu\eta\ \delta\nu$; l'espace est la preuve qu'il faut, contrairement à la thèse fondamentale des Eléates, poser en un certain sens l'être du non-être. L'espace en lui-même n'est rien. Seules les îles d'étant que sont les atomes en font quelque chose: un intervalle, une différence entre les étants comme tels. C'est dire qu'en dernière analyse Démocrite lui-même ne comprend pas l'espace comme un concret, bien que l'«existence» qu'il lui attribue est le caractère de quelque chose qui n'est pas général, mais unique. Les efforts de Henry More et d'Isaac Newton pour affirmer l'autonomie de l'espace aboutissent à une position proche de celle de Spinoza qui, pour expliquer l'omniprésence de Dieu, fait de l'extension un attribut de la substance divine: le concret devient principe abstrait, la substance ou quasi-substance *quale*. Descartes agit de même, si ce n'est que la substance à laquelle il accorde l'*extensio* à titre d'attribut n'est pas Dieu, mais la matière. Au XVII^e siècle, Gassendi — fidèle à la tradition épicurienne — est le seul à tenter de conserver, sans toutefois l'analyser de plus près, l'autonomie de l'espace en tant qu'entité. Les essais visant à rendre l'espace infini indépendant à l'égard de son contenu conduisent invariablement à sa dissolution totale. Entièrement indifférencié en lui-même, sans la possibilité de distinguer l'une quelconque de ses parties des autres, sans la possibilité de définir en son sein un quelconque point de référence ni, partant, un lieu, l'espace devient un simple néant vide de contenu. En bref, si l'on comprend l'espace comme milieu dans lequel les choses sont, milieu distinct des choses et indépendant d'elles, il s'avère impossible de penser ce concret universel non substantiel.

Pourtant, ceux qui se proposent de penser l'espace comme quelque chose d'abstrait se heurtent eux aussi à

des difficultés. Historiquement, les tentatives les plus importantes entreprises en ce sens sont liées aux noms de Spinoza, Malebranche et Henry More. Pour tous ces penseurs, l'espace est un attribut de la substance infinie; il dépend donc du concept de substance infinie. Or, la substance infinie est un concept métaphysique par excellence qui dépasse la fonction du concept empirique de substance (comme substrat permanent du changement), pris en compte tant par notre expérience courante que par les sciences de la nature. En dernière analyse, le concept de substance infinie repose sur l'espace comme fondement de raison, et c'est donc un *circulus in demonstrando* que de prétendre prouver d'abord, sur la base de l'attribut spatial, la substance infinie en tant que concret, pour ensuite démontrer inversement que l'espace, en sa qualité d'attribut de cette substance, doit nécessairement être un abstrait. Joue un rôle dans cette manière de voir le fait que ceux qui pensent l'espace comme un abstrait opposent sa structure géométrique, conçue comme quelque chose d'universel, à l'ensemble de ses modalités individualisées. Or, il est évident que ce qui est universel et formel ne peut en aucun cas être un concret. Pourtant, même en admettant comme un fait certain que l'espace ne saurait exister sans la structure universelle des relations que la géométrie étudie et axiomatise, la question demeure de savoir s'il est comme tel identique à cette structure relationnelle. L'idée de l'*étendue intelligible** thématise sans nul doute quelque chose d'essentiel pour l'espace, mais seulement pour celui de ses aspects qui intéresse le géomètre, non pas pour celui auquel s'attache l'intérêt du physicien ou du psychologue.

L'espace conçu comme attribut ou, sous les espèces de l'*étendue intelligible**, comme structure rela-

* En français dans le texte.

tionnelle, a la signification d'un *genus* qui est lui-même subordonné aux genres supérieurs qui, dans les théories traditionnelles, caractérisent nécessairement chaque étant et qu'on nomme aujourd'hui encore les catégories ontiques¹⁶. Or, il y a eu également, dans l'histoire de la pensée, des tentatives pour restreindre la question de l'espace à certaines catégories spatiales spécifiques, notamment à la catégorie du lieu. Aristote comprend le lieu comme l'une des déterminations fondamentales sans lesquelles l'étant (fini) ne pourrait exister. La question «où?» se pose par rapport à tout étant. Tout ce qui est, est *quelque part*. Cela acquis, il se borne (dans la *Physique*) à expliciter l'essence du lieu, à réfuter l'opinion selon laquelle un espace autonome (en l'occurrence, l'espace vide) pourrait posséder l'existence. Le lieu est cependant, comme nous le verrons dans la suite de notre exposé, un concept à contenu plurivoque: comme concept de la géométrie sensible, comme concept de principe purement relationnel (ce dans quoi, à l'intérieur de quoi une chose ou un événement autre est ou se déroule) et comme concept métaphysique signifiant l'insertion activement passive d'une chose ou d'un être dans l'univers des choses, le lieu est chaque fois autre chose. Si important qu'il soit en tant que concept, il n'est pourtant en aucun cas identique à l'espace. Certes, il n'y a pas d'espace sans lieu (ni de lieu sans espace), mais même en ne considérant que les *relations* spatiales, on trouve une structure trop riche pour être réduite à la seule notion d'un «être-dans», et outre les relations, l'espace comprend encore, à tout le moins, le moment qualitatif de l'étendue.

Il faut affirmer, en termes formels, que l'espace n'est pas une catégorie et ne peut être réduit au problème des

16. Cf. N. Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt*, Berlin, W. de Gruyter, 1940, p. 50.

catégories. Les catégories sont les principes qui déterminent universellement le concret. Bien qu'il soit inexact de considérer, à l'instar de Kant, tout ce qui est unique et infini comme non conceptuel (la suite des nombres naturels, par exemple, qui satisfait à ces deux conditions, est néanmoins conceptuelle), il est vrai aussi que le principe déterminant est toujours, face au concret (relatif) déterminé, dans le rapport de l'universel au particulier. Les principes d'une série de nombres ne sont pas eux-mêmes des éléments de cette série; ils sont à leur égard dans un rapport d'universel à particulier; ils sont les axiomes et les concepts fondamentaux de la série. En revanche, si on demande «où» est tel ou tel étant, il est certain que cette question ne vise pas simplement une détermination universelle, de principe, mais bien plutôt la relation de l'étant en question avec d'autres étants qui lui sont coordonnés. Les relations du type de celles que nous désignons par les locutions prépositives «à l'intérieur de», «à côté de», «entre», etc., peuvent évidemment avoir un caractère principiel; elles peuvent déterminer universellement les rapports de termes concrets. Mais une relation de ce genre n'est pas comme telle identique à l'espace, ni même à la structure relationnelle géométrique sans laquelle l'espace serait impossible. On ne peut réduire simplement l'espace à l'inventaire de ces relations. Les relations en elles-mêmes sont de simples *genera*; elles servent à former, à partir de ce qui est *en relation*, des séries et des classes, mais ne sont comme telles ni des classes ni des séries. On pourrait, de même, voir un autre principe catégoriel de l'espace dans la *qualité* spécifique d'extension qui est un fait indubitable. Aucun ordre, aucune relation ou combinaison de relations ne peut produire ou remplacer cette qualité originaire, donnée optiquement et qui se distingue principiellement de la durée temporelle, par

exemple. Toutefois, si la qualité d'extension, conçue dans sa nature universelle, peut en effet être un moment catégorial, elle ne s'identifie pas pour autant à l'espace, ni à son essence, car elle est dépourvue de tout ordre. L'extension comme telle n'implique pas la légalité qui, constituée par le moyen des relations, seule donne, par rapport à un étant, la réponse à la question «où?». On pourrait citer encore d'autres moments de ce genre qui sont inhérents à l'espace, qui le déterminent, sans pour autant s'identifier à lui. Les qualités par exemple (dont l'étendue) doivent être associées à certaines relations (la ressemblance, la contiguïté, l'inclusion) dans une unité *de forme et de contenu* pour qu'apparaissent les séries dans lesquelles l'on constate la légalité statique caractéristique du contexte géométrique, et la légalité géométrique est, de fait, essentielle pour l'espace, bien qu'elle ne constitue pas toute son essence. On pourrait donc être tenté de dire que l'espace est une synthèse catégoriale entre le moment de la qualité, en tant que contenu ou matière, et le moment de la relation en tant que forme. Toutefois, l'espace présente nécessairement d'autres moments catégoriaux encore. La matière (ou le terme de la relation) désigne un substrat organisé par la forme (ou relation comme telle). Les substrats jouent le rôle des *éléments* fondamentaux qui, unis dans une *structure*, échelonnés selon des *dimensions* et séparés par des *limites* vagues ou précises, forment un *continuum* ou un *discontinuum*. Les limites tant de l'élément que de la structure déterminent la figure. Or, la figure est à l'origine de l'opposition *dehors-dedans*. On peut considérer tous ces moments comme des moments catégoriaux dont chacun saisit quelque chose d'essentiel à l'espace, sans pour autant le définir dans son essence, dans sa nature propre.

On est frappé, dans cette énumération, par le fait

qu'aucune des catégories dont il a été fait mention n'est particulière à l'espace. Elles sont, au contraire, les principes du *concret*, fût-ce d'un concret saisi de manière relative, sous un seul de ses aspects. On peut en conclure que l'espace signifie peut-être, malgré tout, quelque chose de plus concret que les principes et les genres. Pourquoi donc les tentatives des penseurs du passé pour saisir l'espace en tant que concret ont-elles échoué?

Chez les épicuriens comme chez Newton, l'espace a un caractère flottant: il n'est pas le concret universel en général, mais seulement un concret universel non substantiel. Il est l'univers sous son aspect non substantiel, un concret d'une espèce tout à fait singulière qui contient le concret substantiel et lui assigne certaines lois structurales. C'est de lui que découlent, pour le monde substantiel, la localisation, le mouvement ou le repos, les lois auxquelles le mouvement est soumis. C'est donc une conception qui attribue à l'espace de multiples fonctions dont la compatibilité n'est pas manifeste. Il est et n'est pas partie intégrante des choses, il est et n'est pas la légalité qui les régit; les choses sont impossibles sans l'espace, mais l'espace est possible sans les choses. L'autonomie newtonienne de l'espace n'est-elle pas précisément une hypostase de l'aspect géométrique non autonome du concret, aspect qui lui appartient toujours indubitablement mais ne peut pas *exister* sans lui, de même que le concret, sans cette structure, ne saurait être *ordonné*?

La distinction moderne de l'espace abstrait (géométrique) et de l'espace physique et psychologique, en tant qu'espaces concrets, aide à éclaircir ces questions. Cherchons tout d'abord à déterminer de plus près le rapport entre l'espace abstrait et ses concrétisations. L'expression «*espace abstrait*» est mal choisie. Comme il est certain que l'espace abstrait n'est pas un concret,

la réunion des deux mots, «espace abstrait», engage à croire que l'espace comme tel serait *toujours* quelque chose d'abstrait. En réalité, l'«espace» abstrait n'est justement pas l'espace, mais seulement une structure relationnelle abstraite à laquelle nous donnons le nom d'«espace» parce que sa «réalisation», sa «concrétisation», son «modèle» est un certain espace concret, c'est-à-dire un ensemble de réalités concrètes, liées entre elles par des relations conformes à des lois. L'espace abstrait n'est rien d'autre que l'aspect géométrique, relationnel, structural de l'espace, pris en vue par abstraction; il ne désigne ni les principes de l'espace ni le concret spatial comme tel. Seule la réalisation des relations dans des termes précis, qu'il s'agisse d'éléments idéaux comme les nombres ou d'éléments actuellement donnés aux sens ou accessibles en une guise sensible, fait de ce schéma relationnel quelque chose de chosique. Quelque chose qui n'est pas un simple conglomérat d'étants singuliers, sans rapport entre eux, appréhendés de manière arbitraire et chaotique, mais au contraire, leur assemblage ordonné, régi par des lois, une totalité qui les contient intégralement. Cette totalité ordonnée d'étants d'une espèce déterminée est ce qui donne la possibilité de répondre avec précision, en ce qui concerne l'étant singulier, à la question «où?» et à d'autres questions apparentées. Elle seule est donc un espace, ou pour emprunter la définition de Jean Nicod: l'espace est un ensemble d'objets satisfaisant une géométrie¹⁷. L'espace abstrait, en revanche, déterminé comme système de relations entre des termes arbitraires¹⁸, n'est rien d'autre qu'une géométrie qui par elle-même n'est ni

17. J. Nicod, *la Géométrie dans le monde sensible*, Paris, Alcan, 1923, p. 165.

18. A. N. Whitehead, «la Théorie relationniste de l'espace», *Revue de Métaphysique et de Morale*, XXIII, 1916, p. 425.

vraie ni fausse, car ses énoncés ne sont pas des propositions, mais des fonctions propositionnelles¹⁹.

On pourrait objecter à cela: le titre «espace» est purement conventionnel, indépendant de la chose ou de l'ensemble de choses qu'on désigne par son moyen. La définition qu'on vient de formuler est en tout état de cause différente de la signification que nous donnons couramment au mot «espace». Dans la vie quotidienne, nous ne considérons pas comme espace *toute* réalisation d'un système axiomatique, quel qu'il soit, n'importe quel ensemble de relations entre des termes de telle ou telle espèce. Nous pensons à une réalité *tout à fait déterminée* — à savoir la réalité dotée de la qualité typique d'extension, telle qu'elle est réalisée par notre vue, notre toucher, nos kinesthésies. L'espace n'est pas autre chose. Bien sûr, il est certain que cet espace-là possède une structure géométrique qui lui est propre, qu'il est le modèle d'une géométrie. Mais rien n'autorise à procéder à une généralisation aussi téméraire que celle qui qualifie d'espace tout modèle géométrique en général, ou ne serait-ce que tout modèle géométrique réalisable en une guise sensible.

A quoi faut-il attribuer le statut privilégié de l'espace extensif, susceptible d'intuition? Nous avons vu que la géométrie et la physique modernes ont réduit à néant tous les titres de supériorité allégués en sa faveur par les penseurs depuis la Renaissance jusqu'à la fin du XVIII^e siècle. La structure géométrique de cet espace, longtemps tenue pour seule possible, s'est révélée sans nécessité. D'un autre côté, ce qui décide de l'application physique d'une géométrie est uniquement le comportement des corps solides, lequel doit être mis en corrélation avec des structures purement géométriques²⁰. Or, c'est précisément cette corrélation

19. J. Nicod, *op. cit.*, p. 16 sq.

20. Cf. A. Einstein, *Geometrie und Erfahrung*, Berlin, J. Springer, 1921.

avec le comportement des corps physiques qui tend à pousser non seulement la géométrie, mais encore le concept même d'espace au-delà des limites tracées par la vision naturelle et la physique classique. Si l'on veut «réaliser» une géométrie dans la physique, investir d'une signification physique son système de relations abstraites, la géométrie en question doit être, non plus axiomatique, mais «pratique», une géométrie dont les propositions ne concerneront plus les implications d'un système de relations abstraites, mais bien les positions possibles d'objets physiques. «La question de savoir si ces possibilités positionnelles correspondent ou non aux équations de la géométrie euclidienne dépendra des lois qui déterminent la rencontre des corps. Si l'on reconnaît la validité physique de la géométrie euclidienne, on devra (avec Newton) présupposer certaines lois fondamentales du comportement physique, par exemple la loi d'inertie qui n'autorise à admettre qu'un groupe choisi de systèmes relationnels. Si l'on retient au contraire des lois fondamentales du comportement physique telles que la contraction de Lorentz, il faudra conclure (avec Einstein) à la nécessité d'appliquer une géométrie non euclidienne afin d'admettre également les systèmes non inertiels comme égaux en valeur²¹.» Or, fait dont on ne saurait trop souligner l'importance, la structure qui, dans ce dernier cas, est réalisée physiquement n'est pas simplement la géométrie elliptique riemannienne, à trois dimensions, mais bien le continuum espace-temps à quatre dimensions de Minkowski, à l'aide duquel la gravitation est intégrée dans la structure géométrique du monde. C'est dire qu'il n'est nullement nécessaire que la structure géométrique que fait découvrir l'investigation de l'empirie physique

21. Edgar Wind, *Das Experiment und die Metaphysik, zur Auflösung der kosmologischen Antinomien*, Tübingen, P. Siebeck, 1934, p. 9.

corresponde au modèle spatial intuitif, idéalisé, dépouillé de tout moment anisotrope et non homogène, que nous présente l'expérience courante des sens. En d'autres termes, l'espace au sens physique dépasse nécessairement les limites de l'espace au sens de l'expérience intuitive.

Cela étant, y-a-t-il une raison pour ne pas considérer n'importe quelle structure relationnelle objective, «exemplifiée» d'une certaine manière, comme un espace *sui generis*? Ne peut-on pas parler légitimement de l'espace sonore? La hauteur et l'intensité ne sont-elles pas, dans ce cas, les deux dimensions qui déterminent la position variable de chaque donnée? Jean Nicod n'a-t-il pas montré que l'espace sonore, même sans la dimension de l'intensité, avec ses deux relations fondamentales de succession et de hauteur, satisfait pleinement aux lois fondamentales de la topologie?

Notre espace intuitif n'est rien de plus qu'un espace *partiel*. Il est l'une des géométries intuitives possibles qui se constituent lorsque nous traitons et délimitons abstraitement nos possibilités de rencontre au sein de la réalité (les données sensibles). Il n'est pas l'espace physique comme tel. En regard de l'espace physique reconnu par la science physique contemporaine, il est l'un des espaces que Nicod qualifie de constructifs.

Les recherches effectuées dans le domaine de l'histoire des sciences confirment les résultats de l'analyse mathématique et physique: le statut privilégié de l'espace intuitif a son origine dans une situation historique déterminée. Au centre de l'intérêt des peintres et des architectes de la Renaissance, cet espace est en même temps une loi de notre vision dont le caractère géométrique est porté au premier plan dans la théorie de la perspective élaborée au cours de cette période²².

22. Erwin Panofsky a signalé (cf. *Die Perspektive als symbolische Form*), in «Vorträge der Bibliothek Warburg».

Il est, par ailleurs, le cadre donné à la nature par la démolition du cosmos hiérarchique de l'Antiquité, le schéma géométrique de la première mathématisation, si fructueuse, de la mécanique — la pierre angulaire des *principia mathematica philosophiæ naturalis* codifiés

Leipzig-Berlin, 1927, p. 286-287) le rôle prépondérant joué par la peinture de la Renaissance dans la géométrisation de l'espace et qui consiste, selon lui, dans le passage définitif de l'espace agrégatif à l'espace systémique, dans la découverte de l'infini spatial et dans le primat accordé à l'espace, en tant que système de lieux, sur les choses. Dans la construction de la «pyramide visuelle» des peintres et architectes de la Renaissance, l'espace est conçu comme un réseau géométrique qui est une *forme* universelle, indépendante des objets représentés; il est conçu comme quelque chose à la fois de non subjectif et d'homogène, sans rapport avec les «lieux naturels» que sont «nos» phénomènes spatiaux; il est conçu enfin comme spécifiquement *visuel*, d'où la fonction centrale du *vide*. L'art apporte ainsi, avant les savants comme Telesio, Bruno et Campanella, une sensibilité nouvelle par rapport à l'espace qui suscite aussi, nécessairement, une *pensée* nouvelle dans toutes les questions qui s'y rapportent.

L'autre thèse de Panofsky, qui voit la perspective de la Renaissance sur le fond de la conception médiévale de l'infini comme antérieur au fini qu'il absorberait progressivement, nous paraît en revanche trop vague. Il serait plus utile de tenter de cerner le rapport entre la peinture de la Renaissance et les découvertes des nominalistes parisiens du XIV^e siècle, en particulier l'idée du système de référence qui fait de l'espace un système métrique unitaire, de suivre les effets des coups portés, à cette époque précisément, à l'édifice de l'aristotélisme: c'est dans ce cadre que le monde, pour la première fois, cesse d'avoir un centre immobile, qu'il cesse d'être un ensemble de lieux non homogènes et non géométriques. Dans le Nord, les peintres du XV^e siècle appliquent, ou à peu de chose près, la perspective classique sans pour autant dépouiller l'espace de la fonction symbolique qui fut la sienne au Moyen Age, fonction qui sera, au contraire, en grande partie conservée durant toute la Renaissance et la période baroque, voire approfondie parallèlement à la représentation perspective. La fusion de ces deux aspects est l'une des raisons pour lesquelles la signification radicale de la géométrisation artistique de l'espace demeurera très longtemps incomprise.

par Newton. Enfin, il est un domaine dont la structure interne a été élaborée, à un haut degré de perfection, par la géométrie d'Euclide, la théorie déductive la plus développée que l'Antiquité ait léguée aux époques suivantes. Il n'est donc pas étonnant que cet espace précisément ait été absolutisé et que le travail analytique de siècles entiers ait été nécessaire pour dévoiler le caractère purement historique de sa prééminence.

Mais tout cela soulève encore de nouveaux problèmes. Y a-t-il une différence essentielle entre la forme géométrique et le contenu physique proprement dit? Si oui, en quoi consiste-t-elle? Une théorie physique doit-elle s'appuyer nécessairement sur les deux bases exprimées par le formule $E = G + P$, E étant l'ensemble des faits expérimentaux, G la géométrie, et P les hypothèses de la physique²³? L'axiomatisation progressive de la théorie physique ne conduit-elle pas, avec le temps, à la «géométrisation» intégrale de tout le contenu de la physique? David Hilbert a fait remarquer que les lois génétiques étudiées en opérant le croisement de deux races de drosophiles offrent un modèle des axiomes euclidiens linéaires de la congruence, ainsi que des axiomes relatifs au concept géométrique «entre». Le système scientifique de l'avenir ne devra-t-il pas être conçu comme une combinaison complexe de différentes géométries, le monde physique correspondant comme une pluralité d'«espaces» qui se compénètrent tout en demeurant indépendants les uns des autres tant par leur structure que sous le rapport du contenu? La vision courante maintient, entre la géométrie et la physique, une distinction fondée sur la compréhension de la géométrie comme signifiant la forme plus ou moins évidente d'un contenu empirique. Mais si la forme elle-

23. E. Wind, *op. cit.*, p. 10, d'après A. Einstein, *op. cit.*, p. 8.

même s'appuie nécessairement sur l'empirie, comme le montre le monde de Minkowski, cette différence n'est-elle pas relativisée? Ne faudra-t-il pas alors considérer expressément, comme l'une des tendances fondamentales de l'explication physicienne, la géométrisation progressive dont la première étape fut précisément la conception newtonienne du rapport de l'espace aux réalités spécifiquement physiques de la matière et de la force? S'il est vrai que les sciences, en s'acheminant vers une systématisation de plus en plus parfaite, traversent une mathématisation en trois étapes — l'étape de l'expression numérique, l'étape analytique et l'étape de l'axiomatisation abstraite —, la géométrisation n'est-elle pas simplement une autre manière d'exprimer ce mouvement en ce qui concerne la physique?

Or, le fait est que la distinction entre la géométrie abstraite et la géométrie concrétisée permet non seulement de résoudre le problème kantien de l'applicabilité des mathématiques (plus particulièrement de la géométrie) à l'expérience, mais encore d'élucider le rapport entre l'espace physique et l'espace psychologique, ou plutôt vécu. L'espace vécu sera compris comme une illustration (une réalisation, un modèle) d'une structure abstraitement géométrique dans le matériel des choses que nous expérimentons perceptivement. L'éventuel isomorphisme de l'espace physique et de l'espace psychologique sera le fondement de la validité objective de l'ordre spatial subjectif, et on pourra ainsi, sans difficulté, expliquer également la validité approximative des structures subjectives. Bien sûr, l'espace psychologique n'englobe pas seulement les impressions données (ou possiblement données) des choses, mais aussi la compréhension des relations dans lesquelles ces impressions se trouvent, compréhension qui présuppose un très haut degré de culture logico-

mathématique. La construction des structures de l'espace sur le fondement de nos données peut être présentée de deux manières différentes. Ou bien on part de l'image (schématisée) de notre monde perceptif pour montrer ensuite par le moyen de quelles définitions et opérations ses objets peuvent être subsumés par l'axiomatique de la géométrie euclidienne (en déterminant des points et une relation de congruence). Ou bien, supposant des conditions extrêmement simples, favorables à la construction (l'immobilité des objets pour un observateur qui se déplace, l'exclusion des indiscernables du champ de vision, etc.), et des relations fondamentales d'une espèce déterminée (la succession et la ressemblance globale, ou encore la succession, la simultanéité et divers types de ressemblance), l'on crée une série de modèles mettant en œuvre différentes données simplifiées du domaine de l'un ou de plusieurs des sens, pour montrer comment ils s'accordent avec les axiomes fondamentaux d'une géométrie et enfin, combinant progressivement des modèles de plus en plus complexes, parvenir par approximation au monde de nos sens tel qu'il est empiriquement donné. On trouve la première de ces deux démarches chez Whitehead²⁴, la seconde chez Jean Nicod²⁵. Tous les deux montrent clairement comment le concept de géométrie abstraite permet de concevoir la structure géométrique de l'espace empirique qui nous est psychologiquement donné de manière à la fois plus subtile et plus concrète que la conception traditionnelle selon laquelle les figures géométriques seraient un genre particulier de concrets qui ne pourraient faire l'objet d'une constatation empirique. Les constructions de Nicod surtout conduisent en même temps à des hypothèses naturelles sur la

24. A. N. Whitehead, *The Concept of Nature*, Cambridge, University Press, 1920.

25. J. Nicod, *op. cit.*

manière dont le processus de géométrisation que nous avons constaté dans la physique pénètre aussi et concourt à former la structure relationnelle qui se trouve à la base même de notre expérience perceptive.

Nicod établit ainsi la possibilité d'illustrer, c'est-à-dire de construire un modèle des axiomes fondamentaux de la topologie sur la base des données d'un sens externe quelconque, jointes aux relations de la succession temporelle et de la ressemblance globale. De même, les données d'un sens externe, les données kinesthésiques et les relations de succession et de ressemblance globale permettent d'édifier une géométrie euclidienne complète. Dans le champ visuel, modifié par certaines conventions et formé par les relations de ressemblance globale et de succession, l'axiomatique euclidienne se réalise, selon Nicod, d'au moins quatre manières différentes, donnant naissance à un nombre égal d'espaces dont aucun n'est réductible aux autres.

Les constructions de Nicod présupposent, bien sûr, que les données soient prises en vue dans leurs relations et que le sujet, qui constate l'ordre qui les régit, soit un logicien et un mathématicien expert. Ce mathématicien s'efforce de déchiffrer, dans ce qui se donne à lui par l'intermédiaire des sens, une structure géométrique. La géométrie apparaît ainsi comme la physique du monde sensible donné, l'aspect structurellement neutre et, partant, potentiellement objectif de ce monde. Découvrant la géométrie, l'observateur hypothétique de Nicod découvre du même coup la physique et, par là, franchit les limites de son espace subjectif pour accéder à l'espace de la physique. L'espace physique ne lui est pas accessible directement, mais seulement à travers la géométrisation de ses propres impressions subjectives.

Dans le principe cependant — nous tenons à le souligner — il est impossible que notre intuition réelle

de l'espace se constitue intégralement de cette manière. Seule suit le chemin tracé par Nicod l'activité théorique effective, d'ores et déjà consciente, et cela seulement depuis la naissance de la science mathématique moderne de la nature chez Galilée et chez Newton.

L'espace subjectif n'est pas à l'origine une interprétation, dotée de moyens logiques perfectionnés, des relations les plus objectives et les plus générales d'une expérience sensible d'abord indigente qui s'enrichirait au fur et à mesure de l'explication. Il procède, au contraire, de l'expérience d'un monde sensible infiniment riche, cimenté par des relations dont la majeure partie se situe à l'antipode de l'objectivité, cependant que l'interprétation logique, la charpente systématique, fait défaut, ou du moins demeure tout à fait rudimentaire. La géométrie n'est pas le seul schéma relationnel de ce monde; les lois géométriques y sont présentes sous une figure, non pas formelle, mais concrète. Ce qui s'éveille progressivement est en revanche la faculté logique de pensée formelle et systématique qui découvre petit à petit dans la géométrie ce dont elle a besoin — une structure susceptible d'abord de construction déductive, puis de formalisation abstraite totale (pouvant à son tour donner lieu à une modélisation objective), structure réalisable également dans le monde objectif.

La structure géométrique est donc réalisable, d'une part, dans les objets dont nous faisons ou pouvons faire l'expérience, d'autre part, dans des objets représentés comme existant en dehors du vécu. Sa réalisation dans les objets expérimentés donne l'espace psychologique; sa réalisation dans les objets extérieurs au vécu est l'espace de la physique. Dans l'ordre réel, nous nous représentons l'espace physique comme un fondement nécessaire, présupposé par tout espace psychique. Au point de vue cognitif, c'est à partir de l'espace psy-

chologique, par la voie de son objectivation progressive, que nous nous acheminons vers l'espace objectif.

Or, en admettant que la *connaissance* de l'espace de la physique soit un résultat de l'objectivation de l'espace des choses vécues, processus que nous avons caractérisé de plus près comme *géométrisation* et dont la nature véritable s'est révélée être l'axiomatisation et la formalisation abstraite, il s'ensuit que si l'espace psychologique doit en effet satisfaire la définition que nous avons jusqu'à présent adoptée (l'espace est un concret en tant que réalisation d'une géométrie), en revanche il ne peut pas être *uniquement* ce qui est statué par cette définition. La réalisation d'un ordre géométrique doit faire partie de l'essence de l'espace subjectif, mais elle ne coïncide pas avec cette essence. Nous ne sommes donc toujours pas au bout de notre chemin; il nous reste encore à saisir pleinement l'essence authentique de l'espace.

III

Nous avons exposé brièvement la conception moderne de l'espace comme concrétisation de la géométrie conçue abstraitement, de manière axiomatique. Cette conception sert à résoudre aussi bien le problème de l'applicabilité des mathématiques à l'expérience que celui de la structure géométrique de l'expérience même, la constatation de cette forme géométrique permettant à son tour d'élucider la possibilité d'une concordance structurale entre le monde subjectif et le monde objectif, entre la psychologie et la physique. Toutefois, nous avons également constaté que le sujet de la connaissance ne

parvient pas d'un seul coup à saisir les relations géométriques dans la formalité qui les dote de leur efficacité pour la science, mais n'y arrive que par un processus que nous avons qualifié de géométrisation des relations empiriques. L'espace lui-même, schéma ordonné des choses de l'expérience, est affecté par ce processus. L'espace n'est pas d'emblée une géométrie réalisée; il ne le devient que progressivement, à mesure qu'il est formalisé et purifié de tout ce qui est étranger à la géométrie.

Cela dit, il importera surtout de mettre en lumière ce qui fonde le schéma relationnel qui rend possible la saisie globale des réalités dans leur ordre légal (quelle que soit leur diversité qualitative, matérielle). L'espace est une structure formelle et une réalisation qualitative: un concret dans sa légalité structurale. Pour éclaircir les questions complexes de l'intuition de l'espace, de la forme et du contenu qui n'avaient jusque-là que trop tendance à se confondre dans les théories philosophiques de l'espace (à preuve, chez Kant en particulier, l'affirmation à la fois de la nécessité de l'intuition de l'espace et du caractère *a priori* des connaissances géométriques), il s'est avéré nécessaire d'isoler la structure relationnelle de ce qui la réalise. D'un autre côté cependant, tout schéma relationnel, toute structure séparée de sa réalisation demeure nécessairement quelque chose d'abstrait. Si nous voulons connaître l'espace en tant que concret, il faudra diriger notre attention, non pas sur la structure relationnelle, non pas sur la géométrie, mais précisément sur la réalisation. Ce n'est pas la géométrie qui produit la réalisation, mais la réalisation qui produit la géométrie. Dans la conception newtonienne, comme dans celle des atomistes, la géométrie est hypostasiée. Cette conception s'est révélée insoutenable. La physique contemporaine s'est vue contrainte de rejeter l'idée de l'espace comme cadre

universel réel à l'intérieur duquel les processus réels se déroulent, pour le concevoir plutôt comme la structure formelle de ces processus mêmes. Pourtant, la physique non plus ne met pas à découvert la nature originelle des processus réels *dans leur réalisation*, ne les traitant derechef que dans leur structure formelle. La réalisation est donc un problème auquel la physique conduit inéluctablement, mais qu'elle est incapable de résoudre par ses propres moyens, compte tenu du caractère relationnel de la connaissance dans les sciences mathématiques de la nature en général.

Si la physique elle-même, la plus scientifique des sciences, celle des sciences de la nature qui a vu ses recherches couronnées des succès les plus éclatants, ne peut pas répondre à la question de la *nature* du réel dont elle domine la structure avec une perfection toujours croissante, il faudra chercher la solution dans un domaine où la connaissance n'est pas aussi expressément structurale. L'on sait que le concept de qualité joue un rôle non négligeable même en chimie, sans parler des disciplines descriptives des sciences de la nature où son importance est bien plus fondamentale encore. Or, le concept de qualité a ceci de particulier qu'il est comme un composé de deux aspects dont l'un est structural ou quasi-structural, tandis que l'autre, spécialement lié au monde de l'organisme dans l'environnement duquel les qualités données se présentent, pourrait être qualifié de subjectif. La chimie s'intéresse avant tout aux qualités structurales, susceptibles d'une expression quantitative (la masse spécifique, la dureté, la réfraction de la lumière, la solubilité, etc.), qualités (ou plutôt propriétés) qui ne permettent pas de dépasser le cadre d'une saisie structurale de la réalité. Ce dépassement est rendu possible par l'autre type de qualités, dont les qualités sensibles offrent un exemple. Quand bien même nous

attribuerions les qualités sensibles aux choses à titre de propriétés, il est certain que l'analyse de leur sens ou signification interne ne renvoie pas seulement aux choses mêmes, mais à un autre contexte encore. Non moins qu'avec le monde des choses, les qualités sont unies par une affinité intime avec le monde de la vie.

Dans notre expérience, les schémas structuraux sont réalisés dans les qualités. Ce n'est pas dire forcément que leur réalisation par un autre principe ontique, dans un autre «matériel», soit impossible. Mais le fait demeure que nous ne pouvons étudier empiriquement cette réalisation que là où elle s'offre à nous: dans la liaison intime de la structure avec une qualité unie à un être vivant qui s'oriente dans son environnement. Les relations ne sont réelles que dans le contexte de la réalisation. Une telle réalisation ne nous est connue dans l'expérience qu'en tant que réalisation par un sujet. C'est dire que le sujet en tant que sujet de la réalisation des relations prime le sujet en tant que partie intégrante de la structure relationnelle. Le sujet est nécessairement présupposé par la structure relationnelle, tandis que lui-même ne présuppose pas au même titre cette structure. Une structure relationnelle, quelle qu'elle soit, ne peut exister que par le sujet qui, lui, peut aussi exister en dehors d'une telle structure... bien qu'elle seule lui donne la possibilité d'être dans l'ordre, d'être membre du cosmos. Quoi qu'il en soit, l'ordonnance n'est pas ce qui fait du sujet un sujet, étant elle-même, au contraire, l'œuvre du sujet, ou plutôt des sujets. Si nous voulons étudier dans l'expérience la réalisation des relations, il faudra donc recourir — il est tout naturel de recourir — à l'étude de l'expérience de la vie, à l'étude du vécu. C'est seulement dans ce contexte que nous pourrions prendre en vue concrètement la réalisation des relations et des systèmes relationnels.

Il faut donc concevoir le sujet comme réalisateur des relations. Or, comme Whitehead déjà l'a souligné, une relation ne peut être comprise sans un *acte* de se rapporter, en l'absence de quelqu'un qui l'«accomplit», qui en est l'auteur à telle enseigne que la relation lui appartient en tant que propriété. Les relations sont en effet ce qui relie les réalités, ce qui serait impossible si elles demeuraient simplement suspendues au-dessus des termes mis en relation, indépendantes de ces termes et indifférentes à leur égard. Il s'ensuit que si la réalité est à concevoir du point de vue des relations (et la science mathématique moderne de la nature n'admet point d'autre approche, du moins en ce qui concerne les formes «inférieures» de la réalité), nous devons poser également les sujets de ces relations, les sujets qui les réalisent. Les sujets en tant que réalisateurs ne sont évidemment pas identiques aux sujets de la connaissance. Le «sujet de la réalisation» est essentiellement pratique, agissant; il est actif avant d'être contemplatif ou cognitif. La «connaissance» doit être comprise à partir de son activité, la conscience à partir de son être, et non pas inversement. La conscience et la compréhension sont, chez lui, partie intégrante de l'activité, et non pas l'activité partie intégrante de la connaissance (conception qui réduirait l'action à la *représentation* de l'action, l'agir et le «faire» en général à la faculté de représenter). D'autre part, l'action comme telle ne peut être une action «purement objective», composée de processus purs, indifférents les uns à l'égard des autres, unis de manière purement facticielle. Elle doit avoir, au contraire, un caractère de référence et de corrélation interne. La structure interne du sujet doit d'ores et déjà comporter une corrélation avec les autres étants. Seul un «sujet» de ce genre peut réaliser des relations. Plus le domaine des relations qu'il est à même de réaliser est varié, plus il est vaste et doté de signification, plus

riche sera la «vie» intérieure du sujet, consistant en l'«ouverture» à ce domaine.

L'étude de la réalisation des relations implique ainsi nécessairement l'étude du sujet humain. Le sujet devra être examiné, non pas en tant que chose — comme la structure relationnelle que voici, le géométral que voici —, mais comme présumé et réalisateur de toutes les relations possibles et de toutes les structures relationnelles. Il devra être examiné, non pas comme une réalité déjà insérée dans des relations, mais comme ce qui opère l'insertion. (Il va sans dire que l'insertion concerne également le sujet qui insère: l'important est de savoir si l'on explique l'ordre par l'ordination ou, au contraire, l'ordination par l'ordre.) Or, l'ordre du concret sous sa forme la plus élaborée est précisément l'espace. L'espace devra donc être compris, non pas comme ordre fixe et achevé, mais comme *ordination*. L'accent est déplacé: l'espace n'est plus simplement une *géométrie* réalisée, mais une *géométrie réalisée*. Il est une manière de se rapporter à l'univers — le rapport à la totalité des êtres qui rend possible l'insertion de la vie de l'être singulier (en l'occurrence, de l'être humain) au sein de la totalité.

Il s'ensuit que la *relation* originale, qui fonde l'espace, ne peut être elle-même une relation spatiale: elle ne peut être comme telle élément d'un réseau géométrique. La relation originale, à travers laquelle le sujet se met à part de la totalité des autres êtres pour s'y intégrer à nouveau, n'est pas un rapport *dans lequel* le sujet se trouve, mais le se-rapporter *qu'il est*. Le «dans» ou «dedans» original et primordial n'est pas le «dans» ou «à l'intérieur de» géométrique. Il est tout ensemble et dans une mesure égale *dans* et *hors*. Le *hors*, indispensable à l'existence de n'importe quel réseau de relations dans lequel l'être qui se rapporte activement s'insère soi-même à une place déterminée.

est la mise à part sans laquelle ni l'articulation en général ni, partant, l'intégration de soi dans le tout articulé ne seraient possibles.

Ce «dedans» le plus originaire se distingue ainsi des relations de type objectif, des «relations pures» dont les termes sont indifférents et qui peuvent donc être réalisés par n'importe quels éléments. Il comporte des traits qui relèvent non seulement de la relation, mais encore de la qualité et de la causalité. Ce qui le caractérise au premier chef n'est pas l'ordre exact, la définition univoque d'un lieu. Le «dedans» originaire n'a pas encore le caractère de localisation univoque, propre à toute position dans l'espace systémique. C'est le «dedans» d'un univers qui connaît des différences plutôt intensives qu'extensives; un «dedans» qui réside plutôt dans un plus haut degré de *dépendance* par rapport à d'autres êtres que dans une distance plus ou moins grande; un «dedans» qui est plutôt une *immixtion* de soi dans les choses et des choses dans soi-même qu'une *délimitation* précise de l'espace occupé par ceci ou cela. En bref, le «dedans» originaire n'est pas une relation purement et simplement extérieure, géométrique. Il est ce qui *dirige* tous nos rapports aux réalités en marquant *ce qui* nous sera proche ou lointain. Il contient d'ores et déjà une compréhension préalable des étants qui nous interpellent et avec lesquels nous nous expliquons. Si nous appelons «monde de notre vie» le schéma général de tout ce qui, dans notre environnement, peut nous interpellier, de tout ce qui remplit dans le projet de notre vie une fonction (en tant que moyen, membre d'une série de moyens, fin momentanée ou durable) en vertu de laquelle nous le comprenons, le «dans» ou «dedans» originaire signifie «dans le monde», «au monde». Il est la disposition originaire et la disponibilité pour ce avec quoi nous entrons en contact.

Ce «dedans», qui est un état global de disposition pour le contact, doit contenir également le «comment» et le «où» du contact concret. Tout contact est un *choix* parmi les contacts possibles; il ne peut être un contact uniforme avec tous les étants en totalité. Bien qu'on puisse (à l'instar de Nicod) *simuler* un contact optique, par exemple, qui embrasserait uniformément tous les points de l'espace, le fait n'en demeure pas moins que le contact humain est toujours, par essence, une possibilité *limitée*. Il est chaque fois un choix effectué dans l'immense réservoir de ce qui est à notre disposition, une sélection qui n'épuise ni toutes les choses avec lesquelles nous pouvons entrer en contact, ni toutes leurs relations, tous leurs aspects et éléments constitutifs. Le «dedans» originaire n'est pas une simple position, mais un regard qui embrasse l'ensemble de nos possibilités et un rapport à ces possibilités. Les possibilités fondamentales sont toujours là, à notre disposition, à la portée de notre bon plaisir, si bien que nous nous sentons «au-dessus d'elles», «libres» de nous en prévaloir ou non, de nous «tourner» vers elles ou de les négliger. Leur présence constante constitue un «environnement» qui n'a pas encore un caractère purement objectif — un environnement extérieur à la ligne de partage entre sujet et objet, ou plutôt (peut-être) qui fonde cette démarcation.

Si l'«environnement» originaire est constamment présent, ce n'est pas en une guise immobile. S'il a toujours la même forme, c'est une forme en mouvement, une configuration stationnaire, parcourue d'un ondolement. C'est dire que chaque rencontre est pour nous prélevée dans l'environnement dont elle «émerge» pour «s'approcher» et dans lequel elle «sombre» à nouveau en s'éloignant. Dans ce mouvement d'émergence et de déclin, la forme universelle se maintient, se refermant toujours autour de ses centres.

Le «centre» et cette périphérie qui chaque fois se referme, stationnaire dans son mouvement, font partie de l'environnement originaire. Le centre n'est pas un centre géométrique, mais un *je*, un être vivant, un organisme interpellé par quelque chose et qui répond à cet appel. La périphérie n'est pas une figure matérialisée, de quelque manière que ce soit, mais un *horizon* constant.

Le centre comporte deux personnes: celle qui est interpellée et celle qui interpelle, le *je* et le *tu*. Tous les deux sont au centre, tous les deux sont «embrassés» par la périphérie. Le «je» est plus interne; il est toujours là comme centre actif auquel l'autre s'adresse. Toutes les réponses se font dans mon centre, ou plutôt mon centre, ce qu'il y a de plus intérieur, est le *je* qui répond, qui agit, qui se meut. La centralité du *je* ne signifie pas qu'il soit un point géocentrique qui assigne son emplacement à tout le reste. Au contraire, le *je* est *originairement «dedans»*; il est celui qui, interpellé, répond, non pas celui qui émet l'appel et se manifeste. L'interpellé se détermine à partir de l'interpellation; l'inverse n'est pas vrai. L'interpellé requiert une détermination parce que lui-même, tout en agissant, ne se découvre pas, ou ne se découvre qu'accessoirement, en se rapportant à sa corporéité propre par l'intermédiaire de cette corporéité²⁶.

L'*interpellation* originaire dont le *je* est l'objet se manifeste par plusieurs phénomènes concrets, en premier lieu par ce que Merleau-Ponty appelle le phénomène de l'«enracinement». Le *je* comporte toujours un système d'orientation qui lui sert, au premier chef, non pas à déterminer le lieu des *autres choses*, mais à se situer *soi-même*. S'orienter, c'est tout d'abord déterminer le lieu où l'on est *soi-même*, lieu qu'on ne fixe pas

26. Voir Annexe I. (N.d.T.)

soi-même, mais qui nous est marqué par les autres choses, le «ça» et le «tu». C'est de l'autre, du milieu, du partenaire qu'on reçoit la définition du lieu où l'on est; on n'est pas soi-même le point de fixation; celui-ci est donné précisément par le vis-à-vis qui nous interpelle. On peut voir là l'origine des expériences concrètes mises en lumière surtout par la *Gestalttheorie* moderne, illustrées par les travaux de Duncker²⁷ qui provoque le mouvement du corps humain afin d'étudier le phénomène de fixation, ou encore par la balançoire magique de Hamann qui demeure immobile dans un décor qui bouge, donnant à celui qui s'y place l'impression d'être lui-même en mouvement. Avant d'en venir à une explication avec l'objet, il nous faut d'abord nous fixer, nous déterminer nous-mêmes — il nous faut saisir, tenir quelque chose qui ait pour nous le sens d'un point fixe. Notre «dans»-le-monde, porté continuellement par un mouvement qui s'éloigne du monde et ramène à notre propre centre, a besoin d'un appui. En effet, seul le *tu* est d'emblée objectivement donné; le *je* est simplement co-donné, comme ce à quoi le *tu* est donné. Le *je* est donc, par essence, indéterminé pour lui-même, tandis que le *tu* lui apparaît dans des déterminations, des propriétés, des relations et des moments tout à fait clairs et objectifs, car exposés au regard. Le sujet actif du vécu est essentiellement indéfini, caché à ses propres yeux. Ce qu'il reçoit en premier lieu de l'objet, de l'autre, est le minimum de détermination propre sans laquelle il n'aurait pas le sentiment d'être intégré dans la complexion homogène de la réalité.

Des phénomènes semblables peuvent être observés sur d'autres plans encore. Ainsi nous ne sommes jamais, initialement et immédiatement, proches de nous-

27. Cf. Karl Duncker, *Über induzierte Bewegung. Ein Beitrag zur Theorie optisch wahrgenommener Bewegung*, Berlin. J. Springer, 1929. (N.d.T.)

mêmes. Nous nous acheminons vers nous-mêmes à travers l'autre. C'est à travers l'autre que nous nous connaissons nous-mêmes, sous le regard et l'influence formatrice de l'autre que nous *devenons* ce que nous sommes²⁸, en acceptant le modèle de l'autre comme image de nos propres désirs.

Je me fixe, je détermine mon «où» originaire en établissant si je suis moi-même en mouvement ou en repos, en définissant les choses parmi lesquelles, le contexte dans lequel je me trouve (ce qui explique le phénomène de «désorientation» provoqué par la rupture du contexte porteur, le fait que nous ne reconnaissons pas une phase de l'environnement qui nous est familière en contexte quand, dans le train ou le tramway par exemple, nous nous arrachons à une lecture dans laquelle nous étions absorbés). L'*orientation constante* à l'égard de la terre que l'on désigne par les dimensions «en haut-en bas» représente elle aussi un phénomène de fixation du même ordre. L'opposition du haut et du bas montre derechef que le *je* n'impose pas son système de référence à la réalité comme une loi objective, mais qu'il s'en sert pour s'orienter *lui-même*, pour déterminer quels sont ses propres rapports *au sein* du reste des choses et *parmi* elles. La constatation n'est pas nouvelle. L'impression du haut et du bas ne coïncide pas avec les données visuelles ou d'autres contenus sensoriels; elle est un phénomène d'*orientation*. Je peux être désorienté quant au haut et au bas (ainsi dans les expériences de Straton et d'autres semblables, avec des lunettes ou des miroirs produisant des images renversées), mais dès que je m'oriente à nouveau par rapport à la terre sur laquelle je me tiens debout et prends activement appui dans l'accomplissement de mes fonctions, je retrouve toujours *la même* impression, l'impression du même ordre du haut et du bas.

28. Voir Annexe II. (N.d.T.)

L'événement de l'interpellation, qui a un caractère essentiellement personnel et dramatique, s'ouvre dans la présence de l'autre. Du contexte qui se referme continuellement autour de cette action se détache une deuxième personne — un non-moi qui m'interpelle. Cet autre occupe tout le devant de la scène sur laquelle je n'apparais pas du tout pour moi-même, en tant qu'interpellé (car je ne suis pas spectateur, mais acteur). La proto-structure *je - tu - ça* est un caractère originaire de tout «dedans», ce qui nous est toujours déjà familier dans le déroulement de toute expérience, quelle qu'elle soit: la forme primordiale de toute expérience. Le pronom personnel n'est pas quelque chose de dérivé, qui remplace les noms (et les choses). Il est, au contraire, plus originaire que tous les noms et toutes les choses. La loi du pronom personnel est la loi primordiale de l'expérience qui apparaît ainsi comme interpellation; l'interpellation n'est pas une simple métaphore, mais l'essence même de l'expérience. Le *je* et le *tu* sont les formes originaires de la proximité; le *ça* est la forme de l'éloignement ou de la distance. Il y a passage et échange entre le *tu* et le *ça*; entre le *je* et le *tu*, il n'y a point de passage. N'importe quoi peut prendre pour moi la forme du *tu* ou du *ça*, mais rien de ce qui apparaît sous ces deux formes ne peut se transposer dans la forme du *je*. A première vue, les formes de la proximité, le *je* et le *tu*, ne semblent pas interchangeables. Il semble y avoir, par conséquent, dans le monde originairement vécu, une non-homogénéité, une disparité absolue. C'est ce à quoi se heurtent tous les avatars du subjectivisme moderne qui voit le moi et le non-moi comme totalement hétérogènes, le moi comme regard pur pour lequel le spectacle du monde se déroule, le non-moi comme objet de ce regard. La contemplation étant la seule activité directement saisissable, l'objet est réduit à la succession passive des

images devant le regard qui les appréhende et relie dans des ensembles. Cette optique supprime l'originalité du «dedans» primordial. Vu ainsi, le moi n'est pas *dans* mais *devant le monde*, en face d'une perspective et en dehors d'elle²⁹.

Pour que le sujet soit effectivement *dans*, et non pas seulement *devant le monde*, les êtres doivent être réellement, essentiellement interchangeables, encore que leurs fonctions ne le soient pas. Seule une telle interchangeabilité *de principe*, en vertu de laquelle le *je* n'est pas simplement le sujet pur de l'aperception, peut faire que le *je* soit à la fois chose parmi les choses, qu'il soit «dedans» comme tout le reste. Cela dit, il est certain que je ne pourrai jamais me transposer dans autrui. Je ne peux pas passer du *je* au *tu*, mais le passage est possible en sens inverse. Mon *je* peut m'être donné sous la forme du *tu*. Je peux, voire je dois nécessairement m'accepter moi-même de l'extérieur comme un autre, que ce soit comme un *ça*, continuellement présent quand bien même il ne m'interpellerait pas, ou comme un *tu* qui se signale (souvent de façon fort pénible) à mon attention et m'interpelle. Cette dualité de notre *je*, qui est capable d'assumer également les formes du *tu* et du *ça*, est fondée dans sa *corporéité*. Le *je* qui est dans le monde est un *je corporel*. Saisi comme *je* corporel, il est, au principe, de même nature que le *tu* et le *ça*, de même nature que toutes les autres choses. La forme du *je* est pour lui une simple perspective, une fonction qui ne s'inscrit pas en faux contre ce caractère fondamental, ni ne le complique en rien. Au contraire, c'est sur ce fondement que se déploie tout à fait naturellement le rapport du *je* à un certain nombre de *tu* privilégiés, aux

29. Harold Lassen n'hésite pas à tirer cette conclusion dans ses *Beiträge zur Phänomenologie und Psychologie der Anschauung*, Würzburg, 1939.

personnes qui nous interpellent et exercent sur nous une influence particulièrement profonde et intime. Le *tu* est ici compris comme un autre *je* dont je suis le *tu*. La situation, initialement unilatérale, devient symétrique — je cesse d'être dans le rôle de celui qui est simplement interpellé, je deviens moi-même, en même temps, celui qui interpelle. Cette réciprocité instaure dès lors, dans toutes les relations entre les personnes, l'équilibre requis par la relation «dedans». Pour autant que l'étant est individualisé, les rôles des personnes sont simplement les différentes perspectives dans lesquelles les étants se prennent en vue réciproquement; ils ne correspondent pas à des différences ontiques (ou du moins gnoséologiques) irréductibles. La structure *je - tu - ça* n'est pas la relation de trois choses, indifférentes les unes à l'égard des autres, dans un milieu neutre. Entre le *tu* et le *ça*, il y a échange et, partant, mouvement. Le rapport du *je* et du *tu* est attirance ou répulsion, dans tous les cas direction — indice de la possibilité qu'à la proximité de croître ou de diminuer. La proximité s'accroît jusqu'à ce que le *tu* soit pour moi pleinement ce qu'il peut être, jusqu'à ce qu'il soit pleinement lui-même — une rose pleinement une rose, et non pas une simple fleur dans le paysage ambiant; un individu quelconque une personne bien connue, ou encore une apparition frappante, nouvelle, qui en impose, etc.

Je - tu - ça n'est pas uniquement, ni en premier lieu, la structure du sensible, donnée par la perception, la structure du monde perçu. L'opposition proximité-éloignement, fondée dans le «dedans» originaire, a une signification qui dépasse les bornes du sensible. Il y a aussi une proximité plus originaire qui se manifeste très nettement là où nous sentons la présence d'une chose «absente» en dépit de tous nos efforts pour l'éloigner et nous en délivrer, ou bien, s'il s'agit d'une

chose désirée, malgré tous les obstacles qui s'opposent à sa présence sensible. Bannie de la proximité sensible, elle demeure dans la proximité plus originaire. Le «dedans» originaire n'est pas une simple fonction du monde sensible. Au contraire, le sensible comme tel n'est que l'une des structures de ce «dedans».

La relation du *je* et du *tu* n'est pas initialement une relation purement objective, une relation *dans* l'objet: de ressemblance ou de dissemblance, d'inclusion ou de succession. C'est un rapport à quelque chose que je désire ou que je rejette. C'est à l'origine un rapport émotif et volitif, une tension dans l'élément de l'action et des forces concrètement vécues. J'exerce une action sur toute réalité qui m'interpelle en ce sens que je cherche à l'intégrer dans un contexte: ou bien dans le contexte de la proximité la plus proche, dans le contexte de mon propre moi, pour autant que la chose s'y prête, ou du moins d'autres moi avec lesquels je compte demeurer en contact, parmi lesquels je compte m'installer, avec lesquels je compte former une communauté, c'est-à-dire non pas un *je*, mais un *nous*; ou bien dans des contextes éloignés et étrangers qui me sont indifférents, sinon hostiles, et dont l'interpellation éventuelle s'exprime sur le mode du *vous*.

Le *nous* n'est pas simplement le pluriel du *je*. La forme grammaticale dérivée du substantif induit ici en erreur. Le *nous* est la forme de proximité qui résulte du *rapprochement*. C'est une collectivité au sein de laquelle le *je* s'installe, dans laquelle il s'enracine, à l'édifice de laquelle il s'incorpore. Le *nous* ne comprend pas uniquement une pluralité de personnes au sens spécial de la personne *humaine*; il implique également la solidarité vécue de personnes au sens originaire, d'étants qui s'organisent et s'interpellent réciproquement. Le *nous* est l'organisation plus ou moins durable d'étants qui ont besoin les uns des

autres, qui se requièrent mutuellement et se maintiennent mutuellement dans leur être non seulement de manière active, mais encore par la coexistence, en vertu de la part prise par chacun à l'être des autres. Il est vrai qu'en disant «nous habitons ici», nous pensons en premier lieu à notre famille, mais cette tournure vise aussi, de concert avec les personnes, tout ce qui fait partie de la communauté domestique — l'«habiter» comme totalité au sein de laquelle les choses ne sont pas moins nécessaires que les personnes. Ce rapport est plus patent encore à l'égard du pays, de la patrie, d'objets aimés. Il s'ensuit que s'il n'y a de fait aucune possibilité d'échange réciproque entre le *je* et le *ça*, il y a en revanche une possibilité d'association. L'association entre le *je* et le *ça*, qui signifie l'équilibre essentiel, l'accord, l'harmonie (celle-ci désignant à l'origine l'ajointement, les rapports consonants d'éléments qui se complètent pour former un édifice solide), est un *nous*. Cela dit, il est clair que le *nous* implique d'autre part un *vous* complémentaire, représentant tout le reste du domaine du *ça*.

On peut demander si l'association est chaque fois la suite d'un rapprochement, ou si, au contraire, tout rapprochement ne présuppose pas une solidarité préalable. En d'autres termes: le *nous* est-il une relation aussi originaire que le *je* et le *tu*? A ne considérer que les significations pures, le *nous* pourrait être conçu comme une synthèse du *je* et du *ça*. Sur le plan des faits cependant, le *je* est tout à fait impossible sans le *nous*. Le *je* ne peut apparaître qu'en vertu d'une association déjà existante à laquelle il est agrégé. Le s'expliquer du *je* avec le *tu* est chaque fois extrait ou bien de la totalité d'un *nous* (pour y rentrer ou être intégré dans un *vous* étranger) ou bien d'un *vous* étranger (pour être incorporé dans le *nous* ou rentrer dans le *vous*). Cela étant, il s'ensuit que la sphère du *ça* n'est jamais

homogène. Le non-moi, que la philosophie subjectiviste dans sa figure extrême oppose au sujet dans une indifférenciation vague, est articulé selon la structure *je - tu - ça*. De plus, le *ça* comme tel s'articule en une sphère qui *contient le je* et une autre qui ne le contient pas. Ce n'est pas dire que le *ça* se composerait d'un *nous* et d'un «non-nous». En effet, il n'y a point de passage possible entre le *je* et le *ça*, mais il n'y a un *nous* que là où il y a aussi un *je*. Par rapport au *je*, le domaine du «ça» se divise en deux parties dont l'une est pour ainsi dire *derrière* le *je*, en tant qu'appui, tandis que l'autre, celle avec laquelle le *je* s'explique, se situe *devant* lui. L'articulation *devant-derrière*, activement personnelle, représente encore une relation originellement spatiale, pré-spatiale. Le *nous* originaire, contenant dans sa partie objective ce qui est *derrière* moi, ce qui me met à couvert, ce qui me protège, ce sur quoi je m'appuie, s'intègre d'une manière spécifique à la toile de fond de l'interpellation par laquelle je m'explique avec ce qui est *devant* moi, ce qui m'adresse la parole et à quoi je réponds.

Il nous reste encore à dire un mot du mouvement qui se produit entre le *tu* et le *ça*. Le *tu* se met à part du *ça*. Le *ça* reçoit dans le *tu* un visage éminemment personnel, visage conservé en partie alors même que ce *tu* se transforme à nouveau en *ça*. Le domaine du *ça* contient des singularités capables de se mettre à part et que le langage nous aide à distinguer dans la mesure où il leur assigne un genre grammatical. Mais le *ça* (*id*) comme expression dernière de la personne qui n'est ni homme ni femme et s'approche, sous ce rapport, de la non-individuation, de l'indétermination ontique, est différent du *ça* en son acception non individuée extrême où les individus fusionnent dans une même occultation indifférenciée. Le *ça* indifférencié, qui est une sur-puissance, un cercle qui se referme autour de

nous et enclôt toute interpellation, tout rapprochement et toute association, est le représentant de l'univers dans sa figure immaîtrisée et peut-être, en dernier ressort, immaîtrisable. A la périphérie de notre «dedans», il y a cette sphère non individuée, cet horizon ultime qui se transforme, par l'interpellation, en étant individué — gardant lui-même le silence, refusant de répondre à nos questions, sans jamais nous dire s'il peut être épuisé, intégralement converti en choses singulières, ou si la nuit qui règne en son sein cache un visage entièrement différent de l'étant, visage insondable qui jette ironiquement les singularités sur notre chemin pour que nous nous en laissions distraire, comme dans le conte de fées la jeune fille en fuite cherche à égarer son poursuivant. Quoi qu'il en soit, cet infini-limite, ce non-individué est impliqué, malgré son absence de visage, dans la conversation qu'est le «dedans» originaire, en tant que plénitude indifférenciée et immaîtrisée qui occupe la périphérie. Tout ordre s'étend entre le centre et la périphérie et consiste en une activité d'ordination qui fait passer le cosmos immaîtrisé de notre côté, incorporant l'étranger dans l'association dont nous faisons partie et dont nous cherchons ainsi à défendre l'ordre contre la sur-puissance de l'immaîtrisé.

C'est entre le *je* et le *tu* que ce rapport atteint son intensité la plus aiguë. Notre rapport fini à l'univers ne peut dominer que les individus singuliers; sa victoire ou sa défaite n'a lieu que face aux parties, à ce qui s'est mis à part. Dans le rapport du *je* et du *tu* prend place en revanche tout le *vide du cœur* qui n'est pas orienté seulement vers les singularités, mais vers la totalité, vers le supra-individuel, vers le contenu omni-englobant. Entre le *je* et le *tu*, il y a un vide que rien ne pourra combler — un vide indispensable à l'actionnement et au jeu de ce rapport originaire.

IV

Nous avons vu, au chapitre précédent, que les relations spatiales font originellement partie du contexte de la vie, qu'elles ne sont pas les relations purement objectives entre des contenus qualitatifs dotés d'une étendue objective que suppose la «géométrie dans le monde sensible» de Nicod. Le «dedans» originaire et le plus fondamental, sans lequel aucune relation spatiale ne peut avoir un sens réel, est un «dedans» *personnel*. Nous avons vu que les phénomènes de l'orientation, de la désorientation et de la fixation, de même que les oppositions primordiales entre haut et bas, avant et arrière, sont indissolublement liés au rôle personnel du sujet corporel dans le champ phénoménal.

On voit là la profondeur de la théorie kantienne de l'intuition pure de l'espace. Si l'on conçoit l'espace, non pas comme une représentation d'ores et déjà étalée devant nous, mais comme la manière même dont des contenus se déploient à notre regard, on découvre, dans la dimension de l'orientation personnelle, l'espace originaire comme forme de l'intuition... encore qu'on ne puisse pas dire que celle-ci donne des connaissances synthétiques *a priori*, physiques et géométriques, de nature objective. Loin de là, cette intuition, pour autant qu'elle est un *a priori* pur, n'a rien de géométrique. Dès qu'elle se géométrise, elle perd son caractère d'*a priori* et cesse, de plus, d'être une source de connaissances en tant qu'*intuition*, requérant au contraire le concours de déductions, la mise en œuvre de la pensée discursive. L'espace de la science est impossible sans un ordre géométrique abstrait. Cet ordre est essentiellement quelque chose d'objectif. Nicod a raison d'insister sur

le fait que l'espace de la science ne peut jamais être une forme purement subjective, qu'il dépasse la subjectivité précisément là où il se manifeste comme ordre d'aspects, de perspectives en apparence subjectives³⁰. Mais il n'est pas moins vrai que l'espace des choses vécues ne peut exister *sans* un réalisateur subjectif, réalisateur qui ne perçoit d'abord les relations géométriques, objectives, qu'à titre d'additif, comme une face déterminée de ses propres relations *personnelles*.

La transformation des relations personnelles en relations géométriques a lieu dans le *monde sensible*, par le fait que les données des sens réalisent, comme le montre Nicod, certains types de relations objectives. Si l'on comprend les relations géométriques comme l'ordre qui régit les *data* sensoriels, ceux-ci, pris en vue en eux-mêmes, en l'absence de cet ordre, demeureront un chaos, et la même chose vaudra aussi pour les champs sensoriels; leurs assemblages, leurs agrégats et leurs catégories seront tout à fait contingents. Telle est la position de l'empirisme moderne. C'est ainsi, *grosso modo*, que Locke et Hume considèrent la question, et le point de vue de Kant est lui aussi très proche. Le concept de champ sensoriel est regardé comme un concept purement empirique, puisé dans l'étude causale de la physiologie des organes des sens, laquelle, en tant que science empirique, s'intéresse simplement aux corrélations facticielles entre des réalités dont l'être-tel ne peut être justifié par aucune raison dernière. Ne voyant régner à l'intérieur du sensible comme tel aucune relation intelligible, on tient ce domaine, dans son fond, pour dépourvu de sens. Or, c'est précisément cette vision que Goethe reproche à Kant, affirmant dans une de ses notes que la critique de la raison pure exige à être complétée par une critique de la sensibilité.

30. Cf. J. Nicod, *op. cit.*

L'auteur de *De la théorie des couleurs* pense sans doute que, outre la géométrie qui instaure un ordre un et omni-englobant dans la diversité des contenus sensibles, ces contenus comme tels doivent avoir entre eux un rapport compréhensible, sans lequel ils ne seraient pas possibles; la qualité elle non plus n'est pas purement irrationnelle. Le grand précurseur de la théorie des champs sensoriels, orientée dans ce sens, c'est Aristote. Selon lui, les champs sensoriels sont caractérisés aussi bien intérieurement que par la causalité externe. Leur connexion n'est pas, comme dans les théories psychologiques inspirées de l'empirisme britannique, purement contingente, due à nos réflexes et à nos associations subjectives. Au contraire, ils possèdent une unité interne, une structure compréhensible qui leur est propre. Dans le *Παρί ψυχῆς* d'Aristote, les champs sensoriels sont relatifs au **mouvement propre** des animaux; tous se fondent sur la *ἀφή*. La *ἀφή*, qui recouvre ce que nous appellerions les sens kinesthético-tactile et thermique, est le pré-supposé nécessaire de tous les degrés supérieurs de *ἁίσθησις*. Dans son fond, ce principe conserve aujourd'hui encore sa validité. On peut distinguer deux espèces de champs sensoriels: les uns, inséparables de l'être vivant, dont la privation entraînerait la cessation de la vie, fournissent la base sur laquelle s'édifient les autres, qui ne sont pas indispensables à l'existence. L'homme peut perdre la vue et l'ouïe, l'odorat et, en grande partie, la sensibilité gustative, mais il ne peut subsister s'il ne conserve au moins les rudiments du sens kinesthético-tactile. Si l'on veut déterminer s'il y a ou non un plan correspondant à l'unité des champs sensoriels, il faudrait tout d'abord comprendre *comment* les degrés supérieurs s'édifient sur cette base.

Nous avons vu chez Nicod comment le contenu des champs sensoriels, ordonné selon les relations de

ressemblance, de contiguïté, d'inclusion et de succession, conduit de lui-même à l'ordre géométrique. Mais quel est l'ordre des champs sensoriels comme tels? Quel est le principe de leur constitution? Un penseur moderne qui a beaucoup contribué au renouveau des questions qui nous intéressent, distingue trois sphères de sensation: la sphère kinesthético-tactile à laquelle se rattache la sphère thermique; la sphère des sens internes — l'odorat et le goût; et enfin la sphère des sens dont les données sont toutes à distance, qui n'impliquent aucune proprioception, ne perçoivent ni ne ressentent la fonction de leur propre organe — la vue et l'ouïe. Le principe de ce classement est au fond le suivant: les sens de la première sphère se donnent eux-mêmes en même temps que le milieu extérieur et en tant que distincts de celui-ci; ceux de la seconde également se donnent eux-mêmes, ainsi que le milieu extérieur, mais sans distinction et en mettant l'accent sur eux-mêmes; ceux de la troisième ne donnent que le milieu extérieur, sans participation propre³¹. Le résultat est, bien sûr, ouvert à la critique, si on ne le prend *cum grano salis*. Pourtant, il s'appuie sur une idée inspiratrice que nous croyons pouvoir développer en hypothèse. Nous croyons pouvoir affirmer, à titre d'hypothèse, que le principe directeur de la constitution des champs sensoriels, l'origine de leur unité, est l'espace compris, non pas comme espace objectif, mais comme espace personnel, non pas comme *spatium ordinatum*, mais comme *spatium ordinans* — l'espace que nous avons analysé au chapitre précédent.

La sphère kinesthético-tactile est en effet le mieux à même de concrétiser ce qui nous est apparu comme étant le fondement de notre *dans-le-monde* originaire, à savoir la corporéité — à la fois sentant et sentie,

31. Cf. Jean Nogué, *Esquisse d'un système des qualités sensibles*, Paris, P.U.F., 1943.

expérimentant et expérimentée — qui présuppose le passage de la première à la deuxième personne. A la kinesthésie se joint toujours, ou du moins normalement, une impression tactile externe: les perceptions tactiles de contact et de pression, de dureté et de mollesse, de résistance plus ou moins grande, de solidité et de précarité. Fait plus important encore, la kinesthésie, avec les impressions tactiles qui l'accompagnent, est liée à la persistance dans une position donnée ou au déplacement dans une direction déterminée. La direction orientée vers l'objet, vers l'autre, vers le *tu*, se réalise (ou plutôt se perd) dans un vide dépourvu de toute limitation. L'espace kinesthético-tactile est un espace sans clôture. Il est comme une quête, un tâtonnement qui finit, certes, par mettre toujours la main sur un objet, mais chaque fois dans une sphère derechef sans clôture, qui s'ouvre en tant que question ne pouvant recevoir de réponse dans le cadre du champ sensoriel ainsi construit. Ce champ part du *je* pour ne plus y revenir; il parvient bien à un *tu*, mais se voit aussitôt contraint de le lâcher dans le *ça* anonyme, sans que ce *tu* lui demeure incorporé, sans se fermer dans l'*association* qui est le but de notre contact et de notre existence au milieu des choses.

Le champ visuel présente la structure inverse. Grâce à cette singulière correspondance contraire, il a de nombreux traits communs avec le champ kinesthético-tactile, fait qui de tout temps a poussé à expliquer certaines structures visuelles (notamment la profondeur de l'espace) par la projection associative de la sphère du tact et de la kinesthésie dans celle de la vue comprise comme diversité qualitative à deux dimensions. En réalité, tout semble indiquer que la profondeur de l'espace est aussi originellement propre à la sphère visuelle qu'à la sphère kinesthético-tactile. Ainsi le *tu* y est représenté dans la dimension de la

profondeur, avec un recul qui incarne précisément l'orientation *personnelle*, appellative, dans sa diversité. Mais la profondeur est contenue également dans la largeur qui a le caractère d'un horizon toujours présent, susceptible d'intuition dans sa présence. Le visuel clôture, assigne toujours une limite, et cela d'un seul coup, en tant que totalité. Bien sûr, la limite est en elle-même infinie; elle n'est ni un objet ni un ensemble fini d'objets, mais un infini inépuisable dans l'occultation. Pourtant, cet infini est là, tout entier, dans un seul regard; tout entier tourné vers moi, il vient au-devant de moi et m'embrasse. Si mon mouvement, dans la sphère kinesthético-tactile, est un mouvement sans retour qui se perd dans l'illimité, dans la sphère visuelle c'est au contraire l'illimité qui se meut en direction de moi, qui m'entoure, qui me tombe dessus. Il devient autour de moi la voûte et les murs d'un édifice, un espace fermé qui me met à couvert. Ce qui se manifeste dans cet ajointement n'est pas seulement, à visage découvert, le *ça* anonyme qui engloutit tout, mais encore, sous une figure plus accueillante, le *nous* que notre contact avec les choses s'efforce d'atteindre et dans lequel nous visons comme une réconciliation avec une partie essentielle, voire avec le tout de l'étant.

Le contact tactile est pour nous une manière de nous emparer des choses. La présence visuelle, en revanche, est comme un don qui n'exige ni lutte ni effort, qui est simplement là, par la grâce de la lumière et du monde. Peut-être est-ce à cette présence visuelle que pensait Proclus en parlant de l'espace comme lumière pure qui enveloppe tout. L'espace tactile est avant tout un noyau sans périphérie. L'espace visuel serait plutôt une périphérie sans noyau. Le champ kinesthético-tactile ne donne les choses que pour autant qu'elles sont en contact avec moi. Le champ visuel donne, au contraire, l'environnement sans moi (ou pour ainsi dire sans moi

— la perspective se perd au périmètre du corps propre). Le vide kinesthésique est un domaine dans lequel nous nous lançons comme à l'aventure, que nous parcourons, qui est, en ce sens, présent dans notre *mouvement*. Dans la sphère visuelle, au contraire, le vide est là en une guise immobile; il est la condition de la rencontre avec l'objet, la condition de l'interpellation, de l'ouverture de la dimension personnelle en général. Le *vide* dans la sphère tactile et kinesthésique semble ne se présenter que sur le chemin en sens unique qui part du *je* et conduit vers les choses. Dans la sphère visuelle, le vide est de fait indifférent à la direction du mouvement, présent aussi bien dans le passage du *tu* au *je* que dans le passage du *je* au *tu*; il est l'espace au sens fort du terme, distinct de tout ordre de succession. L'espace kinesthético-tactile est dans son fond l'espace de l'appui, la terre qui nous porte, qui soutient le mouvement de notre corps dont la station verticale renvoie cependant, en même temps, à l'autre espace vers lequel nous tendons. L'espace visuel, même limité par l'habitation, est toujours, au fond, l'espace céleste qui vient vers nous depuis l'infini de la distance que la perspective nous montre orientée par rapport à notre corps propre. La structure des champs sensoriels fondamentaux semble ainsi révéler une correspondance dans l'opposition qui prouverait que l'ordre de ces champs est l'œuvre du *spatium ordinans*. Elle indiquerait par ailleurs qu'il y a, au fond même de la vie, une aspiration à entrer en contact avec les choses, à nous ancrer au milieu d'elles, à nous attacher solidement à leur édifice, à nous insérer et incorporer dans leur ajointement déjà achevé — une tendance à bâtir, une visée architectonique au sens le plus fondamental du terme.

La structure originairement personnelle du contact avec les choses qui est, comme nous l'avons vu, à

l'origine du «dedans» dont procède le *spatium ordinans*, dévoile dans ces phénomènes un nouvel aspect. L'acte d'interpeller apparaît à la fois comme acte de bâtir. La spatialité essentielle de l'étant réside à l'origine dans l'interpeller et dans le bâtir qui seuls fournissent un sol propre au développement des relations spatiales purement objectives, qu'il s'agisse des proto-relations topologiques (*à côté de, entre, à l'intérieur de*), des relations projectives ou de la métrique. Tant qu'elles n'entrent pas dans la sphère de l'abstraction pure où l'expérience est impuissante à les suivre, toutes ces relations objectives demeurent à la portée de l'espace originaire de la vie qui ne cesse jamais de s'expliquer avec elles, s'efforçant, selon une tendance propre surtout à la sphère affective, de les accueillir à nouveau dans son intimité personnelle et de les remplir de vie vécue. Nous continuons donc à *vivre* l'espace alors même que nous le pensons et thématisons abstraitement, alors même que nous découvrons les lois de la géométrie et que la géométrisation du donné nous permet d'acquérir un rapport de plus en plus objectif à ce qui *nous* est donné, de prendre en vue sa structure, entièrement distincte et profondément différente de celle du vécu. La correspondance du tactile et du visuel — expression de la tendance à bâtir qui s'enracine dans l'espace personnel, dans le désir de se rapprocher, de s'incorporer dans un district amicalement ouvert de l'étant, d'associer le *je* au *nous* qui lui dispense appui, chaleur et concentration intime — constitue la première architecture. L'horizon visuel atteste que nous sommes toujours déjà «dedans»; l'architecture matérielle, le bâtiment, la maison n'est qu'un prolongement, un parachèvement concret et conséquent de cette idée qui nous place dans les champs sensoriels comme dans une sphère de contact avec le monde, d'interpellation par les étants. Le *nous* est le

noyau du chez-soi qui est un résultat du *bâtir*, de la somme des efforts personnels pour s'enraciner dans le monde, pour nouer avec le tout de l'étant un rapport solide d'amitié qui intègre aussi à son harmonie ce qui est tout à fait étranger, lointain, immaîtrisé, voire, peut-être, immaîtrisable, sinistre et hostile. ce qui s'amasse continuellement à la périphérie, gronde comme un lointain orage aux confins du monde. Le chez-soi est chaud et accueillant précisément par opposition au froid cosmique de la périphérie. Encore qu'il ne soit pas, en dernier ressort, transparent, il constitue le lieu de la lumière, des personnes, des individualités, un lieu où la nuit est toujours à nouveau relayée par le jour et où cette transition continue fournit, dans le registre le plus grave, un contrepoint à tous les rites de la quotidienneté. De là aussi la fascination que l'idée de la construction et de l'habitation exerce depuis toujours sur l'imagination de l'homme, trouvant une expression dans l'inépuisable profusion tropicale des images qui, chez les poètes contemporains comme chez ceux du passé, manient la magie du bâtir, des bâtiments et des espaces³².

V

La visée architectonique contenue dans l'acheminement de l'espace originellement personnel vers un ordre de vie plus durable acquiert, par le moyen de ce qu'on pourrait nommer la «transsubstantiation sacrée», une figure nouvelle, très caractérisée. La transsubstantiation sacrée s'assujettit cette tendance en y satisfaisant dans une très large mesure, la soumettant à une interprétation singulière, éminemment objective, ou plutôt supra-objective, dans le cadre de laquelle elle

32. Cf. Gaston Bachelard, *la Poétique de l'espace*, Paris, P.U.F., 1957 [et Annexe III].

prend pour la première fois conscience d'elle-même, devient non seulement édification de l'univers, mais encore *conscience* de ce «bâtir». Non que celui-ci soit présenté comme notre ouvrage (ce qu'il n'est effectivement pas, du moins pas pleinement — sous ce rapport, la conception sacrée serait une saisie exacte de la réalité). Bien au contraire, le rôle qui nous est propre, en tant qu'êtres humains et finis, s'y révèle tout à fait subordonné, insignifiant, imitatif, dépourvu d'initiative.

Qu'est-ce donc que la «transsubstantiation sacrée»? Elle consiste en ceci que la périphérie omni-englobante, librement et de sa propre initiative, devient pour nous centre, que cet «absolu» veut être auprès de nous et se manifester à nous. Notre besoin de nous orienter reçoit ainsi un sens absolu; le centre d'orientation est le lieu de cette épiphanie. C'est dire que la conception sacrée de la réalité a son origine dans le phénomène de l'orientation — l'homme mythique s'oriente par rapport à un point absolu, par rapport au «commencement», à l'«axe du monde», etc. D'autre part, elle est une thématization du district de l'étant qui est «tout autre» — en dehors de notre sphère, en dehors de la proximité, en dehors de nos relations personnelles normales. Au fond, c'est la nature cachée et omni-englobante de la périphérie qui est ici rendue présente, comme par une évocation, et placée au centre. L'intérêt et l'attention se concentrent exclusivement sur cette totalité omni-englobante qui décide de tout ce qui s'y trouve englobé, de tout l'étant individuel et fini. C'est de là que procède, secondairement, le projet d'un ordre du monde, projet qui, bien que très flou et lacunaire, prétend lui aussi être à la mesure de la totalité. La première catégorisation de l'étant, la différence fondamentale (qui n'est pas une simple catégorisation abstraite, mais une différenciation de l'étant agrégé dans

l'unité de l'étendue spatiale) sera alors précisément la distinction entre le sacré et ce qui n'a pas ce caractère, ce qui est étranger à cette sphère. Le projet sur le monde qui découle de la transsubstantiation sacrée trace une ligne de démarcation entre une sphère d'importance fondamentale, où se déroule toute *σωτηρία*, et une autre où tout est contingent, quelque intéressant qu'il puisse être par ailleurs; entre un lieu où l'étant est étant *vrai*, doté du caractère supérieurement puissant de l'être même, et un autre qui appartient à un étant affaibli et comme déchu, voué à la mort³³. Répétons-le encore une fois: ce qui se présente ici à nous n'est pas seulement une réalité, mais encore un *concept* de l'espace; non seulement un bâtir, mais un bâtir qui se *règle* selon un projet déterminé, selon une conception d'ensemble.

De quelle manière ce qui se situe à la périphérie du monde, au-delà de l'horizon du monde, en vient-il à occuper une position centrale? Comment le «ça» intangible et inaccessible devient-il quelque chose d'amical, que notre parole peut atteindre et qui gouverne notre vie avec bienveillance? Cela ne peut se faire par la puissance humaine, en vertu d'une initiative qui serait la nôtre. La *ça* magique et sacré ne peut se réincarner dans un *tu* que par sa volonté propre. C'est de sa propre autorité qu'il opère une percée dans notre espace banal, qu'il assigne à certains lieux dans cet espace une signification absolue, qu'il s'associe à nous, se manifestant sous les espèces d'un *tu* qui veut être un *nous*. Pour l'homme, cette transsubstantiation est un objet d'espairs et de prières, mais ses propres forces, insuffisantes et transitoires, ne lui permettent de la réaliser que de manière éphémère. Toutefois, nous ne croyons pas pour autant pouvoir conclure, avec Eliade,

33. Cf. Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane*, Hambourg, Rowohlt, 1957.

que la sacralité du foyer, la vie dont la maison se trouve investie dans sa relation avec nous, serait (pas plus que le rituel qui, à l'époque sécularisée encore, accompagne le changement de domicile) un simple vestige de la conception mythique sacrée³⁴. Notre rapport actuel à l'habitation s'enracine, au même titre que la conception sacrée, dans l'espace originellement personnel, dans ses tendances et sa dialectique dont le mouvement part du *ça* pour se diriger, à travers le couple *tu - je*, vers un *nous* dans lequel il trouve le repos. Les *spatia affectionis* ne sont pas des espaces mythologiques. S'ils sont des *nous*, ce n'est pas en vertu d'une puissance sacrée, absolue, mais grâce à notre propre puissance relative et à celle des choses auxquelles nous nous associons, dans lesquelles nous cherchons à ancrer notre existence. L'espace affectif, l'espace de notre cœur, a lui aussi une structure essentiellement différente de l'espace sacré qui, malgré toute son importance historique, n'est, dans le cadre global de la problématique de l'espace, qu'un cas particulier.

Dans le monde sacré, l'univers présente une triple articulation. Il y a, d'une part, la périphérie qu'est l'horizon, l'altérité totale, la nuit et la non-individuation dont la puissance domine tout le singulier. Il y a, d'autre part, le centre dans lequel cette puissance absolue a paradoxalement opéré une percée par la force de la théophanie, par sa propre force divine. Il y a, enfin, le reste du monde qui reçoit sa structure de la proximité du centre, devenant de plus en plus profane à mesure qu'il s'en éloigne.

Le monde affectif, en revanche, ne possède pas nécessairement un centre absolu, encore qu'il tende naturellement vers un tel centre et manifeste, en ce sens, une certaine affinité avec le monde sacré. Toutefois, il suffit, pour que le monde affectif soit monde, que se

34. *Ibid.*, p. 14 et *passim*.

déroule en son sein le processus de transsubstantiation du *ça* en *nous*; il suffit qu'il soit le lieu d'un enracinement qui, cela dit, peut ressentir nettement sa propre relativité et le péril qui le menace en permanence. Par conséquent, les lieux du *spatium affectionis* ne sont pas non plus différenciés de manière absolue; leur articulation ne requiert pas la répétition du rite qui toujours à nouveau reproduit la création du monde. L'instauration d'une hétérogénéité absolue, d'une infranchissable frontière rituelle, indispensable à l'ordre de la vie, voire à la vie en général, est, au contraire, un trait distinctif de la conception sacrée³⁵. Dans ce cadre, l'homogénéité devient la marque du non-être; l'hétérogénéité, la hiérarchie, la *supériorité*, la marque de l'être et du plus-être. Est homogène ce dans quoi tout est égal, mais c'est un nivellement au plus bas, au cours duquel l'interpellation se vide progressivement de toute signification. La conception mythique ne découvre pas le principe personnel et vivant de l'espace, mais plutôt la périphérie ultime, universelle, qui transcende tout le singulier, en tant que lieu où, l'étant usuel et habituel prenant fin, s'ouvre la possibilité de l'altérité totale. Or, il est clair que, si «totale» qu'elle soit, l'altérité ne procède pas du monde des

35. Chez Eliade, la structure spatiale du monde sacré n'est pas tout à fait claire. En particulier, on ne voit pas bien quel est le rapport du sacré et du profane, d'un côté, du centre et de la périphérie, de l'autre, et enfin du cosmos et du chaos. Tantôt on a l'impression que ces trois couples de contraires se distinguent les uns des autres; tantôt ils tendent à se confondre. En réalité, on ne peut comprendre leur rapport que sur le fondement de l'espace personnel, du mouvement qui le porte vers la transsubstantiation du *je* en *nous*. Le monde sacré ne consiste pas en un centre sacré et une périphérie profane. Le centre n'est pas autre chose que la force réconciliée de la périphérie, ayant opéré une percée jusqu'au cœur du monde. La périphérie en tant qu'irréconciliée subsiste néanmoins, engendrant le chaos. Le profane est donné, à différents degrés, dans l'intervalle qui sépare le centre de la périphérie.

objets abstraits, mais bien de l'impersonnalité qui appartient, à titre de composante nécessaire, au monde originellement personnel.

L'articulation du sacré et du profane est ainsi une continuation naturelle de la même tendance à bâtir que nous avons vue à l'œuvre dans plusieurs phénomènes ressortissant à l'espace personnel (phénomènes de l'enracinement et de l'orientation, tendance vers le *nous*), de la même architecture originaire qui régit également la correspondance du kinesthético-tactile et du visuel, la construction réelle de l'abri et de l'habitation, la création de *spatia affectionis* personnels. L'espace sacré se distingue des espaces affectifs par son caractère social et par sa systématité effective. Comme nous l'avons vu, il ne représente pas seulement une nouvelle réalité spatiale, mais un *concept* d'espace. La compréhension mythologico-sacrée nous révèle un aspect de l'espace réel entièrement différent de celui qui fascine les penseurs grecs de la période classique, différent de celui que découvrent les peintres et architectes du *quattrocento*, différent de celui qui fixe l'attention de Newton, comme aussi de celui que voit l'homme historisant de l'époque contemporaine. Comme par un don de double vue, elle met sous nos yeux la *fondation* de l'édifice qu'est le monde entier, fondation qui a lieu dans les profondeurs de la *transcendance*, de quelque chose d'*entièrement différent* de ce qui peut se présenter *dans* le monde. Cet *autre* n'est dégagé qu'en une guise imaginaire, mais cela même mérite questionnement, posant, entre autres, la question de la vérité spécifique au mythe³⁶.

36. Pour bien nous rendre compte de toute l'importance de la compréhension sacrée de l'espace pour notre «bâtir», il suffit de considérer l'orientation sacrée qui caractérise l'architecture publique et privée non seulement à la naissance des hautes civilisations, mais durant de longs siècles encore. Les villes, les

Au milieu de la situation mythique, la première philosophie grecque pose la question de la φύσις, de la *croissance* qui, à partir du fondement ultime, tout autre, omni-englobant, fait éclore toujours de nouvelles figures de l'étant. Pleine encore de la réalité mythique de l'autre, elle ne veut pas poursuivre seulement l'édification pratique, chercher une réponse pratique à la question de l'insertion de l'homme dans l'univers sacré. Au contraire, elle veut *embrasser du regard* le «bâtir» dans son ensemble, dans toutes ses composantes essentielles, dans sa structure. Elle ne se contente plus de la sécurité que donne à l'homme son intégration dans le tout de l'étant, mais fait ressortir à la fois ce qui le met à part, l'exposition au péril qui caractérise son être-au-monde. La distinction du sacré et du profane n'est plus pour elle ce qui décide de l'être et du non-être. C'est désormais une tout autre orientation, axée sur la distinction *présent-absent*, qui devient la norme, le critère ontologique. Dans cette optique, les objets intramondains, susceptibles de se transformer de *ça* en *tu*, acquièrent une importance accrue. Les efforts de la philosophie grecque aboutissent à une tentative pour penser l'univers entier sur le modèle de l'objet, de l'être fini — l'οὐσία. La question de l'espace, dans ce qu'elle a d'intelligible et de pertinent pour la philosophie, est elle aussi ramenée à l'οὐσία dans son caractère de présence constante. L'espace qui, dans l'univers sacré des origines, est l'une des dimensions cosmiques les plus importantes, dimen-

temples, les maisons, comme auparavant les lieux des cérémonies et des sacrifices, ont à l'origine une orientation sacrée. La maison est une image de l'univers; le temple à plus forte raison, en tant que demeure d'un dieu. Le monde sécularisé reçoit dans cet héritage un fonds de richesses qu'il ne lui reste qu'à assimiler et à passer à son tour à la postérité.

sion qui tout ensemble dissimule et dévoile l'infini, dont la vie se nourrit de la tension qui oppose cosmos et chaos, et qui atteste la domination de l'illimité sur tout ce qui est soumis à des limites, l'espace devient chez Parménide le non-être par excellence. L'espace est ce qui déjoue, dissipe et affaiblit la présence absolue, unitaire, intégrale, immédiate de l'être. On ne peut atteindre l'être un et indivis qu'à condition de surmonter le caractère insaisissable de l'espace qui disperse et fuit à l'infini. Divers insaisissable, l'espace ne l'est ni plus ni moins que les autres continums — le temps et le mouvement — dont il partage le destin d'être avant tout une manifestation du non-être, d'affaiblir et d'abolir tout être qui tombe dans son domaine. Les paradoxes de Zénon, qui concernent en premier lieu le mouvement, sont en réalité les paradoxes des continums en général et, en ce sens, s'appliquent également à l'espace. C'est bien ainsi, du reste, que la tradition philosophique les a compris. L'espace est ainsi l'absence de l'étant, il est l'éternelle insaisissabilité de la φύσις, il est ce qui doit être transcendé si l'on veut accéder à l'être conçu comme présence pure et intégrale. C'est chez Parménide et Zénon que s'engage le combat contre l'espace spécifiquement mythique dont le refus caractérisera la philosophie grecque dans son ensemble³⁷.

37. Cela permet également de comprendre la signification des paradoxes de Zénon dans l'histoire de la philosophie. Qu'on en fasse état pour caractériser l'espace, le mouvement ou le temps, ils sont chaque fois une manifestation de la force immaîtrisée de la périphérie du monde, l'expression d'une incursion des puissances mythiques, non individuées, dans le contexte de l'étant conçu en mode philosophique, c'est-à-dire, en dernier ressort, dans l'optique de la *présence*, que celle-ci soit présence humaine ou présence absolue. Le continuum contradictoire incarne la souveraineté de l'infini au sein du fini, la dépendance du fini qui se révèle en dernière analyse insaisissable, inintelligible. C'est ce qu'on voit encore dans les antinomies cosmologiques de Kant.

On retrouve ce même propos chez Démocrite et chez Platon. Démocrite s'oppose à la vision mythique dans la mesure où il caractérise l'espace comme $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ à l'intérieur duquel les choses sont, mais qui, comme tel, n'est pas directement connaissable, qui, en tant que non-être, ne peut être objet de la connaissance. Platon, voyant dans l'espace un réceptacle ($\upsilon\pi\omicron\delta\omicron\chi\eta$), accessible seulement à un «mode de réflexion bâtard» — réceptacle dans lequel se déroule la réception imparfaite des figures géométriques qui donnent forme à l'étant, mais qui n'est pas lui-même formé³⁸ — s'inscrit dans la même tendance. C'est une tendance générale vers la désacralisation dont l'expression philosophique trouve un appui dans les progrès de la géométrie en tant que systématisation de toutes les connaissances jusque-là acquises en un savoir exact qui ne cherche plus simplement à résoudre ses problèmes, d'une manière ou d'une autre, dans la pratique, mais les sait susceptibles de recevoir, par principe, en toute circonstance, une solution parfaite³⁹. Or, la géométrie est la science des relations spatiales. Examinons sous ce rapport la lutte de la philosophie grecque de la période classique (après Parménide) contre l'espace personnellement irrationnel du mythe et des premiers penseurs. Elle se manifeste par une volonté de séparation. La philosophie cherche à isoler les mathématiques de l'espace sensible et, par là, du monde sensible en général. Selon Platon, le caractère relationnel de l'espace (les relations exactement et rigoureusement

38. Cf. F. M. Cornford, *Plato's Cosmology. The Timæus*, Londres, K. Paul, Trench, Trubner & Co., 1937, p. 210.

39. Le caractère systématique de la géométrie grecque est, bien sûr, le résultat d'une orientation nouvelle dont le principe est identique à celui de la question philosophique qui interroge sur la nature du tout de l'étant, sur la φύσις. Le savoir pratique n'est pas suffisant. Il faut accéder aux principes de ce savoir qui se révèlent identiques pour tout le singulier, constamment présents en lui.

compréhensibles que la géométrie parvient, dès le IV^e siècle, à réunir en un système) est irréalisable, dans sa pureté, dans le monde sensible réel. Il établit donc une distinction entre la science rigoureuse des relations spatiales, d'une part, censée rendre raison de l'étant non seulement supra-temporel mais encore — paradoxalement — *supra-spatial*, et le savoir «bâtard», d'autre part, se rapportant à l'espace sensible dont l'une des composantes fondamentales rend la genèse sensible réfractaire à une mathématisation effective, c'est-à-dire précise. Celui qui étudie de près la philosophie platonicienne de la géométrie ne peut se défendre de l'impression que seul ce divorce radical entre la forme géométrique et l'espace en tant que base réelle du sensible rend possible le traitement rationnel, mathématique, des figures géométriques. Telle est l'origine de la série platonicienne des points, des droites, des surfaces et des volumes, chaque terme étant la cause, le principe du suivant⁴⁰. C'est cette même nécessité qui fait dériver les points des nombres et les nombres eux-mêmes des principes, coordonnés mais inégaux en valeur, que sont l'Un et la Dyade indéfinie⁴¹ (laquelle sera par la suite, chez les néo-platoniciens et les néo-pythagoriciens, identifiée à la matière intelligible). En bref, les figures géométriques présupposent un principe de multiplicité dont le déploiement progressif donne l'étendue géométrique; elles présupposent un $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\omicron\nu$ premier et intelligible qui se distingue, par tout son caractère ontique, de l' $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\omicron\nu$ totalement irrationnel que représente l'espace sensible en tant que réceptacle des formes⁴². La géométrie requiert un espace intelligible, essentiellement différent de l'espace mythico-sensible dans

40. Aristote, *De anima*, I, 2, 404b 16-21.

41. Aristote, *Métaphysique*, A, 6.

42. Cf. C. J. de Vogel, «la Théorie de l'*apeiron* chez Platon», *Revue philosophique*, 1959, p. 29 sq.

lequel nous vivons réellement. L'espace mythico-sensible n'est pas tout d'abord l'espace des formes géométriques et de leur légalité intemporelle. Il est au contraire, à l'origine, un espace dynamique, rempli de forces et de mouvements chaotiques⁴³. Selon Platon, les formes et relations géométriques ne se présentent dans l'espace sensible, chaotique (c'est-à-dire non individué), dominant (ἀρχή!), dramatique et personnel qu'en tant qu'images transitoires et approximatives, dans des figures qui remplissent l'espace en s'y «réflétant» comme dans un miroir, mais n'y sont pas données dans leur nature propre.

La coexistence du principe philosophique de la présence et du principe mythique d'une puissance sacrée dominante affecte l'étant d'une dualité qu'Aristote supprime en faisant de la réalité des Idées la charpente interne du mouvement même du monde sensible, en la situant dans le sensible comme tel. Cela l'oblige à rejeter jusqu'au dernier vestige de la χώρα mythique que fut la ὑποδοχή platonicienne. Le chaos n'existe pas. On peut tout au plus le penser dans la figure de la πρώτη ὕλη qui demeure une abstraction irréalisable. La réalité sensible est intelligible par elle-même. Or, l'intelligibilité est au fond un rapport entre *genus* et *species*. La mathématique antique, la géométrie, n'a pas encore atteint un degré de formalisation suffisant pour s'appliquer également au remplissement qualitatif de la réalité; les figures géométriques, avec les lois qui les régissent, restent donc aux confins du réel en tant que schémas irréels d'une réalité qui, bien qu'essentiellement non mythique, est néanmoins qualitative et mobile. Le rejet du chaos mythique, de l'«espace vide»,

43. Sur ce point, nous donnons raison à Cornford (*op. cit.*, p. 176) contre A. E. Taylor (*A Commentary on Plato's Timæus*, Oxford, Clarendon Press, 1928) qui regarde le chaos, dans le monde de Platon, comme entièrement subordonné à la Raison.

du «réceptacle», constitue un élément important de cette exorcisation non mathématique du mythique. Aristote ne conserve, comme noyau intelligible de la question du vide, que le phénomène du lieu. Le lieu n'est rien d'autre que l'ordre des choses qui s'insèrent les unes parmi les autres, l'enveloppement des choses les unes dans les autres; il est la première limite immobile du corps enveloppant. Le lieu présuppose les choses, et non pas les choses le lieu. Le lieu a au premier chef des propriétés, non pas géométriques, mais dynamiques; le lieu est une force. Même si le monde dans son ensemble a une figure géométrique déterminée, celle-ci n'est pas le présupposé de ce qui se situe et se déroule dans le monde; elle découle, au contraire, de la nature du monde, dont elle est une propriété, en tant que forme naturelle de la substance céleste qui assure son perpétuel mouvement circulaire. L'espace en tant qu'entité particulière est donc, chez Aristote, banni du monde. L'espace n'est rien d'autre qu'un ordre déterminé, un complexe de lieux — complexion non pas géométrique, mais dynamique. Caractérisé dans le langage de la philosophie moderne de l'espace, l'espace aristotélicien est un espace fini, non homogène, anisotrope, dont les parties ont une métrique euclidienne sans pour autant que la question se pose de savoir si elles forment un système unitaire ou bien un simple agrégat sans solution de continuité. En bref, la conception de la philosophie grecque, qui atteint chez Aristote son point culminant, refuse l'espace comme entité autonome, fait fusionner l'espace avec la concrétion du monde, mais ne voit pas du tout le rôle de la géométrie dans l'édification de l'espace. Pour dégager concrètement l'ordre propre du monde, force lui est de faire appel à des traits de l'espace personnel, expliqués à titre de caractères purement objectifs et dynamiques. C'est notamment l'opposition

du haut et du bas, identifiés au «centre du monde» et à la «périphérie», qui permet d'expliquer le mouvement des corps qui sont au monde telles des personnes dans leur chez-soi et se hâtent de gagner leurs lieux naturels. Ainsi Aristote démythifie le monde, mais ne le dépersonnalise pas. Le rejet de l'espace mythique en tant qu'horizon infini et omni-englobant est un des principaux moyens dont il se sert pour opérer cette démythification. Selon Aristote, l'espace mythique est un dérivé absurde du phénomène du lieu qui présuppose toujours quelque chose de réel à l'intérieur de quoi une autre réalité se place. Le lieu présuppose donc le monde, le monde est limité, *ergo...* D'autre part, si l'«espace vide» est absurde, il s'ensuit que l'espace en tant qu'ordre des lieux est identique au monde réel comme tel. Il n'y a aucun sens à poser la question de l'espace en dehors des limites du monde.

La réponse aristotélicienne à la question de l'espace n'est compréhensible qu'en tant qu'elle permet à la philosophie grecque de secouer définitivement l'emprise d'un principe étranger de compréhension de l'étant. Elle devient impossible dès lors qu'on se convainc que la géométrie, loin d'être un simple schéma relégué aux confins du réel, en représente un élément constitutif fondamental, quelque chose auquel aucune réalité ne peut s'opposer, avec lequel chacune doit s'accorder. La solution d'Aristote, historiquement et philosophiquement nécessaire, est donc provisoire, encore qu'elle se soit maintenue près de deux mille ans.

Avec cette esquisse de l'évolution de la conception antique de l'espace dans la philosophie grecque, nous avons bouclé la boucle de nos réflexions sur le concept d'espace. Nous avons vu d'abord le mouvement accompli aux temps modernes par l'espace objectif, tant dans les mathématiques et la physique que dans la réflexion philosophique. Nous avons vu comment le *spatium*

ordinatum renvoie en dernière analyse au *spatium ordinans*. Nous avons tenté de retracer l'acheminement de l'ordination, du *spatium ordinans*, vers le *spatium ordinatum*. Nous avons tenté de concevoir l'espace lui-même en tant qu'action, événement, drame — partie du drame du monde dans lequel les êtres se rencontrent, se rapprochent, s'ajoutent réciproquement afin d'y créer leur chez-soi, toujours aussi profondément désiré et aimé, tout précaire et provisoire qu'il soit.

CONCLUSION

La compréhension de l'espace décrit dans son évolution une courbe dialectique. L'espace est thématé comme *ἀπειρον* dès les premiers commencements de la réflexion sur le monde en totalité. La thématé des relations spatiales, accomplie avec un immense succès par la géométrie, progresse pour ainsi dire parallèlement à cette réflexion. Chez les penseurs de la période classique toutefois, les relations spatiales sont conçues comme exemple type d'un étant idéal qui n'est nulle part et jamais, par rapport auquel le temps et l'espace, en tant que définition et fondement ontologique, sont dépourvus de validité. Inversement, la réalité de l'espace, l'étendue dans laquelle les choses sont placées, demeure au fond sans lien avec, isolée de la géométrie. L'espace, pour autant qu'il est uni aux choses, n'est pas géométrique; l'ordre géométrique est, au fond, aspatial. La réalité, pour autant qu'elle est extensive, est imprécise; la précision est au contraire inétendue et, en ce sens, purement idéale. Alors même que l'infini en est banni, l'espace ne s'affranchit jamais entièrement des traits du chaos primordial qu'y voyait Anaximandre. Le système fini des lieux, exposé par Aristote, conserve toujours un caractère essentiellement non

géométrique. Caractérisé comme $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$, l'espace vide de Démocrite, le $\kappa\epsilon\nu\acute{o}\nu$, est lui aussi irrationnel. La conception antique de l'espace comme lieu des illusions et de l'imprécision, dépourvu de tout être en soi, influence aussi la représentation artistique du monde visuel dans la sculpture, l'architecture et la peinture antiques. La perspective antique n'est pas une perspective plane et linéaire. Elle est plus empirique, dépendante des objets qu'elle représente, plutôt que d'être un système de lieux occupés par des choses, système qui, en ce sens, précède et prédétermine les choses.

Avec la dissolution du cosmos antique, opérée par les sciences de la nature et la philosophie du XVI^e et du XVII^e siècle, cette situation se trouve révolutionnée. Suivant la voie frayée par Nicole Oresme, à qui l'on doit la découverte du système de référence, les peintres et architectes des XIV^e et XV^e siècles sont les premiers à accorder l'autonomie à un espace systémique infini. Sous la forme de la perspective plane, l'ordre géométrique devient le moule même, le cadre de toute réalité, voire la réalité fondamentale comme telle. Avant Telesio et Bruno, Michel-Ange met sous les yeux du spectateur émerveillé un espace absolu où les oppositions avant-arrière et haut-bas n'ont plus qu'une validité subjective. Le grand acte de Bruno peut être défini comme le mariage de la vision géométrique de l'art de la Renaissance avec la nouvelle conception infinitisée et, en ce sens, décentralisée de l'univers. Tous les penseurs du XVII^e siècle, pour autant qu'ils apportent leur pierre à l'édifice de la science et de la philosophie nouvelles, suivent cette même voie. La géométrie est antérieure à la réalité; elle en est le plan fondamental, qu'elle soit, comme chez Bruno, Henry More et Newton, hypostasiée en une réalité *sui generis*, ou bien, comme chez Galilée et

Descartes, projetée dans l'univers matériel en tant que structure fondamentale. L'hypostase de l'espace, voire sa déification chez des penseurs comme Newton et ses disciples, est simplement le point culminant de la ligne de pensée qui porte au premier plan la géométrie en tant que cadre et condition de possibilité de toute réalité. De ce fait, la réalité elle-même devient exacte, mathématique. Le caractère mathématique de la réalité, notamment de la réalité physique (encore que Spinoza et Leibniz intègrent aussi la réalité psychique à ce contexte), ne fait plus problème. Ce qui demeure problématique, c'est la nature intime de cette géométrie réelle, son autonomie, sa relation avec la substance, son caractère absolu ou relatif. Malgré les résultats remarquables qu'elle permet d'atteindre, la nouvelle conception de l'espace, vu comme autonome et pour ainsi dire substantiel, réunit trop de fonctions qui presque aussitôt se révèlent incompatibles. La fonction mathématique et physique qui fait de l'espace le fondement des sciences mécaniques de la nature est inconciliable avec son caractère intuitif. La fonction théologique qu'il remplit chez Newton s'inscrit en faux contre le rôle de légalité interne de la réalité même que lui assignent (chacun d'une manière différente) Descartes et Leibniz. Par la suite, quand au XVIII^e siècle la fonction théologique est tacitement sacrifiée, l'on assiste à une dernière tentative encore pour réunir synthétiquement toutes les fonctions de l'espace, quitte à ne plus lui attribuer une existence absolue. C'est la théorie kantienne dont les idées fondamentales sont les suivantes: l'espace est une forme de l'intuition, subjective par son existence, objective par sa fonction de fondement des connaissances synthétiques *a priori* en géométrie et dans les sciences mathématiques de la nature; il est un *ens imaginarium* exprimant la propre constitution interne du sujet qui s'explique, de manière

irréductible et originelle, avec les impressions qui agissent empiriquement sur lui; il est ce à quoi se rapporte la fonction rationnelle de la synthèse absolue de la totalité de l'expérience que nous appelons l'idée du monde. Relative à un *ens imaginarium*, cette fonction se trouve nécessairement engagée dans des antinomies sans issue dont la principale est celle qui oppose l'idée de la finitude de l'univers à celle d'un univers infini, conflit qui atteste de manière péremptoire le caractère phénoménal de notre connaissance tant dans la science que dans la vision courante. Ainsi culmine chez Kant l'idée moderne de l'espace comme présupposé fondamental sur lequel s'édifie notre conception d'une réalité soumise à des lois, mathématique ou mathématisable, présupposition qui possède son autonomie propre en tant que forme des réalités qui se situent à l'intérieur d'elle comme son contenu.

Les contradictions inhérentes à cette situation de pensée conduisent à la dissolution de l'unité que Kant lui aussi s'efforce — en apparence avec succès — de réaliser. Avec l'apparition de géométries non euclidiennes, la création de la logique moderne, l'idée de l'axiomatisation et l'idée de la géométrie comme discipline abstraite dont les énoncés ne sont pas des propositions mais des fonctions propositionnelles, il devient impossible de maintenir l'unité de l'aspect intuitif du concept d'espace et de sa fonction de fondement des connaissances synthétiques *a priori* en géométrie et dans les sciences de la nature. En physique, la théorie de la relativité parachève le divorce entre la forme géométrique et l'intuition, mettant en lumière le rapport qui lie la mécanique inertielle à la métrique spatiale euclidienne. A la suite de ces transformations, l'unité kantienne se désagrège en trois grands plans: la structure géométrique (également qualifiée parfois d'espace géométrique abstrait) est

rigoureusement distinguée de ses réalisations que sont l'espace physique, d'une part, l'espace des objets de l'expérience, de l'autre. L'identité de la structure indique une possibilité d'accord entre l'expérience subjective et son modèle objectif; le problème kantien de l'applicabilité des mathématiques reçoit par là une solution qui n'exclut pas la portée objective de la connaissance donnée par l'entendement. En même temps, la physique relativiste réussit à se dégager de l'antinomie cosmologique dont le conflit n'est effectif que si l'on accepte l'espace euclidien infini comme cadre *a priori* nécessaire de toute réflexion objective sur la nature. La cosmologie, la science de l'univers physique, redevient possible. Evidemment, cette nouvelle conception dépouille l'espace de la simplicité, de l'indépendance et de l'autonomie qui furent les siennes durant toute la période qui s'étend depuis Giordano Bruno jusqu'à Kant. D'un côté, il est intégré dans une unité structurale avec le temps physique en tant qu'espace-temps. De l'autre, il devient également inséparable des choses; il devient, comme chez les penseurs antiques, le *concretum* de la nature même; en tant qu'il réalise un ordre objectivement rationnel, il ne fait qu'un avec le monde comme tel. L'évolution du concept d'espace depuis l'Antiquité jusqu'à la science et à la philosophie modernes conduit ainsi d'un concret initialement irrationnel, à travers l'hypostase d'un ordre rationnel, jusqu'au rétablissement du concret, désormais rationalisé.

Est-ce à dire que le problème de l'espace ait été entièrement élucidé, qu'il ne reste plus rien de problématique? Est-ce à dire que l'étape intermédiaire de la première géométrisation avec ses philosophies parallèles (notamment celle de Kant), n'ait plus qu'une signification historique? C'est ce qu'on ne peut affirmer, car la structure de l'espace cosmique réel est loin encore de

nous être parfaitement claire, réservant, au contraire, aux physiciens de l'avenir (en ce qui concerne, entre autres, les questions de la finitude ou de l'infinitude, du **minimum métrique** ou de la structure granulaire de l'espace) des possibilités de retournements surprenants. On le peut d'autant moins que la structure géométrique doit être réalisée dans un modèle et à l'aide d'un matériel déterminé, réalisation qui ne peut être étudiée selon la même méthode qui dirige l'étude de l'ordre structural de la réalité. Au point de vue de l'expérience, une telle réalisation ne nous est directement accessible que dans le vécu subjectif; le sujet est le seul réalisateur immédiat de l'expérience. Le monde subjectif est sans nul doute modelé par la structure géométrique, mais d'une manière qui n'est ni originaire ni exclusive. La géométrie de notre expérience est le résultat d'une géométrisation; elle est la rationalisation d'un ordre qui n'a pas à l'origine qu'un aspect objectivement géométrique. La géométrisation est une objectivation, mettant en œuvre des relations d'une objectivité optimale (telles la ressemblance, la succession et l'inclusion), mais qui n'est, dans l'expérience originelle, que l'accompagnement de rapports dont le caractère n'est pas celui de relations purement structurales, de rapports qui sont dictés par des considérations relatives à la vie et par l'organisation originelle du sujet de l'expérience.

Les rapports du vécu originel doivent être étudiés empiriquement, selon des méthodes psychologiques. Toutefois, la psychologie en question ne pourra se contenter d'une explication causale qui ramène ces rapports à des processus objectifs, procédant, à l'instar de la physique, par le moyen de constructions fondées sur des données singulières, garanties et indubitables. Elle ne pourra pas non plus s'en remettre à l'analyse purement intérieure de données acquises introspective-

ment et de leurs variations imaginaires (selon la méthode de l'intuition eidétique), comme le pensait Husserl. Aussi bien la psychologie objective que la **phénoménologie** purement introspective présupposent tacitement que nous savons ce qui nous est originairement donné, tandis qu'une des tâches propres de l'examen de la dimension subjective est précisément de *découvrir* les ultimes données les plus originaires à travers lesquelles le sujet entre en relation avec le reste du monde et qui, sans exclure toute possibilité d'objectivation (n'étant pas exemptes d'une immixtion de relations objectives), comportent nécessairement des composantes irréductiblement subjectives. Ces caractères ultimes, tels que la tridimensionnalité originaire du visuel, la non-homogénéité originaire de l'espace sensible, la nécessité des kinesthésies pour la compréhension des *data* passifs, etc., ne se présentent pas comme des éléments isolés. Ils sont partie intégrante de quelque chose qu'on pourrait appeler l'appareil d'enracinement originaire, par lequel le sujet entre en relation avec le monde, s'installe dans le monde et s'y oriente. L'espace, ancré ainsi dans le mouvement de la vie, n'est pas un concret purement *objectif*. Il n'est pas un *spatium ordinatum*, mais un bâtir, un *spatium ordinans*. Pour que des relations objectives puissent se présenter à nous, s'ordonner et se regrouper, se réunir enfin dans des systèmes, nous devons d'abord constituer une scène sur laquelle ces relations pourront apparaître — la scène des rapports des choses à notre propre vécu. Or, cette scène englobe les composantes aussi bien qualitatives que relationnelles de notre sensibilité; elle englobe, comme nous avons tenté de le montrer, toute la charpente dotée de sens de notre réceptivité sensorielle, indissolublement unie à la tonalité de la vie comme base de notre activité. Kant est donc dans le vrai en affirmant qu'il existe quelque

chose comme une forme *a priori* de l'intuition, mais il se trompe dans la mesure où il prétend la séparer, par une barrière infranchissable, du sensible concret. A cet égard, c'est Goethe qui a raison d'exiger que la critique de la raison soit complétée par une critique de la sensibilité qui fasse apparaître, dans la sphère de l'intuition, la différence de ce qui est irréductiblement subjectif et de ce qui procède de l'objet. Une telle critique éluciderait dans le principe la différence des relations géométriques et des rapports relatifs à la vie, la différence de l'*ordo* achevé et de l'ordination, de l'espace en tant que l'acte de bâtir à travers lequel un être concret, se mettant à part de la totalité de tout le reste, se réinsère, par là-même, parmi tous les autres êtres et entre en relation avec eux.

L'HOMME ET LE MONDE

Introduction à la phénoménologie de Husserl

L'élucidation phénoménologique du problème de la constitution n'est pas destinée uniquement à décrire ce que nous savons déjà. Il semblerait à première vue que la description minutieuse, l'analyse, dans toute sa structure de signification, de la manière dont nous percevons et en général vivons les expériences les plus banales de notre vie quotidienne, ne puisse rien apporter de nouveau à la connaissance humaine. Toutefois, cette description prend une signification plus profonde en dévoilant le *sens authentique* de ces expériences, occulté par la transcendance de notre vie pratique (laquelle englobe également la praxis théorique, l'aspect simplement technique de la science).

Considérons par exemple les choses de notre environnement de tous les jours. Ce sont des réalités que nous rencontrons *in persona*. Une table, une machine à écrire, un paysage, un ruisseau, une forêt sont devant moi en personne chaque fois que je les perçois actuellement; ce sont les choses mêmes que je perçois, et non pas mes propres impressions subjectives en tant que représentants des choses. D'un autre côté, le physicien, qui travaille avec des schémas purement intellectuels, tient pour le monde vrai le monde de la physique, avec notre «image subjective» duquel le monde perçu serait

uni par le lien causal de la neurophysiologie. La phénoménologie rend un service important en montrant que la chose, la chose proprement dite, authentique, *in persona*, est la chose de notre intuition et de notre praxis immédiate, telle qu'elle s'oppose à la présentification, au souvenir ou à l'allusion verbale, quand nous en parlons en dehors de sa présence vive. La chose avec ses caractères pragmatiques, le chemin avec sa praticabilité, le paysage avec l'appel qu'il nous lance, la forêt nocturne avec sa solitude effrayante et mystérieuse, le bleu éclatant ou implacable du ciel au-dessus de notre tête — ce sont là les *choses mêmes*, non seulement leurs propriétés, leurs qualités, mais encore leurs «propriétés expressives», leurs renvois réciproques, avec la complexion morphologique qui fait qu'il y a, entre l'apparition et l'«apparence» de chacune d'entre elles, une solidarité étroite. Ce ne sont pas là des caractères «insérés» secondairement dans les impressions, mais des caractères originaires des choses. Les choses telles qu'elles se découvrent à nous sont, en effet, des aspects du monde dans sa relation et son dialogue avec nous. Elles sont la partie du monde que nous rencontrons, qui vient au-devant de nous ou nous repousse — la partie du monde que nous comprenons et qui nous «parle» directement comme pourvue de sens. Cette appréhension du sens donné qui se poursuit *in indefinitum*, cette anticipation du sens qui chaque fois se confirme ou se dément, se continue à l'intérieur des corrections, prenant des tournures tantôt banales, tantôt inattendues, c'est la perception des choses — l'accomplissement le plus important dans lequel le monde se montre à nous et coexiste avec nous, perdure en des guises toujours nouvelles, toujours susceptibles d'intuition. La constitution des choses est cette *prestation* qui se déploie continûment, à l'infini. Le fait qu'il s'agisse d'une prestation n'implique pas une subjectivation, car

la saisie du sens est quelque chose qu'on n'opère pas simplement en ouvrant les yeux, mais qui requiert le concours de l'«âme» tout entière. Nous savons déjà (par les exemples dont Husserl fait état pour la première fois dans la *Philosophie de l'arithmétique*, par rapport au nombre) que l'activité est une présupposition de cette saisie. Il n'y a point d'autre manière dont une objectivité puisse acquérir un sens *pour* nous, mais elle ne cesse pas pour autant d'être une objectivité; au contraire, elle ne le devient que sur ce fondement.

Au fait, la chose de la physique n'est rien d'autre que la même chose précisément dont nous parlons et avec laquelle nous nous expliquons dans la sphère pré-scientifique, à travers notre commerce et notre comportement quotidiens. Elle est la même chose, soumise à certaines opérations méthodiques d'idéalisation et de formalisation que la phénoménologie reconduit jusqu'à leur origine, montrant que la constitution de la chose physique correspond à une objectivation plus rigoureuse, de degré supérieur, qui s'achemine vers la précision et l'identité des *data* au moyen de la géométrisation des formes, méthode dont l'application est progressivement étendue aussi aux moments qualitatifs. Ce n'est donc pas une rupture de niveau qui nous ferait accéder à une réalité différente, mais un simple aménagement méthodique de la réalité apparaissante. Les sciences modernes de la nature, qui ne tiennent pas compte de la genèse signifiante (autant dire de la constitution phénoménologique) de leur objet, y suppléent par la construction métaphysique d'un rapport causal entre la réalité physique «vraie», transcendante, purement quantitative, et son image subjective dans notre conscience. Notre corps est alors une simple composante du monde extérieur, un appareil à l'intérieur duquel s'effectue — on ne sait pourquoi — la traduction de certains processus physiques dans un «code» paral-

lèle, transposition qu'on nomme, dans cette optique physicaliste, le «processus de la conscience».

Si cette perspective (dans laquelle le sens comme tel perd tout sens, devenant partie intégrante d'un processus purement objectif, dépourvu de sens) n'est pas effectivement justifiée, si elle entraîne forcément des conséquences naturalistes, psychologues, il s'ensuit que nous devons appliquer tout d'abord nos efforts à comprendre autrement non seulement la chose et notre rapport à la chose dans la perception, mais encore le rôle de notre corps. Ce n'est pas seulement le rapport à la chose dans la perception qui ne pourra être une simple relation causale entre des «processus à la troisième personne». La perception est un processus de contact avec les choses au cours duquel l'objectivité acquiert une signification pour nous — une signification que nous n'y projetons pas nous-mêmes, mais qui lui est *propre*, fût-ce *en relation avec nous*. Elle est un processus qui ne se déroule pas au-dedans de nous, mais bien *dans le monde*, c'est-à-dire au sein de la totalité universelle de l'étant réel, localisé dans le temps. C'est un simple préjugé que de croire le monde rempli uniquement de processus physiques et chimiques qui suffiraient à sa compréhension. Si, secouant l'emprise de ce préjugé, nous considérons la physique comme une simple abstraction idéalisante effectuée à partir de la richesse originelle de notre contact perceptif avec la réalité, nous pourrions en revanche comprendre à la fois pourquoi l'intelligence des relations psychologiques exige elle aussi, dans la pratique, de faire entrer en ligne de compte des processus et des relations physiques, et pourquoi l'explication physicaliste demeure néanmoins impuissante à donner accès à l'essence propre de la saisie transcendante de l'étant. La physique prend nécessairement pour point de départ de son explication du rapport psycho-physique le fait que nous

avons un corps, corps propre qu'elle prend en vue comme un corps matériel et traite selon sa méthode scientifique. Or, le corps propre, s'il est en effet un objet, en est un qui possède un sens, voire qui *est* également sens, capable de conférer un sens, qui se meut et existe uniquement dans le champ du sens. Cet aspect ne peut au principe qu'échapper à la physique.

La phénoménologie de la corporéité se révèle ainsi d'une importance capitale. L'élaboration de cette question demeure chez Husserl à l'état d'ébauche, mais les quelques indices qu'il fournit jettent les fondations de tout le travail ultérieur. Pour Husserl, le corps est ce qui finitise le sujet transcendantal, la conscience purifiée obtenue à la suite de la réduction. «C'est uniquement par la relation empirique au corps que la conscience devient une conscience humaine et animale d'ordre réel; c'est par là uniquement qu'elle prend place dans l'espace de la nature et dans le temps de la nature¹...» La conscience devient, par cette relation, l'âme du sujet psycho-physique. Husserl envisage le corps dans deux attitudes fondamentales: l'attitude «naturaliste», où l'on part *du corps en tant qu'objet*, et l'attitude «personnaliste», où l'on part de l'environnement comme corrélat des actions et des motivations personnelles.

L'attitude naturaliste voit l'homme en tant corps animé, comme un corps matériel qui, tout en ayant certaines propriétés que d'autres corps n'ont pas, est néanmoins, au fond, du même type que «la chose et ses propriétés». La phénoménologie est possible dans cette attitude aussi, mais c'est l'attitude personnaliste, plus importante, qui constitue à proprement parler le point de départ de Husserl. Dans l'attitude personnaliste, les

1. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, Halle, M. Niemeyer, 1913, p. 103.

circonstances réelles dont je dépends ne se bornent pas aux seules conditions physiques, mais englobent la totalité de l'environnement qui peut devenir pour moi objet d'expérience, et mon rapport à cet environnement n'est pas une simple relation causale, mais un rapport de *motivation*. Husserl essaie de montrer qu'il ne peut y avoir, entre la réalité physique et le monde de la motivation spirituelle, d'autre rapport que celui de coordination et de conditionnement réciproque, sans causalité au sens direct et étroit du terme. Que la causalité physique pourrait n'être elle-même qu'une abstraction opérée à partir de la causation originellement globale et significative, c'est là une idée qu'on ne trouve pas encore dans les *Ideen II*, où ces problèmes sont traités, mais qui se situe, nous semble-t-il, dans le prolongement de la conception husserlienne du rapport entre le monde naturel et le monde des sciences de la nature (au sens moderne).

Il faudrait relever dans ce contexte la distinction que Husserl entreprend de tracer entre le corps esthésiologique et volitif, d'un côté, et le corps-objet, de l'autre.

Dans l'attitude personaliste, les deux corps sont donnés — aussi bien l'objet que le complexe esthésiologique et volitif. Mais si la donation du corps-objet fournit une base pour la mathématisation possible du corps de la physique, il n'y a pas identité entre les deux.

Husserl analyse alors l'expérience du corps propre dans l'«abstraction égologique», c'est-à-dire sans tenir compte des choses et des autres, que ce soit en tant que sujets ou en tant qu'objets de l'expérience. (Certains penseurs contemporains nient la possibilité de cette abstraction. Selon Sartre, l'expérience du corps dépend de l'expérience d'autrui puisqu'elle est originellement donnée par le fait que l'autre, qui est mon objet, me considère à son tour comme objet. C'est toutefois une

optique qui met trop unilatéralement en relief le rôle du corps-objet, sans non plus avoir égard au fait que nous sommes aussi pour nous-mêmes, dans une grande mesure, «l'autre».) Il s'agit en réalité d'un simple dispositif méthodique destiné à simplifier la situation et à faire apparaître les composantes primitives de l'expérience d'autrui. Résumons brièvement les analyses husserliennes du corps esthésiologique et volitif.

Le corps propre est le support de sensations localisées; nous en faisons l'expérience comme d'une chose, mais c'est une chose sentante. La sensation signifie ici un *datum* sensoriel «tactile». Le toucher est un sens que nous possédons doublement: en nous frottant les mains, nous avons le sentiment de nous-mêmes à la fois en tant qu'activement touchant et en tant que chose touchée. Si je touche ma main gauche, le contact produit dans cette main des sensations localisées. Celles-ci sont toutefois différentes des sensations par lesquelles ma main gauche est donnée comme objet à ma main droite. Mon corps propre est ainsi, d'une part, une chose comme les autres. D'autre part, il est ressenti intérieurement, par des sensations localisées qui ne relèvent pas des propriétés du corps comme simple chose physique.

Cette constatation permet de cerner une différence importante entre les données visuelles et les données tactiles. La réduplication propre à la sphère tactile, qui donne non seulement l'objet, mais encore, simultanément, le corps sentant et sensible, est absente de la sphère du visuel. Nous ne nous voyons pas nous-mêmes; même l'image que renvoie un miroir nous donne simplement un objet à distance, et non pas un objet qui ne ferait qu'un avec nous. Le visuel ne comporte pas le phénomène du voyant vu. L'œil en tant qu'organe de la vue est donné intérieurement de manière kinesthésico-tactile. La dualité du kinesthésico-tactile est

à la fois une liaison unitaire, indissoluble, qui constitue le fondement du phénomène esthésiologique du corps. La sphère kinesthético-tactile joue aussi pour la vue et l'ouïe — les sens «supérieurs» qui comportent une distance — le rôle de base proprioceptive.

La localisation des sensations diffère essentiellement de l'extension des déterminations matérielles des choses. Les choses matérielles sont dans l'espace comme des unités dans le jeu des perspectives spatiales qui les présentent comme les mêmes sous différentes faces et différents aspects. Le sentiment de localisation n'a pas ce caractère d'être en perspective; il ne comporte ni perspective ni recouvrement global dans le divers des données. La sensation est donc quelque chose qui distingue radicalement la donation du corps propre du mode de donation des autres objets. (On pourrait dire que nous sentons notre corps de même que nous saisissons notre vécu, quoi qu'il n'y ait pas là identité: le corps est quelque chose qui dure, qui ne s'écoule pas dans le temps comme le vécu, mais d'un autre côté il n'est jamais à distance, la synthèse des perspectives n'a pas pour lui de sens, c'est un quasi-objet *essentiellement présent*. Sous ce rapport, le problème du corps propre atteste derechef les difficultés auxquelles l'on se heurte en tentant de maintenir la distinction husserlienne entre l'être du vécu et l'être de la chose.)

En bref, la sensation en tant que domaine kinesthético-tactile est le fondement de l'expérience du corps en tant que corps propre. Un sujet purement visuel ou auditif ne pourrait avoir un corps propre, exister dans son corps en tant qu'être corporel, chose parmi les choses.

Poursuivant nos observations, nous découvrons que le corps sensitif est à la fois un *centre d'orientation*, le point zéro à partir duquel se projette toute perspective sur les choses. Le corps et les choses forment ensemble un système, une structure stable dont aucun terme ne

peut être soustrait. Les choses renvoient au corps propre en tant que centre sans lequel les perspectives et leur synthèse seraient impossibles.

Le moment tactile et kinesthésique représente le noyau de cette structure, la condition de possibilité de l'existence de tout le reste; c'est la zone du contact direct avec les choses, le seule dans laquelle notre action opérante sur les choses (mais non pas au même titre l'action des choses sur nous!) est possible. Par ailleurs, la différenciation des champs sensoriels en un champ kinesthésiologique de proximité immédiate et des champs médiatisés de la distance montre que les qualités qui se présentent dans ces différents champs ne sont pas de simples données irrationnelles. Bien au contraire, elles sont liées par une relation interne, susceptible d'intuition, à la constitution du champ esthésiologique. La sphère des qualités tactiles (la température, la douleur, le mouvement, le contact) relève ainsi tout entière du domaine de la proximité et de la proprioception corporelle en liaison directe avec ce dans quoi nous nous trouvons placés. De façon analogue, les qualités visuelles, les couleurs, les formes visuelles sont essentiellement des qualités de la distance. Elles sont chaque fois à distance, à l'intérieur d'un horizon qui comporte une clôture globale, et tout indique qu'une donnée de ce genre, continuellement présente, est possible uniquement en tant que donnée visuelle. On voit s'ouvrir là un champ de recherches dont l'objet pourrait être qualifié, en un sens différent de l'acception kantienne, d'«esthétique transcendantale», une possibilité d'examiner précisément le contenu des impressions que Kant tenait pour essentiellement *a posteriori*, sans aucune portée intelligible, ayant une teneur de sens.

Le rôle fondamental des kinesthésies montre également que la fonction de localisation du corps propre est inséparable du *corps volitif*, du corps propre en tant

qu'«organe du vouloir». Ce n'est pas dire que je puisse traiter mon corps comme un simple instrument, l'instrument étant quelque chose que je ne maîtrise qu'en vertu du pouvoir que j'ai *déjà* sur mon corps. Le corps propre est le seul objet qui peut être mû de manière spontanée et immédiate par le vouloir de l'*ego* pur, il est un «moyen pour produire un mouvement spontané médiat d'autres choses». «Le sujet, qui se constitue en tant que contre-partie de la nature matérielle, est [...] un *ego* auquel appartient un corps en tant que champ de localisation de ses sensations; il a la faculté ("je peux") de mouvoir librement ce corps et par conséquent les organes en lesquels ce corps s'articule et, par leur moyen, de percevoir un monde extérieur².» La conscience du «je peux» est une conscience essentiellement corporelle — le corps-sujet est ce qui, par essence, *peut*, faculté qui, bien sûr, implique inversement que le corps peut aussi *ne pas pouvoir*. Toutefois, ce non-pouvoir est autre chose que l'absence de toute δύναμις de ποιεῖν et πάσχειν. C'est un mode privatif sur la base d'une potentialité présente. Si toute possibilité d'agir dans le corps disparaît, le corps propre cesse d'être corps propre: il cesse d'exister.

Qu'est-ce qui fait l'unité du corps propre si celui-ci n'est pas constitué dans des perspectives? Tout simplement l'action cohérente et typique exercée par le corps, dans ses champs sensoriels, sur les choses, et par les choses sur le corps. «Dans toute sensation somatique, ce n'est pas la simple sensation qui est saisie, mais celle-ci est appréhendée en tant que relevant d'un système de conséquences fonctionnelles possibles qui a une correspondance stricte avec l'ordre extensif, conséquences que le réel matériel doit nécessairement subir dans un parallélisme cohérent avec les effets matériels

2. E. Husserl, *Ideen II, Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, La Haye, M. Nijhoff, 1952, p. 152.

possibles³. C'est ainsi, de manière dualiste, que Husserl exprime l'expérience de l'efficace indivis concentré dans le «je peux» du corps propre qui possède une riche structure d'habitudes de la maîtrise des objets pouvant entrer dans ses champs sensoriels. La constitution du corps propre est la constitution de ces *habitus* continuellement disponibles. Le corps peut ainsi insérer son action dans la complexion du monde matériel, sans pour autant que le sujet comprenne explicitement cette complexion, ou du moins sans que son entendement la pénètre jusqu'en son fond, sans qu'il en saisisse la composante purement objective.

A la différence des autres objets et processus matériels, le corps propre est un centre d'orientation, il est le point zéro du système de référence que l'homme porte en soi, ou plutôt qu'il est. Toutes les choses sont orientées par rapport au corps propre qui porte en soi l'espace originellement articulé selon les oppositions près-loin, haut-bas, avant-arrière, droit-gauche, chacun de ces couples étant un thème d'investigations plus poussées.

Au fait que le corps propre soit défini dans sa fonction primordiale par son «je peux», et seulement en second lieu par la possibilité de devenir lui-même objet, au fait qu'il soit, de plus, un centre d'orientation au milieu des choses et par rapport à elles, se rattache aussi le fait que certaines de ses parties sont invisibles et d'autres visibles seulement en raccourci, le fait que nous ne nous voyons pas, que nous nous n'entendons pas de la même manière dont nous voyons et entendons les autres objets, le fait que nous ne nous reconnaissons pas de profil, que notre propre voix enregistrée au magnétophone sonne faux à nos oreilles. Le «je peux» du corps propre est par ailleurs le corrélat d'un «je dois» et d'un «je ne peux pas», le corrélat d'un subir, d'une in-

3. *Ibid.* p. 154-155. (N.d.T.)

sersion passive dans le champ perceptif-actif; aucun «je peux» n'est possible si ce n'est sur la base de la passivité dans laquelle la possibilité de l'action est toujours déjà placée et intégrée.

Le «je peux» du corps propre est la conscience de la liberté. Seul peut être libre un être corporel, intégré dans le reste de la réalité par un champ somatiquement esthésiologique, à la fois signifiant et créateur de signification. Sa liberté est toutefois une *liberté dans la dépendance*. Pour réaliser quoi que ce soit, nous sommes renvoyés au champ somatique et à ce qui s'ouvre à l'intérieur de lui. (C'est dans cet «être-renvoyé-à» que réside aussi ce qui distingue de manière immédiate — abstraction faite de l'anticipation ou de l'hypothèse d'un ordre d'ensemble du réel — l'état éveillé du rêve, celui-ci fût-il systématique, cohérent.) A cet égard, les analyses de Husserl pourraient être poussées plus loin.

En effet, il nous semble que la dépendance qui caractérise la liberté fournit le fondement d'un phénomène d'une importance capitale et qui se trouve au centre d'une couche essentielle de notre activité. Si l'existence corporelle est dépendante, renvoyée au champ de signification chosique, c'est également parce que le corps n'est pas là comme une donnée passive qui irait de soi. Le corps propre est non seulement un centre actif, le point de départ d'une action, mais encore le but d'une dynamique: il a faim et soif, il veut de l'air, de la lumière, du mouvement... L'action qui émane du corps propre y fait ainsi retour sous les espèces d'une satisfaction, et c'est dans l'opposition insatisfaction-satisfaction que réside le principe du *besoin*. Le corps se trouve en état de besoin, non pas de manière contingente, mais *essentiellement*. Le corps exige des soins de tous les instants. Dans l'activité par laquelle il pourvoit à ses besoins, il est dépendant, *renvoyé* constamment à son champ.

Le phrasé de la vie s'articule de manière évidente en fonction des besoins du corps auxquels répondent nos automatismes. Dans sa figure quotidienne, la liberté est liberté dans le cadre du retour périodique et de la satisfaction des besoins. Mais au-delà de la satisfaction qui se reproduit à intervalles réguliers, il y a l'état de besoin fondamental d'un être corporel. La dépendance permanente, invincible, de l'être corporel n'est pas un savoir objectif, mais une pulsion primordiale, un «ne-pouvoir-être-sans...» Au-delà du besoin, il y a la finitude de l'existence corporelle. La liberté est essentiellement corporelle; en tant que corporelle, elle est essentiellement soumise au besoin; en tant que soumise au besoin, elle est essentiellement finie et mortelle. La finitude de l'être corporel est ainsi impliquée dans chaque mouvement, si anodin, si insignifiant qu'il paraisse⁴.

Tout cela nous oblige à poser une question. En parlant du corps-sujet, voulons-nous dire que le corps propre — au sens du sujet corporel — est identique au sujet? Quel est le rapport du sujet au sens le plus interne, du sujet comme centre du vécu, comme source présente-vivante du flux temporel, à la corporéité?

4. Le fondement des besoins est intégralement «instinctif». C'est dire que la dépendance du corps, renvoyé dans son fonctionnement à l'environnement, dévoile en même temps le domaine de l'instinct. Or, l'instinct est une sphère qu'il faudrait analyser à part — la phénoménologie de l'instinct en est encore à ses premiers pas. A la différence du vouloir spontanément actif, qui ne relève que de son propre *fiat*, l'instinct est, dans l'action, ce que nous ne faisons pas, ce que nous y trouvons toujours déjà comme faire et agir qui nous déterminent à l'avance. Dans la mesure où la «satisfaction» des pulsions instinctives se révèle liée à un plaisir intense, ou du moins à la suppression d'une souffrance et d'une inquiétude et, en ce sens, à un sentiment positif de la vie et de soi-même, cette composante de l'action n'est pas dépourvue de tout rapport à l'*ego*. Toutefois, le rapport est tel que l'*ego* y dévoile ce dans quoi son activité de décision et de détermination est déjà insérée comme dans un cadre déterminé au préalable.

A cette question, la philosophie moderne propose deux réponses extrêmes dont la formulation ne met pas directement en œuvre des concepts phénoménologiques, mais qui, appliqués à l'analyse phénoménologique de la corporéité, peuvent fournir un éclaircissement idéal typique.

La première réponse est celle de Descartes ou du cartésianisme en général: l'*ego* est un pur esprit; il est uni avec sa corporéité dans une même substance, mais l'unité est de telle espèce que l'esprit constitue la forme de cette substance, la composante active qui se rapporte à son substrat matériel de l'extérieur. L'esprit n'est pas identique à ce substrat et ne se situe pas sur le même plan que lui; aussi peut-il le dominer, s'il se trouve à son égard dans la position de force qui est normalement la sienne; sans cela, l'esprit perd sa liberté, succombe à sa base matérielle et en devient l'esclave. Le rapport normal de domination peut également être exprimé de la manière suivante: l'esprit, l'*ego* a un corps dont il dispose comme d'un instrument au service de son incorporéité et de sa liberté essentielles.

L'autre solution est celle de Nietzsche: le corps n'est pas une chose que j'ai, mais ce que je suis. Je ne suis pas corps et esprit, mais intégralement corps. En parlant du corps, Nietzsche n'entend pas simplement un objet physiologique, mais bien le sujet corporel. La vision de l'être humain comme scindé en corps et esprit est le résultat d'un déchirement morbide du sujet qui perd la force de son unité vitale. La volonté de dominer sa propre composante corporelle présuppose la haine et, partant, la sous-estimation de soi-même. C'est un processus pathologique dont il faut tenir compte, comme aussi d'autres, semblables, en observant et en analysant les aspects du devenir historique qui passent pour «purement spirituels».

Revenons maintenant à l'analyse phénoménolo-

gique. Que dira-t-elle de cette opposition? Ou plutôt quelle inspiration pourra-t-elle y puiser?

L'analyse phénoménologique dévoile d'emblée la dualité du corps propre. Il y a, d'une part, le corps-sujet, le corps qui sent, qui «peut» et qui réalise activement ses possibilités, le corps à tout instant sollicité par ses besoins et inséré dans le cadre préalable des instincts; d'autre part, le corps-objet, le corps senti et pré-sentifié par les données sensorielles «à distance». D'une part, le corps en tant qu'objet originaire de la proximité, «objet» tout à fait exceptionnel, extra-ordinaire; d'autre part, le corps qui est de plain-pied avec toutes les autres objectités. D'une part, le corps à la première personne; d'autre part, le corps à la troisième personne.

Sans aller plus loin, cette constatation montre déjà la complexité, la multiple stratification du problème du corps propre. Que signifie «être corporel», «être corps» dans la sphère du corps subjectif et pré-subjectif? Ce n'est d'aucune façon: être un objet étendu dans l'espace ou un ensemble extensif de processus objectifs. Dans l'objectif, il n'y a *aucun rapport*, aucun accès possible *du sujet à l'objectivité*. Ce n'est donc pas en ce sens que nous sommes notre corps. A l'égard du corps-objet, nous sommes toujours à *distance*. *Qui* est à distance? — Sans nul doute, celui qui interroge et qui manifeste, par le fait même de son questionnement, que le lien qui unit son soi-centre de l'activité vitale à son soi-objet est un lien médiat et qui n'est pas transparent: l'*ego* personnel, en dernière analyse l'*ego* du présent vivant, le libre porteur et réalisateur de toute vie. L'*ego* n'est possible qu'en tant que libre, se distanciant. Alors même qu'il se laisse enchaîner, assujettir par ses instincts et ses passions, qu'il n'accomplit rien hormis ce qu'instincts et passions lui prescrivent, le fait demeure que l'activité instinctive passe nécessairement par l'*ego*, se réclame

nécessairement de l'assentiment de l'*ego*. Or, c'est là une manifestation de la liberté, car l'*ego* n'est possible qu'en tant que transcendance, ou disons plutôt dominance dans le temps, quelque chose qui n'est ni livré à la passivité du flux interne, ni dispersé dans les instants du temps objectif. D'un autre côté cependant, nous avons vu aussi que l'*ego*-liberté, l'*ego*-dominance comporte constamment un passage à l'objet, qu'il se dérobe à sa liberté, fuit vers la rive objective, sans pour autant perdre son identité interne ni, partant, la responsabilité qui lui incombe pour ce qu'il accomplit en tant qu'*ego* fonctionnant et créateur.

Bien sûr, être à distance ne signifie pas forcément être, par toute mon essence, différent, différencié et séparé de ce envers quoi je suis à distance. Je peux me distancier aussi bien de ce que je suis que de ce que je ne suis pas. Mais seul peut être à distance ce qui ne peut en aucun cas être objet pur.

L'existence d'un sujet temporel tel que je suis — l'existence du sujet du présent vivant qui est, dans son fond, toujours nouveau comme au premier jour de la création, tout en passant, voire en étant toujours déjà passé dans une objectivité d'un ordre quelconque — ne peut être qu'existence corporelle. La subjectivité d'un tel sujet est liberté, et la liberté est toujours un «faire». Or, le faire n'est possible que si j'ai un pouvoir, si «je peux», et je ne «peux» que si je dispose d'un corps, si mon corps propre m'obéit, bref si mon *ego* est le sujet d'«*habitus*» corporels. Il s'ensuit que je ne peux être uniquement un présent absolu, mais que je dois être à la fois le substrat constitué par mes caractères acquis. Bien que je ne puisse rien acquérir si ce n'est en vertu de la possibilité que j'ai de disposer de mon corps, on peut dire que les dispositions innées sont elles aussi *déjà là* et, en ce sens, passées. Je ne peux exister en tant qu'être libre qu'en vertu du passé, sur le

fondement d'un rapport au passé. En ce sens, l'être libre, l'*ego* libre est, par toute son essence, corporel. La corporéité originaire dont il y va chez un être libre capable de dire «je», de se nommer sujet, est la *corporéité subjective*. C'est sur la base de celle-ci, ainsi que de l'objectivité absolument proche qui s'enracine dans son sol, qu'apparaît, dans un second temps, un rapport à la corporéité propre prise en vue comme équivalente aux autres objets dans le monde.

Ainsi gradué et diversement médiatisé, le rapport au corps engendre également des rapports multiformes tant au soi propre qu'aux autres êtres et choses. L'*ego* originaire, la liberté originaire est quelque chose que je *suis* au sens le plus pur du terme, que je *n'ai* jamais. Toutefois, l'être libre non seulement est son corps, mais aussi en *dispose*, il a un *pouvoir* sur le corps, c'est-à-dire sur le sujet et le pré-sujet corporels avec lesquels il ne coïncide jamais parfaitement, voire qui tendent toujours, en un certain sens, à lui échapper, contenant des pré-données, un cadre instinctif, ainsi que des moments situationnels (qui ne sont jamais pleinement *là-devant* nous), et enfin un substrat purement objectif et matériel, soumis à la causalité naturelle, qui lui aussi, en tant que support obscur de la vie *propre*, coïncide d'une certaine manière avec l'être propre. Si je peux dire également, sous tous ces rapports, que *je suis mon corps*, l'inverse n'est pas vrai: mon corps n'est pas mon *ego*. Mon corps est moi en ce sens qu'il m'appartient, que je ne saurais exister sans lui, qu'il me conditionne, et pourtant il ne fait pas qu'un avec moi — il est en lui-même une abstraction privée de vie, qui ne devient ce qu'il est que grâce à l'*ego*. En ce sens, je peux dire que je suis mon corps ou, aussi bien, que je l'ai, mais il m'est impossible d'affirmer, dans le même sens, que mon corps «m'a», qu'il est mon *ego*. Bien sûr, il n'est pas impossible qu'il y ait là effectivement un rapport de

domination. Il arrive très souvent que mon corps me détermine, que j'en subisse l'ascendant. Mais ce n'est pas dire que le corps comme tel soit une liberté qui s'impose à moi et me commande. Sa supériorité n'est possible que pour autant que je lui subordonne mon *ego*, pour autant que je le lui prête, que j'aliène mon *ego* dans mon corps.

Ce que l'on a ne se place jamais, quant à sa valeur d'existence, sur le même plan que ce que l'on est — cette thèse de Gabriel Marcel se confirme précisément dans le rapport de l'*ego* libre, du corps subjectif et du corps-objet. Si je suis mon corps, ce n'est pas au même sens où je suis un être libre. Il y a dans l'intervalle toute une suite de gradations, des degrés intermédiaires auxquels l'être libre tient son propre aspect corporel *en son pouvoir* de telle sorte que son être le plus propre est, à l'intérieur de lui-même, élevé au-dessus de tout le reste. L'auto-aliénation, la distanciation à son propre égard se dessine tout d'abord dans la conscience du temps immanent; l'écart est comblé dans la conscience de soi passive, automatique; il se creuse à nouveau dans le corps subjectif qui, en tant que tel, n'est pas un simple vécu, mais en même temps un champ de possibilités et d'*habitus* qui sont continuellement présents; enfin, cette distance est un fait qui accompagne en permanence la vie à l'intérieur de soi comme formation objectivement corporelle.

Notre question était: suis-je mon corps ou ai-je mon corps? La phénoménologie y répond par une autre question: que signifie ici «être», «je suis», «j'ai»? Il faut distinguer le sens de l'être propre où je ne peux être que moi-même, mon *ego*, d'un autre sens où je peux ne pas coïncider parfaitement avec moi-même, où je suis aussi ce que *j'ai*, ce sans quoi je ne pourrais accéder à ce que je ne suis d'aucune manière et que je ne peux, le cas échéant, qu'*avoir*. Dans ce cas, je suis éga-

lement ce par quoi j'opère le passage à ce que je ne suis pas, et comme ce passage m'appartient nécessairement, je peux dire aussi que je suis nécessairement ce passage. Ce qui rend possible cette structure singulière de mon être, c'est, bien sûr, le fait que j'existe temporellement, que je suis un être libre non seulement déployé dans le temps, mais temporel par toute mon essence. C'est dans cette temporalité que s'enracine aussi la possibilité d'un *renversement* du rapport originaire et normal entre le noyau de l'être libre et ce à quoi il est renvoyé. Seul un être libre peut s'aliéner à son propre égard, et ce qui constitue à la fois l'élément et l'instrument de cette auto-aliénation est précisément la zone intermédiaire entre la liberté pure et la pure objectivité, notre vie dans notre corps, notre sujet corporel⁵.

La phénoménologie de la corporéité est rendue possible par la radicalisation d'une double réduction. L'on réduit tout d'abord à la sphère purement personnelle, excluant tout rapport aux autres comme tels. Cette réduction permet de comprendre l'élaboration, la constitution du corps propre à la fois dans sa différence d'avec la constitution de l'objet «objectif» et dans sa connexion indissoluble avec celui-ci. (L'objet «objectif» se constitue dans la synthèse des perspectives, synthèse sans fin, qui admet à tout moment la possibilité

5. La conscience de l'*ego* actuel est donc toujours conscience de l'*ego dans le corps*. Mais ce n'est pas dire forcément: conscience des actes du corps. L'expérience de soi n'est pas toujours expérience du corps: l'imagination et la pensée, par exemple, ne sont pas, au point de vue phénoménal, des actes du corps, ni même du corps-sujet, bien qu'elles puissent s'accompagner de certains vécus somatiques. L'intuition surtout, la *vue* intellectuelle, n'est pas, malgré cette métaphore corporelle, un acte du corps. C'est en ce sens, phénoménologiquement, qu'Aristote parle de l'incorporéité de la pensée. Une caractérisation plus poussée de ces sphères de l'«incorporéité» nous ferait voir que l'*ego* y transcende son insertion dans l'actualité présente, se soustrait au champ corporellement présent.

de corrections et présuppose un centre des perspectives, un point à partir duquel les objectités singulières, aussi bien que leur complexion d'ensemble, sont prises en vue. Le corps esthésiologique et le monde corporel renvoient ainsi l'un à l'autre, et pourtant notre expérience des deux est de nature foncièrement différente. A l'être-en-perspective, d'un côté, s'oppose, de l'autre, l'architecture perspective des *habitus*.) La seconde étape de la réduction conduit alors au «présent vivant» de l'*ego* originaire, délimitant, à l'intérieur de la sphère purement personnelle, un domaine de la présence absolue à soi de l'*ego* et de sa liberté. Seule cette double réduction permet de porter le regard dans la structure complexe de l'être propre, de cerner le rapport de la liberté et de la corporéité dans son fond. Elle seule rend possible la distinction que nous avons tenté d'établir entre la pureté jaillissante de la subjectivité libre, le corps-sujet comme centre des *habitus* dans le champ perceptif (nécessairement lié à la corporéité schématique qui, traçant une limite constamment présente, indique l'extension et l'orientation du corps propre, me dit où j'ai la tête, les bras, les jambes, le dos...), et enfin le corps-objet qui est là d'emblée à la troisième personne, donné dans les champs de sensation impersonnels, de même qu'un autre objet.

La réduction à la sphère de l'appartenance personnelle, à l'expérience purement privée, ne dévoile pas uniquement ce qui distingue l'expérience des objets de l'expérience afférente au corps-sujet. Elle met à découvert une autre différence encore, essentielle, source d'une vaste dimension de signification, qui, en dernier ressort, modifie profondément notre expérience de nous-mêmes en tant qu'êtres corporels. Il s'agit de la dimension de l'expérience de l'autre comme tel, de l'autre moi. Sur le plan de la signification, cette expérience est, par ses implications, si intimement emmêlée, voire

fusionnée avec l'expérience individuelle qu'on ne peut accéder à sa figure primordiale sans recourir à des opérations abstraites radicales. Chacun, dans ses expériences les plus courantes, se voit «des yeux d'autrui». Chacun est pour lui-même, *grosso modo*, ce que les autres voient de lui et en lui, ce qu'ils expérimentent ou peuvent expérimenter. Chacun est, non seulement pour les autres, mais encore pour lui-même, un objet corporel visible au même titre que les autres choses, accessible dans des perspectives, qui se situe, au principe, sur le même plan que les autres choses. Or, tous les objets qui nous sont donnés dans l'expérience sont des objets donnés et accessibles à *tout le monde*; ni ma perspective ni la perspective de quiconque n'est privilégiée en rien; les objets sont quelque chose d'absolu dans la relativité de *toutes* les perspectives privées. Si je veux accéder à l'expérience originelle d'autrui, il me faudra donc réduire ma propre expérience non seulement à la sphère de l'expérience privée mais, à l'intérieur de ce domaine, à la sphère «primordiale», c'est-à-dire à la sphère de *mon* appartenance, de ce qui, dans l'expérience privée, est originairement donné. Ce n'est qu'une fois cette réduction opérée que l'observation pourra me révéler à travers quelles expériences spécifiques s'élabore, dans la primordialité même, l'expérience d'autrui avec ses implications de signification.

De quelle manière l'expérience d'autrui se dessine-t-elle dans la sphère primordiale, dans la sphère de ce qui m'est donné en tant que mes propres vécus et leurs aspects (mon vivre d'expérience actuel, les objets perceptifs sur le mode de la présence en personne)? Il est certain que l'autre ne peut jamais m'être donné originairement «du dedans» comme je suis donné à moi-même dans l'actualité. Mais je sais également que mon moi passé ne m'est pas non plus accessible en original de telle manière que j'en referais l'expérience, je sais qu'il

ne peut essentiellement m'être accessible que sur le mode d'un «quasi»-vécu. L'expérience d'autrui ne serait-elle pas analogue à ce «quasi»?

Nous apporterons ici aux thèses husserliennes concernant l'expérience d'autrui une nuance donnée par la distinction que nous venons d'élaborer entre la liberté incarnée, le corps-sujet et le corps-objet, distinction qui n'est chez Husserl que vaguement suggérée. Selon cette modification, l'expérience du *corps-objet* précisément joue un rôle de premier plan dans l'expérience d'autrui. Ce n'est que sur la base de l'expérience du corps-objet que je deviens chose parmi les choses, de plain-pied avec les objets qui se présentent dans mes perspectives. L'expérience du corps-objet, l'expérience de *soi à la troisième personne* qui, déjà représentée dans la sphère primordiale, y demeure cependant essentiellement incomplète et marginale, acquiert une importance centrale en ce qui concerne l'expérience de l'autre en tant, lui aussi, que sujet d'une expérience propre (dont relève l'expérience médiatisée de moi-même en tant qu'objet, «à la troisième personne»).

Pour comprendre comment l'autre être, l'autre moi se constitue dans mon expérience propre, il faut garder présent à l'esprit le fait que cette expérience ne peut se donner à moi que de l'une de deux manières. La vie propre, le vivre d'expérience personnel est ou bien saisissable dans la réflexion actuelle, ou bien présentifié, donné dans le souvenir comme appartenant, en tant que phase inactuelle, au même flux. *Un même ego ne peut être à la fois actuellement présent et présentifié.* Néanmoins, il y a quelque chose comme une *présentification de l'ego dans l'actualité.* Chaque fois que je vois, que j'entends, que je touche, que je ressens affectivement et réagis à une présence corporelle étrangère, chaque fois que l'expérience vivante me présente un autre organisme, un autre corps animé, j'ai devant moi

— médiatisé par l'image de ce corps — un *comportement somatique*, c'est-à-dire une existence dans un corps subjectif, existence qui doit procéder chez ce corps étranger, au même titre que la mienne, d'une sphère purement subjective. Dans cet objet, j'ai conscience d'un sujet, avec la même immédiateté et la même évidence que dans mon propre souvenir personnel. Toutefois, à la différence de l'objet du souvenir, dans lequel c'est *moi-même* que je présentifie, j'ai dans ce cas un objet subjectif que, pour la raison que nous venons d'indiquer (parce qu'il est non moins actuel que moi qui le perçois), je ne peux pas être moi-même : c'est donc un autre sujet, un *alter-ego*.

La conscience que j'ai de l'autre moi n'est pas donnée dans l'expérience comme une inférence et ne s'appuie réellement pas sur une opération logique de ce genre. L'inférence rend seulement manifeste et explique pourquoi l'expérience de l'autre comme tel n'est rien d'absurde, qui pourrait être démenti par la continuation vivante de ses synthèses, mais bien comporte le cadre et la règle de sa vérification, comme aussi de sa falsification possible. Là où l'expérience suivie du comportement vivant et personnel de l'autre qui se manifeste dans le phénomène corporel se confirme, nous avons devant nous un organisme réel, distinct du pseudo-organisme (marionnette, image, illusion) qui n'en aurait que l'«apparence».

La conception husserlienne de l'expérience d'autrui n'est donc en aucune façon une variante de la conception empiriste qui tient l'«intropathie» pour un *raisonnement par analogie* sur le fondement du vécu propre. Loin de là, l'autre moi est chez Husserl une structure subjective tout à fait originale qui figure parmi les modalités fondamentales de la subjectivité comme telle, au même titre que *l'ego du présent vivant et son objectivation* dans le souvenir, médiat ou immédiat. On

pourrait dire que toute l'analyse de Husserl est une étude de l'idée du *tu* et de la manière dont elle se réalise dans notre expérience.

Il faudrait également dissiper certains malentendus concernant le mode de réalisation de cette modalité de l'être subjectif. L'expérience de la deuxième personne, la réalisation du *tu*, présuppose l'expérience de soi à la première et à la troisième personne. La «projection» de la subjectivité, ou plutôt la vérification de l'idée du *tu* dans l'expérience, serait en effet impossible en l'absence de quelque chose *dans quoi* le *tu* — l'autre subjectivité — m'est donné. Or, ce «dans quoi» ne peut être comme tel subjectif, car la subjectivité présente comme donnée vive est la mienne et la subjectivité *présentifiée* est étrangère. La présence de l'autre comme tel en moi est donc nécessairement asubjective. Si elle se produit de telle manière que je l'appréhende comme ma propre apparition au dehors, invertie comme dans un miroir, cette apparition au dehors doit également m'être donnée comme quelque chose d'asubjectif. C'est dire qu'elle se déroule nécessairement dans le phénomène de mon *corps-objet*.

Pour Husserl, la couche primordiale et indispensable de l'apparition de l'autre est l'«apprésentation». L'apprésentation est un genre d'association, tout d'abord purement passive, par laquelle le phénomène objectif de mon corps subjectif, de mon corps propre qui agit et se comporte de telle ou telle manière dans telle ou telle situation, s'associe automatiquement et de manière évidente au phénomène analogue d'un autre être: la main que je meus à une main qui n'est pas mue par moi, la voix que j'é mets à une voix que je n'é mets pas, les pieds sur lesquels je marche à des pieds sur lesquels ce n'est pas moi qui marche. Il va sans dire que les perspectives sur ces objets sont elles aussi différentes; l'apprésentation les associe à l'intérieur et en dé-

pit de cette diversité. *Pourtant, elle serait impossible si je n'étais donné déjà pour moi-même comme un corps existant dans l'objectivité, dans l'aliénation.* C'est là que réside la signification la plus profonde, la signification «transcendantale» de la corporéité objective — elle est le seul lieu d'où la réalisation du *tu* peut prendre son départ. La première et la troisième personne sont des présupposés internes de la réalisation de la deuxième. La deuxième personne est dérivée, dans sa signification de personne, de la première, et dans sa vérification, de la troisième. Et il apparaît en même temps, inversement, que si nous-mêmes sommes au monde comme chose parmi les choses, de plain-pied avec ce qui se vérifie dans une succession de synthèses concordantes, c'est grâce à la deuxième personne qui nous perçoit en tant vis-à-vis objectif et dont nous adoptons le point de vue en faisant entrer l'expérience de l'autre, avec la nôtre propre, dans une synthèse de recouvrement réciproque. L'autre être, les autres êtres nous objectivent de concert avec toutes les autres choses. Le monde devient, de cette manière, monde pour tout le monde, investi d'une validité universelle, et notre vivre d'expérience subjectif, ainsi que notre sujet corporel, devient, dans ce cadre, un simple «regard intérieur» sur l'organisme objectif⁶.

6. Jointe à notre exposé sur l'auto-objectivation dans l'expérience du corps propre en tant qu'objet et dans l'expérience d'autrui, cette remarque sur la nécessité du corps objectif pour l'expérience de l'autre comme tel montre qu'il n'est guère possible de présenter cette expérience, dans son ensemble, sur la base de l'*ego* réduit à son immanence subjective, car l'*ego* réduit de cette manière est une subjectivité pure qui, comme telle, ne peut rien avoir de commun avec une autre vie purement subjective. Or, la constitution de l'*alter-ego* présuppose que l'*ego* et l'*alter-ego* ne sont pas des courants totalement isolés l'un de l'autre, mais possèdent, au contraire, un terrain commun. Cet élément commun ne peut être la simple apparence de mon corps, qui relève toujours de la sphère subjectivement privée, mais uniquement le corps-objet.

Arrivé là, Husserl effectue une opération de la plus haute importance qui offre comme un parallèle transcendantal du rôle radicalement objectivant de la deuxième personne, mondanisant le subjectif en totalité et le livrant au pouvoir du monde. L'objectivation radicale accomplie grâce au *tu* s'accompagne d'un oubli de soi, de l'oubli du fait que l'*alter-ego* est une formation constituée qui présuppose une couche plus profonde, radicalement subjective. Cet oubli affecte mon propre *ego* à la première personne dans lequel la démarche réductive nous a déjà fait découvrir le sujet transcendantal. En découvrant le sujet transcendantal en moi-même, je suis amené à reconnaître la primauté de la première personne. Mais pour être conséquent, je ne peux reconnaître seulement la primauté de ma propre première personne; je dois nécessairement attribuer la même primauté à n'importe quelle première personne, à la première personne de tout le monde; je dois reconnaître enfin que l'*alter-ego* n'est pas possible comme la simple idée d'un objet qui se vérifierait dans une expérience progressive, mais exclusivement *en tant qu'ego*, en tant que subjectivité fonctionnant à la première personne et, partant, en définitive, derechef *en tant que*

Il faut donc reconnaître que si l'on doit en effet analyser l'expérience d'autrui dans ses composantes intentionnelles, elle ne peut se dérouler intégralement dans la sphère de l'immanence subjective. La structure de l'intersubjectivité est ainsi une raison de plus pour rejeter la réduction comme conduisant à l'immanence pure du sujet. Or, dans notre interprétation, la fonction dernière de l'*epochè* et de la réduction n'est justement pas d'instituer une sphère de l'immanence pure qui puisse se suffire à elle-même, mais bien de poser de manière nouvelle la question du sens du monde, la question du monde en tant qu'il joue un rôle pourvu de sens, rôle qu'il ne peut jouer que s'il est impliqué essentiellement dans des structures intentionnelles, indépendamment de la question de savoir si ces structures sont, quant à l'évidence de leur être, contingentes ou nécessaires.

transcendentalité. Si le chemin qui conduit de l'*ego* libre et originaire à la *monade* (c'est-à-dire au déploiement concret de l'*ego* dans le champ de son expérience du monde) est un chemin nécessaire, conforme à une logique interne, il s'ensuit qu'il ne faut pas m'arrêter là. Il faut reconnaître que je ne peux pas poser uniquement ma propre monade, que je dois nécessairement poser l'*univers transcendantal des monades* dont chacune a sa propre source libre et originaire. C'est dire qu'il ne m'est pas loisible de réduire seulement ma propre croyance au monde, mes propres vues et opinions, puisées dans mon expérience privée, mais qu'il me faut réduire aussi, de concert avec et à l'intérieur d'elle, l'expérience du monde qu'a autrui, expérience recueillie et contenue dans ma propre croyance au monde: je dois effectuer une *réduction intersubjective* et élargir ainsi la subjectivité, la première personne originaire, en une pluralité de premières personnes qui opèrent leurs synthèses constitutives dans l'interaction et le contact réciproque. C'est à cet univers transcendantal des monades qu'il faut alors rapporter toute objectivité et, conjointement, toute création de sens et de structures de signification, pour atteindre enfin le fond ultime auquel conduit la question de la fondation, la question du sens de toute expérience tel qu'il se démontre.

Il y aurait lieu, à ce propos, de rappeler certaines considérations touchant la nature de la démarche réductive dans son rapport à la réflexion que Husserl développe dans le cadre d'un effort critique en vue d'une phénoménologie de la réduction, plus particulièrement de l'*epochè* réductive⁷. Pour parvenir à la conscience transcendantale purifiée, Husserl ne s'en tient pas au chemin «cartésien» de la réduction, à la critique de notre savoir sur le monde et de l'évidence qui lui est

7. Cf. E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923-24), II, La Haye, M. Nijhoff, 1959, 40^e leçon, p. 86-92.

propre qu'il expose dans les *Ideen I* et qui s'avère insatisfaisant à plus d'un égard⁸. Premièrement, cette voie vers la sphère transcendantale nous laisse sur l'impression d'une perte (du monde et de notre savoir sur lui). De surcroît, elle ne nous donne pas la subjectivité dans sa plénitude (négligeant notamment celles de ses modifications qui nous intéressent maintenant — les modifications dans l'actualité simultanée), mais en reste à la conscience de soi «solipsiste» et ne permet même pas de saisir cette subjectivité propre au sens plein, apodictique, qui satisferait à l'exigence d'une critique apodictique de la connaissance (en effet, la temporalité de la conscience s'y oppose). Nous avons déjà vu, en analysant la conscience intime du temps, les difficultés auxquelles succombe la dernière réduction radicalisée qu'on croirait le mieux à même de remplir l'exigence d'apodicticité, mais dont le résultat est la latence essentielle de l'*ego* originaire et ultime.

Or, on peut trouver et tracer un autre chemin encore pour accéder à la sphère des vécus absolus (c'est-à-dire indépendants de l'objectivité) de la subjectivité. Husserl tente de mettre en relief la spécificité de ce chemin à travers une analyse de l'idée d'*intérêt* qu'il insère ensuite dans le contexte ouvert par la découverte du dédoublement permanent qui est inhérent à la vie de notre *ego*. En un certain sens, le «je» est toujours à la fois un autre. L'*ego* est agissant; c'est à lui qu'incombe toute prise de position, de lui que relèvent toutes les attitudes, qu'il s'agisse de connaître, d'évaluer ou de prendre des décisions pratiques. La diversité des attitudes que l'*ego* peut adopter en tant que le même indique cependant qu'il ne peut vivre dans toutes simultanément. Le fait de prendre différentes positions implique ainsi une désarticulation de l'*ego*. Cette désar-

8. Cf. Iso Kern, *Husserl und Kant*, La Haye, M. Nijhoff, 1964, p. 196 sq. et surtout 202-213.

ticulation peut être de telle espèce que l'*ego* agissant (non pas l'*ego* objectif, fonctionnant), sans occuper telle ou telle position à un moment donné, ne s'en distancie pas non plus par le simple fait qu'il n'y vit pas actuellement. Athématiquement, mon *ego* actuel peut concorder avec l'*ego* que je ne suis plus, dont je n'accomplis pas présentement les fonctions, par exemple si je passe de l'attitude de celui qui connaît à l'attitude de celui qui porte des jugements de valeur, ou inversement. Mais il est possible aussi que deux positions prises par l'*ego* soient en contradiction l'une avec l'autre: dans la perception courante, le sceptique accomplit et pratique la croyance naïve au monde qu'en tant que sceptique, dans l'attitude de la réflexion philosophique, il ne partage pas, mais rejette. C'est dire que l'*ego* peut, dans différentes positions, se renier soi-même et vivre à son propre encontre. La réflexion surtout, domaine d'élection du dédoublement de soi, est fertile en situations de ce genre. Chaque souvenir est ainsi tout ensemble une objectivation et une démultiplication de soi, car se souvenir de quelque chose, c'est de concert avec la chose se souvenir (athématiquement) du soi qui vécut l'événement passé (le souvenir étant un quasi-présent). Ayant dans le souvenir mon moi passé, je peux prendre une position critique à mon propre égard en tant que passé, à l'égard de mon *ego* remémoré.

Poursuivons. Notre vie se désarticule et se démultiplie dès qu'elle franchit la limite du présent vivant, mais quelle que soit la désarticulation due aux attitudes et aux positions présentifiantes, le sujet n'en subsiste pas moins, simultanément, dans l'unité. C'est toujours mon même *ego* qui se réfléchit, qui, de latent, devient patent, qui se critique ou demeure d'accord avec soi-même. Le cas normal est, bien sûr, celui où l'*ego* réfléchissant est non seulement subjectivement identique à

l'*ego* réfléchi, mais *entraîné* par celui-ci à adopter les positions qui sont les siennes. Mais même si ce n'est pas le cas, même si l'*ego* réfléchissant prend une position contraire à celle de l'*ego* réfléchi, l'identité de l'*intérêt* subsiste malgré la diversité des attitudes. Revenons à notre exemple du sceptique qui nie la croyance au monde que son *ego* pratique dans la perception naïve; sa négation même implique qu'il demeure intéressé à la *thèse du monde*; c'est cet intérêt qui guide sa critique. L'intérêt signifie l'unité du but. L'activité intentionnelle qui vise le même but manifeste un intérêt unitaire — disons un intérêt à la connaissance du monde, à la connaissance des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, à la différence de l'intérêt dont le but serait l'évaluation ou l'activité pratique.

En résumé, tout acte s'enracine dans une *attitude* déterminée qui est guidée par un *intérêt déterminant*, c'est-à-dire par un *but* qui établit pour l'acte donné un arrière-plan téléologique. Le but comme tel n'est pas nécessairement mon «thème» dans chaque acte singulier; il n'est pas l'objet que je vise en agissant si mon acte est un simple acte auxiliaire, instrumental, en vue d'un but supérieur. Néanmoins, le thème de l'acte principal co-détermine également, à l'avance, l'acte auxiliaire, instrumental.

Cela acquis, nous pouvons dire: le schisme qui affecte nécessairement l'*ego* en tant qu'il prend position ouvre une possibilité philosophique qui peut être exploitée au profit de l'*epochè*, en vue de son élucidation sous un jour nouveau. Si l'on détermine l'attitude propre à la conscience naïve dans le monde, l'attitude où se déroule la vie tant du sceptique que du penseur mondain, par l'*intérêt à l'étant*, on pourra définir une attitude dont tout intérêt de ce genre sera éliminé, qui ne comportera plus aucune visée de l'étant, que ce soit du point de vue de sa connaissance, de son évaluation,

de sa détermination ou de sa modification. L'étant ne perd pas pour autant son intérêt pour la conscience réfléchie, mais ce fait est dépourvu de toute signification pour la conscience réfléchissante; la conscience réfléchissante ne se solidarise en aucune façon avec la conscience réfléchie, mais se distancie de ses positions et observe à leur égard une réserve absolue. Ce n'est pas dire que cette conscience réfléchissante perde *tout* intérêt à la connaissance. Toutefois, son intérêt ne concerne plus la connaissance des objets dans le monde que vise la conscience réfléchie. La conscience réfléchissante s'intéresse exclusivement à la conscience réfléchie qui devient ainsi thème. Le sujet réfléchissant s'intéresse exclusivement à la conscience thématifiée, adoptant, envers les intérêts du sujet réfléchi, l'attitude d'un spectateur purement désintéressé. L'idée de l'intérêt permet ainsi de définir l'*epochè* de manière psychique, interne, sans faire entrer en ligne de compte la problématique de l'évidence et de la transcendance. L'intérêt est désormais un intérêt à l'élaboration d'un mode entièrement nouveau de la conscience, d'un nouveau règne de la conscience qui diffère de l'*ego* mondain dans la mesure où la validité de la thèse du monde et de toutes les thèses singulières qui s'y rattachent est pour elle suspendue. Le règne de la conscience, ainsi conçu, représente réellement un sol vierge, jusque-là inexploré, car les penseurs du passé qui se consacrent à l'examen empirique de la conscience ne connaissent pas l'*epochè*, et les philosophes comme Fichte, Schelling et Hegel, qui suspendent la thèse de la validité du monde (en ce sens que le monde, pour eux, est constitué dans la conscience absolue et ne vaut donc pas comme quelque chose qui serait donné au préalable) ne pratiquent pas l'analyse réflexive et l'observation du déroulement de la conscience dans l'empirie purifiée.

Husserl s'applique tout d'abord à démontrer l'*epochè* ainsi définie par rapport à des actes singuliers, mais il ne tarde pas à se rendre compte qu'elle n'est pas divisible, qu'elle doit suspendre, non pas l'intérêt aux actes singuliers du sujet observé, mais son attitude naturelle tout entière, avec tous ses *habitus* et horizons, voire que la mise en suspens doit s'appliquer systématiquement à toutes les attitudes subjectives en général, comme à toutes leurs modalités qui se présentent dans l'expérience. Il n'y a aucune modification du sujet, produite par le schisme de l'*ego* qui vit dans la diversité de ses possibilités temporelles et de ses prises de position, qui, dans son fond, ne puisse pas et ne doit pas être affectée du suspens instauré par l'*epochè* — ce n'est qu'ainsi qu'on parvient, au-delà de la conscience à l'état d'objectivation, à l'univers de la conscience purifiée. On peut réduire aussi l'*ego* remémoré. On peut réduire aussi l'*ego* imaginaire dont les actes doxiques (ou plutôt l'activité quasi-doxique, qui se comporte «comme si» elle croyait à son environnement imaginaire) peuvent perdre leur intérêt pour la conscience imaginaire elle-même qui se concentrera, au contraire, sur sa propre activité imageante pour parvenir enfin à sa pleine concrétion. Il en va de même des actes présentifiés de l'autre moi qui peuvent cesser de m'intéresser dans leur thématique propre et devenir intéressants uniquement en ce qui concerne leur déroulement intérieur.

La réduction intersubjective se présente de prime abord comme un paradoxe. Aussi est-elle celle des analyses constitutives de Husserl qui a été le plus vivement contestée⁹. Si la réduction intersubjective est censée concourir à la constitution du pur univers d'une subjectivité qui «*nulla re indiget ad existendum*» en ce

9. Cf. A. Schutz, «Le problème de l'intersubjectivité transcendantale chez Husserl», in *Husserl, Cahiers de Royaumont-Philosophie* n° III, Paris, Editions de Minuit, 1959, p. 334-365.

sens que même son intercommunication serait possible sans aucune espèce de liaison objective, il faut donner raison à Alfred Schutz: Husserl ne démontre rien de la sorte dans aucun de ses écrits connus, et la chose sent fort l'impensable. Mais il n'en va pas de même si, comme nous avons tenté de le montrer, la réduction a le sens d'une réduction à la sphère d'un étant d'une évidence indubitable. Cet étant d'une évidence indubitable s'est révélé être l'*étant présent*: d'une part, la donation subjective du fait du monde extérieur dans le champ de la perception, et d'autre part, la donation du sujet avec ses structures noématiques qui dessinent le cadre de l'expérience possible, progressant à l'intérieur des corrections. Le lien structural commun qui unifie les deux est, à notre avis, la temporalité du sujet originellement corporel. Ce sujet est, certes, renvoyé à l'objectivité et, en ce sens, dépendant d'elle, mais il est en même temps un sujet libre. Sa liberté se manifeste précisément en ceci qu'il est, dans et malgré sa dépendance, *capable de vérité*, c'est-à-dire que rien d'extérieur ne s'interpose entre lui et son objet, entre lui et le monde. En dépit de sa dépendance et de sa finitude *facticielles*, son rapport à l'objet, à la signification, à la vérité, est un rapport, non pas causalement dépendant, mais *direct*. La vérité est pour lui l'intuition, l'objet en tant que vis-à-vis, et non pas le fait pur et simple qui le tiraille de-ci de-là et le manipule. L'*epochè*, la réduction à l'indubitable, intuitionné en tant que présent, est une expression de cette liberté. Dans cette perspective, la réduction intersubjective, la réduction des modalités de l'égoïté qui sont à même d'élargir la sphère de l'expérience actuelle *in indefinitum*, au-delà de ma sphère privée, a précisément la fonction de confirmer la même liberté en dehors de ce qui relève de mon *ego* personnellement actuel, partout où se présente un étant quelconque capable de dire «je». Qu'est-ce en effet que la réduction, sinon la

confirmation, par soi-même, de l'impossibilité que l'*ego* perde son objet *dum quassus illabatur orbis*, l'assurance que son rapport à l'objet, essentiel à la compréhension des choses, n'est donc pas un rapport dépendant des factuelles mondaines? Et qu'est-ce que la réduction intersubjective, sinon la confirmation de ce que tous les étants qui disent «je» ne peuvent être totalement étrangers les uns aux autres, de ce qu'ils ne peuvent, malgré tout ce qui les sépare, considérer leurs efforts pour se rapprocher, s'interpeller et se comprendre, comme sans espoir, la compréhension dût-elle se manifester sous les espèces de l'opposition la plus extrême et de l'antagonisme le plus profond? Aucun *ego* n'est, au principe, extérieur à la possibilité de communication, aucun *ego* n'est isolé; chaque *ego* n'est à sa manière qu'une modification flexionnelle de tous les autres, de même que les autres sont ses propres formes fléchies.

En ce sens, l'on peut considérer malgré tout la réduction intersubjective, en tant que partie intégrante du problème du *tu* et des autres structure subjectives, comme un thème de la plus haute importance.

Mais avant de conclure, il faudrait soumettre à un nouvel examen, plus approfondi, la composante de l'expérience intersubjective qui semble avoir jusqu'au bout posé des problèmes à Husserl. C'est la composante objective — le corps-objet dans son rapport à l'*ego* et à l'*alter-ego*.

Au fait, il est certain que la communication intersubjective se déroule *exclusivement par l'intermédiaire du corps-objet*. La fonction la plus essentielle de la corporéité réside sans doute précisément dans cette entremise qui en fait le véhicule de la socialité dont l'importance cruciale dans la vie humaine peut se passer de commentaires.

Revenons donc à l'«apprésentation», à l'aperception

de l'autre moi comme agissant actuellement dans un autre organisme analogue au mien. La dualité du *lieu* y joue un rôle considérable. Le «je» est indissolublement lié à l'«ici», le «tu» au «là-bas» comme lieu de l'objet thématique, central. Le lieu du «tu» est, au sens originnaire du terme, la proximité objective. Dès que le «tu» cesse d'occuper ce lieu et qu'il ne se trouve pas davantage dans la «quasi-proximité» d'une modification présentifiante, il passe en un «il» ou un «ça», troisième élément de la structure locale axée sur l'opposition présent-absent, qui se fond alors, à travers une suite de gradations insensibles, dans l'horizon non rempli de l'espace.

Le lieu du «tu» est l'optimum de proximité spatiale. C'est dire que le «tu» désigne originellement un étant perceptivement présent. Mais la signification du pronom personnel de la deuxième personne ne se borne pas uniquement à la *présence*, car même à l'optimum de présence l'autre peut être un «il». La proximité de l'autre devient la situation du *tu* dans la *communication*, c'est-à-dire dans une communauté d'action comportant les modalités du concert, de la réciprocité et de l'opposition. Si l'optimum de proximité est le lieu de l'autre, c'est, de toute évidence, parce que la proximité est le lieu où toute chose est pour l'intuition pleinement ce qu'elle est, le lieu où elle ne se confond avec rien d'autre, où elle approche le moins de l'arrière-fond indifférencié auquel conduit le «ça».

L'opposition proximité-éloignement est une structure locale essentiellement transposable: si je me mets à ta place, mon «ici» actuel devient pour moi «là-bas», et inversement. Mais la structure comme telle subsiste. A travers la polarité du proche et du lointain s'étend l'objectivité du lieu, objectivité commune, qui se manifeste dans les guises de la proximité et de l'éloignement, mais demeure indépendante de l'un et de l'autre. Seule

la structure du proche et du lointain rend possible l'apparition de distances à la troisième personne, indépendantes du sujet, ou plutôt du corps subjectif. Quoi qu'il en soit, on ne peut manquer d'être frappé par la concordance qu'accusent, d'une part, les caractères locaux liés à la corporéité subjective, d'autre part, la proto-structure désignée par les pronoms personnels. Il est certain que le «là-bas», au sens de la proximité, n'est jamais aussi pleinement proximité que dans la communication. L'«ici», au sens du «point zéro» indispensable qui signifie la fixation de ma position, est, quant à lui, indissolublement lié au *je*.

On peut dire que la structure locale marquée par l'opposition *ici - là-bas - ça*, ou parallèlement *je - tu - il (elle, ça)*, est une condition non seulement de la communication, mais encore de l'aperception de l'autre comme tel. C'est uniquement dans et par ces lieux que l'étendue chosique objective peut être donnée comme neutre à leur égard, quelque chose qui se présente (en perspective) à l'intérieur d'eux, mais qu'ils n'affectent pas. Toute objectivité avec laquelle nous pouvons entrer perceptivement en contact doit entrer dans cette structure locale. C'est une structure d'objet, qui n'est pas pour autant objective. D'un autre côté, la structure objective de l'espace est elle aussi, d'une autre manière, une condition nécessaire de la communication: elle est ce qui, dans la réciprocité de deux situations d'objet, est commun, ce qu'on comprend comme le commun dénominateur de leur simultanéité et de leur correspondance réciproque.

C'est dans cette situation, en tant que facteur qui concourt à rendre la communication possible, que l'objectivité acquiert un sens — non pas la pure en simple objectivité, mais l'objectivité commune et indépendante de la situation, l'objectivité «en soi». L'objectivité est le milieu dans lequel la communication a lieu. En tant

que milieu de la communication, elle est intégrée au processus de donation de sens qui se déroule dans la sphère du sujet. Ne pourrait-on pas aborder sous cet angle le problème du sens de l'objectivité et des synthèses objectives? Les unités objectives qui relèvent de l'*eidōs* régional «concret matériel» ne sont-elles pas des unités eu égard précisément à la communication? Le «guide» selon lequel notre univers (dont les catégories sont les structures du monde) est constitué, n'est-il pas précisément la communauté dans laquelle nous existons? Toutes les synthèses chosiques ne reflètent-elles pas des étapes qui conduisent à la communication?

Husserl pose d'une manière nouvelle le problème de notre accès au monde en montrant comment chaque objet qui devient un champ d'activité intentionnelle a ses propres horizons à l'intérieur desquels l'expérience prend place, horizons qui impliquent, au même titre que les objets concrets, explicites, et leurs aspects, des renvois, des implications et des complexions de signification, et dans lesquels le monde se dessine comme ultime horizon omni-englobant, horizon de tous les horizons. Or, le monde en tant qu'horizon, c'est le monde défini par rapport aux objets, mais non pas par rapport à l'objectivité. C'est le monde-perspective, le monde en tant qu'ultime limite nécessaire qui subsiste dans toute donnée et toute modification du donné, de même que l'horizon en général demeure inchangé dans le flux de l'expérience et la succession des horizons locaux. Peut-être serait-il possible de thématiser aussi, dans le contexte de la question fondamentale du sens dont la phénoménologie représente le déploiement, le monde au sens fort du terme — le monde comme l'ensemble de toutes les réalités, l'ensemble de tout ce qui peut être recueilli dans l'unité de la succession du temps objectif (quelle que soit la manière dont les sciences objectives

définissent cette succession dans sa figure concrètement objective).

La question fondamentale est la question du sens, mais il faut bien se garder de la poser mal à propos ou de manière inadéquate. Si l'on veut déployer cette question sans aboutir à un contresens, on devra s'appliquer à saisir la structure, ce qu'on pourrait appeler la «logique» interne des significations qui constituent notre expérience. On devra étudier, corrélativement à l'expérience, les objectités qui en relèvent essentiellement. C'est dire qu'il faudra commencer par le commencement, partir des premiers éléments de signification, et non pas des schémas tout faits de l'image du monde que nous donnent les concepts complexes, éminemment raffinés, mais, de ce fait même, secondaires des sciences objectives.

Seule la «logique de l'expérience» permet ainsi de développer la question de la fondation des sciences objectives qui ne peut être élucidée simplement par l'analyse formelle des concepts et des principes premiers, serait-ce en tenant compte des obscurités, des antinomies et des incohérences dont ils peuvent être, le cas échéant, entachés. La fondation des sciences est l'œuvre de la réflexion «naturelle», mais la compréhension de ce processus requiert une autre réflexion encore, plus radicale, qui met en évidence la corrélation entre les propositions et les concepts fondamentaux des disciplines étudiées et le vécu subjectif dans lequel ils sont accessibles et se démontrent. De là, le chemin conduit, par un renvoi à la sphère pré-scientifique de l'expérience que les concepts scientifiques présupposent toujours de quelque manière, qu'ils précisent et qu'ils objectivent, à la genèse propre du sens de ces concepts. Il est possible de procéder ainsi, voire c'est uniquement en procédant selon cette méthode qu'on peut résoudre la question de la fondation des disci-

plines les plus générales et les plus fondamentales — la logique de la théorie générale des significations, l'ontologie formelle, comme aussi les autres ontologies. Seule l'élucidation du passage de la sphère pré-scientifique à la science permet d'éliminer les obscurités, les présupposés métaphysiques et, plus généralement, tous les préjugés impliqués dans la compréhension courante de ces disciplines et qui sont du moins partiellement responsables de la crise que bon nombre d'entre elles traversent.

Toutes les disciplines positives et objectives présupposent, antérieurement à elles-mêmes, un monde, en un certain sens, déjà achevé et fonctionnant, qui ne perd à aucun moment sa validité pour nous tous, un monde préalable, qui n'est pas un résultat de l'activité théorique mais, au contraire, la précède. En dernier ressort, le penseur scientifique lui-même, qui se meut sur le plan théorique à l'aide des abstractions, des idéalisations et des autres opérations grâce auxquelles il obtient ses concepts précis et efficaces, ne quitte jamais tout à fait le sol de ce monde préalable dans lequel il vit toujours non seulement en sa qualité d'homme, mais encore en tant qu'il opère la vérification de ses conceptions. La description, l'analyse du «monde naturel» originnaire, du monde de notre vie, est donc un *desideratum* général de la fondation philosophique de toutes les sciences, qu'il s'agisse des sciences de la nature ou des sciences sociales. Aussi longtemps que cette œuvre n'aura pas été menée à bien, on ne pourra ni éclaircir véritablement les fondements des sciences, ni en tracer l'histoire dans la sphère des significations, des idées.

Bien que les analyses phénoménologiques aient contribué à plus d'un égard à une telle description, le travail n'a été, à vrai dire, qu'à peine entamé. La tâche a été définie par Husserl, qui a été aussi le premier à en apercevoir l'importance fondamentale, dans son dernier

ouvrage, demeuré inachevé¹⁰. Et cette tâche comme telle n'est à son tour qu'un prélude à l'analyse subjective proprement dite, à la réflexion radicale qui examinera toutes les structures subjectives, tous les renvois et liaisons à l'intérieur desquels l'objectivité correspondante est donnée. Le regard ne s'attachera plus alors aux structures objectives positives, mais bien aux prestations de la vie subjective. La problématique de la fondation se révèle ainsi le troisième grand chemin de la réduction phénoménologique. Il est bien évident que celui qui interroge l'origine des structures objectives et leur corrélation nécessaire avec les déroulements subjectifs ne peut utiliser comme prémisses les thèses relatives aux objets qu'il soumet à son examen. C'est une réflexion qui devra se placer intégralement sur le sol de l'épochè.

En cherchant à déterminer le lieu et la structure de toutes les significations, l'on est conduit au monde pré-objectif «de la vie» comme patrie de l'objectivité «pure». La description et l'analyse de ce «monde naturel» ou «monde de la vie humaine» restent à être effectuées. Les analyses, perspectives et autres, présentées par Husserl dans les *Ideen I* et *II* représentent sans nul doute un premier pas dans ce sens, mais laissent beaucoup à faire. Si elles se placent en effet dans le cadre du monde naturel, les analyses husserliennes ne la thématisent pas directement *en tant que cadre*. Ce monde pré-objectif a pourtant une structure qui lui est propre précisément en tant que monde qui encadre. Il possède sa propre «horizontalité» typique, une «situativité» essentielle qui fait de ce monde, dans son fond, le monde dans lequel l'on agit, s'affaire, prend des décisions, travaille, etc. C'est là une problématique que Husserl ne

10. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, La Haye, M. Nijhoff, 1954.

fait qu'esquisser et que les nombreuses analyses tentées par la suite, loin d'épuiser, ne saisissent même pas toujours dans son axe central¹¹.

Ce n'est donc que dans le cadre du monde naturel en tant que base situativement pratique que devient possible ce qu'on peut appeler le destin historique de l'homme. Pour Husserl, l'historique chez l'homme est lié à l'idée de l'objectivation progressive du monde, au processus à travers lequel le monde des individus et des petites communautés devient monde pour tout le monde. Or, le monde ne peut devenir monde pour tout le monde passivement et de manière automatique. Bien que la passivité du monde naturel demeure à tout moment le fondement de notre arsenal de significations, il est de fait qu'on voit émerger au cours de l'histoire, les circonstances s'y prêtant, un but nouveau, une nouvelle idée et, conjointement, une possibilité nouvelle — la possibilité pour l'homme de prendre effectivement en charge son univers de signification et d'en répondre, c'est-à-dire de vérifier radicalement toutes les connexions signifiantes. C'est un degré de clarté et de rationalité jusque-là inconnu, qui présuppose, certes, qu'une certaine transparence soit déjà présente dans le monde préalable, mais cette clarté présupposée en est une qui ne se suffit pas à elle-même, qui réclame une autre clarté encore, plus profonde, universelle.

Nous avons déjà eu plus d'une fois l'occasion de constater que cette «exigence» d'une clarté plus profonde est fondée dans toute expérience. *L'expérience est un processus continu de renvoi à encore de l'expérience*. Un processus qui toujours à nouveau fait retour au même, d'une manière chaque fois nouvelle. Le sens du temps en tant que proto-horizon réside peut-être

11. Cf. surtout Ludwig Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie, das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloh, G. Mohn, 1963, p. 41 sq.

précisément dans le fait qu'il rend ce retour possible. Dans le cadre de la structure temporelle fondamentale, malgré le renouvellement constant de l'étant, nous revenons toujours là où nous avons déjà été et renouons avec ce passé, nous trouvons dans le donné ce dont nous avons besoin pour progresser plus loin. C'est dire que même dans nos visées les plus novatrices, en apparence sans précédent, nous disposons déjà d'un terrain préparé. Le terrain préparé fonctionne comme moyen en vue d'une fin. L'expérience est intégralement téléologique. Nous venons de voir de quelle manière l'expérience de l'être-en-perspective, de la structure du proche et du lointain, et l'expérience d'autrui se présupposent mutuellement, unies par un lien tellement étroit qu'on peut difficilement penser la distance indépendamment des pronoms personnels qui procèdent de la sphère intersubjective. Tout cela dévoile dans notre vécu des renvois téléologiques, nous fait voir que certains accomplissements y sont déjà «pré-constitués» avant que nous ne les saisissions expressément, que la vie ne produit pas seulement la vie, au sens de ses phases actuelles, mais encore des moyens en vue de fins à venir et des fins qui justifient les moyens passés.

Or, cette auto-élaboration de la vie, ce cheminement à travers lequel la vie se confère à elle-même un sens en renouant avec ce qui fut, processus dont relève également la réflexion explicite qui implique à son tour la distanciation et la critique, ce processus, disons-nous, est quelque chose d'éminemment *historique*. La vie est, par toute sa nature, histoire. Elle n'est pas un processus pur et simple, mais un devenir historique. Elle n'est pas simplement quelque chose qui se place, à l'instar des processus objectifs, dans un cadre temporel. Elle n'est pas la simple constitution du courant temporel en tant que subjectivité dans son flux pur. Elle est, au contraire, un relèvement par le temps dans le temps au-des- //

sus du temps, un chemin qui mène toujours plus loin, mais qui est à la fois chemin de retour à l'origine propre, car ce n'est qu'en se conférant à elle-même un sens que la vie se saisit elle-même, auto-aperception qui seule lui permet de se donner le sens plus profond dont elle a besoin. Aussi la tendance fondamentale vers l'accroissement de la clarté appartient-elle à l'historicité, non pas de manière contingente, mais essentiellement. Si la clarté (sur soi-même et sur les choses dans une corrélation essentielle) est la nature de la *ratio*, l'histoire est, dans son fond, histoire de la *ratio*.

Evidemment, il ne faut pas comprendre ce terme en un sens restreint, identifier la *ratio* avec l'une quelconque de ses manifestations historiques. La *ratio* n'est identique ni au rationalisme antique, ni au rationalisme moderne. Elle n'est ni praxis pure et simple, ni pure et simple théorie, et ne se ramène surtout pas au simple savoir-faire et à la technique. La *ratio* est la clarté sur soi dans la corrélation essentielle du moi et du monde qui est essentiellement événement, éveil et accroissement.

Il s'ensuit que la vérité, la vérité absolue, n'est pas une thèse achevée, mais un devenir sous l'angle de l'idée. Husserl lui-même distingue plusieurs étapes essentielles à l'intérieur de ce cheminement¹². La première tient au fait que la vie humaine est «générativement historique». La vie humaine est la vie de générations qui se succèdent, unies tant par leurs racines biologiques que par les liens d'une activité commune à laquelle toutes les personnes prennent part et qui produit l'environnement commun, le monde ambiant d'une communauté donnée — un monde de choses culturelles transmises de génération en génération comme autant d'acquis, fruits des accomplissements antérieurs et des formes traditionnelles du devenir matériel de la

12. E. Husserl, *Krisis*, p. 269 sq. et appendice, p. 502-503.

culture. Parallèlement, les personnes elles aussi appartiennent au monde, ainsi que tout l'horizon personnel, l'horizon des spiritualités personnelles, des possibilités de l'activité spirituelle dont la formation se poursuit au contact du monde matériel et personnel des autres. Tout cela constitue une unité pourvue de sens — d'un sens toutefois qui est là, non pas comme un but projeté à l'avance par les hommes, mais bien en tant que configuration subsistante. Les hommes n'ont pas conscience d'être au monde en tant que réalisateurs au service d'une idée, mais entrent dans une complexion pourvue de sens comme ils respirent, participent à l'œuvre en cours et la portent plus loin.

La seconde étape est celle que nous venons d'esquisser: lorsqu'apparaît, chez des individus et, subséquemment, dans une communauté entière, un sens nouveau sous les espèces d'un but qui communique une orientation téléologique à toutes les formations et ramifications de sens qui sont déjà là dans une évidence non problématique. Ce nouveau but devient but d'auto-responsabilité et, corrélativement, volonté de transformer l'homme, d'intégrer l'humanité dans le cadre d'un sens global entièrement nouveau. C'est l'instant où l'homme s'éveille à l'autonomie — à la volonté de ne pas recevoir passivement le sens comme un fait, mais d'en répondre personnellement. L'instant où il prend conscience de sa liberté qui dès lors devient pour lui sens ultime et but suprême. Le «fonctionnaire» de ce nouveau sens est précisément la philosophie que Husserl caractérise comme une auto-méditation radicale de l'homme sur lui-même. «La science, fondée et fondatrice de façon universelle apodictique, apparaît comme la fonction nécessairement la plus haute de l'humanité, [...] c'est-à-dire comme cette fonction qui rend possible le développement de l'humanité vers une autonomie personnelle et englobant toute l'humanité:

c'est cette idée qui constitue la **tendance vitale du plus haut degré de l'humanité**^{13.}»

La troisième étape de la rationalité se déroule alors dans le cadre de cette idée elle-même — dans le contexte de la lutte entre les idées fondamentales de la science moderne, du conflit qui oppose l'objectivisme physicaliste au subjectivisme transcendantal. C'est dans ce cadre aussi que se dessine clairement l'idée de la philosophie comme fondement scientifique de toutes les sciences, ce qui fonde toute objectivité sans être, comme tel, objectif. Husserl ne prétend pas avoir découvert ce fondement, mais seulement lui avoir donné une figure susceptible de communication et de vérification universelles, une figure effectivement scientifique, non pas au sens purement technique et objectif, mais en tant qu'elle réalise le maximum de la clarté et de la responsabilité autonome auxquelles l'idée des philosophes tend depuis l'origine. La découverte de l'idée d'apodicticité et de son rapport à la subjectivité doit en revanche être attribuée à Descartes et à la philosophie transcendantale moderne.

Cela nous ramène au point de départ de notre réflexion. Nous avons essayé de déterminer ce que signifie, dans l'idée de Husserl lui-même, l'aspiration vers une philosophie scientifique. C'est tout simplement une aspiration vers la liberté, vers l'autonomie absolue de l'humanité, ce qui implique aussi, nécessairement, une responsabilité absolue à l'égard de tout sens et de toute signification dont aussi bien l'action que la pensée humaine peuvent être investies.

Tout concis qu'il soit, ce tour d'horizon révèle les liens qui rattachent l'idée husserlienne de l'autonomie humaine, comme idée directrice du processus par lequel la philosophie se transforme en science, à la tradition de la philosophie classique allemande de Fichte et

13. *Ibid.*, p. 273.

de Hegel. L'humanisme de Husserl le place manifestement dans la ligne de cette tradition, comme aussi le fait que, compte tenu de sa conception de l'épochè comme réduction à l'immanence pure du sujet, le sens du monde que sa philosophie de la réflexion radicale cherche à dévoiler à tous ses degrés ne dépasse jamais la subjectivité qui réalise et produit («*zustande-bringt*¹⁴») ce sens. La philosophie husserlienne met en relief non seulement l'autonomie humaine, mais encore, conjointement, la non-autonomie du monde. Elle est essentiellement un subjectivisme, un subjectivisme dont nous avons entrepris ici la critique et que nous nous croyons fondés, au terme de notre exposé, à qualifier d'excessif.

Cette constatation nous oblige à nous demander si le thème directeur de cette philosophie, le thème du sens et de la signification, n'est pas au fond subverti par ce subjectivisme. Le sens produit par la subjectivité en tant qu'univers, en tant que monde, est un sens *retrouvé*. Le fait de retrouver présuppose une perte. Pourquoi la subjectivité originairement absolue s'est-elle perdue, ou pourquoi ne se possédait-elle pas elle-même? Comment justifier ce fait qui fournit à la phénoménologie son point de départ et qu'on n'a d'autre option que d'accepter? Pour Hegel et sa philosophie théologique, la question trouve une réponse dans l'idée de la création du monde à partir de la liberté absolue de l'être divin, laquelle est à la fois nécessité absolue. Chez Husserl, qui vise une philosophie non théologique, elle reste en suspens.

Il y a autre chose encore qui se rattache à cela. Parmi tous les philosophes modernes, Husserl est celui qui aborde d'emblée avec le plus de sérieux l'idéal mathématico-objectif de la science, celui qui fait retour aux origines de la tradition rationaliste, chez Descartes,

14. *Ibid.*, p. 272.

Galilée et Leibniz, pour la surmonter de manière originale en montrant qu'il n'y a pas de place, dans l'objectivisme de cet idéal, pour une auto-justification radicale. Le chemin qu'il suit à partir de cette sphère abstraite pour revenir au concret le conduit finalement, comme nous l'avons vu, à l'historicité, aux fondements de l'histoire. Là cependant, le mouvement s'arrête. L'analyse du monde naturel et de l'historicité qui lui est propre, la description de la genèse des formations spirituelles objectives (question traitée par Fichte dans son *Système de l'éthique*, ou encore par le Hegel de la *Phénoménologie de l'esprit*), sont des tâches que Husserl se contente de proclamer, mais qu'il n'aborde jamais réellement. Loin de là, en présentant la philosophie comme l'activité la plus élevée de l'esprit, dont l'objectivation serait la forme primitive et la phénoménologie le but suprême, il restreint à tel point le champ de l'historicité décrite et la rend tellement abstraite qu'on est contraint de se dire que sa contribution aux questions du regard historique, véritablement concret, sur le rapport de l'homme et du monde est au fond mineure.

Husserl voit bien que la téléologie historique est une *réinterprétation du pré-constitué*, qu'elle n'est pas axée sur des buts éternels, valables une fois pour toutes, mais c'est précisément une fin absolue de ce genre qu'il essaie en dernière analyse d'instituer. Il surmonte la téléologie finie, de courte portée, mais cela fait, tente néanmoins de la rétablir sous un déguisement. Le problème du processus qui confère à la marche de l'histoire un sens positif n'est pas nettement posé, ni même défini chez Husserl, pour autant qu'il ne s'agit pas simplement de l'élimination de ce qui est dépourvu de sens ou absurde, pour autant que cette donation de sens ne se réduit pas à la manifestation du donné et à son dépassement dans un projet de la rationalité pure, c'est-à-dire de la clarté et de la justice. Au fond, Husserl li-

mite les possibilités des conceptions d'ensemble de la vie à la science et à la philosophie. Ce point de vue est-il fondé effectivement de façon critique? Repose-t-il sur une élucidation assez approfondie, sur une véritable philosophie des possibilités humaines? Que deviendra-t-il s'il s'avère qu'il y a, à la base des possibilités humaines, une pluralité nécessaire qui implique peut-être aussi une pluralité des buts? Quelle en sera la signification pour l'auto-formation historique de l'homme? L'on ne trouve pas chez Husserl de réponse à ces questions.

Nous avons essayé, dans ce qui précède, d'esquisser une critique de la conception fondamentale de la philosophie husserlienne. C'est l'idée, spéculativement analytique, de la *réduction à l'immanence pure du sujet*. Si nous ne nous trompons pas, cette immanence, cette transcendance immanente par-delà ce qui est immédiatement donné, présuppose déjà comme telle une transcendance non immanente, la conscience du *fait* de la donation de la totalité qu'on peut caractériser comme donation du monde. La donation du tout du monde est inséparable du sens de notre expérience, mais ce n'est pas dire qu'elle en soit intégralement l'accomplissement: elle n'est rien de constitué, mais bien le présupposé même de toute constitution. On n'est donc pas fondé à identifier le sens du monde en totalité avec le sens produit par la subjectivité. Le sens est l'œuvre commune du monde et du «sujet». Que le sujet, tout dépendant et fini qu'il est, soit néanmoins capable de réaliser la transcendance, de créer une transcendance dans l'immanence, cela nous semble être un motif justifié, un aspect positif des analyses husserliennes de la subjectivité. Mais ces analyses sont-elles poussées assez loin, aussi loin que l'exige la compréhension d'un être historique? Leur sens n'est-il pas conditionné, dans une trop grande mesure, par la thèse spéculative qui présente comme création absolue une production de

sens qui est en réalité dépendante du monde extérieur et de la communauté, dépendante des autres en tant que tels, de notre coexistence, de notre collaboration et de notre concurrence avec eux? La pensée de Husserl ne reste-t-elle pas trop attachée à la rupture de niveau qui lui permet de passer de l'idéal mathématique à un idéal spirituellement historique de la compréhension scientifique? N'est-ce pas *pour cette raison* que ses analyses philosophiques concrètes (les profonds aperçus relatifs au temps, au présent vivant, à la corporéité, au *tu*, à l'enchaînement génératif) demeurent fragmentaires, tandis que celles qui cherchent à embrasser la totalité, à porter le regard sur l'histoire de l'humanité dans son ensemble, souffrent d'une abstraction excessive?

Les questions que nous formulons là peuvent facilement en faire naître une autre encore: si la philosophie de Husserl est, dans la partie positive de son bilan, une philosophie inachevée, dont l'élaboration reste à mi-chemin, en quoi peut-elle nous aider face aux tâches et aux problèmes qui sont aujourd'hui les nôtres? N'est-elle pas une théorie périmée, qui appartient essentiellement au passé?

La réponse se trouve dans la question même. Si la phénoménologie peut nous aider, ce n'est pas en dépit de son inachèvement, mais précisément parce qu'elle n'est pas un système fermé. Une philosophie inachevée est une philosophie *ouverte*. Une philosophie qui, d'une certaine manière, recommence à nouveau à chaque pas, reprend chaque problème à partir du début. Une philosophie qui est bien plutôt une réflexion sur la méthode, sur la manière d'aborder les problèmes, qu'un résultat définitif, et qui nous apprend donc à apprécier les résultats à leur juste valeur: non pas comme autant de vérités absolues, mais comme les simples étapes d'un cheminement.

A une époque où toutes les théories traditionnelles

de la société et de l'histoire se trouvent, de l'aveu général, contraintes de renouveler leur arsenal conceptuel, d'oublier ce qu'elles ont appris et de recommencer sur nouveaux frais. sans œillères intellectuelles, une philosophie de cette espèce, qui enseigne systématiquement à regarder les choses avec des yeux nouveaux, est un *desideratum* fondamental.

De surcroît, la phénoménologie husserlienne est la seule grande philosophie moderne à battre en brèche, de manière exemplaire, l'objectivisme mathématico-physicaliste moderne, s'attaquant à son idéal, non pas de l'extérieur, mais en tentant d'emblée de le réaliser dans toutes ses conséquences et de lui donner une fondation absolue. Grâce à cela, elle réussit à éviter l'écueil du positivisme sans pour autant perdre le contact avec les problèmes et les méthodes des sciences spéciales.

Si nous voulions pour conclure proposer une caractérisation globale de l'œuvre philosophique de Husserl, nous relèverions tout d'abord son apport à la fondation des sciences abstraites, en premier lieu de la logique qu'il contribue à affranchir de l'emprise du psychologisme, frayant ainsi la voie à la défaite du psychologisme dans toutes les autres disciplines, plus particulièrement dans celles qui relèvent des sciences de l'esprit. Ce qui lui permet de venir à bout de cette tâche, c'est sa conception de l'intuition des essences qui lui fournit en même temps une nouvelle approche du très ancien problème de la connaissance *a priori*: un *a priori* qui ne ferme pas définitivement le sujet contre le monde, mais jette un pont entre les deux. Le programme des ontologies eidétiques qu'il projette alors donne le signal d'un renouveau de la philosophie en tant que discipline concrète, non seulement formellement méthodologique, mais pourvue d'un *contenu*. Il esquisse l'idée d'une psychologie eidétique qui (s'inspirant, mais aussi

se démarquant du concept brentanien d'inclusion intentionnelle) s'appuie sur un nouveau concept d'*intentionnalité*. C'est en suivant les problèmes de l'intentionnalité, en s'efforçant de dégager ce qui est donné dans la perception interne avec une garantie d'évidence, qu'il est amené à la «réduction phénoménologique», tout d'abord à une *epochè* affectant tout savoir transcendant, puis à la reconversion de la transcendance au «phénomène pur». Husserl ne conduit pas à son terme cet édifice de pensée, aussi vaste que profond, qui doit fournir la fondation définitive de la philosophie en tant que science, mais il redécouvre et renouvelle, au cours de ce travail, de nombreux thèmes de la philosophie moderne: les problèmes du temps, de la conscience du temps, de la temporalité, du rapport du temps et du monde; le nouveau concept du monde non seulement comme ensemble des choses étantes, mais comme lieu de rencontre de l'objet et du sujet; le problème du sujet en tant que corporel, c'est-à-dire vivant dans un corps propre conçu, non pas comme une chose, mais comme une perspective sur les choses et une possibilité d'agir immédiatement sur elles (la distinction du corps-sujet et du corps-objet dont les conséquences conduisent à un dépassement de l'abstraction initiale d'un sujet qui serait pur esprit); le problème de l'intersubjectivité comme champ propre de la raison qui se trouve elle-même et se déploie dans l'histoire; le problème de l'enchaînement historiquement téléologique des sujets qui sont appelés non seulement à dévoiler l'ordre du monde, mais à l'approfondir librement et à partir de leur liberté, dépassant tout ce qui est simplement donné dans un acheminement vers ce qui est universel et, partant, effectivement rationnel. Parti des problèmes relatifs à la fondation de la science, Husserl débouche ainsi sur les problèmes de l'histoire, de l'être historico-social dont les crises et les tournants sont à ses yeux, en

même temps, les tournants et les crises des sciences européennes. Il surmonte dans la pratique, sinon dans ses essais de systématisation, l'idéal du scientisme mathématisant et son aspiration vers la certitude absolue. Il nous met sur la voie d'une nouvelle conception, plus active et plus libre, de la science et de l'homme. Cependant, la perspective sans doute la plus importante de toutes celles ouvertes par cette philosophie est celle qui prend en vue l'unité, l'ajointement réciproque et l'interdépendance de l'homme et du monde, vue qui fait qu'il nous est impossible désormais de penser l'homme sans le monde ou le monde sans l'homme.

LA PHENOMENOLOGIE,
LA PHILOSOPHIE PHENOMENOLOGIQUE,
ET LES *MEDITATIONS CARTESIENNES*
DE HUSSERL

En étudiant les mathématiques auprès de Karl Weierstrass et de Felix Klein, rénovateur de l'héritage de Galois et l'un des créateurs des mathématiques modernes, tendant à un maximum de formalisation, Edmund Husserl est amené à se pencher sur les *fondements* de cette science qu'il soumet à un examen à la fois logique et, dans le style intellectuel de l'époque, psychologique. Cette dernière approche l'éloigne de la psychologie empirique de ses contemporains et le conduit chez Franz Brentano, à Vienne où il se familiarise avec plusieurs thèmes qui deviendront essentiels pour sa philosophie ultérieure: les efforts de Mach en vue d'une description des données immédiates de l'expérience sensible et l'idée de l'«inclusion intentionnelle de l'objet» qui, selon Brentano, caractérise les phénomènes psychiques (en ce sens que les représentations sont représentations *de quelque chose*, les jugements affirmation ou négation *de quelque chose*, l'amour et la haine affection ou aversion *pour quelque chose* — bref, qu'il y a, dans tous ces cas, une manière de relation à un objet). C'est aussi à Vienne — par l'intermédiaire peut-être du philosophe des mathématiques

Kerry, aujourd'hui oublié — qu'il découvre la *Wissenschaftslehre* de Bolzano, penseur à qui il reviendra, pour lui consacrer une étude plus approfondie, en préparant les *Recherches logiques*.

Dans les années 1890, Husserl restreint l'optique de son étude des fondements des mathématiques, se concentrant sur les fondements de l'arithmétique qui font l'objet de son premier grand ouvrage systématique, la *Philosophie de l'arithmétique* (1891). Une partie de cette œuvre, «le Concept de nombre», aura servi de base à sa thèse d'habilitation, soutenue à Halle en 1887. La critique de la *Philosophie de l'arithmétique* que Gottlob Frege, le plus éminent logicien de la fin du XIX^e siècle, fait paraître en 1894, dans le *Vierteljahrheft für wissenschaftliche Philosophie*, concourt, avec l'étude assidue de la logique mathématique à laquelle Husserl s'est livré entre-temps, à déterminer dans sa pensée un revirement radical qui se manifeste par un refus résolu de l'opinion ou présupposition, commune alors à la plupart des logiciens, qui tient la psychologie pour la science théorique fondamentale de la logique. La seconde partie projetée de la *Philosophie de l'arithmétique* ne paraîtra pas, car l'auteur, orienté initialement vers la psychologie, se voit d'abord obligé d'élucider, dans le principe, les rapports entre l'objectif et le subjectif dans les disciplines abstraites. Au lieu d'aboutir à des recherches spécialisées sur un problème particulier relevant d'une branche bien définie d'une discipline spéciale, cette réflexion fondamentale devient le point de départ d'une méthode philosophique foncièrement nouvelle. Husserl adhère au point de vue de Frege quant à l'indépendance de la logique par rapport à la psychologie, mais l'originalité de sa position tient à ce qu'il ne cesse, malgré cela, de tenir compte de l'aspect subjectif, de la manière dont nous prenons conscience des formes et des lois lo-

giques. A ses yeux, celui qui se propose de fonder la logique comme discipline autonome ne peut se borner à en élucider la structure en tant que structure d'un domaine objectif du savoir. Au contraire, il est impossible de comprendre cette structure comme telle sans tenir compte de notre approche subjective. Bien que Husserl fût, sans nul doute, un excellent logicien pratique, ce qui l'intéresse est moins le côté technique de l'algèbre logique que la question de principe qui vise à déterminer le mode d'être des formations logiques face aux réalités physiques, d'une part, et au psychique, d'autre part. Il expose les résultats de ses réflexions sur ces questions touchant la fondation de la logique en tant que discipline théorique autonome dans un ouvrage qui, en 1900 et 1901, marque dans le monde philosophique un tournant important — les *Recherches logiques*.

Le tome premier des *Recherches logiques*, intitulé «Prolégomènes à la logique pure», s'attaque avant tout à l'opinion, tenue alors pour évidente, qui présente la psychologie comme l'unique fondement théorique essentiel de la logique en tant qu'art de penser. (Les conséquences de cette «réfutation du psychologisme» dépasseront de loin les limites de la seule logique. Husserl lui-même et d'autres à son exemple tenteront de déterminer un revirement analogue en éthique, en esthétique et dans de nombreuses autres disciplines des sciences de l'esprit.) La conception de la logique comme discipline autonome exposée par Husserl trahit l'influence de Bolzano, mais en même temps dépasse celui-ci. L'articulation de la logique pure en une théorie des significations et une analytique pure est en effet plus nettement tracée chez Husserl que chez son inspirateur. Par ailleurs, il y associe également la science des catégories formelles objectives et la théorie des systèmes formels. Cela lui permet, au-delà de la défini-

tion bolzanienne de la logique, d'y intégrer aussi la mathématique qui, en tant que théorie des objectités formelles, en représente une composante nécessaire, et d'introduire le système de ce qu'il appelle la théorie de toutes les formes de théories possibles.

Le problème posé par le rapport entre la théorie des significations et l'analytique, d'une part, et les objectités formelles (c'est-à-dire les structures des objets comme tels, abstraction faite de tous les arguments portant sur le contenu), d'autre part, soit le problème du rapport de la logique au sens étroit du terme et de la mathématique, ne pourrait être résolu sans les considérations du second tome sur la relation entre les significations et les objets, entre ce qu'une expression vise et ce qu'elle nomme, et enfin entre la signification pure et simple et son remplissement. Husserl développe ici, sur la base de la théorie Brentanienne de l'inclusion intentionnelle de l'objet dans l'acte de conscience, plusieurs idées inspirées de Bolzano, notamment sa conception de la signification en tant qu'unité identique dans la diversité des jugements et des représentations subjectives. On voit donc que les «Prolégomènes» déjà présupposent les vastes investigations «corrélatives» du second tome des *Recherches logiques*, l'examen de la correspondance légale des déroulements subjectifs d'une essence déterminée (tels les jugements, les inférences, les actes de position d'existence, d'évaluation, etc.) et des unités objectives visées dans ces actes.

Avec les *Recherches logiques*, Husserl prend place au premier rang des penseurs de son temps. Devenu professeur adjoint à Göttingen en 1901, il est titularisé en 1906 et déploie une intense activité d'enseignement et de recherche. Avec le temps, il est rejoint par un nombre croissant de penseurs ayant reçu d'abord une formation différente. Les anciens élèves de Lipps à Munich lui amènent ainsi Max Scheler, disciple

d'Eucken, tandis que les échanges avec l'étranger aussi se multiplient. Le résultat est un climat de philosophie tel qu'on n'en avait plus connu depuis longtemps — une atmosphère de confiance nouvelle en une philosophie autonome, indépendante des sciences spéciales et pourtant rigoureusement scientifique, qui pourra, au même titre que les mathématiques ou la physique, disposer d'un fonds de connaissances universellement reconnues qu'elle travaillera à élargir dans une progression continue.

Cette confiance s'appuie principalement sur les résultats du second tome des *Recherches logiques* que Husserl ne cesse de développer, travail qui trouve une expression aussi bien dans ses cours que dans des dizaines d'analyses détaillées. L'idée fondamentale est puisée dans la théorie des significations et de la conscience de signification: la signification est quelque chose de spécifique, une unité donnée comme identique dans la plus grande diversité d'«actes» de visée qui, bien que temporellement et individuellement distincts, sont susceptibles de «remplissement» dans des actes d'«intuition» ou même de «donation intuitive en original», la conscience de l'orientation sur l'objet demeurant identique. La connaissance n'est rien d'autre que le passage de la visée pure et simple à la donation de la chose «en original», c'est-à-dire dans une originalité telle que rien, dans la même sphère et sur le même mode, ne peut la surpasser. De là, le principe fondamental de la philosophie nouvelle: la dernière instance de toute connaissance censée rendre raison de son objet est la donation intuitive en original — c'est à elle qu'il faut toujours remonter. Le savoir immédiat, le «voir» (non pas seulement le savoir relatif à l'expérience sensible, mais le savoir en général), comme conscience qui donne en original la chose dont il y va, est l'ultime source de justification de tous les jugements rationnels.

Bien sûr, la donation ne justifie chaque fois la thèse que dans la mesure où elle est donation effective. Ainsi prend naissance une philosophie de l'expérience d'une espèce nouvelle, un intuitionnisme nouveau qui introduit, en regard de la tradition, un concept élargi d'expérience, un concept élargi de donation et d'intuition donatrice. C'est cet intuitionnisme renouvelé qui, au début du siècle, amène les jeunes philosophes à une nouvelle méthode philosophique désignée, pour des raisons que nous indiquerons tout à l'heure, comme «phénoménologique». A une époque qui ne jure que par l'expérience comme source de toute science, ce revirement signifie une modalité nouvelle de la transformation de la philosophie en science, tâche qui domine toute la philosophie moderne, depuis Descartes jusqu'à Kant, Comte et Bolzano, déterminant aussi, en tant qu'idéal, les grands systèmes spéculatifs comme celui de Hegel. L'extension du concept d'intuition au-delà de la sphère de l'intuition de la réalité singulière à l'intuition catégoriale (des relations, des vérités, de ce qu'il en est des choses) et à l'intuition des essences (l'intuition eidétique, par exemple du rouge comme tel à la différence d'une chose rouge) semble ouvrir une source spécifique de connaissances authentiques, non encore suffisamment exploitée par les disciplines scientifiques déjà existantes. Par ailleurs, l'analyse et la description du vu comme tel semble offrir une méthode objective (c'est-à-dire accessible au même titre à chacun) pour parvenir à ces connaissances et procéder à leur vérification en commun. Avec l'authenticité des connaissances et le caractère rigoureusement contrôlable de la démarche méthodique, l'on croit découvrir enfin un terrain ferme sur lequel la philosophie pourra asseoir ses démarches sans tomber sous la dépendance des disciplines spéciales, comme c'est le cas dans la conception positiviste (et, en partie, dans l'idée des néo-kantiens

qui reconnaissent l'autonomie de la philosophie à l'égard de la science et sa spécificité méthodique, mais ne lui accordent aucune source propre de connaissances objectives authentiques).

A ce nouvel élan philosophique font écho des tendances qui se dessinent dans de nombreuses autres branches de la connaissance, surtout dans les disciplines normatives et celles relevant des sciences de l'esprit. La logique n'est pas le seul champ où il faut exploiter les structures objectives dans leur autonomie, irréductible au vécu subjectif. La linguistique, la théorie et l'histoire de l'art, l'esthétique et l'éthique cherchent elles aussi, dans ces années, une orientation analogue. Les élèves de Husserl se lancent — avec des succès variables — dans l'analyse des concepts fondamentaux des disciplines les plus diverses: des concepts de l'objet réel et de ses propriétés, des qualités telles que la couleur, des déterminations telles que le mouvement. Ils analysent les valeurs à titre de genre particulier de qualités et tentent, sur la base des légalités axiologiques, une reconstruction de l'éthique. Ils abordent, de même, l'examen du concept de droit. Le concept de structure au sens strict du terme, lié à l'idée de *fondation*, au sens de la coappartenance nécessaire, unilatérale ou réciproque, des différentes déterminations d'un tout donné, est comme le pôle autour duquel toutes ces réflexions gravitent. Husserl leur donne une expression générale, très prégnante, en commençant le premier tome de son grand ouvrage *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique* (1913) par un long chapitre intitulé «Fait et essence». Montrant qu'à chaque fait appartient une essence dont ce fait est une occurrence, il trace une systématique des essences, distingue les essences formelles et matérielles (authentiques) et postule, en plus des sciences de l'essence déjà existantes (telles la logique et les mathématiques), tou-

te une série d'«ontologies régionales¹» qui restent à être créées. Selon Husserl, toutes ces «ontologies» sont, au même titre que la logique et les mathématiques, des disciplines aprioriques en ce sens que leurs connaissances sont indépendantes du quantum d'expérience individuelle qui se déploie progressivement et n'est chaque fois que partiellement confirmatrice (ce qui est le type d'expérience propre aux disciplines empiriques, notamment aux sciences de la nature). En même temps, elles se distinguent pour la plupart de la logique et des mathématiques dans la mesure où les connaissances *intuitives* y prédominent sur les démarches déductives, médiatisantes.

L'une des disciplines postulées — la psychologie intentionnelle pure — occupe d'emblée une place à part au nombre des ontologies régionales. Cette psychologie est «pure» parce qu'elle prend en vue les essences de phénomènes tels que la perception, le jugement, l'évaluation, etc., avec tout ce qui en fait partie — à la fois leurs composantes structurales et les vécus de degré supérieur qui s'y fondent —, sans égard à la question de savoir comment ces essences sont réalisées de fait dans les contextes causalement réels (*real*) que nous constatons et dont nous examinons empiriquement l'occurrence dans la psychologie conçue comme science de la nature. Elle oblige à tenir compte de la coordination légale qui relie, à certains déroulements d'expérience (ainsi la perception ou l'imagination), certains objets qui leur sont propres, du fait donc que l'expérience est toujours essentiellement et «*a priori*» expérience d'un objet. Entre les expériences et les objets, il y a une relation originaire, conforme à des lois, non

1. La «*regio*» est chez Husserl le genre suprême auquel sont subordonnées certaines déterminations d'essence; elle correspond donc à la «catégorie» aristotélicienne. S'il emploie ce terme nouveau, c'est parce qu'il veut réserver le concept de catégorie à la sphère des significations, partie intégrante du domaine formel.

pas empiriquement contingente, mais tout aussi susceptible d'intuition, tout aussi intelligible que le rapport des trois côtés d'un triangle rectangle; une relation qui est toutefois spécifique, qu'on ne rencontre nulle part ailleurs.

Or, cette relation a un caractère singulier d'*universalité*. Il est impossible de penser un objet qui, par sa nature, ne soit pas ainsi coordonné à certains déroulements typiques d'expérience. C'est seulement dans la perception qu'on a accès à un objet réel individuel; seule la perception le donne «en original». Seule la colligation conduit aux synthèses, seule la numération au calcul, seule la prédication aux jugements exprimant les relations des choses. Ce sont là en apparence des truismes. Tout le monde sait qu'«on ne joue pas les intégrales elliptiques au violon», mais le fait de penser ce truisme jusqu'au bout entraîne des conséquences importantes. Si nous dirigeons notre attention sur l'objet comme sur ce dont il y va dans un vécu de tel ou tel type, c'est-à-dire si nous le soumettons à un examen, non pas dans sa nature et sa légalité propres, mais simplement comme *pôle objectif* qui oriente l'expérience que nous en faisons (c'est en cela que réside le «caractère intentionnel» de notre vécu), nous pouvons, sur ce fondement, dévoiler les multiplicités de vécu correspondantes dans leur coappartenance et dans ce par quoi telle ou telle d'entre elles concourt à l'expérience de l'unité objective correspondante. La psychologie intentionnelle pure peut ainsi, sur la base de la *méthode des guides objectifs*, accomplir la tâche que l'«*analysis of mind*», puis la psychologie de l'empirisme s'étaient fixée depuis longtemps, dans une non-élucidation méthodique: explorer la complexion interne et la construction de la vie psychique. Bien sûr, elle doit, ce faisant, analyser l'objectivité dans l'universalité, dans sa totalité. Elle doit donc en dernière analyse saisir, du côté du

guide objectif, le monde entier avec son articulation régionale fondamentale.

Cela dit, il semblerait que la psychologie intentionnelle pure permette de résoudre non seulement le problème de la structure essentielle de l'esprit, le problème de l'architecture de la conscience, mais encore le problème de la connaissance. La dualité universelle du vivre d'expérience et du vécu est une autre manière de formuler le rapport sujet-objet. Il semblerait que la solution du problème soit le rapport sujet-objet, reconverti à la corrélation essentielle et susceptible d'intuition des structures des vécus, d'une part, et des objets, de l'autre. Avant de formuler concrètement cette corrélation, il faudrait toutefois avoir d'abord la certitude que l'étude du vécu (qui, étant l'instance qui saisit la chose même en original, aura le dernier mot) est véritablement une étude tout à fait pure, soustraite à l'influence de toute présupposition, de tout préjugé non élucidé, de tout ce qui n'est pas de l'expérience pure. Le fait est que la théorie et la critique de la connaissance élaborées par les temps modernes, depuis Descartes jusqu'à Locke et l'empirisme, parlent elles aussi, de manière analogue, de l'étude de la conscience dans l'attitude réflexive, dans la saisie originelle de sa nature, pour ensuite se laisser conduire en réalité par des thèmes et des modèles empruntés à la métaphysique et aux sciences de la nature, devenant, chez Descartes, une théorie de la substance psychique dans sa différenciation principale d'avec la *res extensa*, et chez Locke et les empiristes, une composition extérieure et contingente de faits singuliers, agrégés en un tout par les lois purement facticielles de l'association et de la reproduction. Comment éviter ce danger?

Husserl conclut que le seul moyen est de garantir l'étude dans l'intuition pure en excluant tout préjugé possible. Les préjugés sont des thèses auxquelles nous

donnons créance sans vérification, que nous ne puissions pas dans l'étude des choses, mais que nous y apportons nous-mêmes à l'avance. Nous pourrions donc être certains d'éviter tout préjugé dans l'étude des déroulements d'expérience en nous assurant que cette étude, pour autant que nous l'effectuons dans la réflexion, n'est dominée par aucun autre intérêt. Dans la vie courante, nous sommes toujours préoccupés par nos fins pratiques qui toutes présupposent la croyance à la réalité d'autre chose que le vécu même. Dans la vie pratique, nous croyons toujours nécessairement au monde. En tant que phénoménologues, au contraire, il nous faut, pour la raison méthodologique que nous venons d'exposer, mettre cette croyance hors circuit. Pour autant que nous étudions, nous *ne croyons pas* au monde. Nous nous dédoublons en un observateur pur, pour qui il y va uniquement de l'étude de l'expérience, de ses structures et de ses renvois, et en celui qui est observé, qui vit dans l'accomplissement naïf de l'expérience et de toutes ses croyances. En d'autres termes, nous «réduisons» l'expérience en totalité, avec tout ce qui en relève, à la «conscience pure», de telle sorte que, pour l'observateur pur, tout ce qui est donné et accessible dans l'expérience se transforme en «phénomène pur» — «pur» parce que l'objet étudié ne peut impliquer *aucun* préjugé. En effet, tous les préjugés sont des présuppositions d'existence, et la plus englobante de toutes, celle qui contient nécessairement toutes les autres, est la présupposition de l'existence du monde. La mise hors circuit de la thèse du monde entraîne donc l'exclusion de toute présupposition en général.

N'est-ce pas à dire qu'il n'y aura alors plus rien à étudier? Non, car la réduction ne fait pas disparaître le monde. Celui-ci demeure présent dans toute sa richesse et sa validité pour la conscience étudiée (bien que sans validité pour la conscience qui effectue l'étude). Pour la

conscience investigatrice, le monde subit dès lors une mutation. Il n'est plus le monde existant déjà à l'avance, en dehors de l'expérience et indépendamment d'elle, mais bien un *sens objectif*. Au XVII^e siècle déjà, Hobbes, Descartes et Malebranche ont constaté que la structure et le sens de l'expérience ne sont en rien modifiés, que l'expérience ne cesse pas d'être au même titre expérience de son objet, que celui-ci existe ou non dans la réalité. Husserl est cependant le premier à tirer, du radicalisme méthodique qui renoue avec cette tradition, une conclusion non moins radicale, à savoir que le problème de la connaissance conduit à un plan entièrement nouveau de l'expérience — un plan indépendant de la thèse générale, de la thèse du monde en totalité qui vaut toujours pour nous dans la vie pratique et co-détermine le sens de tout ce que nous expérimentons. Dès lors que cette thèse perd sa validité pour l'observateur, on voit apparaître aussi la différence fondamentale qui distingue l'étude du phénomène de la conscience dans l'attitude de la réduction phénoménologique et l'étude du même phénomène sans la réduction, se plaçant sous le signe de la validité du monde. L'étude dans l'attitude de la réduction sera une discipline philosophique radicale, affranchie, dans toute la mesure du possible, de toute présupposition non contrôlée, mais seule l'étude sans la réduction pourra être qualifiée de psychologie intentionnelle pure. Il s'ensuit que la psychologie intentionnelle *n'est pas et ne peut être* le sol sur lequel le problème de la connaissance pourra être résolu de manière radicale. Au contraire, la psychologie intentionnelle comme telle fait des présuppositions qui requièrent une élucidation: son objet n'est pas le monde en totalité, mais une simple *partie du monde*. Or, seul le monde en totalité est le corrélat de la conscience pure comme objet de l'expérience subjective réduite, étudiée dans la réflexion radicale.

La phénoménologie pure ou «transcendantale» de Husserl est donc l'étude des phénomènes réduits, l'étude du monde réduit à un phénomène de la conscience pure. Husserl la nomme «transcendantale» parce qu'il y voit une solution du problème de la connaissance tel qu'il s'est présenté à l'esprit de Kant, une élucidation de l'*a priori* universel de toute expérience, bien que la méthode réflexivement intuitive qu'il met en œuvre soit entièrement différente de la *construction* kantienne des conditions de possibilité de l'expérience objective.

La phénoménologie s'applique à suivre la manière dont les composantes singulières de l'expérience concourent à sa structure générale et au *sens objectif* (ou «noème», à la différence des déroulements mêmes d'expérience, dits «noèses») qui en est l'«accomplissement». L'attention dirigée sur la production du sens dans une corrélation légale, susceptible d'intuition, avec ces accomplissements, est ce que Husserl appelle l'étude de la *constitution* de l'objet dans l'expérience. Mais notre intention n'est pas ici de reproduire le contenu de l'ouvrage que nous présentons au lecteur². Nous voudrions simplement signaler le nouveau programme de *philosophie phénoménologique* qui prend naissance sur la base de l'étude phénoménologique de la constitution des objectités, programme visant l'élucidation systématique du sens du monde et du soi propre *par l'étude de leur constitution en tant que formations du sens objectif* et par une réflexion sur le sens global de cette constitution.

La philosophie phénoménologique, qui s'appuie manifestement sur une transformation spécifique de l'empirisme mettant en œuvre un concept d'empirie essen-

2. Les *Méditations cartésiennes*, le premier et jusqu'à présent le seul ouvrage de Husserl à paraître officiellement en traduction tchèque (en 1968). Le présent texte fut publié originellement en postface à cette édition. Cf. Indications bibliographiques, *infra*, P. 318 (N.d.T.)

tiellement élargi, se heurte dès l'abord, dans son intention systématique, à des difficultés inconnues aux philosophies constructives: il lui faut lutter-constamment avec une pléthore de faits dont l'enchaînement global n'est pas clair à l'avance. Dans une philosophie de ce genre, on ne peut rien déduire, rien postuler. En revanche, les secteurs partiellement systématisés, dont des légalités et des relations importantes ont été établies dans l'intuition effective, peuvent toujours être mal ordonnés les uns par rapport aux autres, mal intégrés à l'ensemble, et apparaître, de ce fait, sous un faux jour tout en étant, au point de vue analytique, intérieurement en bon ordre. De fait, le premier essai d'une philosophie phénoménologique systématique, tenté par Husserl dans les *Ideen I, II et III*, n'est pas aussitôt couronné de succès. Le penseur présente bien, dans la première partie, les présupposés méthodiques: le rapport de l'essence et du fait, la théorie de la réduction phénoménologique à la «conscience pure» et à ses phénomènes, une esquisse de la méthode des guides et des structures principales de la conscience pure, un début de critique de la connaissance sous ses multiples formes et à ses divers degrés d'évidence. Toutefois, l'entreprise de la seconde partie, censée exposer la constitution du monde objectif, se solde par un échec, faute d'une explication suffisamment claire de l'ordre et de l'interdépendance des couches constitutives de l'objectivité. Husserl aborde cette tâche comme s'il était possible d'édifier, sur la couche fondamentale de la nature matériellement chosique, les couches supérieures de l'animalité et de la socialité. Or, la situation est en réalité bien plus complexe, la constitution du sens de transcendance de la nature objective présupposant déjà la socialité comme telle, etc. Sans doute est-ce là l'une des raisons pour lesquelles Husserl ne publie pas de son vivant la suite des *Ideen*. Pourtant, malgré cette fai-

blesse, les recherches des *Ideen II* sur la constitution n'en demeurent pas moins de la phénoménologie authentique, puisée dans l'intuition.

La voie dans laquelle Husserl s'engage dans les *Ideen* ne reçoit pas l'approbation de tous ses disciples. Aux yeux de beaucoup qui, croyant voir d'abord dans la phénoménologie une rupture avec le subjectivisme moderne sous toutes ses formes, avaient, sans contester l'impossibilité de la métaphysique objective en tant que pure construction conceptuelle, démontrée par Kant, conçu l'espoir de la renouveler sur un fondement intuitif, le virage subjectif, transcendantaliste, paraît restreindre la portée de la problématique initiale. Ces idées ne sont pas étrangères à des penseurs comme Max Scheler, Nicolai Hartmann et, jusqu'à un certain point, Roman Ingarden. Hans Pichler, influencé surtout par la *Gegenstandstheorie* de Meinong, qui n'est pas sans rapport avec les «ontologies» objectives de Husserl, va même jusqu'à tenter une réhabilitation de l'ontologie pré-kantienne de Christian Wolff. En bref, une certaine division commence à se dessiner au sein de l'école de Husserl. Lui-même poursuit ses analyses rigoureuses, sans dévier de son chemin. A la veille de la Première Guerre mondiale, la phénoménologie représente l'orientation philosophique la plus importante en Allemagne, primat confirmé quand, après la mort de Hermann Cohen, l'école néo-kantienne de Marbourg se dissout et que son héritier et représentant le plus éminent, Nicolai Hartmann, en répudie les idées principales en formulant sa conception d'une «ontologie critique» et d'une «métaphysique de la connaissance». Extérieurement, ce fait est attesté par le passage de Husserl à Fribourg-en-Brisgau au cours de la guerre, en 1916. Jusque-là, Fribourg avait été l'un des principaux centres du néo-kantisme badois. Dans des essais toujours renouvelés, il continue à travailler à un système

de philosophie phénoménologique, propos dont les *Méditations cartésiennes*, rédigées sur la base de conférences prononcées à la Sorbonne et à Strasbourg en 1929, offrent l'une des expressions les plus remarquables. Husserl essaie ici, dans un exposé relativement bref, mais extrêmement dense et prégnant, de présenter la somme de ses conceptions systématiques... une fois de plus, sans y réussir dans toute la plénitude qu'il aurait souhaitée. Cet ouvrage aussi demeurera donc inédit en allemand du vivant de l'auteur qui ne cesse d'en reprendre le texte et s'applique, avec Eugen Fink, à la rédaction d'une sixième Méditation destinée à présenter la méthodologie de la philosophie transcendantale, la critique de la raison philosophique. Pourtant, les difficultés intrinsèques de la manière même dont la philosophie phénoménologique est développée dans les *Méditations cartésiennes* sont telles que Husserl ne s'estimera jamais satisfait du résultat.

Le caractère insatisfaisant des *Méditations cartésiennes* tient à la présentation de l'idée systématique la plus importante de la théorie husserlienne de la connaissance (théorie qui est à la fois sa métaphysique) — l'idée de la réduction phénoménologique. Comme l'ouvrage se rattache tout à fait organiquement à son grand modèle historique, les *Meditationes de prima philosophia* de Descartes, la description du processus de la réduction demeure proche du scepticisme méthodique de celui-ci. Etant donné ce point de départ, le champ d'observation ne peut embrasser directement et d'un seul coup toute l'ampleur de l'expérience transcendantale. Loin de là, le philosophe en reste à l'expérience primordiale de l'*ego cogito* singulier, si bien que la réduction semble avoir le sens d'une abstraction, d'une oblation de certaines couches essentielles de l'expérience. Pour prendre en vue tout le champ transcendantal, l'on a besoin alors du chemin complexe dans lequel

Husserl s'engage en tentant, dans la cinquième Méditation, une extension intersubjective de la réduction. En définitive, on a donc l'impression que ce vers quoi l'on s'achemine dans cette démarche est un *résidu* du sens objectif, ce qui «reste après la réduction» — une ultime petite parcelle du monde qui demeurerait intouchée. Il semble s'agir, de surcroît, d'un point de départ absolu, caractérisé par une fiabilité et une évidence absolues. C'est en cela précisément, dans cette reprise du scepticisme méthodique mis en œuvre dans une tentative pour acquérir une certitude absolue, que réside le caractère cartésien de la démarche de Husserl. En bref, comme Iso Kern l'a montré de manière particulièrement convaincante³, le point de départ cartésien grève la réduction de trop de résonances du cartésianisme, responsables d'une mésinterprétation du sens de cette démarche. Il ne s'agit pas simplement, dans la réduction, du problème de la certitude, de connaissances qui auraient le même sens que celles qu'on croyait posséder déjà *avant le scepticisme*, mais qui seraient désormais pleinement garanties et correctement classées dans l'ordre de leur enchaînement nécessaire. Loin de là, la réduction entraîne une *transformation totale du sens des connaissances*. Ce dont il y va n'est pas la *certitude*, mais le *sens* du connu.

Pour cette raison (et d'autres encore sur lesquelles il n'y a pas lieu ici de nous étendre: parce que le chemin cartésien, limité à la seule évidence subjective privée, demeure, de plus, incapable d'élaborer même celle-ci avec l'ampleur qui ferait se déployer, dans une évidence effectivement apodictique, l'expérience de la monade propre dans tout son contenu concret), Husserl choisit dans d'autres ouvrages — notamment dans *Logique formelle et transcendantale* (1929) et *la Crise*

3. Iso Kern, *Husserl und Kant*, La Haye, M. Nijhoff, 1964, p. 196-213.

des sciences européennes (publiée partiellement dans la revue *Philosophia* en 1936, mais dont la version finale, élargie bien que toujours inachevée, ne paraîtra qu'après la mort de l'auteur, en 1954) — un chemin différent. En suivant ce chemin, il apparaît que la science mathématique moderne de la nature, ce système de connaissances dont la validité doit, en vertu de raisons objectives, être reconnue par quiconque réfléchit rationnellement, repose sur une élaboration conceptuelle active, explicite, du monde qui nous est préalablement donné, du monde non encore objectivé de manière à en éliminer la référence constante des significations aux sujets et à leur vécu. Tandis que la nature objective de la science est une nature sans perspectives, dépourvue de caractères pratiques et de qualités relatives à nos données impressionnelles, le monde originaire de notre vie (que Husserl nommera d'abord «monde naturel») est essentiellement «subjectif» — les choses, les événements et les connexions de causalité qui en relèvent sont donnés chaque fois dans des situations et des perspectives subjectives, dans une relativité pratique, dans l'imprécision.

Dans cette nouvelle version, la réduction phénoménologique part donc des conceptions méthodiquement élaborées de la science. Elle montre de quelle manière ces conceptions présupposent implicitement le monde donné de l'expérience quotidienne, monde qu'elles se bornent à préciser et à ordonner méthodiquement. La science renvoie ainsi à la donation préalable qui, à son tour, renvoie corrélativement aux déroulements de la genèse passive sur le fondement desquels le monde nous apparaît comme préalable, donné déjà avant notre théorétisation explicite. Evidemment, il ne peut être question d'interpréter le monde pré-donné à l'aide des thèses objectives de la science qui procède selon une méthode, car la science elle-même, en tant que forma-

tion de sens, présuppose ce monde, tandis que l'inverse n'est pas vrai. On ne comprendra la science qu'à la condition de comprendre la manière dont elle prend naissance sur le sol de la vie naturelle; la vie naturelle, en revanche, ne pourra jamais être construite à partir du monde scientifique. C'est dire qu'il faudra accomplir un acte d'abstention de toutes les thèses de la science si l'on veut saisir le monde pré-scientifique; on ne pourra utiliser les thèses scientifiques pour interpréter ce monde, mais c'est ce monde même qu'il faudra interroger dans sa donation préalable. Or, si l'on veut effectivement saisir la donation préalable du monde, il ne suffit pas d'y vivre naïvement, de nous y immerger. Le fait primordial de la vie pratique, c'est précisément que les arbres cachent la forêt — les composantes et les singularités nous empêchent de prendre en vue la totalité préalable dont ces étants singuliers émergent à titre «explicatif», c'est-à-dire en tant qu'éléments constitutifs, présents en personne, de quelque chose qui ne pourra jamais être amené, dans sa totalité, à l'autodonation présente. Néanmoins, les réalités singulières ne sont chaque fois réelles qu'au sein de la totalité. C'est ce qu'atteste le fait que seule l'expérience continue, intégralement concordante, nous indique ce qui est ou n'est pas réel. Le monde en totalité est donc anticipé et impliqué dans chaque perception, dans chaque aspect donné d'une singularité qui prétend être indice de la réalité. On peut dire que c'est le monde comme horizon constant de la totalité de tout ce qui est qui, en ce sens, rend possible le sens «chose réelle donnée en original» et, partant, donne aussi accès aux situations et aux intérêts de notre vie journalière. Dans la vie pratique cependant, ce fonctionnement signifiant de l'horizon du monde demeure nécessairement dissimulé, car sa découverte requerrait une conversion de l'intérêt, exigerait qu'on dévie le regard du dehors — des choses, des

événements et des rapports chosiques — vers le dedans, vers la manière dont les choses sont données. En d'autres termes, ce qui rend possible l'objectivité des objets ne peut comme tel, *dans cette fonction*, être objet. Il faut opérer une transformation totale de notre orientation, une déviation de notre intérêt — nous intéresser, non plus au *contenu* des objectivités dans le monde, mais à leur *mode de donation*, non plus au *quoi*, mais au *comment*. Ce n'est qu'alors qu'on découvrira le monde comme horizon dans son antériorité et sa fonction universelle d'élément créateur de sens, élément qu'on ne pourra donc pas atteindre par la mise hors circuit successive des thèses d'une réalité après l'autre, mais seulement d'un seul coup, par un revirement subit, une réorientation instantanée de l'intérêt de notre vie. La signification de la réduction est ici tout à fait manifeste: elle dévoile le sens impliqué, latent, la clef de la compréhension de ce qui nous est donné dans l'expérience et que nous avons tendance, dans notre attitude initialement naïve et non réfléchie, à considérer comme existant de manière absolue et autonome, en dehors de tout contexte qui lui conférerait son sens. La réduction est destinée à montrer que les objectivités dont nous faisons l'expérience, d'une manière ou d'une autre, ne sont pas des étants absolus, telles qu'en apparence elles se donnent immédiatement, mais bien des *formations de sens* qui présupposent une prestation de la conscience, prestation qui peut elle aussi être saisie et dévoilée en poussant la réflexion plus loin.

Comme le monde de notre vie est un monde intersubjectif, il doit par ailleurs être clair d'emblée que la tâche de la compréhension et de la justification phénoménologique de l'expérience ne peut pas prendre fin, atteindre son *fundamentum inconcussum* dans la simple certitude du *cogito ergo sum* — du *cogito* dans sa figure égologique privée. L'apodicticité de l'évidence égo-

logique ne doit pas déboucher sur une absolutisation de cette espèce qui aurait pour conséquence de rendre l'évidence de l'*ego* propre totalement incommensurable avec celle des autres moi, d'attribuer au seul *ego* propre l'évidence d'un être subjectif absolu, tandis que tous les *ego* étrangers ne seraient que des formations de sens relatives à cet être absolu. De même que la nature, dans son enchaînement cohérent et intérieurement complet, est unique et universelle, de même il n'y a qu'une complexion psychique, une seule communauté des esprits qui ne communiquent pas extérieurement, mais bien intérieurement, par l'implication intentionnelle réciproque de leur vie collective. Husserl ne réussit pas à présenter, sur la base du concept de réduction phénoménologique, approfondi de cette manière, un exposé systématique de la méthode phénoménologique et de la philosophie phénoménologique dans son ensemble. *La Crise des sciences européennes*, ouvrage dans lequel il comptait aborder cette tâche, demeure inachevé. La vue d'ensemble la plus systématique du vaste champ des recherches phénoménologiques est ainsi à trouver dans l'opuscule intitulé *Méditations cartésiennes*, développement des conférences faites à Paris et à Strasbourg en 1929, rédigé en 1930, publié en traduction française en 1931, mais dont la version originale ne paraîtra qu'en 1949.

Nous l'avons déjà dit, les *Méditations cartésiennes* ont, en regard des essais postérieurs, le défaut de trop accentuer le rapport entre la phénoménologie et les efforts de Descartes en vue de fonder la philosophie, en tant que science, sur le *cogito ergo sum*. Si Husserl cherche bien à éliminer les insuffisances de ce point de départ pour accéder enfin, à partir de l'égologie privée, à l'intersubjectivité, c'est en avançant lentement, par degrés. Pour ceux qui lui prêtent l'intention de s'assurer en premier lieu de l'évidence apodictique absolue de

l'étant subjectif, le résultat des *Méditations* paraît alors peu convaincant et la réduction phénoménologique inapte à donner accès à l'intersubjectivité ou même à dépasser, de quelque manière que ce soit, le terrain du solipsisme méthodique.

Toutefois, le point de départ cartésien comporte aussi plus d'un avantage, notamment en ce qui concerne l'explication systématique. Comme tout problème phénoménologique doit nécessairement passer par l'égologie, la démarche cartésienne permet de déployer l'ampleur des investigations phénoménologiques par le dévoilement progressif de ce qui est implicitement contenu dans la certitude primordiale du sujet réduit. Husserl introduit de manière magistrale le thème fondamental qu'il a en vue — l'idée d'une nouvelle critique de la connaissance. L'idée directrice d'une science absolument fondée et fondatrice, présentée d'abord dans une généralité vague, trouve sa raison et son fondement dans le *principe des principes* (le principe de la légitimation dans l'autodotation intuitive). L'idée de l'évidence développe ce thème. Les différenciations à l'intérieur du concept d'évidence conduisent à la distinction de l'évidence adéquate et de l'évidence apodictique, et l'*ego cogito* se révèle ce qui satisfait l'exigence d'apodicticité, caractère auquel l'existence du monde ne peut prétendre.

Dans son commentaire des *Méditations cartésiennes*, Roman Ingarden signale que l'idée d'une fondation absolue et d'une science absolument fondée et fondatrice n'est pas elle-même, d'emblée, justifiée de manière absolue (une telle justification n'étant possible que sur une base phénoménologique), qu'elle est donc ou bien posée dogmatiquement, ou bien introduite à titre d'intuition à être élucidée ultérieurement. D'un autre côté cependant, il est certain qu'à moins d'admettre un hiatus total entre la phénoménologie comme

telle et ce qu'elle s'applique à élucider, à savoir l'expérience naïve et son sens, il faut *présupposer* que la phénoménologie part nécessairement d'un aspect déterminé de la vie naïve, et que ce point de départ ne peut être que la raison, le *λόγος*, la structure de fondation qui s'annonce déjà dans l'expérience pré-théorique.

Ayant dûment expliqué l'erreur fondamentale commise par Descartes dans l'interprétation du *cogito* comme résultat du scepticisme méthodique, erreur qui consiste en ceci qu'il se figure avoir sauvé du doute la réalité psychique (la *substantia cogitans*) qu'il regarde comme une petite parcelle du monde à partir de laquelle il s'agirait de construire un pont conduisant à tout le reste du contenu mondain, Husserl apporte ses propres corrections à la démarche cartésienne. Ce qu'offre le *cogito* n'est pas, selon lui, une partie du monde, apodictiquement garantie, mais un plan de l'étant entièrement nouveau, jusque-là inconnu, sur lequel se déploie la donation, le phénomène de tout étant mondain. C'est donc un plan «transcendental», le plan du «sujet transcendantal». Suit l'exposé du «champ transcendantal», c'est-à-dire du champ d'expérience de ce sujet, du flux de ses vécus, de ses *cogitationes*. Malgré la mise hors circuit réductive des thèses concernant la réalité, l'étant objectif en totalité (le tout du monde) demeure contenu dans ce champ sous les espèces de «pôles noématiques», c'est-à-dire en tant qu'objets du vécu qui, comme tels, appartiennent nécessairement au sens de ce vécu. L'idée du pôle noématique fournit le point de départ de la «méthode de l'analyse intentionnelle», des descriptions noémato-noétiques corrélatives. L'auteur développe le grand thème de la synthèse et de l'identification sans lesquelles l'expérience cohérente serait impossible. Il parle du rôle de guide attribué à l'objet intentionnel dans le dévoilement des accomplissements intentionnels inapparents de la conscience, pour nous

laisser enfin devant l'idée de la totalité de tous les objets dans l'unité de l'univers comme tâche omni-englobante dont l'élucidation constitutive doit être effectuée par l'analyse phénoménologique.

Dans la Méditation suivante, l'idée d'une critique phénoménologique de la raison se précise. Elle se distingue de la critique kantienne dans la mesure où elle se veut une critique non seulement de la raison objectivement scientifique, mais encore de la raison philosophique. L'idée d'évidence est elle aussi déterminée de plus près, et on approfondit l'examen de l'évidence qui correspond à l'existence du monde, avant de poser les problèmes constitutifs des différentes régions ontologiques.

La quatrième Méditation est consacrée aux problèmes de l'égologie. L'auteur distingue le moi pur, comme pôle des intentionnalités fonctionnantes, du moi support des déterminations, notamment des possibilités et des *habitus*, et enfin de la monade, c'est-à-dire du sujet dans la plénitude de toutes ses déterminations, sous son aspect purement intérieur, mental. Les questions de la conscience du temps, les problèmes de la genèse active et passive, l'idée de la constitution génétique sont évoqués dans ce même contexte.

La plus importante de toutes est la cinquième Méditation. Husserl essaie ici de démontrer la possibilité et la nécessité d'élargir la réduction phénoménologique: la réduction de notre réalité psychique propre à l'*ego* transcendantal peut et doit s'accompagner d'une réduction corrélatrice des autres sujets dans le monde aux subjectivités transcendantales qui sont les leurs. La réduction opérée sur des subjectivités étrangères présuppose bien sûr l'élucidation constitutive de l'expérience de l'autre comme tel. Husserl analyse cette expérience en cherchant d'abord à montrer qu'il existe une couche cohérente de notre expérience qui ne présuppo-

se pas l'expérience de l'autre moi, ni de rien d'étranger à nous-mêmes: la sphère de l'appartenance propre. En relève «la nature qui m'appartient», telle qu'elle m'est donnée de manière «privée», sans égard au fait qu'elle est en même temps nature «pour tout le monde».

En réduisant l'expérience à la sphère de l'appartenance propre, il devient possible de mettre en lumière l'expérience du corps étranger qui s'y présente dans la champ de la passivité — et non point activement, à la suite d'un raisonnement par analogie —, expérience qui est à la fois celle de l'«appariement» associatif entre ce corps et le mien, entre son comportement et le mien. Le corps étranger «apprésente» une expérience qui, bien que *réelle*, est définitivement et au principe inapte à entrer en original dans ma sphère primordiale selon le mode caractéristique de l'expérience que je fais de moi-même. L'apprésentation apparaît ainsi comme une nouvelle formation intentionnelle ayant son propre mode d'originalité: l'expérience d'autrui. Husserl explicite de surcroît la réciprocité de l'expérience d'autrui, renvoyant, en marge de son exposé, à la possibilité de la réduction phénoménologique qui, pour autant qu'elle est une opération qui fait nécessairement apparaître le sens de l'expérience de l'*ego* empirique, doit appartenir au sens non seulement de l'*ego* propre, mais de n'importe quel *ego*. Le philosophe effectue aussi la réduction pour l'*alter-ego*, vivant naïvement dans son monde naturel, et l'étend ainsi à l'ensemble de l'univers monadique. Finalement, Husserl revient encore une fois — par allusion — à l'objectif qu'il s'est fixé au départ, à l'idée d'une critique de la raison qui devait déboucher sur une critique de la raison philosophique, sur une phénoménologie de la phénoménologie comme réalisation de la grande intention de toute philosophie. Pourtant, l'allusion n'est pas développée. Les *Méditations* ont parcouru tout le champ de l'expérience

phénoménologique dans la mesure où les travaux du penseur l'ont dévoilé dans les détails. Quant à la critique universelle de la raison, elle y demeure à l'état d'indice et d'ébauche. Au bout du compte, Husserl se contente de consigner dans cet ouvrage une systématisation des découvertes qu'il a faites dans le champ de l'expérience phénoménologique en indiquant la possibilité d'une telle critique en perspective.

Si nous voulons maintenant entreprendre une critique de principe de la position prise par Husserl dans les *Méditations cartésiennes*, nous devons d'abord faire le départ entre la critique de son attitude globalement subjectiviste et les objections qui peuvent être formulées à l'endroit de ses différentes analyses considérées isolément, critique qui elle aussi s'adressera avant tout aux développements qui conduisent à l'idée de l'intersubjectivité transcendantale.

Dans une optique générale, on ne peut trouver convaincante l'argumentation qui permet à Husserl d'affirmer la prééminence de l'évidence de l'étant subjectif, dite apodictique, sur l'évidence de l'étant du monde qui ne se donnerait pas comme apodictique et ne serait pas première dans l'ordre des évidences.

Chez Husserl, cette question très compliquée est simplifiée de manière à opposer le monde comme totalité facticielle de tout ce qui existe, d'une part, à la subjectivité, d'autre part. Il est alors facile de montrer que n'importe quel monde facticiel est toujours quelque chose dont l'existence se démontre à travers un cheminement intriqué et ne peut donc jamais être immédiatement donnée, tandis que l'existence du sujet semble immédiatement garantie, quand bien même on ne pourrait constater la nature telle ou telle de ses actes, de ses *habitus*, de son étant monadique concret, sans une synthèse complexe.

Toutefois, le monde n'est pas seulement cette totalité

facticielle, constamment confirmée et qui se maintient dans l'expérience du singulier. Il est encore une anticipation préalable dont le sens est le suivant: pour qu'une expérience rationnelle cohérente soit possible, il doit toujours y avoir une totalité de ce genre. Le monde facticiel n'est que la concrétisation de cette conviction préalable, de même que chaque souvenir est une concrétisation de ce qui est immédiatement donné dans la conscience rétentionnelle, à savoir le passé. Sans cette conscience du passé, si le passé n'était pas en ce sens donné comme ayant son terme dans le présent, comme un et identique à l'intérieur des perspectives personnelles, indépendamment de la fiabilité des souvenirs concrets au sens propre, les souvenirs en général seraient impossibles. Il en va de même de la conscience préalable de l'existence du monde, à la différence de l'expérience du monde dans sa figure facticielle. En d'autres termes, le monde comme l'ensemble de toute objectivité et le monde comme la condition de possibilité de toute expérience ne sont pas identiques et n'ont pas le même type d'évidence. Bien sûr, ce n'est pas dire qu'une figure concrète quelconque du monde soit nécessaire, ni qu'un monde quelconque existe nécessairement. Le sens en est simplement que l'existence du monde n'a pas une évidence dérivée en regard de l'existence de la subjectivité propre, mais que la thèse de la subjectivité propre présuppose nécessairement la thèse de l'existence du monde en général, ce qui à son tour signifie que la réduction ne fait pas du monde comme condition de l'expérience possible (à la différence du monde comme résultat de l'expérience) l'objet d'une évidence secondaire, dépourvue d'apodicticité.

A l'objection qui dirait que chaque objet singulier (de même, bien sûr, que tout ensemble d'objets) peut se révéler une simple illusion, que le monde facticiel peut

n'être par exemple qu'un rêve cohérent, il faut répondre que Husserl, sur ce point, ne semble pas s'apercevoir de l'ambivalence qui affecte l'existence du monde. Il est certes possible de se figurer que tous les objets se révéleront toujours à nouveau quelque chose d'évanescant et, en ce sens, d'illusoire, qu'aucune réalité *cohérente, conforme à des lois*, ne pourra ici se démontrer, que l'anticipation d'une telle réalité sera donc chaque fois démentie. Mais est-ce à dire que le monde n'existe pas du tout, ou bien simplement qu'il n'est pas régi par des lois? Il me semble qu'on ne peut affirmer en toute certitude que l'absence de légalité, et non pas la non-existence. Le démenti constant opposé à l'intention d'un monde durable et conforme à des lois ne remplit pas l'intention de la non-existence du monde; il est simplement un remplissement négatif de l'intention de sa légalité et de sa substantialité.

Il se peut du reste que cet argument même soit édifié sur une analyse intentionnelle insuffisante du rêve. En effet, le rêve comporte aussi bien la thèse fondamentale de la donation préalable du monde qu'un noyau de donation actuelle déterminée par l'orientation corporelle (ici - là-bas, maintenant - ensuite, etc.). En revanche, il n'y a pas, dans le rêve, de différenciation nette entre les représentations par lesquelles nous sommes pris et le noyau de donnée actuellement présente (à peu près comme lorsque la lecture nous fait nous «transporter» dans un quasi-monde que l'écrivain déploie devant nos yeux en une guise imaginative, sans pour autant que soit complètement refoulée la conscience du «quasi», liée au fait que le noyau d'actualité demeure toujours au premier plan dans notre vécu). Une autre réponse possible serait une adaptation phénoménologique de l'argument invoqué par Kant dans la réfutation brillante de l'idéalisme subjectif où il essaie de montrer que la conscience de la durée propre

des déroulements subjectifs présuppose des objets durables. On peut difficilement concevoir l'existence d'une expérience cohérente purement subjective, c'est-à-dire d'une cohérence légale de simples actes de conscience, qui ne présupposerait à aucun degré une cohérence du côté objectif qui se manifeste dans la diversité des vécus subjectifs et en fournit la base. Sans cette continuité objective, la conscience intime du temps éclaterait d'elle-même; elle ne pourrait pas exister; elle serait non seulement inconcevable, mais nécessairement inexistante. Il est vrai que la donation du *noème* «monde» suffit à assurer une telle continuité; la question est cependant de savoir si *ce noème-là* peut être pensé comme indifférent à l'égard de l'existence et de la non-existence.

On peut donc donner raison à Husserl lorsqu'il nie que l'existence du monde soit apodictiquement évidente si l'on entend par là l'impossibilité de poser l'existence *nécessaire* du monde. Toutefois, l'existence des sujets (fussent-ils transcendants) n'est pas elle non plus nécessaire au sens de l'inconcevabilité absolue de leur non-existence, et rien n'autorise à dire que l'évidence de l'existence du monde (au sens de l'anticipation la plus générale) présuppose l'évidence de l'existence des sujets. Ces deux évidences se situent, au contraire, au même degré, et on serait même fondé à affirmer que le sujet, au sens de la donation ordonnée du singulier, est quelque chose qui présuppose toujours déjà l'anticipation du monde. L'existence d'un sujet qui n'anticiperait pas le monde et serait néanmoins un sujet, avec une expérience intérieure ordonnée et des déroulements de vérification, est inconcevable.

Quant aux critiques qu'on pourrait adresser, dans le détail, aux conceptions et analyses présentées par Husserl dans les *Méditations*, mentionnons au moins deux points.

Premièrement, il faudrait noter les insuffisances de la théorie de l'«*ego*», théorie qui chez Husserl ne cesse d'évoluer, ne parvenant jamais à une fixation définitive. On trouve, dans les *Méditations cartésiennes*, des distinctions tout à fait essentielles: le moi comme pôle de l'activité subjective, le moi comme substrat des déterminations, notamment des possibilités et des *habitus*, enfin le moi comme sujet-objet empirique de l'expérience. Pourtant, Husserl ne cherche pas à aller au fond de ce qui constitue la spécificité du moi, à savoir le fait que le moi est en soi-même une activité qui a connaissance de soi — loin d'être un *simple objet* de la réflexion, il est déjà pré-réflexivement conscient de soi-même. Parce qu'il ne se penche pas sur l'énigme de ce savoir que le moi possède sur soi en l'absence de toute distinction entre sujet et objet, en l'absence donc de toute objectivation, Husserl traite aussi la conscience de soi comme quelque chose qui ne ferait pas problème: la conscience de soi est pour ainsi dire le siège de la clarté pure, elle est — dans une optique bien cartésienne — le lieu et le prototype de toute évidence; le *cogito* comme saisie réflexive de soi a un caractère d'apodicticité. En réalité, Husserl néglige le fait que la conscience de soi n'est pas claire pour elle-même, qu'elle représente un type de certitude empirique dont on ne peut s'assurer par l'auto-objectivation réflexive, mais dont la spécificité ne peut être mise en relief qu'en l'opposant, par un contraste négatif, aux actes objectivants. La conscience de soi, acte d'une évidence supposée tout à fait fondamentale, devient, en regardant de plus près, quelque chose qui, comme tel, n'est pas transparent. Elle apparaît donc comme le contraire de l'apodicticité, principe et modèle de toutes les évidences⁴.

4. Sur les problèmes posés par la théorie husserlienne de la saisie de soi dans le «présent vivant», voir Klaus Held, *Lebendige*

Deuxièmement, on ne peut passer sous silence la critique de la conception husserlienne de l'intersubjectivité et de la constitution de l'autre moi dont les divers aspects ont été exposés de la manière la plus complète par Alfred Schutz⁵. Il n'y a pas lieu de reproduire ici cette critique dans tous ses détails. Les points les plus importants semblent être les suivants:

1° Comment définir le «moi étranger» dans l'*expérience originelle* afin qu'on puisse en faire abstraction et parvenir, par la «seconde réduction», à la sphère de «l'appartenance propre»?

2° Comment distinguer, dans l'expérience originelle, le moi étranger comme objet et comme co-sujet de l'expérience, ce qui co-détermine le sens de l'objectivité? (Nous voyons et expérimentons les choses toujours déjà comme communes, comme choses d'un même sens et d'un même monde où nous vivons avec autrui.)

3° Si je suis réduit à la sphère de l'appartenance propre, les moyens proposés par Husserl pour, à partir de cette sphère, accéder à l'autre, au moi étranger, sont, selon Schutz, imprécis et inadéquats. Plus particulièrement, si je suis réduit à ce qui m'est propre, il est difficile de dire quel sens peut avoir le comportement d'un

Gegenwart, La Haye, M. Nijhoff, 1966. Dieter Henrich présente des objections de principe contre la «théorie réflexive de l'ego» qui, selon lui, est celle tant de Husserl que de Kant, dans «Fichtes ursprüngliche Einsicht», *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*, Francfort, Klostermann, 1966, p. 191-232; il est plus particulièrement question de Husserl à la page 231.

5. Cf. A. Schutz, *Collected Papers*, La Haye, M. Nijhoff, 1966, vol. III, p. 51; et «Le problème de l'intersubjectivité transcendantale chez Husserl», in *Husserl, Cahiers de Royaumont-Philosophie* n° III, Paris, Editions de Minuit, 1959, p. 334-365.

corps étranger, du corps propre de l'autre comme objet d'expérience intérieurement cohérent, d'accord avec lui-même et pouvant être légitimé dans cet accord. Schutz veut dire approximativement ceci: le *corps* de l'autre peut être, de même que tout objet physique, l'objet d'une expérience cohérente là où l'expérience ne va pas au-delà d'une synthèse d'ensemble des aspects de l'objet. Mais dès qu'il y a là une intention supplémentaire, une intention de subjectivité objective, cela présuppose que j'ai déjà noématiquement devant moi un *ego* en tant qu'étranger. Construire l'extranéité de cet *ego* à partir de l'*ego* propre est un problème, selon toute apparence, insoluble, dans la mesure où un élément de sens entièrement nouveau ne peut être converti à autre chose.

A ce problème se rattachent d'autres difficultés encore, liées au concept de normalité, au comportement normal qui signifie une telle concordance et par rapport auquel il faut constamment alléguer des exceptions. Non moins problématique est la question de savoir comment accéder, à partir de l'expérience du «je peux», à l'expérience du «tu peux» ou du «tu pourrais». Selon Schutz, il est impossible de passer du «je peux» au «tu peux» ou au «tu pourrais» parce que le «je peux» implique «je peux d'ici, mais tu ne peux pas de là-bas». Dire que «tu peux» signifie «si j'étais à ta place, je pourrais ce que tu peux», serait un transfert illégitime, car la réciproque — «si tu étais ici, tu pourrais ce que je peux» — n'est ni évidente ni fondée. En d'autres termes, il m'est impossible de me transporter dans toi, avec ta normalité ou anormalité, avec tes qualités et leurs déficiences dont je ne peux pas m'assurer avec évidence «par mes propres yeux». De même, il m'est impossible de pénétrer dans ta temporalité immanente, fondement de *tes* vécus; il m'est donc impossible de concrétiser ta monade.

4° Le transfert de la localisation dans un corps étranger par intropathie ne peut conduire, dans la coprésence, à la constitution de la vie psychique de l'autre de telle manière que cet autre participerait, de concert avec moi, à un monde commun. En effet, la coparticipation au commun n'est possible qu'à travers les aspects de l'expérience personnelle, et à cet égard chacun d'entre nous a *son propre* monde qui ne peut être amené à coïncider avec le monde d'autrui. Cet argument est, en substance, très proche du précédent. C'est dire que le monde est donné dans mon expérience et dans la tienne; pour vérifier le monde de ton côté, il faudrait que je puisse entrer dans toi, mais alors tu ne serais plus toi-même, tu deviendrais moi, la différence du «mien» et du «tien» serait supprimée, et surtout... une telle transposition est impossible. L'objection pourrait être formulée d'une autre manière encore: le sens de l'expérience d'autrui présuppose que je ne pourrai jamais pénétrer à l'intérieur de l'autre, mais la *vérification* de l'expérience d'autrui requerrait que nous effectuions cette pénétration, cette coïncidence réciproque de nos expériences. On se heurte donc à l'impossibilité de parvenir, sur la base de l'expérience de mon moi et de ton toi, à un terrain commun, à un «nous» en quelque sens que ce soit, qu'il s'agisse du sujet psychophysique ordinaire ou du sujet transcendantal. Toutes ces difficultés tournent autour d'une même question, à savoir s'il est ou non possible, en partant de la *communication des sujets*, de déduire un *monde commun*. La communication repose-t-elle sur la communauté du monde, ou bien est-ce au contraire le monde commun qui se fonde sur l'expérience de la communication? Husserl, présentant le «monde commun» comme corrélat de la communication, tente de démontrer la validité de cette seconde thèse. C'est ce qui explique l'importance considérable qu'il accorde à l'idée de la «réduc-

tion à la sphère de l'appartenance propre» — la «seconde réduction» à ce qui fournit le point de départ de la constitution de l'étranger, du sens de l'«autre moi» et, sur son fondement, du «monde commun».

Or, si l'on est fondé à dire que le monde n'est pas seulement la totalité de ce qui est et qui se démontre dans l'expérience indubitable, mais que cette totalité présuppose un *tout anticipé* qui englobe l'ensemble de l'étant singulier, il faut également admettre que cette anticipation vaut universellement, aussi bien pour l'étant objectivement subjectif que pour l'étant purement objectif. Le monde en ce sens ne sera pas le *résultat*, mais bien le présupposé de la communication. Par conséquent, même la sphère de l'appartenance propre ne pourra être, comme dans l'idée de Husserl, une sphère *absolument privée*. Au contraire, elle aura un sens relatif, le sens d'un aspect personnel dans le cadre de la totalité déjà anticipée du monde, et c'est seulement sur cette base que la communication pourra se déployer proprement en tant que concrète. D'une certaine manière, on ne peut donc pas parler de l'existence, au sens absolu, de quelque chose qui serait *exclusivement mien*; l'existence de quelque chose qui «m'appartient», sans pour autant être un mode de ma conscience de moi-même, de mon vécu, est un simple présupposé. Les aspects, les perspectives, mes propres possibilités ne sont pas, en ce sens, privés; ce sont des *modes de donation du monde* qui est déjà présupposé comme identique, comme se confirmant dans ces aspects, perspectives et possibilités.

Les difficultés constatées par Schutz, plus particulièrement celles qu'il faudrait résoudre pour parvenir à un terrain commun à une pluralité d'*ego*, une fois ceux-ci isolés dans leurs sphères subjectives, sont donc corrélatives au problème posé par la subjectivité principale, métaphysique, du monde, du monde en tant que

sens qui, dans l'ordre de succession des significations, n'a pas la même originarité que la subjectivité, mais est, en regard de celle-ci, quelque chose de dérivé. Qu'on ne puisse déduire le monde commun à partir de la communication, cela tient à l'impossibilité que le sens «monde» au sens le plus élémentaire soit «constitué» de quelque manière que ce soit, c'est-à-dire élucidé comme une construction complexe à partir d'accomplissements plus simples qui pourraient être isolés comme tels.

Est-ce à dire que les efforts de Husserl dans la cinquième Méditation soient totalement vains et erronés? Non, en aucune façon. Toutes les expériences, toutes les connexions et liaisons sensées que Husserl développe ici — l'appariement, l'appréhension, l'aperception de l'autre agissant et pouvant agir dans un corps propre, la réciprocité dans le rapport des subjectivités entre elles, la présentification de la subjectivité dans l'actualité en tant que subjectivité *étrangère* — sont des expériences authentiques dont procède le sens de l'autre *dans sa figure concrète*. Le sens «autrui» n'est effectivement rien d'autre qu'un «*ego* présentifié dans l'actualité réelle ou quasi-réelle», et ce domaine de sens contient la logique de la réciprocité entre les êtres, ce qui signifie en effet leur «implication» mutuelle. Seulement cette implication ne se déroule pas de telle façon que ce serait elle qui *produise* le sens «monde commun»; bien au contraire, elle *présuppose* ce sens et l'*explícite*.

Il va sans dire que la position modifiée du sens «monde» dans le cadre de la constitution de l'objectivité entraîne des conséquences considérables. Le monde *a priori* n'est pas *mon monde*, mais le monde omni-englobant dans lequel je fais entrer, en le constituant, tout le reste — moi-même, ainsi que les autres et les choses. Il s'ensuit que le sens «monde pour tout le

monde», «monde de l'expérience commune», ne peut être constitué seulement dans un second temps, sur la base de la communication. D'un autre côté cependant, il est hors de doute que c'est dans la communication qu'il faut chercher l'origine de la tendance vers l'objectivation de plus en plus poussée de ce monde commun, vers une figure du monde qui exclut systématiquement, de plus en plus, tout ce qui, au cours de la co-expérience, se révèle «purement subjectif»: tendance qui aboutit au monde de pensée objectivement scientifique propre surtout aux sciences mathématiques de la nature. C'est là, me semble-t-il, le sens du rapport établi entre le concept de monde «de degré supérieur» et l'intersubjectivité. Ce n'est pas l'intersubjectivité qui produit le sens «monde commun à tout le monde», mais c'est seulement avec l'intersubjectivité qu'apparaît l'intention qui vise le sens «monde purement objectif», «monde des choses pures et simples». Pour ce sens-là, l'intersubjectivité est un présupposé fondamental, bien que non encore suffisant, l'élaboration progressive de ce sens requérant également le concours de certaines conditions historiques.

Par ailleurs, il me semble inexact de conclure, avec Schutz et tant d'autres, que le concept d'intersubjectivité transcendantale serait impossible, qu'on ne pourrait comprendre le monde, dans son fond, comme corrélat de l'intersubjectivité transcendantale (ce qui n'est pas dire «production», création de l'intersubjectivité, en ce sens que le monde des choses ne serait, au principe, rien d'autre que le point d'intersection des intentionnalités de l'intersubjectivité transcendantale). L'univers intermonadique transcendantal n'est pas, pour Husserl, créateur en ce dernier sens, car on ne peut jamais, dans son cadre, surmonter la contingence fondamentale de l'expérience. Les monades sont toujours renvoyées à ce qui est donné, et cette donation de fait fait apparaître,

non pas la nécessité de leur univers dans son ordonnance, mais bien leur finitude⁶.

On ne trouve pas chez Husserl le pas suivant vers une saisie de l'univers des choses tel qu'il nous est donné dans son originarité, non pas comme présence originnaire des étants, mais comme manière historique dont l'essence des choses s'ouvre dans son mouvement infini, mouvement qui ne peut être réduit à aucun étant, objectif ou subjectif, qui dépasse tout ce qui est achevé et soumis à des limitations. Il est vrai que nous nous mouvons toujours au sein de la nature, au milieu des objets de notre fabrication et de notre praxis, vrai aussi que tout cela est donné d'abord dans une passivité purement réceptive. Toutefois, il est également clair que la nature, les choses de la nature, les moyens, les instruments et les produits de la praxis ne sont pas donnés une fois pour toutes, mais font partie d'un processus historique. Nous voyons les choses, les paysages, etc., mais le processus historique comme tel est quelque chose qui échappe à notre vue, qui ne se déroule pas là-devant, mais avec nous, et dont le caractère spécifique ne peut être objectivé qu'indirectement, jamais dans sa plénitude. Notre jugement nous dit que tous les hommes vivent, au fond, le même monde objectif, et pourtant celui qui voit dans le ciel la figure d'Apollon ou la barque du dieu solaire ne voit pas les montagnes et les rivières, ne prend pas en main la nourriture et la boisson de la même manière dont nous voyons, dont nous vérifions immédiatement nos objets physiques. Nous avons déjà vu que l'anticipation d'un monde unique est l'un des présupposés fondamentaux de l'expérience en général. Un présupposé non moins important, c'est le fait que ce «même» qui est nous apparaît

6. Cf. I. Kern, *op. cit.*, p. 293-303; § 27: «La facticité de la constitution du monde chez Husserl et la possibilité de la métaphysique».

toujours *différemment*, nous montre des aspects toujours nouveaux, tandis que d'autres disparaissent au-dessous de l'horizon. S'il faut rejeter à titre de scepticisme, générateur de contresens, l'opinion selon-laquelle il s'agirait là de simples images subjectives de la réalité ayant un caractère purement relatif, il ne nous reste qu'à reconnaître que cette «relativité subjective» contient, en une guise dissimulée, la manière dont se «constitue» au préalable, antérieurement aux choses singulières et à leurs ensembles, l'essence même (ou comme on dit aujourd'hui, le «modèle») des objets d'expérience. L'essence des choses n'est pas le résultat d'une abstraction à partir de l'expérience des singularités. L'expérience de l'essence ne suit pas l'expérience du singulier, mais la précède et la rend possible, nous donne la possibilité de voir dans les choses singulières ce que nous y voyons, ce qu'elles sont. Bien qu'il n'aborde pas le problème de l'essence des choses et de sa donation historique, Husserl n'est pas pour autant un simple subjectiviste, un réductionniste qui ramènerait sans autre forme de procès l'expérimenté à l'expérience. A aucun moment, Husserl ne confond — comme l'affirment ses critiques, Schutz, Ingarden et Fink — l'analyse de la donation des choses et leur création. Tous ces penseurs accusent Husserl de vouloir réduire les objets aux sujets, aux «accomplissements intentionnels» des sujets, comme si représenter le monde signifiait pour lui *créer* le monde. En réalité, il tente de montrer que même là où notre connaissance est intégralement un accomplissement et, partant, une création de sens, c'est une création contingente et, en ce sens, *dépendante* de quelque chose que nous-mêmes ne sommes pas et qu'il n'est pas en notre pouvoir de créer.

On voit là le mouvement qui porte la pensée husserlienne vers un dépassement du positivisme sous toutes ses formes, qui ne jure que par les faits et les données.

La philosophie de Husserl se veut une philosophie scientifique, universellement démontrable, mais en même temps une philosophie absolue et une philosophie de l'absolu. Cette intention philosophique n'est en rien démentie par le fait que la philosophie phénoménologique, censée déboucher dans une telle métaphysique de l'absolu, est chez lui réalisée avec des moyens inadéquats et se présente donc comme une variante de l'approche traditionnelle qui prétend accéder à l'absolu par l'argumentation *a contingentia mundi*. Peut-être que si Husserl avait pu suivre de manière conséquente et penser jusqu'au bout son idée d'une critique absolue de la connaissance qui, à la différence de la critique kantienne, serait une analyse des conditions de possibilité non seulement de la pensée scientifique, mais encore de la pensée philosophique, il serait parvenu, du moins partiellement, à d'autres horizons philosophiques, à des regards entièrement différents sur le problème de la métaphysique comme connaissance de l'inconditionné. La science établit les lois de l'expérience; la philosophie s'intéresse aux conditions de leur possibilité et montre ce qui rend la science possible. Si la philosophie doit, au-delà de cette tâche, mettre encore en évidence ce qui rend possible une réflexion fondamentale sur la possibilité de la science (et des autres activités de l'esprit), si ceci doit être derechef effectué de manière scientifique, d'une manière qui convainque pareillement tout homme qui pense, les conditions de possibilité devront être elles aussi démontrables avec évidence; elles devront devenir comme telles objets de l'expérience en un sens élargi. Or, c'est précisément la phénoménologie qui a rendu possible cet élargissement du sens, ce concept plus profond de l'expérience et de l'évidence. C'est en cela que réside sans doute son apport le plus durable, son thème le plus inspirateur. Si tout contenu de pensée a *sa propre* manière de se légi-

timer, d'être «présent en personne», il ne faut pas limiter l'examen de la donation et de l'accessibilité originaires à la donation et à l'accessibilité *des objets et de leurs ensembles*. Au contraire, il est possible et nécessaire d'interroger aussi les présupposés sans lesquels les objets et leurs ensembles seraient dépourvus de sens, les horizons et les schémas d'anticipation dans lesquels seuls vit l'expérience du concret. L'expérience des présupposés et des conditions de possibilité pourra alors être conçue, non pas dans la supra-temporalité de l'entendement et de la raison examinés par Kant, mais de manière à devenir également, dans son principe, une voie d'accès au phénomène de l'historicité, à la relativité temporelle qui caractérise toutes nos approches et qui est à la fois révélation temporelle, révélation essentiellement finie, in-complète, de la nature ultime des choses. Une telle conception répéterait par ailleurs, avec de nouveaux moyens méthodiques, la tentative de la philosophie classique depuis Fichte jusqu'à Hegel pour enrichir la critique philosophique d'une fondation et d'une «possibilisation» critiques non seulement de la science, mais encore de la réflexion philosophique comme telle. Présent à l'esprit de Husserl dans les *Méditations cartésiennes*, ce propos y reste cependant à l'état d'indice général, légué aux générations philosophiques à venir.

LE SUBJECTIVISME DE LA PHENOMENOLOGIE
HUSSERLIENNE ET LA POSSIBILITE D'UNE
PHENOMENOLOGIE «ASUBJECTIVE»

Les prétentions élevées par la phénoménologie husserlienne — fournir, d'une part, une fondation absolue et définitive de la connaissance et accéder, d'autre part, dans le mouvement de cette fondation, à un «être absolu» de la conscience, effectuer la fondation en recourant à cette sphère absolue d'être ou d'«être en soi antérieur» — ont été par la suite dévoilées comme une reprise du subjectivisme et récusées à ce titre par des phénoménologues aussi bien que par des critiques se réclamant d'orientations de pensée différentes.

Ce rejet vient confirmer l'insatisfaction ressentie déjà par la première génération des disciples de Husserl à Göttingen et qui mérite notre attention — la déception de ceux qui, considérant la phase transcendantale de la pensée husserlienne, inaugurée peu après la rédaction des *Recherches logiques*, comme un retour à la thématique traditionnelle de la philosophie moderne de la conscience, se virent contraints de renoncer aux espérances qu'ils avaient d'abord conçues quant à un véritable renouveau de la philosophie qui donnerait accès aux choses mêmes et romprait avec la conception formelle des tâches philosophiques. La phénoménologie heideggerienne, qui apporte un concept de phéno-

mène entièrement différent, renferme certes une critique implicite de la philosophie transcendantale de Husserl et de son recours à la conscience pure. Pourtant, les remarques de Heidegger lui-même (par exemple au sujet de l'article sur la phénoménologie donné par Husserl à l'*Encyclopædia Britannica*) ne confèrent jamais à cette critique une forme systématique, et c'est en vain qu'on chercherait chez d'autres la moindre amorce de systématisation.

Il nous semble que la philosophie de Heidegger, dans la mesure notamment où elle met à découvert les présupposés ontologiques inaperçus de la phénoménologie husserlienne, pose des bases essentielles en vue d'une refonte complète de la phénoménologie. Attendu cependant que cette philosophie s'engage dans une orientation qui ne permet de traiter le thème de l'«apparaître comme tel» qu'en connexion avec le renouveau de la question de l'être, elle ne conduit pas comme telle à une reprise de la problématique husserlienne. Or, celle-ci, loin d'avoir été simplement écartée et dépassée, semblerait plutôt approfondie par les manières nouvelles de poser les problèmes¹.

1. Nous pensons, dans le cadre de la phénoménologie husserlienne, aux formulations du dernier Husserl rejetant l'absence absolue de toute présupposition, ainsi qu'au fait, signalé par Iso Kern (*Husserl und Kant*, La Haye, M. Nijhoff, 1964, p. 301), qu'il semble se dessiner, au § 50 de la *Krisis*, une conception de la structure *ego - cogito - cogitatum* entièrement différente de celle donnée par son articulation initiale en fonction du couple noèse-noème. En dehors de ce cadre, il faudrait mentionner la «métacritique de la théorie de la connaissance» exposée par T.W. Adorno [*Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1956], dont les multiples méprises ne diminuent pas la portée, ou encore la critique implicite du caractère absolu de la conscience qu'on trouve chez Gerhard Funke, dans sa conception de la phénoménologie comme méthode pure, n'impliquant aucune métaphysique, mais qui soumet les présupposés de toute métaphysique à un examen critique.

Un travail critique patient et méticuleux a permis d'établir que l'hypothèque qui pèse sur la phénoménologie husserlienne et la fait nécessairement retomber dans un subjectivisme est le cartésianisme transmis à Husserl par Brentano. Il ne s'agit donc pas d'une attitude qui s'inscrirait dans la lignée de la philosophie critique et de l'idéalisme allemand, et les analogies avec Fichte qu'on signale toujours à nouveau sont dépourvues de signification au point de vue généalogique.

Ludwig Landgrebe, qui s'est appliqué, avec un soin extrême, à élucider ces traditions et à les délimiter par rapport à d'autres, arrive à des conclusions que nous nous permettons ici de reformuler. Premièrement, la phénoménologie transcendantale de Husserl et son idée d'une fondation du savoir n'ont pour ainsi dire rien de commun avec l'idée de fondation développée par le transcendantalisme kantien dans la régression vers le je pur et universel de l'aperception transcendantale comme condition de possibilité de l'activité synthétique en général. La conception de l'*a priori* et, par conséquent, l'idée de fondation sont entièrement différentes dans les deux cas, de nature déductive-constructive chez Kant et les kantien, s'appuyant chez Husserl sur la monstration et l'analyse (c'est-à-dire, en dernière instance, de nature constatante)². Deuxièmement, la dernière phase de la philosophie transcendantale de Husserl, le retour au monde de la vie comme tel, a le sens d'une rupture avec le cartésianisme, ou plus précisément avec une philosophie de la conscience fondée dans la certitude de soi de la conscience cartésienne, réelle et individuelle³. Or, parler d'une «rupture», c'est

2. Cf. L. Landgrebe, «La phénoménologie est-elle une philosophie transcendantale?», *Etudes philosophiques*, IX, 1954, n° 3, p. 315-323.

3. Cf. L. Landgrebe, «Husserls Abschied vom Cartesia-nismus», in *Der Weg der Phänomenologie, das Problem einer*

reconnaître tacitement que la philosophie phénoménologique de la période qui s'étend depuis les leçons sur la conscience intime du temps jusqu'aux *Méditations cartésiennes* et à *Logique formelle et transcendantale* demeure essentiellement ancrée dans un cartésianisme de l'espèce qu'on vient de caractériser (en tant que philosophie réflexive de la conscience).

En quoi consiste la forme spécifiquement husserlienne du cartésianisme? Quelles thèses de principe la caractérisent? Quelles en sont les conséquences épistémologiques et métaphysiques? Il va sans dire que la «rupture avec le cartésianisme» signifie du même coup l'abandon de ces thèses et de leurs implications. Mais elle va plus loin encore en ce sens qu'elle implique, à titre de thèse, que le cartésianisme représente un dévoiement, une mésinterprétation de l'intention première (en un sens non temporel, ou non exclusivement temporel) de la phénoménologie. Cela étant, la rupture avec le cartésianisme ne devrait pas forcément entraîner le rejet de la phénoménologie comme telle, mais pourrait déclencher un processus de catharsis qui lui permettrait de surmonter sa crise intérieure.

Ce sont là des questions qui n'ont jamais encore été expressément posées et qui méritent, nous semble-t-il, une réflexion plus poussée. Jusqu'à présent, c'est Ernst Tugendhat qui, sans chercher à justifier le rapport avec Descartes d'un point de vue métaphysique et ontologique, a présenté l'analyse la plus exacte du cartésianisme de Husserl qui réside, selon lui, dans le préjugé dogmatique de la donation absolue des cogitationes⁴. Mais dans la mesure où il s'oriente sur la théorie de la

ursprünglichen Erfahrung, Gütersloh, G. Mohn, 1963, p. 163-206.

4. E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, Walter de Gruyter, 1967, p. 208-211.

vérité, son questionnement n'a pas pour thème la phénoménologie comme telle et n'interroge pas sur une transformation possible de celle-ci et de sa problématique.

La phénoménologie, que Husserl voulait établir comme science philosophique fondamentale, comme *philosophia prima*, est aujourd'hui un champ laissé en friche. En battant en brèche la phénoménologie de la conscience, Heidegger a, en apparence, ébranlé de fond en comble la base méthodique de la phénoménologie, censée élever la philosophie au rang d'une science rigoureuse. D'autre part, les recherches sémiotiques ont désormais pris en grande partie la relève des considérations sur le fondement desquelles Husserl découvrit, dans les *Recherches logiques*, la sphère spécifique des modes d'apparition. Ce déclin est-il définitif? Faut-il simplement en prendre acte? Le virage vers l'être permet à Heidegger d'éviter le danger du subjectivisme. Mais n'est-ce pas à dire que le propos de *Sein und Zeit*, le projet de présenter une phénoménologie de l'existence, du monde, de l'intramondain, serait à répéter sur une base nouvelle? Et les tentatives pour élaborer une logique du monde pré-théorique n'ont-elles donc pas un rapport avec la phénoménologie? Ne renvoient-elles pas à une réflexion phénoménologique⁵? Voilà quelques-unes des questions qui se posent à celui qui se penche sur le legs de la phénoménologie classique.

I

La position particulière qu'occupent les *Meditationes de prima philosophia* dans le problème

5. Voir, dans la *Philosophische Rundschau* (IV, 1956, n° 3-4) le commentaire de Landgrebe sur la logique «herméneutique» proposée par Hans Lipps: «Das Problem der ursprünglichen Erfahrung im Werke von Hans Lipps».

de la conscience est due moins à la prétendue quête de la certitude comme motif existentiel que, bien plutôt, à l'acceptation acritique du schéma ontologique de l'essence et de l'existence (au sens traditionnel) et à son application à la sphère de l'étant personnel, introduite dans la philosophie théorique par Descartes. (Jusqu'à là, aucun principe philosophique n'avait été formulé à la première personne. Les considérations parallèles de saint Augustin se situent encore au carrefour de la philosophie et de la théologie.)

La conclusion que Descartes tire, dans la seconde Méditation, de sa tentative de doute universel⁶, conclusion qui conduit au point d'Archimède qui doit lui permettre de fonder la philosophie, s'accomplit en deux étapes dont la première répond à la question de l'existence de ce point d'Archimède, la seconde à celle de son essence (*essentia*). En un sens, la conclusion comme telle indique la priorité de l'existence sur l'essence. Pourtant, l'existence, exprimée dans le *sum*, *existo*, apparaît d'emblée comme acte positionnel, acte de réalisation de l'essence. De ce fait, on perd de vue le caractère personnel du *sum*.

Cette éclipse se produit à l'instant où Descartes avoue ne pas encore savoir assez clairement ce qu'il est, lui qui possède la certitude de son existence. Il se rend bien compte qu'il lui faudra faire extrêmement attention afin de ne pas se prendre pour autre chose que ce qu'il est effectivement, et pourtant les questions qu'il formule aussitôt portent systématiquement, non pas sur lui-même, sur le *sum*, mais sur des choses. En effet, c'est pour les choses, pour l'étant de nature impersonnelle dans le monde que la distinction essence-existence possède une validité caractéristique. Ce dont

6. Cf. A. T., IX [Œuvres de Descartes publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Paris, Éditions du Cerf, vol. IX, 1904], p. 20 sq.

Descartes veut se savoir différent, ce sont les choses dont l'existence ne peut faire l'objet d'une certitude immédiate, mais c'est une chose qu'il cherche d'emblée, en réponse à sa question, comme sujet de la certitude qu'il a lui-même d'exister. En vertu de cette supposition métaphysique tenue pour évidente, ce qui est garanti dans la certitude du *cogito* devient d'entrée de jeu une chose, c'est-à-dire le substrat persistant de déterminations aussi bien persistantes que variables. L'être lui est au fond extérieur, ainsi qu'à toute chose; son existence, comme simple acte positionnel, est vide de contenu. Cela seul explique la nécessité de rechercher, en questionnant plus loin, une détermination plus claire du *sum*.

Il va de soi que le corps, le corporel et ses déterminations (le corps conçu dans un sens purement objectif) seront éliminés, mais Descartes rature également les déterminations traditionnelles de l'âme comme la nutrition et le mouvement. La perception elle aussi est frappée de la même exclusion comme fonction corporelle. Ce qui reste, en tant qu'attribut constant, essentiel, de la chose que je suis, ne pourra donc être que quelque chose que je pourrai saisir chaque fois, aussi longtemps que je serai un moi, dans la certitude existentielle, en tant que *ma* détermination. Cette détermination sera ce qui, dans tout commerce avec les choses, doit être pré-supposé comme indubitablement et immédiatement présent, indépendamment de la question de savoir si les choses elles-mêmes existent ou non, si elles ont effectivement ou non telles ou telles déterminations. C'est cela que Descartes désigne par le terme «*pensée*», «*cogitatio*». Ce que Descartes a en vue ici n'est rien d'autre que le champ phénoménal, ce dans quoi l'apparaissant apparaît. Du fait de son orientation sur la distinction traditionnelle *essentia-existentia*, il en fait un

* En français dans le texte.

attribut essentiel de la chose que je suis, un attribut qui, possédant un caractère de certitude indubitable, est lui-même chosique, c'est-à-dire constatable, présent-donné, objectif. La *cogitatio* n'est possible que parce que le *sum* est l'*existentia* d'une *substantia cogitans*, l'*ego* étant pensé sur le mode du substrat, le *cogito* comme attribut essentiel. Cet attribut essentiel est concrétisé comme *affirmo, nego, concipio, dubito, volo, imaginor, sentio*. Certaines de ces déterminations sont de nature représentative; l'*idea* présente dans le *mente concipere* est comme une image des choses extérieures. D'autres — *volo, affirmo, nego* — correspondent à mes prises de position. Dans les prises de position, l'accent est placé sur l'aspect égologique-subjectif; dans l'idée, sur la fonction représentative. Le champ phénoménal, dans lequel l'étant peut apparaître comme ce qu'il est, devient ainsi une structure du «sujet» qu'on pourrait tenter d'ores et déjà de décrire à l'aide de la formule moderne *ego - cogito - cogitatum*, en faisant entrer en jeu le *cogitatum* à deux reprises — à la fois comme *idea* et comme chose extérieure à la sphère garantie dans le *cogito*. Or, comme la certitude immédiate fait partie du définissant de la subjectivité délimitée de cette manière, celle-ci est impensable sans un rapport constant à l'auto-aperception. Elle est caractérisée par une saisie réflexive de soi dans la certitude de soi. En affirmant que l'esprit est «plus facile» à connaître que le corps et ses déterminations, Descartes ne veut pas dire autre chose.

II

Husserl se familiarise avec ces thèmes de pensée par l'intermédiaire de la psychologie de Franz Brentano. Il sera donc utile d'exposer en quelques mots ce qui, chez Brentano, nous autorise à parler de «cartésianisme».

L'on sait que Brentano emploie le terme de «phénomène», distinguant entre phénomènes physiques et phénomènes psychiques⁷. Selon Husserl, ce mot désigne chez lui un objet apparaissant comme tel⁸. Le phénomène psychique est ainsi celui où apparaît un objet psychique. Que cette terminologie s'appuie sur une métaphysique substantialiste de l'âme, c'est ce que confirment les recherches de Brentano sur la doctrine des catégories⁹.

Les phénomènes psychiques se distinguent de ceux dits «physiques» dans la mesure où leur présence garantit aussi l'existence du psychique (ce qui n'est pas le cas des phénomènes «physiques»). Autre trait caractéristique des phénomènes psychiques, c'est ce que Brentano nomme l'«inclusion intentionnelle» ou «mentale» de l'objet, c'est-à-dire une espèce singulière de quasi-rapport à un objet qui, toutefois, ne doit pas être pris ici pour terme d'une relation et n'est donc en aucune façon un étant autonome. A vrai dire, ce rapport n'est primaire qu'en ce qui concerne les représentations¹⁰. Les autres espèces de relations intentionnelles, les jugements et les phénomènes affectifs, sont des prises de position à l'égard de l'objectif présenté tout d'abord, originairement, par l'acte de représenter. Le parallèle avec les déterminations cartésiennes, tant avec les «*ideæ*» qu'avec les jugements et représentations volitives, est parfait, à la seule différence près que Descartes ne distingue pas les côtés mental et non mental.

7. F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig, 1924-1928, 2^e édition.

8. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle, M. Niemeyer, 1913, 2^e édition, t. II, 1^{re} part, p. 371.

9. F. Brentano, *op. cit.*, t. II, p. 138 sq. et *Kategorienlehre*, p. 161-162.

10. F. Brentano, *Psychologie*, t. II, p. 127.

La garantie d'existence propre aux phénomènes psychiques s'applique non seulement à ces phénomènes comme tels, mais encore au réel substantiel qui s'y manifeste. Il faut, en effet, établir une distinction entre les phénomènes psychiques comme tels et l'état psychique concret, dit aussi «acte». L'état psychique est toujours une structure réunissant des phénomènes de diverses sortes; il implique une relation secondaire à la réalité psychique sous les espèces d'une représentation et d'un jugement porté sur soi-même, jugement reconnu pour valable avec une évidence immédiate¹¹. Les phénomènes psychiques sont donc saisis comme immédiatement existants dans cette «perception interne». Par ailleurs, celle-ci offre une base sur laquelle on peut entreprendre l'examen de leur structure substantielle (l'examen des déterminations qui présupposent en dernier ressort un substrat individuel, quand bien même il ne serait pas spatialement individualisé)¹².

On le voit, tous les éléments fondamentaux du cartésianisme se présentent à nouveau dans le problème de la conscience et du psychique chez Brentano. L'importante distinction établie par Descartes, sur le plan phénoménal, entre les idées et les prises de position est même portée si loin que Brentano attribue aux idées elles-mêmes une contre-partie «subjective» (la «représentation»), un pur acte de recevoir comme quelque chose d'intentionnel dont la saisissabilité requiert cependant ce qui est alors présenté comme «perception interne». Cela admis, le *cogito* cartésien, garantissant à la fois l'être et l'être-tel de l'objet immanent, ressuscite lui aussi dans l'«évidence de la perception interne».

La différence en regard de Descartes serait la suivante: selon Brentano, la substance psychique, la chose

11. *Ibid.*, t. II, p. 139.

12. F. Brentano, *Kategorienlehre*, p. 161.

que je suis, est quelque chose que je ne saisis pas immédiatement, mais seulement dans des phénomènes. Ces phénomènes sont donnés avec une évidence immédiate comme existants — c'est là le sens du *cogito*. Ils reçoivent originellement l'adhésion de l'esprit dans l'évidence de la perception interne, et je saisis la substance psychique en les appréhendant comme attributs d'un substrat, d'une substance. L'éclipse du *sum* est donc plus complète encore que chez Descartes. La garantie d'existence concerne des structures dépersonnalisées, saisissables dans la généralité: les représentations et leurs objets, les thèses, etc. La chose psychique elle-même en tant que substrat est quelque chose dont l'individualité et, partant, l'être propre ne sont pas originellement donnés. Brentano attribue au «mental» ou «psychique» tant de caractères propres au plan phénoménal, où le chosique et le personnel se rencontrent, que le personnel est entièrement refoulé, perte qui se manifeste précisément dans la reduplication réflexive du phénoménal par des phénomènes «intentionnels» tels que la représentation (d'un représenté).

III

Husserl, en critiquant la terminologie de Brentano¹³, essaie non seulement d'éclaircir la situation, mais encore d'en tirer parti dans toute la mesure du possible, de la faire servir à ses propres fins, à l'«élucidation de la connaissance» qu'il se propose d'entreprendre. Si la position de la question concerne chez Brentano la psychologie et ses fondements métaphysiques, il s'agit en revanche pour Husserl d'un problème ressortissant au domaine de la «théorie de la connaissance». Dans les

13. E. Husserl, *op. cit.*, t. II, 1^{re} part., p. 370. Husserl ici répudie la distinction entre phénomènes physiques et phénomènes psychiques, tout en retenant l'idée d'une relation intentionnelle.

Recherches logiques, le titre «théorie de la connaissance» n'est pas à comprendre dans le sens qu'on lui donnait couramment à la fin du siècle dernier. Il ne désigne pas une explicitation logique, effectuée dans le style des néo-kantiens, des présuppositions sur lesquelles la science s'appuie pour exercer une mainmise directe sur les choses, présuppositions considérées comme conditions de possibilité de la connaissance des choses. Aux yeux de Husserl, il y va de tout autre chose: des questions les plus simples et les plus élémentaires concernant ce qui en apparence ne fait pas problème, notre accès même aux choses, avant tout aux formes logiques dans leur objectité, élaborée par les «Prolegomènes». Les objectités doivent être accessibles, elles doivent apparaître d'une certaine manière, être données selon des modes déterminés, conformes à des lois. L'«élucidation phénoménologique de la connaissance» ne vise pas les conditions de possibilité transcendantales de l'*a priori* impliqué dans l'objet de la connaissance et qu'il s'agirait d'en déduire par une démarche régressive. On le voit particulièrement bien dans cet ouvrage où Husserl n'emploie pas encore le langage du transcendantalisme. Ce qui est visé, c'est au contraire ce qui rend possible les différents modes d'apparition de l'objectif, au premier chef ce qui lui donne la possibilité de se manifester *en tant que tel*, de se montrer tel qu'il est dans son noyau et son sens, ou plutôt dans différentes formations de sens, dans ses caractères positionnels et leurs modalisations, dans ses modes de donation¹⁴. La découverte propre des *Recherches logiques* est ce champ du se-montrer, champ qui, afin que la chose même puisse se présenter et apparaître, doit dépasser la chose et sa structure ma-

14. Ce propos est surtout manifeste dans les *Recherches fondamentales* du second tome, la cinquième et, davantage encore, la sixième.

térielle, et qui recèle en soi une légalité *sui generis*, inconvertible tant à celle de l'objet dans son être propre qu'à celle de l'être mental dans son caractère spécifiquement égologique. Cette légalité est une structure que l'*ego*, le «sujet» doit nécessairement comprendre, sans laquelle il ne saurait exister dans la clarté sur soi-même et sur les choses, mais ce n'est pas dire pour autant qu'elle soit une structure subjective. Pour thématiser la sphère de l'apparition et de ses lois, Husserl a besoin de moyens conceptuels qu'il ne trouve guère dans le fonds de la tradition. La notion d'actes intentionnels et de l'objectité correspondante l'intéresse dans la mesure où elle lui semble permettre d'éviter, à condition de prendre certaines précautions, la confusion du subjectif et de l'objectif qui n'est que trop courante dans la psychologie de son temps, déterminée par l'empirisme. Ce qu'il a en vue, en parlant de «vécus» et de leur «caractère intentionnel», n'est rien de subjectif au sens de l'égologique. Le fait est qu'au moment de rédiger les *Recherches logiques*, Husserl ne reconnaît pas l'existence d'un *ego* «pur». Ce qu'il vise au fond, ce sont des structures de la sphère phénoménale qui, en un certain sens, sont derechef «objectives», mais cette intention s'exprime dans une terminologie empruntée pour la plupart à Brentano. On le voit surtout là où il cherche à concrétiser sa propre conception de l'intentionnalité en défendant l'idée brentanienne des actes intentionnels contre d'autres points de vue, notamment contre la critique de Natorp qui conteste la possibilité de constater comme réel le corrélat mental d'une représentation objective¹⁵.

Natorp dit: «L'existence [du son] pour moi, c'est la conscience que j'ai de lui. Peut-être quelqu'un est-il capable de saisir sa conscience de quelque autre manière que dans l'existence d'un contenu pour lui, quant à

15. *Ibid.*, p. 359 sq. et surtout 380 sq.

moi... je ne puis en faire autant¹⁶». Husserl, en réponse, essaie de démontrer la donation de l'acte en citant des exemples concrets et, par là, de légitimer l'acte comme réalité subjective. Cette démonstration se place dans le cadre d'une tentative pour donner une explication plus poussée du concept d'«existence d'un contenu pour moi». L'auteur commence par relever les différents modes de l'acte de remarquer: un contenu est présent d'une manière différente selon qu'il est seulement implicite ou qu'il est saisi comme expressément mis en relief. De là, il passe à la différence entre la sensation et la perception: «des actes différents peuvent percevoir la même chose et cependant ressentir des choses tout à fait différentes»... ou aussi appréhender différemment les mêmes sensations. Or, l'appréhension elle-même n'est pas, affirme Husserl, un afflux de nouvelles sensations, mais bien un «caractère d'acte», un «mode de la conscience» ou de la «disposition d'esprit». Empruntant un exemple à la sphère de la perception visuelle, il parle d'une boîte qu'on voit de différents côtés et qui, dans ces divers aspects, demeure la même. Ce qu'on vit là est la «conscience de l'identité», la présomption de saisir l'identité. Le fait de tourner la boîte de différentes manières offre bien différents contenus sensoriels, mais tous sont appréhendés dans «le même sens». L'appréhension (l'aperception) selon ce sens est un caractère du vécu qui constitue au premier chef l'«existence de l'objet pour moi». D'autres exemples permettant d'élucider le problème sont fournis par la comparaison de la perception avec le souvenir, puis de tous deux avec la représentation, tant par des tableaux, des sculptures, etc., que, surtout, par des expressions verbales. Quelle est la différence entre un signe graphique et la conscience symbolique propre qui s'y attache, conscience dans laquelle la compréhension de la

16. *Ibid.*, p. 380.

teneur de signification exprimée éclipse le signe comme tel? En quoi consiste, à la différence du simple *flatus vocis*, la conscience de signification propre au mot qu'on entend dans la conversation, sans intuitionner la chose qu'il nomme, mais en sachant de quoi il s'agit? En bref, les sensations (ainsi que les actes qui les «appréhendent» ou «aperçoivent») sont vécues, mais n'apparaissent pas objectivement; elles ne sont pas vues, entendues, perçues par un «sens» quelconque. En revanche, les objets apparaissent; ils sont perçus, mais ne sont pas vécus.

Ce passage des *Recherches logiques* nous montre le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne à l'état naissant. La mise en lumière de la «face subjective» des «actes» est censée apporter les structures qui, ne pouvant s'appuyer sur une pré-donation «intuitive», ont néanmoins besoin d'un «appui», étant dépourvues de signification «objective» au sens proprement réel; elles ne représentent aucune chose au sein de l'espace-temps réel et ne prétendent pas non plus exister elles-mêmes dans ce cadre. Le non-intuitif, le mode «impropre», «déficient» de donation figure ici comme indice du subjectif. La théorie de la corrélation de la face objective et de la face subjective (que Husserl nommera, par la suite, celle-là, «noématique», celle-ci «noétique») demeure ici absente, mais c'est à partir de ces réflexions qu'elle cristallisera.

En effet, si l'on approfondit la théorie des modes de donation, il ne peut que devenir évident que le «non-intuitif» qui apparaît dans un mode déficient de donation est lui aussi un être, un être qui n'est pas de nature subjective-égologique. Comment sinon comprendre les synthèses d'identification qui s'opèrent toujours à nouveau dans les actes de connaître, de reconnaître et de parler de la même chose? C'est bien *le même* objet qui se montre tantôt sur un mode déficient, tantôt sur le

mode de l'autodotation. Et la synthèse n'est rien d'autre que ce se-montrer du même, la présence de l'identique dans et malgré différents modes de donation. Quant aux «appréhensions», sont-elles effectivement présentes comme vécus, saisissables dans l'orientation réflexive comme modes de la disposition d'esprit? Ou bien, au contraire, sont-elles présentes objectivement, dans une approche dirigée directement sur les choses? Quand en regardant une boîte de différents côtés, j'ai devant moi le même objet, il s'agit bien d'un phénomène *objectif*. Mettons que la boîte considérée soit de couleur rouge. Faut-il réellement analyser cette couleur en deux rouges différents, distinguer l'impression du rouge, d'une part, et son aperception objective comme coloration de la boîte, d'autre part? Ou bien le rouge de la boîte est-il tantôt un médiateur objectif qui se retire comme tel à l'arrière-plan, tantôt un objet qui se porte en avant en tant qu'autonome? Où voit-on là quelque chose qui ressemble à l'«animation» d'une structure de données? Il se peut que les deux modes d'apparition soient liés par un rapport de fondation réciproque, mais dans ce cas, c'est précisément parce qu'ils sont tous les deux *objectifs*.

On ne peut s'empêcher de se dire qu'il s'est produit là une méprise fatale. Les «appréhensions» et cætera sont tenues pour garanties en tant que vécus subjectifs réels (*reele*) parce qu'il n'y a point de réalité (*Reales*) autonome qui corresponde aux caractères objectifs qui sont à proprement parler visés. Mais comme le regard de celui qui observe ces caractères, interrogeant leur articulation et leurs connexions de fondation, fait tout cela dans l'évidence de la donation pure et simple, et comme on qualifie ces caractères de «subjectifs», cette expérience est à son tour caractérisée comme la saisie de quelque chose de subjectif. Le caractère d'évidence propre à la sphère de l'apparition dans sa fonction de

montrer et de se-montrer est attribué désormais à la saisie de l'étant subjectif, à la réflexion sur la subjectivité¹⁷. La sphère phénoménale, le champ de ce qui fait apparaître et, dans cette monstration, se montre aussi soi-même, ne peut avoir le caractère problématique propre à l'objet apparaissant, renvoyé à des expériences toujours autres, dont la confirmation représente donc un processus sans fin. Ce qu'il y a de problématique dans l'objet qui se montre et se démontre présuppose au contraire la clarté de la sphère phénoménale dans laquelle le processus de renvoi continu du réel se déroule. Si l'on interprète l'investigation de la sphère phénoménale comme une réflexion subjective, la réflexion aura tout naturellement le caractère d'une saisie originale de l'être subjectif qui ne se comporte pas à cet égard de la même manière que l'être objectif réel: il «ne s'esquisse pas», il se montre simplement en ce qu'il est. On divise donc d'abord la sphère phénoménale en deux moments — d'un côté, l'apparaissant dans ses modes de donation, de l'autre, les prétendus fondements «subjectifs» de l'apparition; on décrit ceux-ci comme vécu, donné au regard réflexif, et on attribue enfin à ce regard réflexif l'évidence qui est propre à la monstration et au se-montrer du champ phénoménal, à l'apparition même dans son apparaître. On généralise le clivage amorcé par rapport aux modes de donation non intuitifs, déficients, ne comportant pas la présence de la chose même. On a beau reconnaître que le non-intuitif se situe lui aussi du côté objectif; une fois la reduplication subjective opérée, on la généralise à son tour, et on

17. Ernst Tugendhat (*op. cit.*, p. 208) trouve étonnant que Husserl ne se soit jamais demandé comment les *cogitationes* sont données à elles-mêmes. Il y aurait peut-être là une explication. Voir aussi la très intéressante discussion avec Watt sur l'auto-aperception réflexive (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, Halle, M. Niemeyer, 1913, p. 151 sq.

s'achemine ainsi vers une corrélation universelle, «essentielle-ment valable», qui apparaîtra par la suite comme théorie de la coordination essentielle noëse-noème.

C'est ouvrir la voie à une reprise de la tentative cartésienne de doute universel, effectuée d'une manière nouvelle qui permet d'éviter tout saut métaphysique après s'être assuré du point d'Archimède. Husserl a découvert la sphère phénoménale, la sphère de l'apparition dans son apparaître que la tradition philosophique jusque-là n'avait jamais prise en vue comme telle, mais qu'elle avait chaque fois reconvertie aux structures de l'apparaissant dans sa particularité. Il essaie maintenant, dans une démarche analogue au scepticisme de Descartes, de mettre cette sphère en relief et de la garantir méthodiquement. Il est clair d'emblée que la légalité de l'apparition dans son apparaître ne peut être celle de l'apparaissant dans ses structures singulières, ni surtout dans ses relations causales. Je ne peux pas en appeler à l'apparaissant pour clarifier l'apparition dans son apparaître, car toute thèse relative à l'étant apparaissant présuppose la compréhension de l'apparaître. Si je veux mettre à découvert l'apparaître comme tel, l'examiner et le garantir dans son essence propre, une bonne règle de méthode sera donc de mettre hors circuit, à la plus vaste échelle, toutes les thèses concernant l'apparaissant dans sa singularité, de les inhiber, de n'en faire aucun usage. Ce non-usage ne fait pas simplement abstraction des choses singulières apparaissantes. Au contraire, il est essentiel de ne pas les perdre de vue précisément comme *ce qui se montre et se démontre*. Mais il faut se rendre compte que thématiser l'étant dans ses structures propres, par exemple comme réalité parmi d'autres réalités, signifie tout autre chose que de le thématiser dans son apparaître, par rapport à son se-montrer. L'intention vise donc l'ap-

paraître comme tel, la sphère phénoménale; mais cette intention est circonscrite à l'aide de termes provenant de la sphère du subjectif. On ne parle pas d'une mise en évidence du champ phénoménal comme tel, mais bien d'une *réduction à l'immanence pure*¹⁸. Le problème posé était d'abord celui de la non-inclusion de la sphère phénoménale dans les réalités et les idéalités, dans les choses en tant qu'étants autonomes. Il est maintenant retourné, posé à nouveau comme problème de la non-inclusion réelle (*reelen*) des choses dans la sphère subjective des vécus. Alors qu'on voyait d'abord qu'il y a, dans la sphère phénoménale qui se donne directement, des relations comme celles de l'objet médiateur et de l'objet médiatisé, les relations de l'objet dans ses différents modes de donation, etc., on parle désormais de l'objectif comme apparaissant dans le vécu et comme transcendant au flux réel du vécu. Alors que «subjectif» était pris d'abord au sens du langage courant, désignant le phénoménal (et, en ce sens, «objectif») qui prend en considération les perspectives, les modes de donation, les caractères positionnels de modalisation, notre approche des choses, à la différence des choses en elles-mêmes (qui sont sans perspective), le subjectif comme vécu est maintenant distingué du phénoménal qui apparaît dans le vécu. La question n'est plus: comment décrire et analyser l'apparaître comme tel, la relation des perspectives et des modes de donation à ce qui en eux est donné? Mais bien: comment l'objectivité apparaissante «se constitue»-t-elle dans le vécu donné réflexivement dans son originarité, sans esquisse et, partant, de manière absolue, dans l'enchaînement continu du vécu, dans le «flux de la conscience»? La subjecti-

18. Cf. E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, La Haye, M. Nijhoff, 1950. En comparaison des exposés postérieurs (par exemple dans les *Ideen*), la réduction est ici réalisée de manière moins universelle, mais la présentation en fait ressortir la motivation avec plus de clarté.

tivité, fantôme né par génération spontanée de la considération réduplicative des modes de donation, engloutit et escamote le problème de l'apparition comme telle et, par voie de conséquence, le problème du plan phénoménal autonome où l'étant aussi bien de nature égologique que de nature non égologique se montre en ce qu'il est, où les deux espèces d'étant peuvent se rencontrer. C'est un étonnant retour à Descartes qui ne laisse plus rien subsister du *sum* existant. En revanche, la *cogitatio* comme telle, dans son essence (*essentia*), reçoit une telle extension que la garantie propre à la «certitude de soi de la conscience» lui est réservée exclusivement. Il ne reste qu'un vestige infime du *sum* dans le fait que chaque flux de vécus est individuel, un être-pour-soi — résidu en tout état de cause fort embarrassant, car comment alors saisir originairement, et non pas simplement de manière problématique, l'*ego* étranger, à la fois constitué et constituant, précisément en tant que constituant? Ce n'est là qu'un des problèmes insolubles qui conduiront même ceux des phénoménologues qui acceptent le subjectivisme de la théorie de la réduction à répudier finalement les enseignements de Husserl¹⁹.

Au fond, le problème de la constitution est insoluble dans son ensemble. Comment le vécu, originairement donné à soi-même dans la réflexion, s'y prend-il pour faire apparaître une transcendance du côté objectif? C'est incompréhensible. On ne peut qu'en prendre acte, l'accepter comme un fait. Il n'y aurait rien à objecter à cela s'il s'agissait d'un ultime fait authentique, accessible à l'intuition, et non pas d'une construction. Pourtant, ce dont on se sert, sans examen, pour établir,

19. Cf. A. Schutz, «Le problème de l'intersubjectivité transcendantale chez Husserl», in *Husserl, Cahiers de Royaumont-Philosophie* n° III, Paris, Editions de Minuit, 1959, p. 334-365. Voir aussi, dans le même volume, l'intervention de Fink, p. 369-373.

à la suite de la réduction à l'immanence pure, la constitution de l'objectivité dans la conscience purifiée, affranchie de toute thèse mondaine posant un étant objectif, n'est pas une petite parcelle du monde, mais bien une théorie franchement métaphysique. En effet, la subjectivité, à l'immanence de laquelle l'on recourt en dernière instance, n'est rendue possible que par la scission de la sphère phénoménale comme telle, scission qui se produit parce qu'on ne voit pas comment penser la sphère phénoménale comme quelque chose d'autonome, parce qu'on se croit donc obligé de l'étayer de quelque chose ressortissant au domaine du réel (les «appréhensions», les «actes identiques», etc.). Cette réalité, initialement modeste, fait alors une carrière prodigieuse, devenant, d'étant dans le monde qu'elle était tout d'abord, la substance de la constitution même du monde.

Les faits à la fois caractéristiques et convaincants communiqués par Ingarden relativement au problème des «données hylétiques» attestent qu'il en est effectivement ainsi, que le problème de la phénoménologie «transcendantale» tel que Husserl le pose, sur la base de la réduction à l'immanence pure, est le résultat de la réduplication amorcée par la disjonction des modes d'apparition en objectifs et subjectifs. Les propos d'Ingarden ne laissent pas subsister la moindre équivoque. Husserl, dit-il, a longtemps hésité face à la question de savoir si les «données hylétiques» (qui, d'un côté, s'intègrent au fonds réel (*reellen*) du vécu comme tel, mais de l'autre, entrent aussi dans le constitué à titre de moments et parties) se situent du côté noétique ou noématique²⁰. La double fonction des «data sensoriels» qui apparaissent tantôt dans la complexion subjective, tantôt dans le contexte des choses,

20. E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden*, La Haye, M. Nijhoff, 1968, p. 128.

est là tout à fait nette et permet de toucher du doigt la disjonction qui prend son départ dans ce contexte dédoublé. Husserl, à l'instar des théoriciens du «monisme neutre», fait apparaître la même chose à deux reprises dans une complexion de signification chaque fois différente. Or, il ne peut tarder à se rendre compte que cette manière de procéder est entièrement inadéquate au problème de l'apparition comme telle, car la complexion «objective» est censée apparaître précisément dans la subjective; les deux doivent donc être simultanément présentes et les données se présenter en double. Toutes ces difficultés découlent du parti pris qui empêche Husserl de voir dans son autonomie le champ phénoménal qu'il a lui-même découvert, qui le pousse à reconvertir la sphère de l'apparaître de l'étant apparaissant à ce qui y apparaît, propos qui ne peut finalement qu'entraîner la disparition de la phénoménologie en tant que science de l'apparition.

L'on possède, dans l'œuvre même de Husserl, un autre témoignage encore de cette situation critique de la phénoménologie, causée par la construction subjective des *cogitationes*. C'est le § 50 de la *Krisis*, analysé par Iso Kern qui en fait ressortir la nouveauté en regard des programmes phénoménologiques antérieurs²¹. Au lieu d'accentuer, dans la triade *ego - cogito - cogitatum*, le *cogito* (les *cogitationes*), Husserl travaille ici, de façon imprévue, *exclusivement* avec l'*ego* et les *cogitata*. Le *sum* se porte ainsi à nouveau au premier plan, trop tard cependant pour prendre encore, dans la pensée husserlienne, une figure concrète. Il n'en demeure pas moins que ce qui s'annonce là est bien le «subjectif», l'égologique, non plus dans la figure objectivée d'une noèse, originairement saisissable dans le regard «réflexif», mais précisément en tant qu'égoïté, dans sa mobilité originaire, ce qui entraîne aussi la né-

21. I. Kern, *op. cit.*, p. 361.

cessité manifeste de poser de manière nouvelle le problème de son rapport au plan phénoménal. En bref, il est probable que Husserl a fini par voir clair dans la situation de la phénoménologie subjective, quoiqu'il n'eût apparemment pas le courage de sacrifier la métaphysique idéaliste de la conscience qu'il défend encore dans la *Krisis* et qui provient intégralement de la subjection artificielle du phénoménal. En un sens, ce serait donc exécuter les dernières volontés du fondateur de la phénoménologie que de réaliser la catharsis du phénoménal de manière à rendre à la phénoménologie, conformément à ce qui fut sans doute l'intention première de Husserl, le sens d'une investigation de l'apparaître comme tel.

IV

La «sphère phénoménale» n'est pas subjective en ce sens qu'elle se composerait de déroulements subjectifs, d'«intentions animatrices», d'«appréhensions» et de vécus de toute espèce, ou qu'elle serait «constituée» dans ces vécus comme corrélat noématique d'une noèse donnée dans l'évidence de l'auto-aperception absolue. Si elle est effectivement subjective, c'est dans un sens bien plus simple. Elle ne coïncide pas avec l'étant en soi. Elle est, d'une certaine manière, plus vaste, plus englobante: elle est un projet de toute rencontre possible avec l'étant. Comme projet d'une rencontre possible, elle est naturellement en rapport avec l'étant qui vit dans des possibilités, qui est en tant que possible. Or, le *sum* ne signifie pas autre chose. L'étant qui est sur le mode de l'*ego* n'a pas de propriétés constatables, mais ce n'est pas dire qu'il soit purement indéterminé, un simple rien; sa détermination réside dans sa situation et dans l'action qu'il exerce. Vivant dans des possibilités, se saisissant de ses possibilités et s'identifiant avec

elles, il lui faut projeter le schème de tout étant possible, non pas en le combinant à partir de ses propres vécus, mais à la manière du peintre ou de l'écrivain qui projettent un tableau ou l'intrigue d'un roman, c'est-à-dire avec la même objectivité. Non que la sphère phénoménale puisse être considérée comme la création du sujet, comme son jet arbitraire; elle n'est pas subjective en ce sens radical. Projetée eu égard à l'apparaître de l'étant dans la personne propre, elle doit en effet être co-déterminée par cet étant, par sa constitution en tant qu'étant. Et surtout, le *se-montrer* qui s'y déploie n'est pas l'œuvre de l'homme. Il peut aussi peu être produit par l'homme que son être propre et la «lumière» qui le caractérise, la transparence, l'intérêt pour et la compréhension de cet être. Dans l'être propre, c'est l'être qui est à l'œuvre. Dans le *sum*, dans le «je suis» et les structures corrélatives qui en font partie, l'être entre dans l'apparition. Dans le projet de la sphère phénoménale, c'est l'être qui offre à tout étant la clarté de son espace. C'est dire que l'étant n'est pas aliéné à lui-même en entrant dans la sphère phénoménale; il ne se transforme pas en une subjectivité qui lui serait essentiellement étrangère. S'il subit effectivement une transformation dans le nouveau contexte de l'apparaître, c'est uniquement pour devenir soi-même. Ici, dans cette sphère, l'être est rendu comme être propre même à l'étant qui est à l'origine sans proximité, étranger à son être.

En un sens, la sphère phénoménale doit être effectivement fondée sur l'*ego*, ou bien plutôt sur le *sum* dans lequel l'*ego* est inclus. Mais c'est ce qu'on ne peut faire en s'absorbant simplement dans la contemplation de l'*ego*, car il n'y a «dans» l'*ego* comme tel rien à voir. On ne voit l'*ego*, on ne peut rendre l'*ego* visible qu'à travers ce dont il se préoccupe, à travers ses projets et son action dans la sphère phénoménale. La sphère phé-

noménale projette l'étant possible par rapport au *sum*, et non pas dans une abstraction dotée de l'être en soi. C'est un projet de l'étant en totalité qui, partant, englobe également l'*ego sum* en tant que *sum*, en tant que centre qui se rapporte à soi-même à travers tout le reste. La fonction originellement pratique et vitale de la sphère phénoménale consiste à rendre possible cette rencontre de soi-même. Le phénomène n'est pas un *ego*; il est objectif, mais plein à ras bords de caractères qui rendent l'*ego* visible en le mettant en présence des possibilités de son être. En bref, ce n'est pas l'observation du subjectif qui donne à connaître la manière dont l'objet se constitue. Au contraire, c'est en observant l'objectivement phénoménal qu'on apprend, comme dans une image inversée, à connaître le sujet.

Tout en fondant sur le *sum* l'analyse de la sphère phénoménale, l'analyse de l'apparition dans son apparaître, on peut néanmoins la qualifier à juste titre d'«asubjective». Elle évite la ponctualité de l'*ego* qui, dans le transcendantalisme kantien, sert de pierre angulaire aux synthèses de la conscience et met en outre le sceau à sa clôture subjective dans la phénoménalité «pure et simple». La phénoménologie husserlienne elle aussi échappe à la ponctualité en ce sens qu'elle cherche, sans aucune déduction, dans une monstration pure, à ramener l'apparaître aux accomplissements d'une subjectivité en flux. Cela ne l'empêche pas de verser dans le subjectivisme. La conception de l'*ego* comme indice personnel dans le *sum* permet en revanche d'accéder à l'être dont l'à-chaque-fois-mien est un trait ontologique interne. C'est dire que l'*ego* n'est rien de plus que le caractère ontologique d'un étant qui est intéressé à son être, qui existe temporellement et dans le mouvement. Ce qui renvoie alors plus loin encore au-delà de la sphère de l'égologique. Le résultat obtenu dans une analyse radicale de la sphère phénoménale renvoie en

direction du temps originaire, non pas à un simple vécu du temps, mais au temps comme tel.

La phénoménologie asubjective s'élève ainsi dans des dimensions qui demeureraient inaccessibles à la phénoménologie subjective, dimensions qui ne clôturent pas, mais ouvrent. Elle est capable aussi, à l'inverse, de descendre vers une analyse des mouvements de la vie que notre *sum* accomplit et dans le déroulement desquels la sphère phénoménale acquiert son agencement concret. *L'ego sum* doit s'insérer, s'enraciner parmi les hommes et les choses afin ensuite de participer à et de se dépenser dans l'œuvre de défense contre la pression du monde; il doit, dans ce mouvement, acquiescer à la perte de son essence propre pour un jour, peut-être, la reconquérir.

Toute ces remarques voudraient avant tout suggérer que la transformation du projet initial de la phénoménologie, entreprise par Heidegger, ne signifie peut-être pas un renversement de ce qui fut tout d'abord, dans l'idée de Husserl, l'intention fondamentale de cette discipline. Au contraire, il se peut qu'elle approche plus près de cette intention que ne le fit Husserl lui-même dans sa période «transcendantale». En partant du *sum*, en le mettant en relief ontologiquement, par opposition à l'étant qui n'est pas sur le mode du *Dasein*, il devient possible d'accéder, au-delà de l'*ego*, à des structures plus fondamentales, fondatrices de l'expérience. Cette percée au sens propre ne se produit que chez le «second Heidegger», celui de la «*Kehre*», qui fait apparaître, dans son accomplissement phénoménalisant, l'être qui, dans le *sum*, entre en mouvement et dans la lumière de l'ἐπέγεια. Elle forme cependant, avec le projet «anthropologique» de *Sein und Zeit*, une unité dans le cadre de laquelle il serait, nous semble-t-il, possible de faire droit à tous les problèmes phénoménologiques qui se présentèrent également à l'esprit de

Husserl. Soulignons qu'une telle approche permet par ailleurs d'éviter, au principe, la clôture subjective de l'étant opérée par l'idéalisme. Le coup d'envoi de la phénoménologie reprend ainsi la signification de la rupture radicale avec le subjectivisme dont les disciples de Husserl à Göttingen avaient conçu l'espoir. Pour notre part, nous espérons que notre tentative de réflexion critique aura réussi à exposer, avec un peu plus de clarté que ce n'est d'ordinaire le cas, la logique interne de ces rapports.

LE SUBJECTIVISME DE LA PHENOMENOLOGIE
HUSSERLIENNE ET L'EXIGENCE D'UNE
PHENOMENOLOGIE ASUBJECTIVE

La phénoménologie husserlienne veut conduire à une philosophie première censée fournir une fondation absolue de la connaissance, reposant sur des fondements rigoureusement scientifiques, dans une évidence accessible à chacun. Elle veut être en même temps elle-même une science. C'est en tant que science apriorique des lois essentielles de l'apparition de l'apparaissant comme tel que la phénoménologie prétend atteindre le but visé par toute philosophie transcendantale depuis Descartes et Kant, à savoir une fondation dernière de la connaissance qui élucidera et, partant, exclura tout pré-supposé non contrôlé. Cette fondation, telle que Husserl la conçoit, est cependant foncièrement différente de celle qu'avaient en vue l'idéalisme critique classique et les penseurs de la période suivante. Elle n'est pas une justification argumentative qui en appelle à l'*ego* comme ultime concept explicatif, mais bien une fondation monstrative, qui met en lumière et légitime jusqu'à sa propre idée. L'*ego* n'apparaît ici ni comme fondement de l'objectivité, ni comme unique principe producteur du monde phénoménal. Bien au contraire, l'on soutient d'emblée l'idée d'une corrélation de l'apparaissant et de l'apparaître: cette corrélation, saisie comme légalité essentielle et intuitionnée dans l'évi-

dence, est le sol ultime de la légitimation de l'étant dans ses modes de donation. En ce sens, on a pu à juste titre demander si la phénoménologie représente une philosophie transcendantale au sens traditionnel. La phénoménologie transcendantale va loin au-delà de l'idée d'une fondation subjective, jusque-là de la règle dans la philosophie transcendantale, suggérant l'idée d'une philosophie transcendantale asubjective, qui ne serait pas tributaire du sujet détaché du monde. Les *Recherches logiques* de Husserl amorcent une analyse fondamentale de l'objectivité dans le comment de ses modes d'apparition, mais on n'y trouve pas une vue d'ensemble de la question philosophique radicale, universellement fondatrice. Quand les données de cette question sont formulées par la suite, dans les *Ideen I*, c'est dans le cadre d'une étonnante reprise de l'idéalisme transcendantal, sans l'*ego* universel et identique qui en constitue le noyau, essentiel pour la construction de l'unité objective. Il est vrai que Husserl ne renonce toujours pas à son idée fondamentale d'une corrélation intégrale entre l'apparaître et l'apparaissant. Celle-ci est, au contraire, renforcée dans les *Ideen*, mise en valeur comme plan méthodique de tout le programme philosophique. En même temps cependant, une combinaison singulière de démarches de pensée cartésiennes et kantiennes, associées au propos premier, visant une fondation intuitive de la connaissance qui transcende l'argumentation, conduit à l'idée d'une «réduction phénoménologique» à l'immanence pure de la conscience, procédé qui transforme les objets en phénomènes objectifs dont les légalités des modes d'apparition sont étudiées dans la réflexion, dans l'évidence absolue de l'autodotation. La réflexion noétique donne l'«être ab-

1. Cf. L. Landgrebe, «La phénoménologie est-elle une philosophie transcendantale?», *Etudes philosophiques*, IX, 1954, n° 3, p. 315-323.

solu» du flux du vécu, tandis que l'objet sert de guide à l'analyse des modes de donation. Même lorsque la phénoménologie, entreprenant sa propre critique, se voit contrainte de dénier à la donation subjective le droit à une évidence adéquate, la recherche d'un noyau de donation absolue demeure le fil conducteur de la problématique philosophique de la fondation. Le husserlianisme interprété dans le sens de l'idée de fondation propre au transcendantalisme kantien trouve une formule à la fois nette et concise dans le propos de Gerhard Funke selon qui l'évidence et la réflexion sont impliquées par la vérification². Quand bien même l'autodotation absolue devrait être qualifiée d'idée au sens kantien et qu'il serait impossible de mener la réduction à son terme, c'est toujours le retour réflexif du sujet sur soi-même qu'on considère comme sol de la fondation.

I

Si nous voulons entreprendre une réflexion critique sur le projet d'une philosophie phénoménologique transcendantale, il faudra partir d'une analyse de l'idée des modes d'apparition de l'étant. Renouvelée de fond en comble par Husserl, approfondie par Scheler dans les critiques qu'il adresse à celui-ci, mise en relief par Heidegger comme l'aspect le plus essentiel de la phénoménologie, l'étude des modes d'apparition a été récemment encore reportée au premier plan par les travaux d'Ernst Tugendhat. Notre réflexion devra développer ses thèses dans des contextes historiques que nous essaierons maintenant d'esquisser brièvement.

Citons tout d'abord la *Septième lettre* de Platon. A notre avis, c'est interpréter de manière tout à fait inadé-

2. Conférence prononcée au congrès des phénoménologues qui se tint à Schwäbisch Hall en 1969.

quate le passage relatif à la question qui nous intéresse³ que d'y voir une simple théorie des échelons de la connaissance. Platon dit que pour toute chose, qu'il s'agisse d'une figure géométrique, telle que la droite ou le cercle, d'un objet fabriqué, d'une réalité naturelle ou encore d'une qualité, etc., il y a trois facteurs qui doivent toujours entrer en jeu si l'on veut acquérir la vue consistante (ἐπιστήμη) de la chose dans son autodotation présente; trois «entités» pour ainsi dire objectives, «extra»-psychiques, suivies, en quatrième lieu, de bien des choses encore qui sont exclusivement du domaine de l'âme et se déroulent à l'intérieur d'elle. L'important ici n'est pas simplement la distinction des «degrés» traversés, mais bien le fait que l'étant qu'il s'agit de saisir ne peut se manifester qu'à travers et sur le fondement de certains modes d'apparition qui, sans être identiques à la chose même, appartiennent essentiellement à la manifestation comme telle.

On ne peut manquer d'être frappé par la description platonicienne de ces modes d'apparition. Ce sont presque les mêmes qui reviennent, plus de deux mille ans plus tard, dans les *Recherches logiques*: le nom (la signification simple qui renvoie l'esprit en direction de la chose), le *logos*, l'énoncé, ou plutôt le sens d'énoncé, concordant avec cette indication, et enfin l'image, l'exemplification, la première intuition remplissante, la première incarnation. Il se produit là un passage graduel de ce qui est simplement visé et indiqué au remplissement, après quoi, en l'absence d'une illustration intuitive procédant, non pas simplement de nous, mais de la chose même (c'est-à-dire si la chose n'est pas présente en personne), le mouvement s'arrête, étant parvenu à son but: la chose même est là, est atteinte.

Aux éléments qui désignent la signification simple, le sens judicatif, la chose donnée à l'intuition et présen-

3. *Lettres*, VII, 342b. sq.

te en personne, correspondent en outre des processus «qui, parce qu'ils ne s'expriment pas dans les sons que l'on profère, pas davantage dans les figures matérielles, mais bien résident dans l'âme, forment une unité» et qu'on pourrait interpréter comme la visée simple, à rayon unique, le viser du sens judicatif dans son multiple rayonnement, le remplissement de la visée et l'intuition «en chair et en os», laquelle peut également être qualifiée d'ἐπιστήμη, vue consistante de la chose même.

Cette théorie des modes d'apparition n'est pas effectivement développée chez Platon qui l'interprète aussitôt dans le sens d'une métaphysique objectiviste, regardant l'ὄνομα, le λόγος et l'εἶδωλον comme des réalités «sensibles», l'opinion, l'ἀληθής δόξα et l'ἐπιστήμη comme des réalités «psychiques» et la «chose même» comme un étant idéal. Ayant donné le coup d'envoi à la théorie des modes d'apparition, il ne fait pas valoir sa propre découverte. Chaque mode d'être est interprété comme donné dans un regard uniforme, ce qui conduit forcément au nivellement des différences aperçues. Ce qui sert de fil conducteur à l'explication n'est pas la même chose dans différents modes d'apparition, mais bien différentes choses dans le même mode du regard présent; la teneur en étant l'emporte sur ce qui rend possible l'accès à l'étant.

Aristote formule le problème de l'apparition de l'étant, à titre expérimental, dans le *Περὶ ψυχῆς* (431b 20 sq.). Afin que les choses apparaissent, afin que leur forme comme telle ressorte et se montre, il doit y avoir un étant d'une nature particulière, à savoir la ψυχή — le principe vital. L'étant ne peut se manifester que là où il y a de la vie en puissance. Or, le principe vital est l'ἐντελέχεια, la disponibilité pour l'action d'un corps naturel possédant tout ce qu'il faut pour entretenir ses fonctions, et l'une des fonctions (l'une des prestations) les plus importantes de la vie propre aux animaux est le

laisser-apparaître. Le laisser-apparaître concerne, d'une part, ce qui est variable, car présent ici et maintenant, ce qui ne peut être rencontré que dans un *hic et nunc* (αἴσθησις); d'autre part, ce pour quoi le maintenant est dépourvu de sens et qu'on peut donc qualifier de supratemporel (νοήσις). Dans l'optique de l'apparition, tout ce qui existe (τὰ πράγματα), en puissance ou en acte, se répartit en αἴσθητά et νοητά.

Pourquoi l'âme est-elle nécessaire, indispensable à l'apparition des choses? Parce qu'il n'y a pas de forme παρά τὰ μεγέθη; lorsqu'elles n'apparaissent pas, les formes des choses sont quelque part, c'est-à-dire dans les choses. En se présentant en tant que formes purement pour soi, elles ont également besoin d'un lieu. Ce lieu doit avoir lui-même une forme, une apparence d'une espèce particulière — il doit être apte à recevoir en soi d'autres formes, il doit être εἶδος εἰδῶν pour avoir la possibilité de devenir le lieu des εἶδη. Ou pour dire la même chose dans un langage plus moderne: il doit avoir un côté «noématique», l'âme doit pouvoir, à l'intérieur d'elle-même, poser devant soi quelque chose d'«objectif». C'est le sens du parallèle, à première vue surprenant, qu'Aristote établit entre l'âme et la main qui est l'instrument des instruments, c'est-à-dire qui donne son caractère instrumental à tout ce qui peut servir d'instrument. Sans la main, il n'y aurait pas d'instruments; l'instrument ne devient outil que dans la main, et c'est de même l'âme qui fait que toutes les formes soient formes, qu'elles soient quelque chose qui apparaissent. Cela dit, la main ne modifie en rien ce qu'elle manie; la chose reste ce qu'elle était, ou plutôt devient, grâce au maniement, ce qu'elle est, ce dont elle recelait la disposition, la possibilité.

C'est ce qui permet de dire que les choses apparaissent dans l'âme sans perdre leur forme propre, leur essence. Cela vaut pour les αἴσθητά comme pour les

νοητά. Les uns et les autres, les choses éphémères qu'on ne peut rencontrer qu'en situation, aussi bien que l'universel et le supratemporel, apparaissent dans l'âme.

Mais cela suffit-il à justifier la thèse qu'avance Aristote affirmant que l'âme *est* en un certain sens (encore à explorer) les choses? C'est dire que l'âme, dans son laisser-apparaître, ne se distingue pas des choses. A la différence donc de la main qui demeure toujours distincte des instruments qu'elle manie, ne s'identifie pas avec le marteau ou l'aiguille dont elle requiert au contraire la présence autonome. La main offre un bon terme de comparaison pour ce qui est du lieu, mais non pas en ce qui concerne l'identité, ou plutôt l'identification dont parle Aristote en disant: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἔστι πάντα.

L'identification qui se produit à l'intérieur de l'âme serait incompréhensible s'il n'était en le pouvoir de celle-ci d'avoir en elle la même chose selon différents modes pour, dans ce cadre, procéder à l'identification.

En disant que l'âme est, d'une manière non spécifiée, l'étant, Aristote saisit tout ensemble l'essence de l'«intentionnalité» et la théorie des différents modes d'apparition du même.

Toutefois, ces différents modes d'apparition du même sont soumis sur-le-champ à une limitation déterminée, comme chez Platon, par la prépondérance de l'étant apparaissant sur la manière dont il apparaît. Le questionnement auquel Aristote soumet le «même» qui apparaît vise à déterminer la relation entre le sensible et l'intelligible, entre ce qu'on peut rencontrer et ce qui est toujours déjà là. Il montre que l'âme ne peut percevoir ce pour quoi le temps est dépourvu de sens qu'à condition d'avoir eu une αἴσθησις et d'en tirer parti dans une modification imaginaire. La théorie des différents modes d'apparition du même devient ainsi derechef une théorie des degrés de la connaissance que l'âme

doit parcourir afin de s'élever, à partir de la «superficie sensible», jusqu'à la hauteur de l'essence de l'étant.

Les spéculations de la scolastique (notamment dans sa dernière période) sur l'*esse intentionale* dans son identité et sa différence avec l'*esse reale* sont d'intérêt dans ce contexte avant tout parce que l'objectivité des contenus psychiques comme tels y est expressément réfléchi. D'un autre côté, ce sont ces mêmes spéculations qui entraînent, comme conséquence nécessaire, la théorie du caractère tout ensemble intentionnel et représentatif de l'«idée», c'est-à-dire de la «représentation» dans l'âme, telle qu'on la trouve chez Descartes et ses successeurs.

On pourrait distinguer rétrospectivement, dans le cadre de la problématique générale de l'âme comme lieu de l'apparaître, une pluralité de problèmes particuliers. Il y a tout d'abord le problème de la structure même de l'âme en tant que quelque chose qui se rapporte à quelque chose, qui présente un côté objectif ou, selon le terme husserlien, «noématique». Vient ensuite ce qu'on pourrait appeler le problème de l'identification transcendantale, avec la question de la nature représentative ou non représentative de l'être intentionnel face au réel. Ce qui entraîne alors, en troisième lieu, le problème de l'identification immanente dans l'optique duquel l'accent peut être mis sur l'un de deux aspects. Premièrement, sur la composition interne et les transformations possibles des moments du représentant même; c'est cet aspect surtout qui attirera l'attention des penseurs de la période suivante qui croient trouver dans l'analyse des idées ce qui fonde la vérité des propositions. Deuxièmement (encore que ce soit un côté du problème que la tradition ne met jamais en relief par opposition aux autres rapports), sur l'analyse des différents modes de donation ou des possibilités, impliquées dans ces modes, de passer de l'un à l'autre et, partant,

de prendre en vue l'ordonnement interne de l'apparaître comme tel. Le fait est — fait qu'on a déjà souligné, mais sur lequel on n'insistera jamais assez — que la tradition métaphysique ne distingue pas nettement ces rapports. Bien au contraire, les problèmes relatifs à la structure de l'âme et aux modes de donation sont largement négligés, repoussés par ou même confondus avec l'optique de l'identification transcendantale et l'analyse du représentant.

L'on aurait un besoin pressant d'une analyse détaillée et exhaustive de l'état de ce problème chez Descartes et les penseurs de la période déterminée par le cartésianisme. En l'absence d'un tel travail, qu'on nous permette quelques remarques. Descartes accepte l'identification transcendantale: pour autant qu'il ne s'agit pas de l'existence de la *res cogitans*, garantie dans la certitude de soi de l'esprit, cette identification est opérée au moyen des représentants de l'étant formel, présents objectivement (*intentionaliter*) dans l'esprit humain. Descartes nomme ces représentants les «idées». Les idées (à la différence des jugements, des énoncés apophantiques) sont, dans cette perspective, qualifiées de «vraies» au premier degré là où elles sont effectivement en mesure d'accomplir la fonction représentative. Les idées de ce genre sont caractérisées par la clarté et la distinction: intérieurement articulées, elles ne peuvent être confondues avec d'autres. La teneur des idées est formulée dans des raisons (des sens judicatifs) qui peuvent former des chaînes d'évidences. La faculté de juger, qui dépend du libre arbitre, affirme ou nie les sens judicatifs en fonction de leur teneur d'évidence, ou bien pour d'autres raisons. C'est dire que Descartes différencie implicitement, de l'acte propre de juger, les caractères doxiques «objectifs», «noématiques», ainsi, peut-être, que d'autres modes d'apparition (présent-absent, clair-obscur), bien que la portée de cette dis-

inction ne soit jamais élucidée. Il consacre par ailleurs des réflexions fondamentales au passage, toujours possible, de l'évident au non-évident, dans le dessein d'affirmer le scepticisme qui pourrait s'attacher à cette mutation, doute à l'encontre duquel — on le sait — il croit devoir invoquer même la preuve ontologique.

Au fond, Descartes lui aussi demeure fidèle à la tradition métaphysique en tant qu'il attribue la clarté et la distinction, à titre de caractères internes, à l'idée, tient, de ce fait, le problème des modes d'apparition de l'étant pour réglé, et considère le subjectif, par voie de conséquence, comme le simple acte de voir ou de ne pas voir, de donner ou de refuser son assentiment.

L'évolution du problème se poursuit chez Leibniz et dans la tradition leibnizienne. Les *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* fournissent le point de départ de la discussion moderne du problème des modes d'apparition qui s'y présente, bien sûr, sous la nouvelle forme que lui a donnée Descartes, en tant que problème des idées.

Chez Leibniz, les quatre dimensions de la problématique sont toutes présentes, sinon mises expressément en relief. Celle qui semble le moins retenir son attention est l'aspect subjectif immanent, la question de la structure de l'âme. Aussi emploie-t-il en général le terme de «connaissance», non pas au sens du processus de la connaissance, mais pour en désigner le résultat objectif, la vérité (possible).

Bien qu'elle repose sur le fondement transcendant d'une concordance avec les choses, la vérité n'est présente que dans les pensées et requiert donc un représentant des choses dans l'esprit. Ces représentants sont les idées. L'essence (*essentia*) des choses est contenue dans les idées. Il s'ensuit que pour atteindre la vérité, c'est-à-dire la connaissance de ce qui est, il faut connaître la constitution des idées et l'ordre de leur enchaî-

nement. Leibniz ramène ainsi l'identification transcendant à l'analyse immanente et (dans un second temps) à la synthèse des moments du représentant: à la manière dont celui-ci se compose. Il tient cette composition, au principe, pour intégralement connaissable dans une analyse qui chemine d'identité en identité. L'essence propre de l'accomplissement cognitif consiste dans ce cheminement, dans l'identification formelle.

Cela dit, la question se pose de savoir comment, étant donné le manque initial d'une telle analyse, nous savons que nous avons des idées, question qui oblige à faire entrer en ligne de compte la dimension des modes d'apparition. En effet, nous croyons souvent trouver en nous une idée là où nous ne disposons que d'un mot désignant un complexe de représentations absurdes, contradictoires. En parlant d'une chose avec compréhension (c'est-à-dire en comprenant ce qui est en question, ce que nous visons, en ayant une certaine intention de signification que nous pouvons communiquer à notre interlocuteur), nous croyons aussi en avoir nécessairement l'idée. Mais une intention de signification de ce genre peut être déçue. Leibniz parle dans ce cas d'une connaissance aveugle. En reconduisant la connaissance «aveugle» jusqu'à son origine «intuitive», on constate l'absence de conformité.

Cela implique qu'une même chose peut être mon objet de deux manières différentes: ou bien dans une intention non remplie, ou bien en tant que présente en personne. Leibniz ne cherche pas à élucider davantage cette connexion implicite. Au lieu d'interroger l'essence de l'identité qui s'y réalise, il se livre aux réflexions suivantes:

1° On peut qualifier une intention non remplie de «représentation obscure». Elle ne contient pas ce qui permet de reconnaître l'objet qui vient au-devant de nous en chair et en os et de le distinguer des autres ob-

jets — mais ce n'est pas dire qu'il n'y ait aucun rapport entre cette représentation obscure et la représentation claire qui contient les traits distinctifs de la chose. La représentation claire surgit lorsque nous sommes mis en présence de la chose même; Leibniz pense ici à la donation présente aux sens. La chose présente comme telle donne une représentation claire. Leibniz ne distingue pas celle-ci d'une illustration intuitive qui, vraisemblablement, passerait, à ses yeux, elle aussi, pour une manière de représentation claire. En bref, la représentation claire est une représentation par laquelle l'intention de signification est remplie.

2° Or, le remplissement de signification n'est pas pour autant une connaissance au sens propre du terme. Le remplissement de signification n'est qu'une pseudo-connaissance ou une connaissance de degré inférieur. C'est là qu'entre à nouveau en jeu la doctrine métaphysique des différents échelons de l'être et de la connaissance. Le remplissement de signification peut être purement fictif. Il peut s'intercaler entre nous-mêmes et les choses un représentant accessible à l'intuition, mais impossible à tirer au clair, dont on ne peut discerner le rapport à ce qu'il représente et dans lequel la structure du représenté se perd. On ne peut parler d'une connaissance distincte que là où les composantes de cette structure comme telle sont présentes, et la connaissance ne sera adéquate que pour autant que la distinction s'étende jusqu'aux éléments ultimes. La connaissance distincte qui ne se borne pas à une indication symbolique, mais est effectivement réalisée (on voit réapparaître là l'opposition du rempli et du non-rempli) peut être qualifiée de connaissance intuitive. La connaissance humaine n'est presque jamais adéquate et intuitive; elle ne s'approche tant soit peu de ce modèle que dans la sphère des nombres.

La théorie des modes de donation se présente ainsi

sous les espèces d'une double opposition: obscur-clair, et adéquat-non intuitif (symbolique) - adéquat-intuitif. L'opposition fondamentale est celle, établie par Descartes, entre la connaissance confuse des sens et le savoir distinct de la raison. La clarté n'exclut pas la confusion; la clarté sensible est une multiplicité confuse à laquelle s'oppose la multiplicité intellectuelle qui pénètre jusqu'aux unités ultimes. Le simple n'existe que dans l'intellectuel; dans le sensible, il n'y a, à proprement parler, rien de simple. En attribuant à l'opposition du simple (intellectuel) et du multiple (sensible) une importance primordiale dans le problème de la connaissance, Leibniz reconvertit une fois de plus, à l'instar de Platon, l'apparaître à l'apparaissant.

Dans l'école leibnizienne, il faut mentionner surtout Bolzano qui fait ressortir plus nettement que Leibniz l'aspect objectif de la représentation comme «représentation en soi» par opposition à l'acte subjectif de représenter. Avec sa conception du jugement comme thèse, il devient, sans s'en douter, le père de la théorie des différentes relations intentionnelles possibles à l'objet. A la thèse s'oppose, en tant que corrélat objectif, la proposition en soi. Dans ces distinctions entre l'acte de représenter, la représentation et l'objet de la représentation, entre la représentation objective et la représentation sans objet, entre le jugement et la proposition en soi, il s'élabore progressivement une théorie de l'objet et du contenu de la représentation qui se distinguent, pour leur part, de l'acte de représenter comme déroulement psychique réel. Sans ce travail de Bolzano, ni la doctrine brentanienne de l'inclusion intentionnelle de l'objet, ni la théorie husserlienne des différents caractères de l'objectité apparaissante n'auraient été possibles.

Nous passerons ici sur le problème de l'apparition et de l'apparaître dans la philosophie critique et l'idéalisme

me allemand, si tentant qu'il soit d'en aborder l'analyse. Pour la théorie husserlienne de l'objet dans ses modes d'apparition, cette tradition n'a pas l'importance fondamentale de la ligne que nous venons d'esquisser, qui s'étend depuis Platon jusqu'à Leibniz, Bolzano et Brentano. Ce dernier, à la différence des penseurs dont nous avons traité ci-dessus, se penche au premier chef sur la question de la structure subjective du psychique, aspect qu'il développe dans le cadre d'un projet pour fonder, sur une psychologie scientifique, la philosophie en tant que science positive. Or, la psychologie ne pourra se dire scientifique qu'à condition de délimiter le domaine phénoménal qui constitue son objet. C'est ce que prétend effectuer la distinction établie par Brentano entre phénomènes «psychiques» et phénomènes «physiques». Il recourt à cette fin à deux thèmes traditionnels dont l'un remonte à Descartes, l'autre à Aristote et à la tradition scolastique. Le thème cartésien est le suivant: le phénomène psychique, à la différence du phénomène physique qui ne présente d'abord qu'une «inexistence immanente» dans le psychique, garantit son existence; ce qui y apparaît existe avec certitude. Le retour à Descartes se révèle cependant dépassement de Descartes dans la mesure où la diversité du rapport intentionnel à l'objectivité devient expressément thème. Brentano s'applique à une analyse effective de cette relation immanente, tirant parti de la conception, déjà formulée par Bolzano, du jugement en tant que thèse.

L'autre thème qui est ici à l'œuvre est celui des modes d'apparition. Prenant chez Brentano la forme d'une distinction entre jugements aveugles et évidence judiciaire, ce motif devient fondamental pour l'ensemble de sa théorie de la connaissance, bien qu'il ne réussisse jamais à le délivrer de l'emprise de la métaphysique traditionnelle. Ce qui est évident n'est pas confirmé dans une démarche régressive vers les modes

originaires mêmes de l'apparition, mais bien statué par des thèses métaphysiques. Ainsi la théorie du dernier Brentano, affirmant que seules les choses existent, dépend, comme résultat évident, de thèses ontologiques.

La problématique de l'intentionnel conduit à une alternative débattue entre Brentano et son école: la conscience se rapporte-t-elle diversement à une objectivité unitaire, ou bien la diversité est-elle celle de l'objectivité, le rapport de la conscience demeurant identique⁴? Brentano lui-même attribue la diversité au rapport de la conscience, prise de position déterminante pour la dernière phase de sa philosophie, mais qui porte la marque d'une métaphysique substantialiste, impliquant également une métaphysique substantialiste de l'âme.

II

Le second tome des *Recherches logiques* apparaît comme essentiel dans la mesure où le problème des modes de donation de l'objet, ou plutôt des objectivités de la pensée, y est exposé dans toute son ampleur. Le domaine considéré est celui des structures logiques. Bien que restreint, il est d'une importance centrale pour la problématique alors actuelle de la fondation de la science. Husserl, dans cet ouvrage, oppose à l'ou bien - ou bien de Brentano un et - et. Il met à découvert et étudie les caractères thétiques et les modes de donation comme structures générales de la pensée et de l'expérience. Néanmoins, là encore, il y a des problèmes qui restent en suspens.

L'hypothèque la plus lourde dont la définition brentanienne des phénomènes psychiques grève le dévelop-

4. Alternative élaborée par Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, Walter de Gruyter, 1967, p. 28-32.

pement ultérieur du problème est la qualité, attribuée à l'acte psychique, d'être intérieurement donné à soi-même. A moins que nous ne nous trompions, cette détermination contribue essentiellement à la conception du subjectif en tant qu'objet interne que l'on comprend, sinon (à l'instar de Brentano) comme toujours accessoirement dirigé sur soi, du moins comme principiellement saisissable dans un acte de réflexion subséquent. La version du cartésianisme propre à Brentano implique des préconceptions ontologiques non percées à jour dont l'influence se fera encore sentir chez Husserl.

Celui-ci voit bien la fausseté de la classification des phénomènes en physiques et psychiques. Il critique aussi, avec des raisons péremptoires, y voyant une régression à l'infini, la théorie de Brentano concernant la perception interne (fût-ce selon un *modus obliquus*) du psychique. Pourtant, les thèses qu'il avance pour corriger la théorie de l'objet immanent demeurent entachées d'un résidu non surmonté de la conception brentanienne. Mettons que l'objet intentionnel ne soit pas immanent mais, au contraire, transcendant au sujet. La distinction fondamentale entre le vécu et le phénomène qui en découle nécessairement présuppose le maintien de la conception brentanienne du psychique comme objet interne. Le vécu, qui n'apparaît pas, mais est simplement là comme quelque chose de «réel» (*reales*) qui se déroule dans le temps, est ce qui fait apparaître le reste. Les transcendances apparaissent sur le fondement du vécu. Les vécus peuvent alors, dans un second temps, devenir comme tels objets de la réflexion, et la réflexion, selon son mode originaire, est une saisie interne «en original». Le vécu est présent en personne, saisi, sinon de manière adéquate, du moins dans l'apodicticité.

Pour comprendre la théorie développée dans les *Recherches logiques*, il ne faut pas perdre de vue le fait

que, tout en se rendant compte que ce ne sont pas des «phénomènes physiques» qui nous apparaissent originellement, mais bien les choses mêmes, les objectivités, le transcendant de nature physique ou logique, réelle ou idéale, Husserl reste, d'autre part, attaché au dogme brentanien de l'accès originaire au psychique dans une conversion du regard dirigé sur lui en tant qu'objet. Comme nous l'avons déjà indiqué, Husserl conçoit cet accès autrement que Brentano qui persiste à affirmer le caractère originairement conscient du psychique, cherchant à justifier cette thèse par le *modus obliquus* de l'orientation de la conscience. Pourtant, Husserl ne met jamais en doute l'existence d'actes en tant que vécus qui seraient comme tels originairement accessibles dans la réflexion. Loin de là, il en fait le fondement de l'apparition, ce qu'il importe avant tout de comprendre, ce à quoi toute élucidation du monde et de l'étant mondain doit être reconduite. On pourrait dire même que c'est l'accomplissement systématique de cette tâche qui amène Husserl à poser la question transcendantale dans la forme qui lui est propre, et que le cartésianisme auquel on a si souvent imputé sa théorie de l'être absolu de la conscience pure n'est rien d'autre qu'un reste de brentanisme non surmonté.

Rien n'est plus caractéristique sous ce rapport que la manière dont Husserl cherche à combattre les doutes de Natorp⁵ quant à la donation de quelque chose comme un «acte psychique». Natorp dit: «L'existence [du son] pour moi, c'est la conscience que j'ai de lui. Peut-être quelqu'un est-il capable de saisir sa conscience de quelque autre manière que dans l'existence d'un

5. Voir à ce sujet l'exposé fort instructif, bien qu'insuffisamment développé dans ses conséquences, d'Iso Kern (*Husserl und Kant*, La Haye, M. Nijhoff, 1964, p. 360 sq.) chez qui, comme je le constate après coup, l'«intentionnalité noétique» est dévoilée et désignée expressément comme constructive.

contenu pour lui, quant à moi... je ne puis en faire autant». Husserl, en réponse, essaie de démontrer par des exemples concrets et de légitimer la donation de l'acte en développant une analyse plus poussée du concept de l'«existence d'un contenu pour moi». Il commence par relever les différents modes de l'acte de remarquer: un contenu est présent d'une manière différente selon qu'il est seulement implicite ou qu'il est saisi comme explicitement mis en relief. De là, il passe à la différence entre la sensation et la perception: «des actes différents peuvent percevoir la même chose et cependant ressentir des choses tout à fait différentes»... ou aussi appréhender différemment les mêmes sensations. Or, l'appréhension elle-même n'est pas, affirme Husserl, un afflux de nouvelles sensations, mais bien un «caractère d'acte», un «mode de la conscience» ou de la «disposition d'esprit». Empruntant un exemple à la sphère de la perception visuelle, il parle d'une boîte qu'on voit de différents côtés et qui, dans ces divers aspects, demeure la même. Ce qu'on vit là est la «conscience de l'identité», la présomption de saisir l'identité. En tournant la boîte de différents côtés, ce sont chaque fois des contenus sensoriels différents qui nous sont donnés, mais tous sont appréhendés «dans le même sens». L'appréhension (l'aperception) selon ce «sens» est un caractère du vécu qui constitue au premier chef «l'existence de l'objet pour moi». D'autres exemples aptes à élucider le problème sont fournis par la comparaison de la perception avec le souvenir, puis de tous les deux avec la représentation, tant par des tableaux, des sculptures, etc., que, surtout, par le langage. Quelle est la différence entre le signe graphique et la conscience symbolique propre qui s'y attache, conscience dans laquelle la compréhension de la teneur de signification exprimée éclipe le signe comme tel? En quoi consiste, à la différence du simple *flatus vocis*, la conscience de signification

propre au mot qu'on entend dans la conversation, sans intuitionner la chose qu'il nomme, mais en sachant de quoi il s'agit? En bref, les sensations (ainsi que les actes qui les «appréhendent» ou «aperçoivent») sont vécues, mais n'apparaissent pas objectivement; elles ne sont pas vues, entendues, perçues par un sens quelconque. Les objets en revanche apparaissent; ils sont perçus, mais ils ne sont pas vécus⁶.

Cela dit, on peut demander si les différents modes de l'«existence d'un contenu pour moi» ne se distinguent pas précisément parce que c'est chaque fois un autre apparaissant qui est là, dans différents champs phénoménaux, doté de caractères phénoménaux, chaque fois différents. Quand je me trouve passivement livré à mes sensations qui pour ainsi dire me submergent, par exemple au réveil, avant que mon vécu n'assume les contours des choses, n'est-ce pas un simple brouillard qui m'apparaît, un chaos qui ne ressemble en rien à des choses, mais qui n'en a pas moins un caractère d'objet? La liaison spécifique que représente le rouge comme face d'un objet, comme coloration rouge d'une boîte de cigarettes, n'est-elle pas une structure d'objet? Où voit-on là quelque chose comme un «acte» ou un vécu? Les choses m'apparaissent avec des caractères objectifs, mais aussi avec des caractères thétiques et autres. Il y a une différence entre les caractères que j'attribue à la «chose même» comme ses propriétés, et ceux qui, bien que donnés de concert, ne lui appartiennent pas, mais à l'aide et sur le fondement desquels elle apparaît. Mais les deux espèces de caractères apparaissent dans le monde, dans le champs phénoménal «là-devant» moi; ils ne sont pas présents en tant que vécus, comme quelque chose de subjectif.

6. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle, M. Niemeyer, 1913, 2^e édition, t. II, 1^{ère} part., p. 380-385.

A l'origine, il y a les choses et les caractères cho-siques qui apparaissent «là-devant» moi conjointement avec et sur le fondement d'autres caractères, non cho-siques, mais tout aussi objectifs. Ce sur le fondement de quoi les choses apparaissent n'est pas présent sub-jectivement, mais bien donné comme tel à l'instar de la chose. Le «vécu» allégué par Husserl à l'encontre de Natorp n'est pas donné, et c'est enfreindre le «principe des principes» (selon lequel la dernière instance à laquelle on doit recourir dans les questions de la connais-sance est le donné, mais seulement dans les limites dans lesquelles il est effectivement donné) que de faire appel au prétendu fondement du vécu en analysant ce qui apparaît.

Considérons la «conscience de signification» sans illustration intuitive dont nous venons de parler. A quoi correspond-elle? Husserl lui-même finit par reconnaître que même dans ce cas il y a là, c'est-à-dire devant nous, davantage que les sons proférés, le signe gra-phinique, etc. Or, ce «plus» n'est rien de subjectif. C'est la chose même qui est là, sur un mode déficient de do-nation, qui, sans être présente «en personne», est pour-tant indiquée d'une certaine manière. Ce qui est là n'est donc pas un vécu; ce n'est rien de subjectif au sens de l'égologique; c'est l'indice de la chose. Il en va de même des caractères thétiques: c'est la chose qui appa-raît comme douteuse, dans une certitude naïve qui va de soi, ou encore comme problématique.

Il est bien évident que les caractères thétiques, ainsi que les caractères de donation, indiquent que l'appa-raissant apparaît à quelqu'un. Aussi ne les attribuons-nous pas à la chose même en tant que composantes de ce qui apparaît. Ce que nous contestons, c'est le bien-fondé de la prétention de faire derechef de ce sur le fondement de quoi l'apparaissant apparaît l'objet d'une possible «perception interne» qui l'appréhende «en ori-

ginal», la possibilité de le saisir dans une prétendue «réflexion sur le vécu pur». La «subjectivité» des ca-ractères thétiques et des caractères de donation est «ex-térieure» (là-devant nous) au même titre que les choses mêmes qui apparaissent. Si cet aspect subjectif n'appa-raissait pas comme tel, Husserl n'aurait pu par la suite le considérer comme un caractère noématique. Ce qui fournit à ces caractères leur point de départ et leur but, c'est la chose en tant que ce qu'elle est; ces caractères sont ce qui, tenant la chose pour ainsi dire à l'œil, font qu'elle s'éloigne ou se rapproche, qu'elle se présente dans la clarté ou l'occultation. Les tâches propres de la phénoménologie résident dans la description de ces processus, de cette émergence des choses mêmes. Quant à savoir en revanche comment le vécu s'y prend pour être en lui-même l'origine de l'apparition du trans-cendant, c'est foncièrement incompréhensible, quelque chose qui n'est pas et ne peut être donné. C'est là que la phénoménologie court le danger de se renier elle-même, de renoncer à ses découvertes dans la sphère de l'apparition et des modes de donation pour se fourvoyer sur le sol d'une construction subjective.

Qu'est-ce à dire, que différentes données soient «ap-préhendées dans le même sens», «animées par la même intention»? Rien d'autre que ceci: les différentes faces d'un objet de la perception, par exemple d'une boîte, apparaissent comme faces de *la même* chose. Or, la chose qui apparaît dans ces aspects n'est évidemment pas une intention, mais une chose, maintenue comme telle au travers d'une pluralité de perspectives. La chose n'est pas l'acte de comprendre comme tel, mais ce qui est compris au travers des perspectives. Ce n'est pas dire que la compréhension soit absente. Au contrai-re, mais elle n'est rien d'autre que l'apparition de la chose une et identique. En conclure qu'elle doive dere-chef être réflexivement saisissable en original, c'est

faire une présupposition arbitraire. L'apparition, c'est-à-dire la vue de la chose identique qui se présente au travers des perspectives, est donnée. Une «intention animatrice des données» n'est ni saisissable, ni démontrable, ni donnée.

On pourrait faire encore la réflexion suivante: cette vue au travers des perspectives qui transcende ce qui est donné aux sens, est pourtant un accomplissement qui doit être réalisé par quelqu'un, dont l'occasion est fournie par un retour en arrière et par la persistance, dans ce retour, de quelque chose d'identique qui devient alors objet. Tout cela est une prestation qui peut être comprise expressément à partir de la tendance vers l'identité. Il en est certainement ainsi. Les accomplissements subjectifs présupposent des possibilités dans lesquelles le sujet vit et qu'il cherche à réaliser. Mais s'en suit-il qu'ils soient eux-mêmes accessibles en original à travers un acte objectivant de la réflexion? Ne sont-ils pas plutôt, eux aussi, à déchiffrer dans les phénomènes? Les accomplissements subjectifs ne sont-ils pas quelque chose qui apparaît dans un champ phénoménal, au même titre que les choses qu'ils font apparaître? Dans le champ phénoménal, les choses laissent l'égologique se faire jour, de même que l'égologique, de son côté, fait apparaître les choses, mais l'égoité ne peut être saisie en elle-même de manière «absolue».

Si le champ phénoménal est bien «subjectif», ce n'est donc pas de la même manière que l'égologique qui y apparaît. Resterait à demander si l'égologique ne doit pas malgré tout être donné sur un mode qui le saisit immédiatement dans son originalité. N'est-ce pas cela qui est contenu dans le *cogito* cartésien? Certes, l'*ego* dans l'*ego cogito* est immédiatement certain, mais cette certitude n'est pas la certitude d'un contenu. Au contraire, elle est une simple certitude d'existence, dénuée de tout contenu si ce n'est le seul fait que cet *ego*

est ce à quoi l'apparaissant apparaît; l'apparaître, le champ phénoménal, est *son* apparaître. Il n'y a rien là qui soit à saisir «objectivement», mais simplement une réalisabilité des caractères d'exigence qui, dans le champ phénoménal, s'adressent à l'*ego*, le réclament, et font apparaître l'égologique comme réalisateur.

Au lieu d'une saisie du côté noétique, au lieu de l'étude immanente du vécu comme tel, au lieu d'une réduction à l'immanence pure qui inclut en soi la transcendence noématique, il faudrait poser l'étude du champ phénoménal comme étude de l'apparition dans son apparaître, étude de l'être phénoménal qui consiste à montrer, à faire apparaître l'étant et, dans cette apparition de l'étant comme tel, à être présent sans devenir thème, à se retirer, en ce sens, dans l'apparaître des choses.

Il y a un champ phénoménal, un être du phénomène comme tel, qui ne peut être réduit à aucun étant qui apparaît en son sein et qu'il est donc impossible d'expliquer à partir de l'étant, que celui-ci soit d'espèce naturellement objective ou égologiquement subjective. Le champ phénoménal est, dans son principe, dépourvu d'autonomie; il est impossible en tant qu'étant absolu, clos sur soi; toute son essence consiste à manifester autre chose, à le découvrir, à le présenter.

L'intention propre de la réduction phénoménologique ne visait pas le «subjectif» au sens du vécu, mais bien ce champ, l'apparaître comme tel. Le se-montrer du phénoménal qui à la fois se dissimule dans ce qu'il fait apparaître rend superflue la méthode réflexive d'un «éveil» du latent, car le phénoménal est toujours là, fonctionnant simplement de manière différente selon qu'il se dirige sur autre chose ou sur soi-même. Si le champ phénoménal n'a point d'être autonome, il n'en a pas moins un être propre qui réside précisément dans la monstration.

Le sens objectif sur le fondement duquel un objet de la pensée est intentionné; les caractères positionnels; les caractères de donation qui en premier lieu conduisent à la découverte de l'important renvoi phénoménal entre la donation déficiente, la visée à vide, et le remplissement par la présence ou, le cas échéant, la présence en chair et en os, la «présence en personne» de l'objet — tout cela n'est rien de «subjectif» au sens d'un vécu réel (*reelen*) qui m'appartiendrait à titre d'élément constitutif. Bien au contraire, tout cela s'insère dans la sphère phénoménale au sein de laquelle je vis et m'oriente. Le visé même comme simplement visé n'est pas lui non plus quelque chose de psychique en ce sens, et il en va pareillement de tout le «processus» du remplissement ou de la déception d'une intention objective — processus qui ne se déroule pas *dans*, mais *là-devant* moi. C'est dans ce champ que se situent les découvertes des *Recherches logiques*, plus particulièrement des Recherches V et VI du second tome. Toutefois, l'essence de notre critique est telle qu'il nous est impossible d'accepter, sans une révision principielle, la conception du vécu et de l'acte mise en œuvre par Husserl ni, partant, son concept de l'intentionnalité de la conscience. Nous nous bornerons ici à signaler quelques-unes encore des difficultés qui s'attachent à cette conception husserlienne.

La théorie husserlienne des «données originaires de sensation» ou, selon un autre terme, des «données hylétiques» et de leur rôle dans la perception — théorie qui fut d'emblée vivement controversée, sans cependant être surmontée de façon conséquente et approfondie par la plupart des critiques — découle directement de sa conception du vécu réel. Roman Ingarden, dans un texte à la mémoire de Husserl⁷, montre quelles ten-

7. E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden*, La Haye, M. Nijhoff, 1968, p. 123 sq.

sions et incompatibilités celui-ci doit y avoir lui-même rencontrées. En effet, si d'un côté il distingue rigoureusement le «datum sensoriel» de l'acte d'appréhension, ce n'est que pour aussitôt rassembler l'un et l'autre dans l'unité. Quand apparaît dans les *Ideen* la distinction entre noèse et noème, entre le vivre d'expérience et le vécu, le statut des «données hylétiques» devient plus problématique encore, car on ne sait de quel côté les classer. Ingarden met fort bien en relief les problèmes auxquels on se heurte en tentant de caser ces données dans l'une quelconque des trois unités (noétique, noématique et corrélatrice) distinguées par Husserl, d'autant plus que le philosophe ne précise jamais ce qui fonde cette distinction. (Et l'omission n'est pas fortuite car, à moins que nous ne nous trompions, l'unité noétique est en toute probabilité une pure projection de l'unité «noématique», de l'unité de ce qui est donné sur le plan phénoménal.)

Il nous semble que les «data de sensation», pour autant qu'ils sont vécus comme «qualités libres» ou «impressions confuses», sont une apparition entièrement différente de la donation d'un objet réel, étendu dans l'espace, qui se confirme comme identique au travers d'une pluralité de perspectives qualitatives, l'apparition d'autre chose ayant une tout autre structure d'objet. Le fait qu'ils ménagent, dans l'appréhension de l'objet, le passage à autre chose qui n'émerge pas comme tel en eux, ne signifie pas que l'on soit là en présence du fondement subjectif commun de deux «qualités d'acte» différentes, lesquelles seraient du moins partiellement responsables de l'orientation sur l'objet. Le «fondement subjectif commun» n'est pas une donnée phénoménologique, mais un présupposé emprunté à la tradition du psychologisme naturaliste: l'analyse des données sur la base de l'association, de l'aperception et du jugement relève du patrimoine vénérable du mode d'explication

mis en œuvre par différentes écoles psychologiques du XIX^e siècle.

Par ailleurs, le concept d'acte, tel qu'on le trouve dans la théorie husserlienne des «visées», des «donations de sens», des «intentions», ne peut pas davantage être considéré comme quelque chose de descriptivement démontrable. A cet égard, nous donnerions plutôt raison à Natorp lorsqu'il affirme que la conscience n'est rien d'autre que l'existence de contenus, de caractères, de renvois pour *moi*. La question est alors de savoir ce qu'est et comment il faut appréhender ce «moi» pour lequel les choses, les caractères, les renvois dynamiques sont là. Chercher l'*ego* et le fonds égologique en tant que donnée, contenu, objectité d'une espèce particulière qui se juxtaposerait aux choses de nature non égologique, c'est peine perdue. C'est, de plus, donner lieu à des constructions du genre de celles auxquelles nous confrontent l'«inclusion intentionnelle» de Brentano et les conceptions qui s'en inspirent. D'un côté, l'acte n'est rien d'autre que le sens objectif, distinct de l'objet apparaissant comme tel, «dans» lequel l'objet se tient là-devant nous; dans cette optique descriptive, il ne se distingue pas des caractères positionnels et des caractères de donation. D'un autre côté, on peut désigner comme «acte» la réquisition de soi qu'on est fondé à attribuer au «sujet psycho-physique» comme destinataire des données qui outrepassent les limites de l'objectité même telle qu'on la présuppose dans sa composition «objective», «acte» qui n'apparaît pas objectivement et que tout essai de «perception» objective doit nécessairement fausser. Or, c'est là un concept d'acte entièrement différent de celui adopté par Brentano et Husserl — un concept qui se comprend et s'explique soi-même, qui n'est pas susceptible d'une manifestation directe dans une «perception interne» ou un «acte réflexif».

On pourrait formuler d'une autre manière encore, en tirant parti d'un raisonnement développé par Ernst Tugendhat⁸, la critique de la phénoménologie classique comme philosophie transcendantale, fondée sur l'auto-aperception absolue de la conscience réflexive, que nous venons d'esquisser.

La phénoménologie classique succombe à la formulation imprécise de ses propres découvertes. La grande découverte des modes de donation, notamment du mode de l'originarité, conduit au dévoilement de la relation structurale, peut-être effectivement universelle, de la visée à vide et du remplissement. Chez Husserl, cette opposition est amalgamée avec celle de la donation déficiente et de l'intuition. Or, l'intuition désigne le mode de donation d'un objet, cependant que le remplissement peut également avoir lieu là où aucun objet, aucune chose ou processus chosique existant ne peut être mis en relief. C'est donc une *quaternio terminorum*, responsable des difficultés qui s'attachent à la théorie de l'intuition catégoriale et eidétique comme autodonation d'objets spécifiques de nature catégoriale ou des universaux de type platonicien. Complétant l'exposé de Tugendhat, on peut dire que le *cogito* lui aussi est victime d'un glissement analogue. La certitude de soi de l'existence de l'*ego*, du *sum*, est interprétée comme présence, la présence comme autodonation originaire. Or, l'autodonation originaire requiert un objet correspondant. De là, la supposition de l'acte de conscience, de la noèse originairement saisissable dans la réflexion.

8. E. Tugendhat, *op. cit.*, 1^{re} partie.

III

Nul ne l'ignore, la certitude de l'*ego* est, aux yeux de Descartes, certitude à la fois de l'essence et de l'existence. La certitude de l'*ego* comme certitude de l'existence propre impose une frontière infranchissable au doute hyperbolique. L'existence de l'*ego* demeure un présumé même pour le scepticisme le plus extrême. Cette existence ne peut être en elle-même la simple apparence (peut-être trompeuse) d'autre chose. Au contraire, l'apparition comme telle implique ici l'existence. L'existence de l'*ego* est essentiellement existence-dans-l'apparition, ce qui n'est pas forcément le cas des autres choses existantes, par exemple des choses de la nature. En ce sens, on peut ériger la certitude de l'*ego* en principe philosophique: elle est aussi une condition nécessaire de l'apparition de ce qui n'est pas existence-dans-l'apparition.

Une fois acquis que l'existence propre relève de l'essence de l'apparition, l'on s'appuie sur cette relation pour affirmer 1° la nécessité d'une apparition objective de l'essence propre, 2° l'*ego* en tant que fondement absolu nécessaire de la totalité de l'apparition comme telle. Les deux thèses sont aussi naturelles et aussi chimiques l'une que l'autre. La première est celle de Descartes et de la tradition cartésienne qui interprète le fait de l'apparition pour l'existence comme certitude de l'objectivité toujours disponible des déterminations intérieurement disponibles de l'essence propre. Nous avons déjà montré que le résultat est une impasse. La seconde indique le chemin suivi par Fichte et la tradition de l'idéalisme transcendantal en général qui essaie ici de construire, à partir de l'*ego* pur, la transcendance qui se pose en vis-à-vis, ce qui ramène invariablement

au postulat d'une activité inconsciente et, comme telle, indémontrable.

La question est donc la suivante: présupposer l'existence en tant que *sum* étant dans la clarté sur soi-même, n'est-ce pas revenir nécessairement à un *cogito* qui se saisit soi-même en original? Nous tenterons d'y répondre ainsi: la transcendance du *sum* vers les choses apparaissantes ne peut être dégagée en une guise phénoménale, elle n'est pas quelque chose qu'on peut amener «là-devant» soi. Ce qu'il y aurait là de phénoménal serait au contraire le fait essentiel que ce n'est pas nous, mais bien l'être phénoménal qui nous donne à comprendre les possibilités de notre être propre qui nous y sont ouvertes.

Le *sum* n'est pas une chose en ce sens qu'il ne peut jamais apparaître de manière autonome, qu'il ne se manifeste qu'en liaison et en connexion avec des comportements relatifs aux choses. Aussi apparaît-il toujours comme *ego* corporel, aux impulsions duquel le corps propre apparaissant est à même d'obéir. Le corps propre en tant qu'égologique répond à un appel phénoménal, satisfait ou cherche à satisfaire à une exigence, posée par la chose apparaissante, qui s'ouvre devant moi (lorsque s'annonce comme caractère «objectif», comme insatisfaction, ce qui est à réaliser). Les possibilités d'action, les occasions, le matériel qui s'offre à moi, m'attirent ou me repoussent. L'attraction ou la répulsion, se déroulant dans le champ phénoménal, requiert une réalisation accomplie par mon corps. En même temps, le corps propre forme le centre non donné d'une perspective dont les exigences s'adressent à moi qui y apparais corporellement, sur un mode qui perceptivement n'est jamais complet, jamais susceptible de distanciation. C'est la perspective qui, par là, «*m*»éveille et provoque mon entrée dans l'apparition. Ce qui est toujours présent, ce qui répond et satisfait

aux exigences des choses ou peut y satisfaire, c'est mon corps. Pourtant, je n'apparais pas à moi-même en tant que corps, mais dans et au moyen du corps, car mon apparaître pour moi passe tout autant par les directives et exigences à satisfaire des choses apparaissantes qui caractérisent le monde pratique de la quotidienneté, avec tous les caractères phénoménaux ou caractères de donation qui en relèvent. Les choses apparaissantes «ont quelque chose à me dire»; elles me disent ce que j'ai à faire. La présence, ce qui en elles est présenté, s'entoure d'un halo de ce qui n'est pas présent, mais possible, et qui, en tant que possible, m'attire, me laisse indifférent ou me repousse à l'avance. On voit ainsi que les choses apparaissantes sont originellement ce qui peut être manipulé, conservé, modifié, utilisé, ce qui peut faire l'objet d'une préoccupation (*Besorgen*). Elles ne sont rien d'autre, en premier lieu, que les possibilités pragmatiques d'une action qui sait «s'y prendre» avec elles et se rapporte à elle-même à travers ce fonctionnement actif. J'apparais donc à moi-même dans le champ phénoménal comme complexe non explicite de moyens et de fins à l'intérieur duquel les choses apparaissantes et le corps fonctionnant comme réalisateur figurent des moments de sens incontournables, liés par un rapport d'appartenance réciproque. Le complexe final comme tel n'apparaît derechef pas pour lui-même comme donnée de fait, mais seulement dans la dynamique constante de la réalisation qui suit chaque fois sur les talons de ce qui s'y pré-dessine. Si l'on peut dire que je suis présent dans le fonctionnement actif de ce complexe, en revanche je n'y suis pas objectivement donné. L'*ego* est une activité structurée dont certains moments apparaissent comme donnés, mais perdraient tout sens et ne pourraient exister sans le contexte qui, lui, n'est pas donné. Le mode de fonctionnement de l'*ego* ou, en d'autres termes, sa manière d'être est ainsi

entièrement, foncièrement différente de la manière d'être propre aux choses, aux états de chose, aux processus et aux relations qui viennent à paraître dans ce fonctionnement. C'est cette différence de la manière d'être qui rend impossible l'apparition de l'*ego* dans un acte de la perception, car cela signifierait l'extraire de la connexion du projet et de la réalisation, en faire une chose qui apparaisse à l'intérieur et en vertu de ce contexte. L'*ego* ne peut donc pas non plus être appréhendé, saisi au corps dans un acte réflexif ou une «perception interne». La réflexion de l'*ego* doit avoir un caractère tout autre, essentiellement pratique, originant dans l'essence initialement pratique du contexte de notre vie. Si ce que nous venons d'exposer n'est pas entièrement dans l'erreur, il s'ensuit que le concept de phénomène qui fut celui de Husserl dans sa phase transcendantal, le phénomène comme corrélat des déroulements subjectifs «dans lesquels l'objectif se constitue», est à rejeter. Le phénomène n'est pas l'accomplissement d'une constitution subjective. Au contraire, les possibilités «subjectives» elles-mêmes ne deviennent claires que «sur» le phénomène.

Il y a un plan phénoménal que Heidegger nomme la «compréhension de l'être», plan dont nous-mêmes, aussi bien que les choses apparaissantes, recevons les déterminations qui nous sont propres. Ce plan phénoménal n'est en aucune façon notre projet, l'ouvrage de notre subjectivité, mais bien un champ qu'il nous faut présupposer comme fondement de toute clarté, un champ qu'il n'y a pas de sens à transposer «en dedans» de nous-mêmes pour qu'il soit ensuite projeté hors de notre intériorité sous les espèces de la «liberté». Ce n'est pas la compréhension de l'être qui est notre ouvrage, mais nous-mêmes, qui sommes existence-dans-l'apparition, dépendons de la compréhension de l'être. Heidegger prête donc à des méprises lorsqu'il dit, dans

l'une des phases de son cheminement philosophique, que seule la liberté peut faire qu'un monde existe pour nous. Le monde, c'est-à-dire les possibilités de notre propre être comme être essentiellement «ekstatique», ne nous est pas ouvert par notre liberté propre. Cette liberté même est ouverte par la compréhension de l'être, avec tout le reste de la teneur phénoménale du monde. Ce n'est pas nous, ou notre *Dasein* qui, dans un projet sur le monde, nous donne à entendre à quel étant nous pouvons nous rapporter et de quelle manière, mais c'est à la compréhension de l'être, au phénomène comme tel que nous sommes redevables de cette entente, et il n'est ni possible ni nécessaire de pousser plus loin. La transcendance du *Dasein* n'est pas un «projet», si l'on entend par ce mot l'acte de sortir et de projeter hors de soi. Elle est à la fois une ek-stase et un recueillement, aussi essentiels l'un que l'autre.

EPOCHE ET REDUCTION

Gerhard Funke présente la réduction phénoménologique comme l'une des deux idées directrices de la phénoménologie, l'autre étant l'idée de constitution¹. Peut-être pourrait-on, dans une première approche, exprimer le rapport entre les deux de la manière suivante: pas de constitution sans réduction, car seule la réduction permet d'obtenir le soi sur lequel peut alors s'effectuer la constitution systématique de la complexion de sens propre à la phénoménologie pure. D'un autre côté, cette complexion de sens, dans l'autonomie qui la caractérise, constitue le sens, le but et le motif de la réduction phénoménologique. En effet, la réduction ne se suffit pas à elle-même; elle n'est qu'un moyen permettant de fonder la phénoménologie pure et, à travers elle, la philosophie. Nous pourrions donc également, du moins dans un sens, inverser la formule que nous venons d'énoncer: pas de réduction sans constitution. C'est dire que ces deux idées fondamentales se trouvent dans une sorte d'enchaînement antagonique, l'une récusant, l'autre construisant, l'une ayant pour fonction de mettre à découvert, l'autre s'efforçant de prendre pied dans le terrain nouvellement découvert et d'en effectuer l'exploration exhaustive. L'une et l'autre formaient sans

1. G. Funke, *Zur transzendentalen Phänomenologie*, Bonn, Bouvier, 1957, p. 56.

nul doute, aux yeux de Husserl, un tout systématique, une connexion unitaire de fondation, et l'idée exprimée par l'un des interprètes les plus récents², idée selon laquelle la constitution serait la réduction menée à sa conclusion, propre à faire ressortir la conscience en tant qu'*a posteriori* originaire, n'est pas une simple trouvaille heureuse, mais l'expression d'une conception qui permet de saisir aussi bien la spécificité de l'attitude naturelle que la possibilité et la nécessité de la réduction phénoménologique. L'expression à la fois d'une structure dont le caractère ostensiblement dialectique nous rappelle que Hegel fut le premier à faire le projet d'une phénoménologie comme «le chemin de la conscience naturelle [...] ou comme le chemin de l'âme [...] pour se purifier à l'esprit quand, à travers la complète expérience d'elle-même, elle parvient à la connaissance de ce qu'elle est en soi-même³».

Mais qu'on ne conclue pas de cette réminiscence évoquée en passant que nous voulions préconiser une conception «dialectique» de la phénoménologie. Le parallèle historique n'a d'autre but que de souligner l'intention des réflexions qui suivront. De même que de nombreux penseurs ont pris à tâche de dégager par l'analyse, dans les ruines de la systématique dialectique, des thèmes ayant résisté à la débâcle, de même celui que le propos systématique des considérations phénoménologiques fondamentales ne convainc pas pourrait peut-être essayer d'extraire certains thèmes de ce grandiose cheminement de pensée pour demander si, pris en vue isolément, ils ne se prêtent pas aussi à des intentions différentes de celles auxquelles leur auteur lui-même les destinait.

2. Karl Schumann, *Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie*, La Haye, M. Nijhoff, 1971, p. xxxviii.

3. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, éd. G. Lasson, Leipzig, Meiner, 1921, p. 55.

Semble témoigner en faveur de l'unité systématique des deux idées qui nous intéressent le fait qu'à une certaine étape de l'évolution de la phénoménologie, la réduction (qui ne devient un problème indépendant qu'avec l'introduction du thème, alors absent, de la thèse générale et la définition rigoureuse de l'*epochè*) figurait plutôt comme composante de la constitution. Dans *l'Idée de la phénoménologie*, où l'on en trouve le premier exposé systématique, la place centrale revient à l'idée de la «transcendance dans l'immanence», de l'«immanence au sens de l'autodotation»; des paragraphes entiers sont consacrés à un tour d'horizon des problèmes posés par la constitution de l'objet temporel, des idéalités, etc., tandis que ce qui concerne la réduction proprement dite n'est pas du tout développé⁴. Certes, on pourrait objecter que l'idée de constitution elle aussi demeure ici à l'état d'ébauche, ne recevant que dans les *Ideen* sa forme classique et systématique, ainsi que l'abondance de déterminations authentiquement phénoménologiques dont il n'est pas question dans *l'Idée de la phénoménologie*. Toutefois, les ouvrages ultérieurs ne présentent qu'une extension des développements relatifs à l'idée de constitution dont la richesse même fait parfois problème. L'idée de réduction, en revanche, devra attendre les précisions qu'ils apportent pour devenir ce qu'elle est et acquérir sa profondeur décisive.

Les cinq leçons intitulées *l'Idée de la phénoménologie* se présentent, dans l'ensemble, comme une tentative pour dévoiler l'intention véritable de la méditation de Descartes sur la différence réelle de l'âme et du corps humain. Malgré l'écart considérable tant du point de départ (métaphysique chez Descartes, se rapportant, chez Husserl, à la théorie de la connaissance) que du

4. E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, La Haye, M. Nijhoff, 1950, p. 5 et *passim*.

but visé (chez celui-là l'acquisition des premières bases d'une physique moderne, chez celui-ci une fondation de la philosophie, indépendante de toute «physique»), on ne peut se défendre de l'impression que Husserl s'attarde le plus longtemps possible sur le terrain commun. Tout en insistant à nouveau sur le fait que «chez Descartes, découvrir et abandonner ne fit qu'un⁵», que Descartes n'est pas resté fidèle à son intention fondamentale, visant le sens de la donation absolue et de sa clarté de donnée, il affirme en même temps que «nous ne faisons rien de plus que saisir nettement et développer de façon conséquente ce que cette très ancienne intention contenait déjà⁶». Si l'on voit bien apparaître l'idée de ne faire *aucun usage* du savoir ou de la science naturelle⁷, en revanche la différence profonde entre cette démarche et le scepticisme méthodique de Descartes est laissée dans l'ombre, sans élaboration approfondie. Ce non-usage est alors qualifié de réduction phénoménologique⁸, et c'est pour le désigner que Husserl introduit le terme d'«*epochè*»⁹. Or, cet «indice du problématique» ne se prête-t-il pas de façon insigne à dissimuler ce qui distingue l'attitude husserlienne du scepticisme traditionnel? En affirmant que la critique de la connaissance non seulement peut prendre ce non-usage pour point de départ, mais doit continuer à le pratiquer, ne doit-on pas alors forcément donner lieu à des méprises? N'est-ce pas favoriser l'opinion selon laquelle il s'agirait d'un renouveau de la tentative cartésienne de doute universel, avec exactement les mêmes moyens méthodiques? Enfin, celui qui aurait tendance à regarder l'«*epochè*» ainsi définie comme une simple

5. *Ibid.*, p. 10.

6. *Loc. cit.*

7. *Ibid.*, p. 6.

8. *Loc. cit.*

9. *Ibid.*, p. 29.

variante du scepticisme ne voit-il pas ses soupçons confirmés par la référence à Hume et à sa voie qui, dit Husserl, apprend à surmonter le problème posé par la transcendance de la connaissance en l'expliquant comme préjugé¹⁰? On dirait que le penseur de *l'Idée de la phénoménologie* a hâte d'abrèger les préliminaires pour atteindre au plus vite son résultat: l'autodotation absolue de la perception immanente de soi et la fondation de toute transcendance dans l'immanence des *cogitationes* — bref, la constitution.

Il en va tout autrement dans les *Ideen*. Le cadre de cette étude ne nous permet pas de tenter une véritable analyse des «considérations phénoménologiques fondamentales» pour, à partir de là, procéder à une comparaison avec le projet premier, présenté dans *l'Idée de la phénoménologie*. Nous nous bouterons à signaler que Husserl ici distingue nettement, de la tentative de doute entreprise par Descartes, une attitude entièrement différente qui ressortit intégralement à la sphère de notre liberté¹¹, attitude dans laquelle l'on ne vise ou tente aucune modalisation de la thèse, dans laquelle l'on expérimente seulement la liberté de la pensée à l'égard de toute thèse, liberté qui lui laisse toute latitude d'en faire ou non usage¹². La mise en évidence de cette attitude comme composante inaperçue et, à la fois, présumé de la tentative du doute, sa découverte nouvelle dans le chemin de pensée mille fois parcouru et mille fois examiné de Descartes, est un accomplissement de génie qu'on ne trouve pas, sous cette forme, dans *l'Idée de la phénoménologie*. Husserl réserve à présent à cette attitude le titre d'«*epochè*»¹³, celle-ci

10. *Ibid.*, p. 38.

11. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, La Haye, M. Nijhoff, 1950, p. 61-66.

12. *Ibid.*, p. 65.

13. *Ibid.*, p. 67.

étant expressément distinguée du processus de la réduction, ou plutôt des «réductions»¹⁴. Il s'empresse par ailleurs de préciser qu'il ne s'agit pas d'un acte de pensée abstraitif, qu'on ne fait pas abstraction des contenus des thèses, mais que ceux-ci demeurent présents, non modalisés, et que ce pas, loin d'entraîner une simplification ou un appauvrissement de notre fonds spirituel, en signifie au contraire un enrichissement¹⁵.

Husserl souligne d'emblée que la réalisation de l'*epochè* dépasse en un sens la réduction et va plus loin que ne l'exige le but visé, à savoir la fondation de la phénoménologie¹⁶. Au bout du compte, l'universalisation absolue de l'*epochè* rendrait aussi impossible toute thèse sur le subjectif. Ce serait une «prestation» excessive. Si l'on veut fonder la phénoménologie, on ne peut rester ainsi en suspens, il faut derechef restreindre la liberté, contracter des liens nouveaux.

Comment cette nouvelle limitation est-elle effectuée? Qu'en attend-on? Husserl dit en termes exprès que son but est d'atteindre une nouvelle région de l'être, jamais encore mise en évidence dans sa spécificité, qui, comme chaque région originaire, en est une d'un être individuel, originairement accessible dans un mode d'expérience qui lui est coordonné¹⁷. Qu'on parle ainsi d'un être individuel et de l'expérience correspondante, cela indique clairement qu'il s'agira d'un analogon de l'expérience du monde, que l'on se propose d'accéder à un étant d'une espèce nouvelle qui devra maintenant être caractérisé. En témoigne également la remarque faite au sujet de l'expérience donatrice du psychologique même que l'on dit modifiée par la méthode de

14. *Ibid.*, p. 73.

15. *Ibid.*, p. 65, l. 23-25.

16. *Ibid.*, p. 67, l. 5-10.

17. *Ibid.*, p. 70, l. 19-22.

l'*epochè*, transformée en une expérience nouvelle¹⁸. La sphère de l'être «immanent» perd désormais le sens d'une couche réelle de la facticité humaine pour se présenter comme une sphère absolue d'être, étant en elle-même ce qu'elle est, indépendamment de la question de l'être ou du non-être du monde et des hommes. La réduction phénoménologique aura donc pour tâche¹⁹ de montrer que cette sphère nouvellement découverte de l'immanence de la «subjectivité transcendantale» «porte en soi»²⁰ tous les mondes réels possibles — elle devra reconduire le monde sur le sol de la constitution où il a émergé sans que nous ayons pu nous en douter dans l'attitude naturelle. L'*epochè* n'est que le premier acte de cette procédure à laquelle l'on ne doit pas donner une extension universelle. La réduction s'articule ainsi, méthodiquement, dans les différents stades de la «mise hors circuit» ou «entre parenthèses». Et c'est pour la même raison que le chapitre IV des «considérations fondamentales» ne traite pas de la réduction, mais des réductions. (Ailleurs aussi, Husserl emploie toujours à nouveau cette procédure lorsqu'il s'agit d'élucider une transcendance spécifique, ainsi dans la cinquième des *Méditations cartésiennes*.)

En ce qui concerne le résultat de l'*epochè*, il faudrait encore noter que l'abstention particulière qui s'y fait jour, le renoncement à la croyance à la réalité du monde sans renoncement à ses contenus, a la signification capitale d'une réduction sans abstraction. Le monde réduit est précisément le monde concrètement vécu. Sa plénitude n'est en rien diminuée, mais on met à présent en lumière sa fondation dans les accomplissements de la conscience pré-mondaine. C'est dire que l'analyse ne s'effectue pas au moyen d'une argumenta-

18. *Ibid.*, p. 71.

19. *Loc. cit.*, l. 31-34.

20. *Ibid.*, p. 73, l. 5.

tion abstraite, qu'elle est une analyse concrète de l'expérience. Grâce à l'idée de réduction, l'analyse acausale de la structure de la conscience, amorcée dans les *Recherches logiques* avec la mise en œuvre de l'idée d'intentionnalité, est élevée à la dignité d'un transcendantalisme nouveau.

Quel est cependant l'objectif de ce transcendantalisme d'une espèce nouvelle? A notre avis, ce qu'on vise est moins l'«empirie transcendante» comme telle que, bien plutôt, sa mise en valeur principielle. Cette mise en valeur est, elle aussi, en grande partie nouvelle en regard des exposés de *l'Idée de la phénoménologie*. L'on ne se borne plus, en ce qui concerne l'empirie transcendante, à poser la question de la transcendance et de l'immanence. L'on ne s'en tient plus à l'immanence au sens de l'autodotation. Au contraire, l'autodotation elle-même est soumise à une différenciation plus poussée, censée donner accès à deux manières d'être distinctes. L'accessibilité principielle dans la conversion réflexive du regard, la capacité d'être au principe perceptible sur le mode de la réflexion, est désormais la manière d'être du vécu²¹, la manière d'être de la réalité étant en revanche de ne se présenter toujours, par l'intermédiaire d'une couche déterminée de vécus (les «données hylétiques»), que de façon incomplète et unilatérale, et cela même, voire précisément dans sa «présence en personne»²².

La réduction débouche ainsi sur une ontologie qui se fonde dans le mode d'accès à un étant de deux espèces différentes. La manière d'apparaître d'une manière d'être décide de la modalité fondamentale de son caractère ontologique. La conscience (le vécu, la subjectivité) apparaît immédiatement à elle-même et fait apparaître tout le reste. Le réel n'apparaît pas de soi-

21. *Ibid.*, p. 105.

22. *Ibid.*, p. 96-97.

même, mais ne peut se présenter que par l'intermédiaire du vécu. L'on s'en aperçoit sans peine, cette ontologie n'est pas fondée dans l'empirie transcendante, mais dans une réflexion sur la manière dont nous accédons à ce qui en elle est accessible. Elle a, du reste, quelque chose de singulièrement insatisfaisant. Elle présuppose la réflexion comme acte immédiat de la saisie de soi, sans rendre raison de sa possibilité. D'autres avant nous ont constaté que ce recours à l'évidence de l'expérience intérieure sous le rapport de la fondation, loin de contribuer à la réalisation du projet d'une phénoménologie pure comme saisie rigoureusement scientifique de la structure des phénomènes purs, le condamne bien plutôt à l'échec²³.

Mais nous voudrions poser de plus une question. Que se passerait-il si la thèse du soi propre n'était pas soustraite à l'*époque*, si celle-ci était conçue de manière tout à fait universelle? En opérant une telle *époque*, je ne mettrais pas en doute l'indubitable, le *cogito* qui se pose soi-même. Je m'abstiendrais seulement de faire usage de cette thèse pour ainsi dire «automatique», je la mettrais hors circuit en tant que thèse. Ne se pourrait-il pas que la thèse de l'*ego*, dans l'*a priori* qui la rend possible, me devienne alors seulement accessible, en vertu de ce pas en arrière? Ne se pourrait-il pas que l'immédiateté de la donation de l'*ego* soit un «préjugé», que l'expérience de soi ait, de même que l'expérience des choses, un *a priori* spécifique qui rend possible l'apparaître de l'*ego*?

L'*époque* conçue ainsi ne donne plus accès à un étant ou à un «pré-existant», quel qu'il soit, mondain ou non mondain, mais peut-être permet-elle, pour cette raison même, d'accéder, non plus à l'apparaissant, mais à l'apparaître comme tel. Au lieu de nous en tenir au

23. Antonio Aguirre, *Genetische Phänomenologie und Reduktion*, La Haye, M. Nijhoff, 1970, p. 187.

manifeste, nous le suspendons dans l'*epochè* afin de prendre enfin en vue le manifestant. Nous pénétrons, par là, jusqu'aux conditions de possibilité de l'apparaître de l'apparaissant; nous ne restons pas auprès de ce qui apparaît, nous amenons l'apparaître comme tel à l'apparition. Grâce à l'universalisation de l'*epochè*, il deviendra alors clair aussi que, de même que le soi est la condition de possibilité de l'apparaître du mondain, de même le monde comme horizon originaire (et non pas comme l'ensemble des réalités) représente la condition de possibilité de l'apparaître du soi. L'égoïté n'est sans doute jamais perçue en et dans soi-même, expérimentée immédiatement, de quelque façon que ce soit, mais uniquement comme centre d'organisation d'une structure universelle de l'apparition qui ne peut être ramenée à l'apparaissant comme tel dans sa singularité. Cette structure, nous la nommons le monde. Nous sommes en droit de la désigner ainsi car elle est ce qui, dans l'*epochè*, est rencontré, sans être nié ou mis en doute, mais au contraire, de manière à être alors seulement mis en lumière, dégagé de l'anonymat qui l'affecte tout d'abord. Le soi n'est ce qu'il est que dans son explication avec le monde. Dans cette perspective, il apparaît comme accessoire de demander s'il y a un moi «pur» ou si la conscience est à concevoir comme originellement sans *ego*. Les questions de ce genre ne sont pas philosophiques au sens plein du terme, mais purement psychologiques. L'on a trouvé étonnant que «Husserl ne se soit jamais demandé comment les *cogitationes* sont données à elles-mêmes, comment la conscience de soi et la réflexion doivent donc être comprises²⁴». Pour les raisons que nous venons d'exposer, nous ne pouvons que partager cette perplexité. La perception des *cogitationes* à l'aide d'un «regard inté-

24. Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, Walter de Gruyter, 1967, p. 208.

rieur», qui correspondrait au regard extérieur comme un pendant renversé, est un mythe. Le soi est expérimenté dans le monde et sur fond de monde, de même que les choses, bien que, par essence, il ne soit évidemment pas une chose et ne puisse jamais être considéré comme telle. Car aucune chose ne peut réaliser l'accomplissement qui sous-tend l'ontologie husserlienne de la dualité du vécu et du réel.

Le monde est la condition de possibilité non seulement de l'apparaître des réalités naturelles, mais encore d'un étant qui vit dans un rapport à soi-même et, par là, rend possible l'apparition comme telle. L'*epochè* conduit ainsi d'un seul coup à l'*a priori* universel qui ouvre le lieu de l'apparaître tant pour le réel que pour le sujet de l'expérience. Mais elle ne donne pas accès au sol d'un être absolu; l'on ne peut renouveler, sur le fondement de l'*epochè*, la tentative hégélienne d'une réflexion absolue. L'universalisation de l'*epochè* ne conduit à aucun étant ou «pré-existant» d'ordre individuel que l'on pourrait rencontrer dans l'expérience. Il devient donc inutile de demander si la réduction phénoménologique n'aboutit pas néanmoins à un absolu, ne nous fait pas découvrir un être sur le terrain duquel toute finitude serait biffée. L'*epochè* menée à sa conclusion de manière conséquente ne conduit pas à un étant infini, mais à un *a priori* qui ne peut en aucune façon être considéré comme étant, dont la fonction se déploie en ceci qu'il rend possible le rapport à soi, structure ontologique sans laquelle aucun apparaître ne serait possible. En conduisant l'*epochè* jusqu'à son terme, l'on surmonte donc l'alternative de la finitude ou de l'infinitude, du caractère «créateur» ou «reproducteur» de la conscience transcendante, question qui n'a plus à être posée dans le cadre de la phénoménologie.

Edmund Husserl a tenté de fonder sur la «réduction phénoménologique» une phénoménologie pure comme

philosophie première. Compte tenu des réserves formulées ci-dessus (la non-élucidation de la théorie de la réflexion, le caractère indéfendable de la différence fondamentale de l'être comme vécu et de l'être comme réalité en vertu de sa perceptibilité), nous doutons qu'il soit effectivement possible de suivre cette voie sans y apporter des corrections approfondies. Nous doutons qu'elle permette comme telle d'atteindre le but du grand penseur, à savoir la fondation de la philosophie en tant que science rigoureuse. Au contraire, l'exemple même de Husserl témoigne qu'une phénoménologie comme science de l'apparaître comme tel (problème qui, dans l'attitude naturelle et la science naturelle, loin d'être résolu, ne peut même pas être posé, et qui, malgré les progrès de la dissolution de la science universelle en sciences particulières, demeure donc l'apanage incontestable de la philosophie) est impossible sans une certaine ontologie. Une théorie de l'apparaître comme tel n'est possible qu'à la condition que l'*a priori* du monde soit dégagé de son fonctionnement initialement anonyme et rendu phénomène. Or, cet *a priori* du monde est à la fois ce qui rend possible le rapport à soi et, partant, le soi dans sa constitution ontologique. Est-ce à dire que le monde devient dès lors, malgré tout, quelque chose de subjectif? Seulement dans un certain sens, car le «subjectif» est ambivalent et signifie non seulement ce qui appartient au sujet comme composante structurale, ce qui constitue une face du sujet, mais encore, d'autre part, ce à quoi le sujet se rapporte comme à l'horizon de sa compréhension. Le monde est subjectif dans ce second sens, et c'est l'*epochè* qui permet d'accéder à cette dimension subjective. Il se pourrait donc qu'une phénoménologie soit possible sans réduction, mais aucune ne l'est sans l'*epochè*.

Une telle ontologie phénoménologique réaliserait peut-être le projet husserlien d'affirmer l'autonomie, à

l'égard de la réalité, de ce qu'on nomme conventionnellement un centre de vécus, sans pour autant que l'interprétation en fasse quelque chose d'absolu, d'in-fini. L'insertion dans le monde et, de ce fait, dans l'étant mondain, appartiendrait, au contraire, à la constitution ontologique du vivre compréhensif et ouvrirait alors pour la première fois la possibilité d'une anthropologie philosophique. En effet, si l'étant afférent à la constitution ontologique «réalité» est un étant réel, chosique et, en dernier ressort, matériel, en revanche ce qui correspond à l'être de la compréhension n'est pas une entité purement «spirituelle», mais bien l'homme.

Comme il faudrait que la possibilité de l'*epochè* soit aussi compréhensible à partir de la constitution ontologique d'un soi se rapportant à soi-même, une telle phénoménologie devrait nécessairement être projetée en même temps comme philosophie de la liberté finie. Elle serait incompatible avec les positions fondamentales de la métaphysique traditionnelle tant idéaliste que matérialiste, car le matérialisme rendrait impossible l'élucidation de la différence ontologique qu'implique l'apparition, l'idéalisme pour sa part frappant d'interdit la facticité incontournable de la liberté finie.

Quant à savoir comment l'on aurait à procéder méthodiquement sur le sol de l'*epochè* conçue de cette manière, si et dans quel sens la fondation de la philosophie en tant que science y aurait une perspective de réalisation, cela dépasse le thème traité ici.

QU'EST-CE QUE LA PHENOMENOLOGIE?

Les premières années du XX^e siècle sont témoins de la naissance d'une philosophie nouvelle qui tente de mettre en œuvre un style de pensée différent de ceux qui avaient eu cours jusque-là. Comme philosophie authentique, elle se refuse à rendre son travail tributaire des sciences spéciales, de leurs méthodes et des modes de questionnement qui leur sont ordinaires. Son propos est d'abord percer à jour les préjugés qui règnent aussi bien dans la vie journalière que dans la connaissance naturelle, d'élaborer, au cours de cette œuvre d'élucidation, sa propre méthode, ainsi qu'un questionnement original, et de fonder un domaine du savoir entièrement autonome. Ce n'est pas dire qu'elle prétende être ou renouveler une discipline formelle abstraite; malgré son haut degré de généralité, ce qu'elle a en vue est, au contraire, très concret. Elle s'accorde avec le positivisme pour dire que la philosophie ne peut être une science particulière, que la philosophie qui se fixerait pour tâche l'investigation des lois et des structures réelles des choses n'aurait aucune raison d'être. Mais elle n'est pas non plus une discipline apriorique qui réfléchit, dans une formalité logique, sur les présuppositions et les conditions de possibilité. La logique même est quelque chose qu'elle ne veut pas présupposer, mais

dont elle se propose d'examiner le fondement et le sol. Ses recherches n'ont pas pour objet la réalité, mais bien l'apparition de tout ce qui apparaît. Dans la mesure où elle conçoit cette investigation comme une tâche philosophique fondamentale, elle ne peut accepter la subordination usuelle du problème de l'apparition à la psychologie qui s'appuie sur les sciences de la nature et leur emprunte ses méthodes. Prenant à tâche de thématiser l'apparaître comme tel, quels que soient le lieu où et la manière dont il se présente, elle doit puiser ses procédés uniquement dans l'apparition en se gardant de succomber aux préjugés courants, engendrés par la tradition ou de la métaphysique ou des sciences spéciales, concernant l'apparaître de l'apparaissant.

Ainsi la phénoménologie fut et demeure sans doute l'orientation philosophique la plus originale de notre siècle, celle aussi dont les prétentions sont les plus ambitieuses: fonder de manière nouvelle l'autonomie de la philosophie, mettre en œuvre une philosophie en tant que science rigoureuse, créer une métaphysique enfin universellement reconnue, poser à nouveau la question de l'être comme question philosophique fondamentale, reconduire la métaphysique en totalité jusqu'à son fondement et soumettre ce fondement à un examen approfondi, délivrer la question de la vérité de la sclérose de la tradition, ouvrir un nouveau départ à la philosophie en général. Les contradictions qu'accusent jusqu'à un certain point ces grands objectifs s'expliquent par les réponses radicalement différentes données par deux grands penseurs à la question du fondement dernier de l'apparition de l'apparaissant, problématique fondamentale de la phénoménologie. Toutefois, l'un et l'autre restent fidèles au propos de puiser dans les «choses mêmes», dans les phénomènes tels qu'ils se donnent, et de mettre en pratique la méthode seule apte à délimiter ce dont il y va pour la phénoménologie.

Celle-ci serait en mauvaise posture s'il n'y avait pas une possibilité de concilier les oppositions des deux principales doctrines phénoménologiques en mettant à découvert — de manière phénoménologique, dans les «choses mêmes» — ce qui fonde leur différence, si la chose même n'était à même de trancher les points litigieux. A cette fin, il faudra repérer les thèmes qui, chez les deux penseurs, présentent des points communs. Il faudra chercher à faire ressortir, par-delà leur opposition, les éléments unificateurs qui la sous-tendent. Loin d'aboutir à un éclectisme, cette perspective devra nous permettre d'adopter une attitude critique à l'égard des deux doctrines.

En quel sens la phénoménologie heideggerienne conduit-elle à leur conclusion les thèmes abandonnés par Husserl? En quel sens l'attachement de Husserl à certaines positions peut-il éclaircir les difficultés auxquelles Heidegger se heurte? Ce sont là quelques exemples des questions que nous essayerons ici de poser.

Mais notre réflexion voudrait avant tout contribuer à un renouveau du mot d'ordre «aux choses mêmes». Notre intention est de partir effectivement des choses telles qu'elles apparaissent et se montrent, de nous en tenir au se-montrer des choses en nous abstenant de toute spéculation.

La science et la philosophie métaphysique traditionnelle partent au contraire, comme Husserl l'expose dans la *Krisis*, de concepts construits, se fermant dès lors l'accès à ce qu'on pourrait appeler l'expérience «pure», sans immixtion étrangère. Ce qui fournit le point de départ de la méthode phénoménologique n'est pas la réduction, mais bien ce dévoilement du *modus procedendi* de la science et de la philosophie traditionnelle. La mise en lumière de la construction en tant que procédé propre aux disciplines qui suivent la voie de

l'expérimentation et du projet mathématique conduit tout naturellement au propos de revenir, par une démarche critique de questionnement en retour, à l'expérience authentiquement originaire sur laquelle toute construction doit en dernière analyse reposer.

Cette entreprise n'est pas, comme Husserl semble le croire, dans la mesure où il considère la «donation» originaire de la chose présente comme garantie dans l'intentionnalité de la conscience, purement réflexive. L'accessibilité du donné originaire dans la «perception immanente» est un préjugé qu'il faut rejeter, au même titre que la méthode correspondante des guides objectifs. On découvre le se-montrer des choses en interrogeant les choses apparaissantes sur ce qui fait qu'elles apparaissent de la manière dont elles apparaissent, en s'efforçant, par une démarche de différenciation questionnante, d'accéder jusqu'à ce fondement de l'apparaissant.

Il va sans dire que la déconstruction (*Abbau*) des constructions ne signifie en aucune façon que cette tâche puisse être accomplie en l'absence de toute anticipation, qu'elle ne doive pas être conduite par une idée directrice. La diversité des projets phénoménologiques, comme aussi les différences des analyses et descriptions concrètes des phénomènes dépendent de l'idée fondamentale qui dirige le travail phénoménologique dans son acheminement vers l'expérience concrète. Il est clair qu'on prend chaque fois en vue des phénomènes différents selon qu'on s'en tient à l'intentionnalité comme fondement de l'apparaître de l'apparaissant, selon qu'on maintient l'idée de la liaison originaire de toute expérience avec un corrélat objectif et, conjointement, le concept de conscience, ou bien qu'on part de l'expérience fondamentale du rapport à l'être et du néantissement qui s'accomplit au fond du *Dasein*, renonçant au concept de conscience et à l'intentionnalité

comme fondement dernier de l'expérience. Ce qui permettra de juger de ces idées directrices sera alors le chemin fait en direction d'une saisie des phénomènes dans leur plénitude et leur connexion d'ensemble. Il faudra donc les examiner dans leur rapport réciproque, cerner leurs divergences et leurs conflits, remonter jusqu'aux sources de ces conflits. Il faudra surtout s'appliquer à bien voir où l'expérience originaire coule sans entrave depuis sa source, et où son cours est freiné ou même endigué par des restes de constructions. Husserl se fait sans doute illusion en croyant dégager une fois pour toutes, par le procédé de la réduction, la vue pure des phénomènes. La question de la sédimentation historique de positions d'existence ne cesse à aucun moment de se poser. Mais même au niveau des préliminaires, la tentative de mise à découvert des structures originaires doit être reprise toujours à nouveau. Ce n'est qu'ainsi qu'on peut — en questionnant plus loin — pénétrer plus avant.

Le dépassement de la construction qui se prépare dans la philosophie à orientation phénoménologique n'est pas une affaire purement théorique qui ne concernerait que les philosophes dans leur intérêt professionnel.

La construction comme telle est indispensable et sans danger en elle-même. Le péril ne commence à se dessiner que là où elle est refondue en une ontologie abstraite, en une conception de l'essence de l'étant. Or, comme l'atteste l'histoire de la philosophie et de la science modernes, c'est ce qui s'est produit il y a trois cents ans. Toute la période qui s'étend depuis le XVII^e siècle jusqu'à nos jours se place sous le signe de l'avance triomphale de la construction. Dans une série de poussées, l'esprit moderne recourt encore et toujours à ce procédé fondamental qui se manifeste sous les espèces du clivage sujet-objet et du projet mathématique

sur l'être, accompagné d'une spécialisation progressive qui veut garantir l'«objectivité» de l'édifice et reconduire tous les vestiges jusque-là «non objectivés» à un fondement objectif. La civilisation technique n'est rien d'autre que la mise en œuvre de ce projet qui, avec le temps, apparaît comme évident, car il est devenu d'une importance vitale, quelque chose dont nous ne saurions plus nous passer.

La *Krisis* parle de poussées répétées, car ce processus est entrecoupé d'intervalles de réflexion: le mouvement de la pensée allemande de 1770 à 1830, le revirement amorcé par la philosophie des premières décennies du XX^e siècle. Mais ces retours de la pensée sur elle-même sont chaque fois de courte durée, après quoi la construction irréfléchie reprend sa progression triomphale, atteignant toujours de nouveaux succès.

Plus les succès sont imposants, plus la réflexion devient difficile. Néanmoins, on voit aujourd'hui que les plus constructives des sciences commencent elles-mêmes — en traversant des crises — à réfléchir à leur caractère de construction. C'est là un facteur tout à fait nouveau qui marque sans doute une étape importante sur ce chemin.

La difficulté de cette réflexion tient, entre autres, au fait qu'aucune des positions qu'on pourrait opposer à la construction ne se présente comme un système aussi complet. De surcroît, la construction demeure le point de départ obligatoire partout où l'on vise des résultats pratiques, où l'on veut venir en aide aux hommes. Compte tenu de son «évidence», ceux qui lui résistent, ceux qui essaient de mettre en garde contre le danger qu'elle représente pour l'homme, sont regardés comme des ennemis perfides de l'humanité et du «progrès» dont la désirabilité passe elle aussi pour évidente.

On pourrait invoquer, à l'encontre de ces objections, les tentatives significatives auxquelles l'on assiste ac-

tuellement en vue de fonder la pratique de la science et l'activité humaine en général sur une considération «humanisée» des relations anthropologiques. La psychothérapie semble offrir un exemple d'un tel domaine. La possibilité de poser le problème de manière analogue dans l'enseignement et la pédagogie ne fait aucun doute. Par ailleurs, malgré l'obscurité qui entoure les essais modernes de fonder une théologie à la fois purement théonome et (*contradictio in adiecto*) qui trouve sa légitimité dans l'expérience humaine, on commence à entrevoir, avec le travail philosophique accompli sur ce champ, la possibilité de rendre à l'homme l'expérience fondamentale du divin. Peut-être serait-il possible de projeter également une réflexion critique de ce genre dans le domaine politique, de s'acheminer alors, par une réflexion positive, vers une humanisation de la sphère la plus importante de l'action humaine (non pas une «humanisation» au sens du célèbre «idéal humaniste», mais une transformation qui comporterait une phénoménologie de l'action, du comportement, de la création et du travail, suivant *grosso modo* les esquisses de Hannah Arendt).

Une remarque encore: ce qu'on vient d'exposer donnerait raison au dernier Husserl en ce sens que tous ces faits et possibilités semblent indiquer que la crise présente de l'humanité ne pourra être surmontée si on ne peut espérer voir apparaître une science nouvelle dont les projets sur l'être ne partiront plus du constructif. Reste, bien sûr, à savoir si nous sommes dès aujourd'hui en mesure de créer cette science, si le nouveau projet ne se fera pas attendre longtemps encore, si nous ne sommes pas, pour notre part, condamnés à demeurer dans l'état de crise préliminaire. Pourtant, nous le répétons, il y a des signes avant-coureurs d'un revirement. Le conflit même des conceptions et des systèmes phénoménologiques montre, semble-t-il, qu'une phéno-

ménologie ne peut être relayée par un mode de pensée constructif, mais seulement par une réflexion phénoménologique plus approfondie.

*

Heidegger dit au § 7 de *Sein und Zeit*: «L'expression "phénoménologie" signifie en premier lieu un *concept méthodique*. Elle ne caractérise pas les objets de l'investigation philosophique en ce qu'ils sont, en leur contenu, mais la *manière* dont s'y prend celle-ci.» «Le terme phénoménologie diffère [...] de par son sens des désignations comme théologie et autres -logie. Celles-ci nomment les objets de la science en question en ce qui fait chaque fois leur contenu. "Phénoménologie" ne nomme pas l'objet de ses investigations, pas plus que le terme n'en caractérise le contenu. Le mot renseigne seulement sur le *comment* de la monstration et sur la façon de traiter *ce qu'il* revient à cette science de traiter [...] une *telle* manière de saisir ses objets que tout ce que ladite science a à élucider à leur propos doit se traiter par monstration directe et par justification directe.» «Prise en sa teneur, la phénoménologie est la science de l'être de l'étant — l'ontologie.»

Cela implique que la phénoménologie n'est pas, *par son objet*, une science nouvelle, mais au contraire la plus ancienne de toutes, puisque sa préoccupation fondamentale coïncide avec celle de la philosophie qui, en tant qu'ontologie, est la science première, l'origine de toutes les autres.

D'autre part, la première phrase de l'introduction de Husserl aux *Ideen I* affirme: «La phénoménologie pure à laquelle nous voulons ici préparer l'accès, en caractérisant sa situation exceptionnelle par rapport aux autres sciences, et dont nous voulons établir qu'elle est la science fondamentale de la philosophie, est une science

essentiellement nouvelle; sa spécificité essentielle la rend étrangère à la pensée naturelle; aussi est-ce seulement de nos jours qu'elle a tendu à se développer.» La «spécificité essentielle» de cette science des «phénomènes» consiste en ceci que les phénomènes dont elle s'occupe (les mêmes qui se trouvent aussi à la base des autres sciences) se présentent dans une attitude différente, définie seulement depuis peu, qui modifie d'une manière déterminée le sens que les autres sciences leur donnent.

En bref, la phénoménologie, que Heidegger conçoit comme méthode de la science thématiquement la plus ancienne, est, aux yeux de Husserl, une science tout à fait nouvelle ayant les phénomènes pour objet. L'«essentiel», la nouvelle attitude, pourrait, il est vrai, être considérée précisément comme méthode, ce qui autoriserait à dire, dans ce cas aussi: *en premier lieu* la méthode. Mais «en premier lieu» serait alors simplement synonyme d'«introductif», «donnant accès à ce dont il y va proprement». Chez Heidegger, le qualificatif «en premier lieu» désigne l'originale, ce dont tout dépend, ce qui constitue le fond du problème. Pour Husserl, l'essentiel est en revanche le terrain même des phénomènes modifiés que l'attitude phénoménologique permet d'obtenir; c'est sur ce sol qu'apparaît la science *entièrement nouvelle*, le thème *spécifique* de la phénoménologie. Il poursuit donc: «Comprendre ces modifications ou, pour parler plus exactement, réaliser cette attitude phénoménologique, élever au niveau de la conscience scientifique ses caractères propres et ceux de l'attitude naturelle, c'est la première tâche et non la plus facile à laquelle nous devons satisfaire pleinement...» La première tâche, mais non la tâche centrale. L'importance centrale est attribuée au sol comme tel, ce qui explique la suite de la phrase: «... si nous voulons prendre pied dans le domaine de la phénomé-

nologie et acquérir de son essence propre une certitude scientifique».

On voit là une opposition se dessiner, et le peu que nous avons dit jusqu'à présent laisse présumer qu'il ne sera guère facile d'en mesurer la portée, ni de sonder ce qui la sous-tend. On croit deviner des points communs, mais le bilan accuse un antagonisme manifeste.

Husserl s'achemine vers la phénoménologie pure en cherchant dans la subjectivité un accès adéquat à son «idée de la logique pure», ce que la psychologie empirique de ses contemporains ne peut lui offrir. La *Psychologie du point de vue empirique* de Brentano, qui présente la certitude existentielle et la relation intentionnelle comme caractères fondamentaux du phénomène psychique (à noter que ces deux thèmes remontent au fond à Descartes, bien que celui-ci n'ait jamais développé dans une orientation subjective l'idée d'intentionnalité qui n'est chez lui que vaguement indiquée), est plus appropriée, mais ne suffit pas pour parvenir aux «éléments d'une élucidation de la connaissance». Il s'agit de problèmes relatifs à la théorie de la connaissance, de problèmes philosophiques donc et, plus précisément, de méthodologie philosophique. La découverte du caractère dynamique de la relation intentionnelle (intention - remplissement, étant donné un rapport identique à l'objet) et son analyse transforment cette relation en intentionnalité, l'intentionnalité se présentant comme l'essence du spirituel. Il s'ensuit que la dynamique intentionnelle a une signification universelle: il y a intention et remplissement non seulement dans la sphère de l'être individuel, dans le sensible; mais encore en ce qui concerne les idéalités, les catégories, etc. Cela rend possible un projet de méthodologie philosophique qui permet de réunir les avantages de l'empirisme et ceux d'un rationalisme «intuitif». Ce projet partage avec l'empirisme l'accès intuitif direct aux phé-

nomènes, le propos de faire de la problématique philosophique une problématique intuitive reposant sur la monstration directe, l'aversion pour la construction à partir de principes abstraits. En même temps cependant, il réussit, grâce au remplissement catégorial et à l'intuition des essences, à surmonter l'unilatéralité empiriste, l'attachement au singulier et au contingent. Or, le même principe de l'intention dynamique offre également la possibilité de prendre en vue le spirituel en totalité dans une perspective purement structurale, en mettant hors de jeu les influences extérieures, notamment celles du projet mathématique sur la nature, car il n'est plus nécessaire de traiter la relation sujet-objet (*res cogitans-res extensa*) de manière causale; il suffit au contraire de la concevoir et articuler au seul point de vue de la structure intentionnelle. A cette fin, il faut justement exclure sans réserve toute perspective causale, aussi bien la manière de voir naturaliste (c'est-à-dire cartésienne) que le point de vue théologique transcendant qui fut celui de Descartes lui-même. La solution est apportée par une analyse originale et extrêmement subtile du scepticisme méthodique de Descartes, analyse au cours de laquelle l'on distingue deux éléments constitutifs indépendants, une suspension du jugement ou mise entre parenthèses des thèses, ce que Husserl appelle l'*epochè*, une rupture qui s'abstient de décider, et l'acte de doute proprement dit. Pour mettre hors circuit la manière causale de considérer les choses, on n'a pas besoin d'aller jusqu'au doute; la suspension suffit, la mise hors circuit ou entre parenthèses qu'il ne faut pas limiter aux thèses singulières, mais qui doit affecter la «thèse générale de l'attitude naturelle», c'est-à-dire la conviction (intuitive) de l'existence du tout de l'étant sur un mode absolu, indépendant de toute thèse, conviction présumée par et qui précède toutes les thèses singulières. La «thèse générale» se rapporte

donc avant tout à la nature, c'est-à-dire à l'ensemble des choses et des processus physiques dont dépendent alors également, dans l'ordonnance naturelle, le vivant et le spirituel. En mettant hors circuit la thèse générale, je suspends la croyance à l'être, autonome dans son sens, du tout du monde; je suspends donc la croyance à tout ce qui est transcendant à la conscience. Tout cela peut être soumis à une «réduction à l'immanence pure», car le monde des objets n'est pas biffé ou affaibli par un doute, mais retenu, dans tous ses caractères phénoménaux, sous la forme des corrélats objectifs d'actes intentionnels. Ces corrélats reçoivent désormais le sens de phénomènes, le subjectif celui de phénomènes *purs*, c'est-à-dire purifiés de la thèse de l'être objectif, lesquels forment un règne que le chercheur peut thématiser dans l'intuition intérieure pure et soumettre à l'abstraction et à l'intuition eidétiques afin d'en obtenir l'essence pure. On voit ainsi s'ouvrir une perspective sur un champ d'investigations jusque-là inconnu, aussi infini que l'est la nature dans chacun de ses champs. C'est toutefois le champ d'une science auparavant insoupçonnée, entièrement différente des sciences de la nature, où la relation de dépendance entre le sens de la recherche comme telle et le sens de ce qui en fait l'objet est inversée. Si le projet de recherche de la «science naturelle» était jusque-là dirigée par l'idée de l'être absolu du monde dont l'esprit serait, dans son sens, dépendant, désormais l'objectif est, à l'inverse, pris en vue et examiné dans sa dépendance, non pas causale mais essentiellement structurale, à l'égard de corrélats subjectifs (dans sa constitution structurale). Au lieu d'entreprendre la reconstruction de l'univers sur la base du projet mathématique constructif d'une *res extensa*, l'on bâtit intuitivement (au sens de l'intentionnalité) sur l'*ego cogito cogitatum*.

Grâce à la publication, par les soins de Walter

Biemel, des *Cinq leçons* en tant que tome II de la collection des «Husserliana», nous savons que l'idée de ce retournement, l'idée de la modification méthodique du sens dans la réduction à l'immanence pure qui ne s'oppose pas à la transcendance dans l'autodonation, précède l'élaboration définitive du procédé même de la réduction sur le plan de la méthode. Il n'est pas question de la thèse générale dans les *Cinq leçons*, et c'est en vain qu'on y chercherait une distinction nette entre l'*epochè* et le scepticisme. En revanche, l'idée de la constitution de l'objectivité dans l'immanence pure est d'ores et déjà présente¹. Quand ensuite l'idée de l'*epochè* apparaît dans sa pureté, comme acte de la liberté, à même de suspendre toutes les thèses relatives à l'étant, la question se pose tout naturellement de savoir si la suspension décrite ici est effectivement menée assez loin pour montrer pleinement sa portée. Il devient clair, en effet, que la suspension de la suspension devant la porte d'accès à la subjectivité est motivée par quelque chose qui ne peut avoir de fondement dans l'*epochè* comme telle. Husserl dit: «... pour des raisons sérieuses nous *limitons* l'universalité de cette *epochè*. Supposons en effet qu'elle ait toute l'extension dont elle est susceptible: étant donné que toute thèse ou tout jugement peut être modifié avec une pleine liberté, et que tout objet sur lequel peut porter le jugement peut être mis entre parenthèses, il ne resterait plus de marge pour poser des jugements non modifiés, encore moins pour une science²». La limitation est donc effectuée en vue de la fondation d'une science. Cette science porte clai-

1. Cf. A.J. Bucher, H. Drüe et T.M. Seebohm (sous la direction de), *Bewusst-sein — Gerhard Funke zu eigen*, Bonn, Bouvier, 1975, p. 76-85. [Cf. *supra*, p. 249-261]

2. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, La Haye, M. Nijhoff, 1950, p. 67.

rement les marques d'une science *positive*, d'une science de l'étant. Il est vrai que les phénomènes purs sont caractérisés comme irréels³. Mais cette «irréalité» signifie simplement qu'ils ne comportent aucune thèse relative au transcendant, c'est-à-dire qu'ils ne ressortissent pas au monde transcendant réel. Le sens de leur être est modifié; ce n'est plus un être mondain. Et pourtant, ils *sont*. Il y a un sens à dire de ces phénomènes qu'ils sont, et ils sont, de plus, exceptés de la suspension de la thèse — le droit de les poser comme étant est affirmé expressément, voire avec insistance. Ils ne sont pas réels, mais tout étant n'a pas besoin d'être réel, c'est-à-dire dépendant du monde. Au contraire, nous sommes sur le point de découvrir un mode d'être de l'étant qui n'est ni réel ni idéal. Qui n'en est pas moins de l'étant.

La science des phénomènes purs est donc une science de l'étant, une science positive. Comme telle, elle a pour domaine un champ infini que tout le progrès des recherches demeurera impuissant à épuiser. On y reconnaît, à des traits manifestes, un idéal propre aux sciences spéciales positives qui voient la science comme accumulation progressive du savoir à travers des recherches poursuivies de génération en génération dans une continuité ininterrompue. Par d'autres côtés (l'absoluité, l'immutabilité des vérités atteintes par son moyen, à l'opposé du caractère essentiellement hypothétique de la science moderne), elle semble aussi s'apparenter à l'ἐπιστήμη antique. Toutefois, l'ἐπιστήμη de Platon (pas plus que celle d'Aristote) n'est pas une science de l'étant (l'étant en notre sens est, chez Platon, l'objet de la δόξα), mais bien une science des Idées que les penseurs modernes qualifient d'irréelles. L'idéal scientifique de Husserl est, de surcroît, nettement marqué par son rapport à la psychologie. Dans l'article «la

3. *Ibid.*, p. 6-7.

Philosophie comme science rigoureuse», la science des phénomènes purs est présentée comme le fondement d'une psychologie véritablement scientifique (et, en second lieu, d'une véritable critique de la raison). Bien sûr, cela ne devrait pas forcément signifier qu'elle soit une science *comme* la psychologie, mais la relation de l'une à l'autre est de fait conçue, *mutatis mutandis*, sur le modèle du rapport des mathématiques aux sciences de la nature, c'est-à-dire comme le rapport d'une science positive (au sens moderne) à une autre, chacune se développant et progressant pour soi, ayant son objet particulier, ainsi que sa spécificité méthodologique. Ce qui caractérise la méthode de la phénoménologie, c'est la priorité de l'intuition, au sens de l'originarité de la réflexion et de l'intuition eidétique, sur la démarche déductive-constructive qui joue le premier rôle dans les disciplines mathématiques.

D'un autre côté, on trouve, aussi bien dans «la Philosophie comme science rigoureuse» que dans les *Ideen I*, des déclarations qui semblent indiquer que la tâche que Husserl assigne à la phénoménologie est l'examen plutôt de l'essence que de l'être du psychique sous la forme des phénomènes purs. Il dit en effet qu'on ne pourra jamais approcher de l'essence du psychique par la voie de l'expérimentation et de l'expérience contingente. Il combat le naturalisme sur la base de jugements portés sur l'essence de l'être chosique, celle de l'être psychique et leur différence fondamentale: le chosique ayant une «nature» identique dans la diversité de ses aspects et de son action opérante, l'essence du psychique n'exigeant pas sa présence en tant qu'identique dans la diversité phénoménale.

Résumant, on pourrait peut-être interpréter le début de l'introduction aux *Ideen I* de la manière suivante. Husserl cherche une nouvelle science fondamentale de la philosophie, science qu'il nomme la phénoménologie

pure⁴. Cette nouvelle science fondamentale, rigoureusement fondée et systématiquement exposée, est la première de toutes les philosophies et la présupposition *sine qua non* de toute métaphysique (terme qui pour Husserl signifie une science du fait) et de toute autre philosophie⁵. Sa première tâche est de déterminer, de manière rigoureusement scientifique, le sens de la modification que les phénomènes (en tant que physiques, psychiques, historiques, etc.) subissent en devenant des phénomènes purs, de distinguer l'attitude phénoménologique de l'attitude naturelle.

Qu'est-ce à dire: distinguer l'attitude phénoménologique de l'attitude naturelle? La modification de l'attitude est-elle à définir de manière purement subjective, par un simple acte du sujet? Dans ce cas, on ne comprendrait pas l'accomplissement de la nouvelle attitude. Dans leur teneur même, les phénomènes y demeurent ce qu'ils étaient avant; ils ne sont pas modifiés en ce qu'ils sont. Ce qui les concerne en tant que quelque chose dont on peut dire «cela est» demeure inchangé. Ce qui est modifié est en revanche le «est», le sens de leur être. Il s'agit donc dans l'attitude phénoménologique du *sens de l'être* des phénomènes purs en comparaison du sens d'être de ce qui est donné dans l'attitude naturelle.

La science cherchée est ainsi (la quête ayant le sens d'un questionnement) en chemin vers la *question* de l'être des phénomènes purs (ce qui implique également la question de l'être de la conscience et de son objet). Elle interroge sur l'être, car ce qui découle des opérations fondamentales élaborées au cours de ce questionnement, le résultat de l'*epochè* et de la réduction, est une constatation du rapport réciproque de l'être du

4. *Ibid.*, p. 3.

5. *Ibid.*, p. 8.

monde et de l'être de la conscience, ainsi que de la manière dont l'un et l'autre peuvent être définis. C'est ce que Husserl croit pouvoir atteindre par le moyen d'une science du type des sciences positives modernes qui ont toujours pour objet un *étant*, objet qu'elles cherchent, par l'accroissement additif des résultats de leurs recherches, à mettre en valeur dans un progrès sans fin, se poursuivant de génération en génération.

Or, si l'on regarde la situation ainsi, il s'ensuit que le *questionnement* husserlien est profondément différent du rassemblement et de l'articulation systématique des expériences sur le sol de l'immanence pure, différent donc de la *réponse* donnée. Les questions de Husserl visent l'*être*, quelque chose qui détermine le *sens* fondamental de l'*étant* selon le mode du monde et selon le mode de la conscience, tandis que la réponse consiste en des affirmations où le sens, présupposé à l'avance, ne peut entraîner une détermination plus poussée de l'être en question. Au fond, les réponses données par l'objet de la science à laquelle Husserl aspire ne peuvent donc *pas* répondre aux questions qui se font jour dans la conception de l'*epochè* et dans l'idée d'une réduction de l'*étant* mondain.

Cherchant *une* science, Husserl en trouve *deux*. Il cherche la science fondamentale de la philosophie. La métaphysique, qui depuis des temps reculés passe pour telle, a été discréditée aux temps modernes en raison de son incapacité à se légitimer en tant que science positive au sens du progrès constant et cumulatif sur le sol inébranlable d'un objet soustrait au doute. Au fait, l'idée de Husserl coïncide dans une très grande mesure avec ce que Kant a en vue en parlant d'une métaphysique qui pourra se présenter en tant que science. Dans les célèbres passages de la préface de la seconde édition de la *Critique de la raison pure* où il décrit la voie suivie par la genèse d'une science, Kant lui aussi mesu-

re la philosophie à l'étalon de la science positive⁶. Mais là où les modèles qui se présentent à l'esprit de Kant sont la logique, les mathématiques et les sciences mathématiques de la nature, Husserl pense plutôt à une psychologie scientifique, à une science de l'esprit. Et là où Kant regarde, comme le mouvement fondamental par lequel une science se constitue, l'orientation vers l'*a priori* objectif qui doit se trouver déjà dans l'esprit humain, à la différence du simple «tâtonnement» empirique, Husserl trouve l'acte décisif pour la fondation de sa science *philosophique* dans l'*epochè* comme suspension de la validité du monde en totalité, suspension de toute validité objective en général. Toutefois, il parle moins d'une métaphysique en tant que science que plutôt d'une nouvelle critique de la raison⁷. La phénoménologie pure prend ainsi la relève de la métaphysique traditionnelle.

Cela étant, il y aurait sans doute lieu de se demander si ce que Husserl conçoit comme réponse, c'est-à-dire comme science propre de la phénoménologie, s'accorde effectivement avec la question fondamentale qu'il pose, si cette réponse, pour être bien réalisée, n'a pas justement besoin d'une question assortie.

L'*epochè* est-elle une attitude appelée à servir d'introduction au règne des phénomènes purs, au domaine d'un étant dont le sens d'être n'aurait jamais encore été discerné? Ou bien est-elle par essence un acte qui, réalisé dans toute son universalité, permet de détourner le regard de l'étant en général pour prendre en vue l'être — non pas seulement l'être des «phénomènes purs», mais le sens de l'être en général?

Par ailleurs, obtient-on un étant dont le sens d'être n'est plus celui de la *res* (la *res cogitans* demeurant elle

6. *Critique de la raison pure*, B VII-XV.

7. E. Husserl, «Philosophie als strenge Wissenschaft», *Logos*, I, 1910-1911, p. 315-316.

aussi *res*, quand bien même l'attribut de l'*extensio* lui ferait défaut) simplement en suspendant les thèses du transcendant pour pouvoir prendre en vue, dans la présence absolue, ce qui est purement immanent? L'auto-aperception réflexive est-elle effectivement primordiale? Ce qu'on y découvre est-ce bien l'essence du soi? Cette présence (*Selbsthabe*) ne doit-elle pas alors être considérée en premier lieu comme l'accomplissement premier et le plus important du sujet? Ne doit-elle pas être projetée comme tel si l'on attribue au «sujet», à titre de prestation fondamentale, la vérité ontique en tant que certitude? Mais l'*epochè* précisément ne fait-elle pas découvrir, dans l'étant que l'on désigne d'ordinaire comme «sujet», quelque chose qui doit être respecté en opérant la saisie originaire: la possibilité non seulement de re-présenter l'étant mais, au préalable, de saisir l'être?

Au bout du compte, la manière dont Husserl aborde le problème ne va-t-elle pas à l'encontre du but visé, à savoir la fondation de la philosophie en tant que science? Quel est donc le résultat de son questionnement? Quelle est, chez Husserl, la réponse à la question du sens de l'attitude transcendantale? Quel est le sens de l'être des phénomènes purs? Ils sont un «être absolu» qui «*nulla "re" indiget ad existendum*», car ils sont eux-mêmes la *res* fondamentale. «La réduction phénoménologique nous avait livré l'empire de la conscience transcendantale: c'était en un sens déterminé l'empire de l'être "absolu". C'est la proto-catégorie de l'être en général (ou dans notre langage, la proto-région); les autres régions viennent s'y enraciner; elles s'y rapportent en vertu de leur *essence*; par conséquent, elles en dépendent toutes.» Le sens de cette proto-région est donc d'être le *fondement*, le sub-strat de tout autre être. «La doctrine des catégories doit donc intégralement partir de cette distinction au sein de l'être qui est la plus

radicale de toutes, entre l'être comme *conscience* et l'être comme être s'annonçant dans la conscience, bref comme être "transcendant"...⁸ En ce qui concerne la question *ontologique*, on ne voit là guère rien de nouveau en regard de Descartes. La distinction fondamentale des modes d'être finis est celle de Descartes. Les seules différences seraient l'accent placé sur l'immanentisme et l'affaiblissement subi par le sens de la *res extensa*, mis en lumière plutôt comme être de l'objet, tandis que la relation des deux modes d'être n'est plus interprétée comme un rapport objectif causal, mais bien comme une relation intentionnelle. Pourtant, les régions ontologiques ne sont pas les seuls concepts ontologiques qui se présentent dans ce contexte. Il est question aussi de l'essence, des catégories et d'une proto-catégorie, du fondement et de ce qui est fondé, concepts qui tous exigeraient une étude systématique quant à leur sens — tâche qui n'est pas abordée, car Husserl a hâte d'en venir à l'édification de la science des phénomènes purs, science qui doit être entièrement nouvelle.

Est-ce à dire que l'idée husserlienne de la possibilité d'une doctrine de la «subjectivité purifiée», d'une saisie originaire du «sujet», soit dépourvue de tout fondement? C'est ce qu'on ne peut affirmer sans unilatéralité. Mais il ne faudrait pas regarder cette possibilité comme la seule dont l'*epochè* ouvre la voie, ni comme ce à quoi elle donne accès au premier chef. Conçue de manière radicale, l'*epochè* permet d'accéder à l'être de tout étant, quel que soit son mode d'être. Pour la «purification de la subjectivité», en revanche, elle ne suffit pas; il faut, de surcroît, porter le regard dans l'enchaînement historique des conceptions ontologiques. L'*epochè* est à

8. E. Husserl, *Ideen I*, p. 174. Voir aussi M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Francfort, Klostermann, 1975, p. 175.

même de dévier le regard de l'étant vers l'être. Elle permet de battre en brèche le préjugé du mode d'être absolu de l'étant transcendant qui est sur le mode de la *res extensa*. Pourtant, il y a, dans la conception de l'être, d'autres préjugés encore, dus à l'obscurité de la tradition, à la confusion de l'être et de l'étant, au manque de points de repère à l'intérieur de ce problème. L'*epochè* suffit-elle ici à écarter toute idée préconçue? Il nous semble que non. Il nous semble que si l'*epochè* supprime en effet le préjugé qui s'attache à notre tendance à considérer l'étant comme le seul possible thème du savoir en nous mettant en garde contre cette manière de voir, elle demeure impuissante à dévoiler les occultations, les dissimulations et les enfouissements qui en résultent dans l'être même. C'est ce qui ne peut être réalisé que par une approche historique qui met à découvert, dans les représentations et conceptions ontologiques courantes, les éléments repris sans questionnement à une tradition non percée à jour, qui passent pour évidents, mais qu'il faut élucider et, si l'on peut dire, exorciser de leur inertie dogmatique. L'auto-aperception authentique dans le regard réflexif, qui ne peut rien saisir d'autre que la *res cogitans*, est un préjugé de ce genre. La «subjectivité purifiée» ne pourra être prise en vue qu'une fois qu'on aura mis à découvert les racines de ce préjugé, ainsi que le sol qui les nourrit. L'attitude théorique d'un regard pur (à plus forte raison en tant que regard «pur» qui serait un regard présent) est, au fond, un comportement qui présuppose un «en-vue-de-soi» et, dans l'«en-vue-de», une «non-indifférence», un «il y va de quelque chose». Ces structures sont, il est vrai, saisissables réflexivement, mais toutes renvoient en même temps à un étant essentiellement responsable et agissant, étant qui doit donc être considéré comme originaire et qui précède le comportement de représentation dont la position cartésienne s'occupe

au premier chef, sinon exclusivement. De cette manière, l'on prend en vue non seulement la temporalité originelle du vécu humain, le s'attendre et la «disposition», la situation dans laquelle nous nous trouvons toujours déjà, mais aussi le phénomène de la responsabilité en tant que remise (*Über-Antwortung*) et, par là, la tâche qui consiste à saisir l'essence «subjective» comme *libre*, éthique, ne faisant qu'un, ontologiquement, avec l'essence compréhensive.

Si on veut voir là une conception dogmatiquement métaphysique du problème, à l'instar d'un des critiques récents de Heidegger qui croit déceler, dans le refus du primat de la conscience et de la réflexion, l'intention d'une métaphysique dogmatique⁹, il faudrait de même taxer de dogmatisme tout l'idéalisme allemand à commencer par Fichte, voire Kant lui-même dans ses efforts pour surmonter le dualisme du je représentant et du je librement agissant.

La conception de la phénoménologie comme méthode de l'ontologie donne ainsi l'impulsion à deux sciences qui, sans être nouvelles, doivent être considérées, l'une et l'autre, comme renouvelées par cette méthode: l'ontologie comme quête d'une réponse à la question du sens de l'être et l'ontologie de la vie humaine qu'on pourrait également caractériser comme théorie de l'âme. La théorie de l'âme est une science nouvelle en ce sens qu'elle s'oppose foncièrement à l'ontologie cartésienne de la *res cogitans*, qu'elle se veut la théorie d'un mode d'être qui, dans son principe, n'est pas celui de la *res*. Or, cette «ontologie fondamentale» n'est possible que parce qu'on déploie de manière nouvelle la question de l'être, car c'est naturellement là que le *Dasein* humain doit être pris en vue comme lieu de l'être (dans la compréhension de l'être). La vie humaine doit

9. G. Funke, *Phänomenologie — Metaphysik oder Methode?*, Bonn, Bouvier, 1966, p. 176.

donc être saisie, non pas comme une *res cogitans* «présente-donnée», à intuitionner avec le recul de la réflexion, non pas comme un être subsistant conscient, mais comme un être qui se rapporte à soi-même dans la compréhension de l'être. Il s'ensuit que l'auto-aperception n'est pas elle non plus la vue pure d'un étant par ce même étant, une «intuition intellectuelle pure»; elle aussi est conditionnée et dirigée par un *a priori*. Qu'elle soit naïve ou, au contraire, réfléchie et philosophique, la saisie de soi comporte toujours une part d'interprétation, une pré-compréhension apriorique qu'illustre le mieux l'exemple du *cogito* cartésien. On ne peut dénier au *cogito* la certitude absolue de la saisie de soi, mais comme cette certitude ne vaut que pour le présent ponctuel, le *cogito* présuppose la conception mathématique du temps qui est celle de la tradition. Le concept même de réflexion apparaît comme profondément modifié dès lors qu'on voit que la «conscience» n'est pas le concept fondamental de toute compréhension en tant que rapport à l'étant, qu'elle est avant tout une compréhension de l'être qui, comme telle, athématiquement, rend possible la présentation de l'étant en tant que thème. La conscience de soi ne peut être rien d'autre que le fait de se tourner vers cet étant dans son rapport à l'être, une orientation elle aussi dirigée par une compréhension de l'être qui peut ne pas dégager de manière adéquate le mode d'être de l'étant ainsi visé si la compréhension en question n'est pas originelle, devenue enfin voyante en vertu de la destruction critique des préjugés reçus de la tradition, mais bien «moyenne» et nivelée.

Le concept de conscience, présupposé comme quelque chose d'ultime, au-delà de quoi il serait impossible de pénétrer, s'apparente à d'autres tentatives faites pour statuer les dernières limites de l'interprétation philosophique, prenant chaque fois pour base une manière dé-

terminée d'expliquer l'être qui est ensuite absolutisée. (On retrouve ce même propos dans les doctrines qui affirment l'impossibilité ou l'inutilité de l'ontologie sous prétexte que l'être ne serait pas définissable ou représenterait un concept qui, allant de soi, ne requerrait pas une analyse plus poussée.)

L'aspiration qui se propose d'atteindre la conscience dans la réflexion pure est condamnée à l'échec, car la saisie de cet étant dépend de l'ampleur de l'éclaircie de l'horizon de sa compréhension, ce qui ne peut provenir de nous en tant que nous projetons un projet de savoir. En effet, nous ne disposons pas des présupposés de notre vie; ce sont, au contraire, ces présupposés qui disposent de notre vie. Nous savons seulement, par l'expérience historique, que ces présupposés sont en un certain sens variables, que l'être s'«éclaire» de différentes manières. Aussi ne pourrions-nous jamais affirmer avoir atteint les limites du connaissable, une figure définitive de *l'a priori*.

On peut caractériser le point de vue husserlien comme une continuation des efforts de la métaphysique pour définir le concept d'être sans distinguer clairement, explicitement, la différence ontologique de l'être et de l'étant. Or, c'est dans cette différence que réside le sens propre de *l'épochè* si on la conçoit comme générale. On pose la question de l'être, mais la réponse donne un étant, comme déjà chez les présocratiques: Thalès pose la question du sens des choses, demande ce qu'elles sont «proprement», et répond: «l'eau» — un étant¹⁰ qui peut servir de «modèle» de la muabilité de l'être. Husserl lui aussi fait dans *l'épochè* un pas en arrière devant l'étant; il cherche (= pose la question de) l'être et répond par l'étant de la *cogitatio* d'un *cogitatum*. Il renouvelle la métaphysique de Descartes avec le concept kantien du transcendantal.

10. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 453.

En déterminant la phénoménologie comme concept méthodique, rien n'oblige à renoncer à l'idée d'une philosophie en tant que science rigoureuse, comprise par opposition à la «philosophie de la *Weltanschauung*» qui se présente comme théorie de l'étant¹¹. Certes, elle n'est pas une science *positive*. Elle ne l'est pas parce qu'elle ne *pose* aucun étant qu'il s'agirait d'examiner quant à sa légalité. En d'autres termes: parce qu'elle se tient par principe dans *l'épochè*, dans une *épochè* qui n'est pas limitée, mais générale. Pour cette raison, on peut aussi, malgré le paradoxe apparent, la nommer une science *du rien*. En effet, l'objet de la philosophie n'est rien dont on puisse affirmer «cela est» (un étant); il serait plus juste de dire à son sujet «il y a»; il est cet «il y a» même¹².

Une telle conception rend possible quelque chose dont la conception husserlienne du fondement de la «science toute nouvelle» que fut dans son idée la phénoménologie demeure incapable. Elle permet de trouver dans la vie même une justification de la possibilité de *l'épochè*. Chez Husserl, cet acte de la liberté «tombe du ciel»; *l'épochè* est une raison fondatrice qui, comme telle, n'est pas fondée plus avant. Dans «Qu'est-ce que la métaphysique?», Heidegger tente d'effectuer cette fondation.

Encore que *l'épochè* ne soit pas une négation, elle est à classer parmi les attitudes qui sont de nature négative. Elle est un non-affirmer et un non-nier, un en-suspens, un mode de comportement fondé dans le *néantir*.

Dans quelle mesure *l'épochè* est-elle un comportement néantissant? Dans la mesure où elle est un *non-usage* des thèses. On fait l'expérience d'une liberté, d'une absence de tout lien imposé par l'étant. On dé-

11. *Ibid.*, p. 17.

12. *Ibid.*, p. 13-14 et 18.

couvre, *avant* le comportement judiciaire, dépourvu de liberté car dépendant de l'étant, une sphère où l'étant *ne règne pas*, où il ne nous *contraint* ni à affirmer, ni à nier. Or, comment une liberté de ce genre serait-elle possible si elle ne se fondait dans une expérience de la possibilité fondamentale de nous distancier à l'égard de toute activité, y compris l'activité de jugement? L'*epochè* part du caractère non astreignant propre à la thèse. La possibilité de l'*epochè* et du suspens qu'elle instaure s'enracine dans l'expérience du néantissement. C'est seulement sur la base de ce suspens qu'un nouvel intérêt peut s'éveiller, un intérêt pour ce qui n'est justement pas un étant.

On pourrait résumer ainsi: ce n'est pas l'*epochè* qui fonde le suspens sur lequel la réduction phénoménologique s'édifie. Au contraire, l'*epochè* présuppose l'expérience de ce flottement, le néantissement auquel toute attitude négative renvoie comme à son origine.

Par ailleurs, le suspens instauré par l'*epochè* doit rappeler la transcendance du *Dasein* et ce qui ne peut être considéré comme étant au sens courant (ce qui doit donc être regardé comme non-étant).

De même que la négation logique, l'*epochè* elle aussi ressortit à la sphère des actes et comportements logiques. Pour cette raison, on ne peut la tenir pour l'origine propre de ce qu'elle prétend dévoiler. Ce qu'elle dévoile est, en effet, une «région», un «plan» qui se situe en dehors de tout ce qui est objet d'une thèse, en dehors donc de tout ce qui peut être désigné comme *étant*. Husserl lui-même, qui ne conduit pas l'*epochè* jusqu'à son terme et croit devoir rester sur le sol de la subjectivité (sous peine d'ôter tout objet possible à la théorie censée se présenter comme science rigoureuse), qualifie cette région de «domaine d'être en soi antérieur» et l'identifie à la conscience transcendantale.

Or, l'*epochè* n'est en réalité qu'une attestation du

néantissement et de la possibilité de parvenir, à travers la présence du néantissement, fût-ce dans la sphère théorique, jusqu'à l'extrême limite où l'on peut et doit quitter le sol de l'étant comme tel. L'*epochè* tend à effectuer, de manière purement théorique, un «pas en arrière» au-delà de l'étant.

Toutefois, l'origine de ce «pas en arrière» ne peut être fondée dans l'*epochè* comme telle qui présuppose, dans la «thèse générale», dans l'interprétation du rapport originaire à l'étant en tant que *thèse*, c'est-à-dire position logique, affirmation, la souveraineté de la logique. Au point de vue phénoménologique, la «thèse» du *monde comme univers* de l'étant n'est pas un acte possible, car l'univers de l'étant devrait d'abord être représenté, ce qui est impossible. Le monde comme horizon n'est précisément pas un objet et ne peut donc pas devenir objet d'une thèse judiciaire.

La «thèse générale» est ainsi un concept problématique. Ou bien elle signifie effectivement une thèse *logique*, et dans ce cas elle est irréalisable. Ou bien elle a le sens d'une ouverture correspondant à une disposition d'humeur (*stimmungsmässige*), mais alors elle n'est pas une thèse. La situation s'éclaircit si, au lieu de vouloir à tout prix considérer le rapport primordial au monde comme une thèse, comme une relation théorique dirigée sur les objets, on voit qu'il est contenu dans la disposition, dans la «sphère affective». C'est dans cette sphère qu'a lieu originellement l'ouverture de l'étant comme tel *en totalité*.

En bref, l'*epochè* en tant qu'acte *théorique*, capable de suspendre l'étant, fait problème parce que 1° la suspension ne peut être réalisée sans limitation, sous peine d'aboutir au *nihil*; 2° dans la mesure où «le tout» est quelque chose qu'on ne peut jamais amener là-devant soi en tant qu'objet, l'acte, en tant que théorique, ne peut pas démarrer. Ces difficultés peuvent cependant

être levées si l'on dévoile le suspens instauré par l'*epochè* comme un comportement néantissant, fondé dans le «néantissement» originaire, qui donne accès, non pas à l'étant (quel qu'il soit), mais à un «district ouvert» de l'éclairci que le *Dasein*, qui comprend l'être, peut «soutenir». Ce que Husserl vise sous le titre de conscience absolue, transcendantale, n'est, au sens propre, rien de tel, mais bien quelque chose d'entièrement différent de tout étant aussi bien subjectif qu'objectif (subsistant).

Si notre exposé n'est pas erroné, il s'ensuit que «Qu'est-ce que la métaphysique?» peut être lu comme une polémique implicite avec l'*epochè* husserlienne en tant que noyau de la réduction, ou du moins comme contenant, entre autres, un débat de ce genre. Le fait que Husserl ait assisté à la conférence inaugurale de Heidegger permet de supposer que celui-ci comptait y aborder des problèmes touchant le fond même des deux philosophies phénoménologiques. Or, le problème fondamental de Husserl est la philosophie en tant que science, phénoménologiquement rigoureuse mais positive, fondée sur l'*epochè* et la réduction. Il veut, en fondant sur cette double démarche méthodique la philosophie phénoménologique en tant que science positive dont toutes les théories ressortissant aux sciences spéciales tireraient leur justification, parvenir aussi à une métaphysique (plus précisément, à une métaphysique de l'esprit) qui pourra enfin se présenter en tant que science. C'est à cette prétention que Heidegger oppose ici sa conception d'une phénoménologie fondée sur le néantissement du néant. Cette conception ne peut pas accepter la souveraineté de la logique en philosophie (la philosophie comme théorie de la raison), tradition qui aux temps modernes prend son départ chez Descartes. A cet égard, l'*epochè* husserlienne fraie la voie à un dépassement, mais ne parvient pas à le réaliser de manière conséquente et radicale, restant plutôt

dans le vague avec l'idée d'une «thèse générale» de l'attitude naturelle. Heidegger en revanche lance une offensive générale contre la souveraineté de la logique en tentant de mettre en lumière la fondation de l'un de ses présupposés (la négation) dans le domaine pré-logique, dans l'ouverture du *Dasein* à l'être, dans le néantissement. L'idée d'une philosophie en tant que science positive apparaît ainsi comme une survivance du cartésianisme dans la phénoménologie.

Dès les premiers mots de la conférence, il devient clair que c'est la philosophie dans son rapport à la science positive, rapport qui englobe également le projet d'une philosophie comme science rigoureuse, qui constituera l'horizon de la recherche. Selon Husserl, la philosophie comme science rigoureuse doit déboucher sur une métaphysique qui pourra se présenter en tant que science. La première question porte donc sur la métaphysique que Heidegger veut présenter, en tant que philosophie propre, non pas en faisant un discours à son sujet, mais bien en énonçant directement ce dont il y va pour elle. Il cerne (provisoirement) sa spécificité à l'aide de deux caractères: le questionnement métaphysique embrasse chaque fois l'ensemble du «domaine» qui lui est propre, tandis que celui qui questionne est en même temps mis lui-même en question. Cette mise en question du questionnant devient une mise en question du spécialiste des sciences positives, problématisation qui, bien sûr, s'applique aussi à la «philosophie comme science rigoureuse» de Husserl. C'est Husserl lui-même qui a affirmé le besoin d'enraciner dans leur fondement essentiel les sciences dont les domaines tendent, à l'ère de la spécialisation, à s'éloigner de plus en plus les uns des autres. Heidegger, d'accord avec lui sur ce point, constate que cet enracinement est désormais «bel et bien mort». (La phénoménologie précisément voulait le renouveler, et ce qui donne

accès à la phénoménologie, c'est la réduction dont le noyau, l'épochè, attitude bien plus «négative» que toute négation, se présente comme un chemin qui mène à l'au-delà philosophique de toute science mondaine, de toute science relative à l'étant réel.) Toutes les sciences, sans exception, sont caractérisées d'abord par un rapport au monde: qu'elles soient exactes ou historiques, elles se mettent en quête de l'étant afin d'approcher de l'essence des choses qui font l'objet de leur investigation. La science tend vers la chose même (selon le mot d'ordre que Husserl veut imposer aussi à la philosophie). Se soumettant et obéissant exclusivement à la chose, elle veut aider celle-ci à accéder à elle-même; en effet, la chose par elle-même est pour ainsi dire incapable d'être ce qu'elle est. Heidegger parle très succinctement d'une «irruption» de l'étant «homme» dans le tout de l'étant (dans l'univers) afin de le «faire éclore» en ce qu'il est et tel qu'il est. L'étant comme tel a besoin de cette irruption et de cette éclosion qu'il ne peut tirer de lui-même, car l'étant qui n'est pas du type du *Dasein* est comme tel incapable de tout rapport à son être propre, tandis que celui qui est du type du *Dasein* est, sans ce mouvement, incapable d'un rapport *explicite*. Or, l'irruption ne peut se produire qu'en vertu de ce qui existe comme relation originaire, non pas à l'étant, mais à l'être — à ce qui n'est pas un étant, à ce qui, partant, *n'est pas*, bref (du point de vue de l'étant) au non-étant. C'est cette relation qui est le fondement de l'apparaître de l'apparaissant. L'apparaître est à chercher, dans son *fondement*, en dehors de l'étant. Ce fondement, l'être, est l'objet de la métaphysique. Puisqu'il n'est pas un étant, il doit être, du point de vue de l'étant, un rien. Cela mobilise alors la question centrale de la conférence: qu'en est-il du rien?

La caractérisation qui suit peut paraître, à première vue, inutile et hors de propos. La science, dit Heidegger,

ger, veut connaître tout l'étant dans le monde *et rien d'autre*; l'attitude scientifique se guide sur l'étant *et rien de plus*; elle s'explique avec l'étant *et rien au-delà*. En réalité, c'est dans le «rien» qu'est énoncé ce qui prête à la science la force de l'irruption qui fait éclore l'étant. On passe donc à une élucidation du concept de néant qui est en même temps une explication avec la logique. Est-ce purement fortuit que Heidegger ouvre ce débat en présence du grand phénoménologue que la souveraineté de la logique a fait reculer précisément devant le néant même dans son effort de pensée le plus radical (les considérations fondamentales des *Ideen I* sur l'épochè)? Face à face avec le penseur qui, pour cette raison, est demeuré captif du rapport sujet-objet (dans une version transcendantale) et d'un idéalisme transcendantal?

Quoi qu'il en soit, le conférencier s'écarte ici de son propos pour montrer la défaillance de la logique face au concept de néant. La logique est inapte à saisir ce concept et, *pour cette raison*, ne peut que le désavouer. Serait-ce là la preuve qu'il «n'en serait rien» du néant? Certes, le néant n'est pas un étant auquel un concept au sens propre renvoie toujours dans un contexte dont la lueur doit déjà d'abord avoir filtré. Dans le cas du néant, comme le concept lui-même l'indique, il n'y a rien de la sorte. Cela étant, à quoi ce concept sert-il? La logique n'en a pas l'emploi. C'est certain — mais est-ce une preuve à l'encontre du néant? «Le néant» est du reste une objectivation logique. La logique est incapable de circonscrire le néant si ce n'est par une opération objectivante de cette espèce. Pour elle, le néant est la *négation* pure et simple de la totalité de l'étant. Le néant est ainsi subordonné à une opération logique; on le fait dériver de la négation. Toutefois, cette négation totale n'est pas réalisable; elle est une intention vide. Elle va à l'encontre de l'essence du remplissement qui,

en biffant, présuppose toujours une thèse positive partielle: on ne peut «réaliser» une négation que sur le fondement de quelque chose de positif. La réalisation positive de la totalité de l'étant est d'ailleurs également impossible, s'inscrivant en faux contre le caractère de donation du singulier qui est chaque fois nécessairement donné dans un horizon.

Néanmoins, l'information fournie par la logique, la négation de la totalité de l'étant, n'est pas entièrement dépourvue de sens. Elle indique qu'on confond ici deux concepts de la totalité: le concept de la totalité comme ensemble de l'étant (ce qui est irréalisable) et le concept d'un tout comme phénomène sans lequel l'apparaître en tant que tel serait impossible, qui est la condition de possibilité de l'apparaître. Ce tout est l'ouvert de l'apparaître, le «monde» au sens d'un district qui doit être déjà ouvert au *Dasein* pour que celui-ci puisse percevoir et comprendre l'étant. Ce tout comme tel n'est donc pas un étant, mais quelque chose qui dépasse l'étant. Quelque chose que nous sentons en tant que tout, ouvert selon notre disposition d'humeur (*stimmungsmässig*). La tonalité affective rassemble cela même qui, dans le train de notre existence, se montre sous les espèces les plus disparates et les plus fragmentées, en fait chaque fois quelque chose qui procède d'un tout, qui n'est ouvert que par ce tout.

C'est dire que ce qui chaque fois apparaît peut nous interpellier pour peu que notre disposition nous place dans une ouverture préalable à travers laquelle nous nous y rapportons. Il y a cependant une disposition fondamentale qui interdit et ferme toute interpellation en général, une disposition qui, malgré cela, porte toujours le caractère d'un dévoilement «en totalité». Là, aucun comportement ouvert n'est possible, aucune préoccupation, aucune sollicitude, mais pas davantage la contemplation, la réceptivité d'une intuition intéressée

à la vue pure. Tout ce qui émerge dans cette «ouverture» a un caractère *répulsif*: il n'y a rien à faire avec, aucune possibilité qui se présente. Cette disposition nous fait faire l'expérience du néant, du ne-rien-dire, de l'absence de toute possibilité. Tandis que la négation d'une chose ne peut être réalisée qu'en la remplaçant par autre chose, ici il n'y a pas d'alternative, pas de substitution, mais bien un *s'engloutir pur* qu'on pourrait exprimer d'une autre manière encore en disant que l'étant ne fournit d'«appui» à aucune possibilité, rien à quoi on puisse se raccrocher — il s'échappe dès qu'on tente de s'en saisir. Cette expérience nous apprend que le mode habituel de notre être-au-monde est un travail continu d'étayement qui cherche à prendre appui sur les choses prises en main, soutien qui ici se dérobe.

La négation de la totalité de l'étant est impossible. Le glissement de l'étant en totalité appartient en revanche essentiellement au provenir du *Dasein*. Qu'est-ce, plus précisément, que ce glissement? Rien d'autre que le dévoilement du *Da-sein* comme tel. Le *Da-sein* n'est pas un étant qui est simplement là, mais un étant qui se comprend soi-même, ainsi que le reste de l'étant, c'est-à-dire un étant auquel l'étant apparaît. Dans le glissement de l'étant qui nous repousse et ne nous dit rien, il devient clair que l'étant n'a pu jusque-là nous apparaître que sur le fondement d'un non-étant. Le *Dasein* ne comprend l'étant qu'en «transcendant», en faisant un «pas en arrière» au-delà de l'étant; c'est alors seulement que les choses lui apparaissent, alors seulement qu'il apparaît à lui-même. Dans le «pas en arrière», il s'expérimente lui-même, dans son fond, comme «étrangé» à l'étant, comme «n'étant pas chez lui parmi les choses»; il expérimente l'étrangeté de l'étant comme tel, c'est-à-dire de son être. Dans la présence du néant, il fait ainsi l'expérience de l'être, expérience sans la possibilité de laquelle il ne serait pas un *Da-Sein*, un

étant qui comprend, à qui l'étant s'ouvre, pour qui l'étant se manifeste, est ouvert.

C'est donc le néant de l'étant comme expérience de l'être de l'expérimenté qui constitue le point de référence constant à partir duquel le comportement clair et ouvert à l'égard de l'étant peut se déployer. Le non-étant, l'être est le point d'appui autour duquel se forme un district clair et ouvert dans lequel l'apparaître de l'étant est possible. Ce district est le *quoi* et le *comment* de l'étant qui peut nous interpeller. Pourtant, l'être comme tel n'est présent qu'en tant qu'il se refuse à nous, c'est-à-dire que l'être se retire en nous renvoyant aux choses. Le district de l'ouvert, à l'intérieur duquel l'étant émerge, est nécessairement lié au retrait de l'être qui s'impose ainsi dans la figure du néant.

Or, comme l'être est la condition de possibilité de la compréhension, du projet des possibilités et, partant, de l'apparition, l'homme ou son «esprit» ne peut jamais être saisi comme quelque chose de purement «positif», comme une lumière qui s'approcherait des choses et les éclairerait de ses rayons, ou encore qui «constituerait» l'objectivité. Fût-il défini par l'intentionnalité, le concept de «conscience» est, dans son principe même, inapte à rendre raison de l'apparaître de l'apparaissant. La «conscience», dont le mode d'être demeure d'ailleurs indéterminé ou apparaît même, saisi dans la réflexion intérieure pure, comme une chose constituée, subsistante, est toujours un étant intégralement positif qui ne peut donner lieu à aucun dépassement, qui ne peut donc être la source dont procède l'apparition, l'éclosion du «est» dans son étrangeté fondamentale. Plus précisément, ou bien la «conscience» implique, sans elle-même s'en douter, la transcendance vers le non-étant, mais alors elle est, dans sa positivité, un concept trompeur (c'est ce qui semble être le cas de la subjectivité transcendantale de Husserl qui oscille entre le concept

positif, repris à la tradition, et l'idée d'une conscience capable du mouvement de transcendance). Ou bien la conscience est, comme chez Brentano, un étant sans transcendance, mais alors le concept de conscience, loin de résoudre le problème de l'apparition de l'étant, ne permet même pas de le poser¹³.

13. *Ci-dessous, la première version de la fin du présent essai, remanié par l'auteur à la suite de la lecture, en juin 1976, du cours de Heidegger sur les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie:*

On pourrait être tenté de demander pourquoi Heidegger, en exposant, dans sa conférence inaugurale, la position qu'il occupe au sein de la phénoménologie, ne part pas du problème de l'apparition et d'une critique des concepts de conscience et de sujet, mais bien de la question du non-étant et du phénomène du néantissement. Peut-être est-ce parce qu'il pouvait espérer être compris précisément du penseur qui avait approché le plus près d'une phénoménologie «négative» fondée dans la transcendance, du penseur qui avait d'ores et déjà entrevu, dans *l'époché*, le phénomène du suspens, sans pour autant le dégager pleinement de l'obscurité.

Que le *Dasein* dans sa constitution interne ne puisse être pensé sans la transcendance, c'est ce que montrent ses comportements néantissants parmi lesquels la négation en tant qu'acte logique a au premier chef retenu l'attention des philosophes. Les comportements néantissants seraient inconcevables sans la compréhension du caractère *négatif* de l'expérience originaire de l'être. La compréhension du néantir se manifeste dans l'ensemble de notre expérience quotidienne qui est comme telle, à tout instant, «non»-expérience, expérience d'un «ne pas... tel et tel», d'un «ne pas... ceci et cela», c'est-à-dire d'un négatif auquel nous-mêmes opposons un «non». Or, chaque «non» de ce genre comporte un renvoi au *grand Non* qu'est le s'engloutir de l'étant en totalité. Les différents modes du comportement néantissant qui, plus nettement que l'inconsistante négation logique, dénoncent leur origine dans le *Non* originaire, montrent de manière plus péremptoire encore comment le *Dasein*, dans son «là», se retient à l'intérieur du néant, qu'il est, dans le fait de «supporter sans toutefois en être maître» l'être-été pur, orienté sur le *Non* qu'il comprend toujours déjà avant tout le reste.

Dire que la négation tire son origine du néantir du néant, c'est en même temps proclamer la fin de la logique et de sa souveraine-

Cela dit, on peut se demander pourquoi Heidegger, plutôt que de suivre cette voie détournée où il n'est pas facile de voir clair, n'engage pas un débat explicite avec les notions d'*epochè* et de réduction.

En philosophie. En effet, la philosophie moderne depuis Descartes comprend cette souveraineté comme souveraineté du sujet, souveraineté de la raison au sens de la *clara et distincta perceptio*, animée par une volonté d'identité et d'objectivité du pensé. Or, la raison ainsi conçue demeure impuissante à saisir le soi individuellement propre et ses expériences fondamentales. Heidegger montre au contraire que les principes logiques mêmes, qui tous — aussi bien le principe de raison que les principes d'identité et de contradiction — présupposent la négation (le principe de raison signifiant qu'une conclusion ne peut jamais être *sans* raison, le principe d'identité qu'un même concept n'admet en *aucun* cas une pluralité d'acceptions), renvoient à quelque chose dont l'origine se situe en dehors de la logique, dans un phénomène primordial, dans le fondement de l'apparaître en tant que tel. Par là, il devient le premier à établir la phénoménologie en tant que science fondamentale de la philosophie, sous les espèces toutefois d'une ontologie phénoménologique.

On pourrait croire que c'est précisément ce motif qui explique la structure de la conférence. Heidegger se propose de proclamer la fin de la logique en philosophie, et cela en remontant à l'origine de la logique dont la souveraineté conduit à une reconstruction hypothétique du réel dans le sens d'une «vérité en soi». La phénoménologie transcendantale de Husserl subit elle aussi la domination de la logique, dans la mesure où l'idée de la réduction phénoménologique, reculant devant le néant de la science, ne permet pas de mener l'*epochè* à sa conclusion et s'abstient de toute question sur son fondement.

Il s'ensuit que le refus de l'idée d'une philosophie en tant que science rigoureuse, le retour à la philosophie en tant que métaphysique implique une critique de l'idée phénoménologique de la philosophie fondée par Husserl, dans les *Ideen I*, sur la réduction et l'*epochè*. Mais ce n'est pas dire que Heidegger jette simplement l'*epochè* par-dessus bord. S'il rejette la réduction, en revanche il approuve le suspens instauré par l'*epochè* comme fondement de la phénoménologie. Radicalisé et traduit dans la pratique, cet état de suspens oblige à dégager le caractère ontologique de la phénoménologie, à s'opposer à ce qu'elle se transforme en «science transcendantale, science de l'empirie transcendantale».

Il nous semble que la réponse est à trouver, du moins en partie, dans le cours de 1927, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, récemment publié¹⁴. Heidegger distingue ici *trois* éléments constitutifs de la méthode phénoménologique qu'il nous sera désormais possible — dans l'optique d'une confrontation avec Husserl — de comprendre clairement: 1° la réduction, dont il dit: «L'élément fondamental de la méthode phénoménologique, au sens de la reconduction du regard inquisiteur de l'étant naïvement saisi à l'être, nous le désignons par l'expression de *réduction phénoménologique*. Nous nous rattachons par là, quant à sa littéralité, à un terme central de la phénoménologie husserlienne, mais non quant à l'affaire elle-même. *Pour Husserl*, la réduction phénoménologique [...] est la méthode destinée à reconduire le regard phénoménologique [...] à la vie transcendantale de la conscience et à ses vécus noético-noématiques, dans lesquels les objets se constituent en tant que corréliats de la conscience. *Pour nous*, la réduction phénoménologique désigne la reconduction du regard phénoménologique de l'ap-

Dans l'avant-dernier paragraphe de la conférence, le refus de l'idée fondamentale de la philosophie en tant que science rigoureuse, formulée par Husserl, est tout à fait manifeste. La philosophie, dit Heidegger, ne peut être mesurée à la mesure de l'idée de la science. L'on a tort de juger des philosophies selon qu'elles satisfont ou non au critère de la «vérité en soi». Ce n'est pas la «vérité en soi» qui représente le sol et la mesure de la philosophie, mais bien le provenir fondamental qui compose le *Dasein*, c'est-à-dire l'être même dans sa fondation abyssale, l'être dans son dévoilement qui est tout ensemble voilement dans le retrait.

Dans le texte même de «Qu'est-ce que la métaphysique?», il n'est jamais expressément question de l'idée husserlienne d'une philosophie phénoménologique. Les quelques réflexions que nous venons d'exposer auront-elles suffi à justifier notre lecture de ce texte en tant qu'explication avec cette idée?

14. *Ibid.*, § 5: «Le caractère méthodique de l'ontologie. Les trois éléments fondamentaux de la méthode phénoménologique.»

préhension de l'étant — quelle que soit sa détermination — à la compréhension de l'être de cet étant (projet en direction de la modalité de son être-à-découvert).»
 2° Le *construction*, qui est ce projet. 3° Le *destruction* qu'implique la construction réductive, c'est-à-dire «une dé-construction des concepts reçus, qui sont d'abord nécessairement en usage, afin de remonter aux sources où ils ont été puisés».

Pourquoi Heidegger conserve-t-il le terme de «réduction», malgré les confusions fâcheuses auxquelles il risque de donner lieu? En accord avec ce que nous avons déjà dit, nous croyons discerner deux raisons déterminantes. 1° En dépit de l'importante différence concrète qui en définitive se fait jour, il y a, dans les deux opérations, quelque chose de commun; c'est précisément ce que nous avons désigné, dans l'*epochè*, comme le «pas en arrière face à l'étant», à savoir le suspens instauré par le non-usage des thèses relatives à l'étant. 2° Au moment où Heidegger prononce les leçons des *Problèmes fondamentaux*, période qui est aussi celle de *Sein und Zeit*, l'espoir d'une démarche commune est encore vivant. On peut donc penser que son but est une interprétation ontologique de ce que la phénoménologie a d'ores et déjà concrètement atteint. On peut voir là aussi le sens de la note de la page 38 de *Sein und Zeit* qui, selon le propre aveu de Heidegger, est ce qui motive au fond la dédicace à Husserl¹⁵. Il dit là qu'il regarde sa recherche comme «quelques pas en avant dans la détection des choses mêmes» et qu'il en est au premier chef redevable à Husserl. N'est-ce pas dire assez clairement que son propre point de vue (la conception de l'ontologie comme le propos, la «chose même» de la phénoménologie) résulte d'une confrontation réfléchie avec la position husserlienne?

15. Cf. «Nur noch ein Gott kann uns retten», Gespräch mit Martin Heidegger, *Der Spiegel*, n° 23/1976, p. 199.

Notre but dans cette étude a été simplement de retracer le cheminement possible de cette réflexion.

Quant à la «construction» et à la «destruction», nous en avons déjà parlé en connexion avec l'«ontologie fondamentale» du *Dasein* humain.

On reproche parfois à certains élèves de Husserl d'interpréter celui-ci dans une optique heideggérienne, sans respecter sa *propre* intention scientifique. Celle-ci (dit-on, malgré les nombreuses affirmations du contraire qu'on trouve chez Husserl lui-même) n'était pas de fonder une nouvelle métaphysique, mais bien de développer la méthode d'une réflexion «topique», historiquement relative, sur les conditions de possibilité de l'attitude dont on part chaque fois en posant naïvement l'objectivité. Or, curieusement, c'est précisément Heidegger qui met en avant le caractère méthodique de la phénoménologie et l'associe à une réflexion historique fondamentale. Une critique de la démarche heideggérienne devrait donc s'attacher en premier lieu à cerner le rapport de Heidegger aux concepts fondamentaux de Husserl, aux notions de la thèse générale, de l'*epochè* et de la réduction, à voir comment les éléments de cette démarche découlent d'une réflexion approfondie sur le coup d'envoi donné par le fondateur de la phénoménologie.

Peut-être serons-nous maintenant en mesure de clarifier une autre question encore qui a souvent provoqué la confusion. Peut-on parler, chez Heidegger, d'une réduction, ou du moins de l'*epochè*? Le concept heideggérien de la construction, du projet de l'être de l'étant eu égard à cet étant, présuppose, croyons-nous, une *epochè*, mais non pas la réduction au sens husserlien. Le fait que Heidegger ne parle pas expressément de l'*epochè* s'expliquerait par ceci qu'elle est à ses yeux fondée, en tant que comportement néantissant, dans quelque chose de plus profond: dans le néantissement

qui se propose originairement à l'être de l'étant en totalité.

Resterait seulement à dire en quelques mots ce que la phénoménologie signifie *pour nous*, à délimiter la position spécifique qui la met à part du reste de la pensée contemporaine. Elle n'est ni une philosophie scolaire qui s'applique à cultiver une tradition érudite, ni une philosophie révolutionnaire ou prétendue telle, qui veut affirmer sa viabilité en apportant son concours à une transformation du monde. La phénoménologie est un retour de la pensée sur elle-même. Elle est, plus précisément, une réflexion sur la crise de la pensée. Comme son propos est de dégager la science positive et la scientificité en général dans ses racines, il lui faut rechercher les origines premières de la crise de l'humanité dans une démarche radicale qui, visant à exclure toute préconception, se doit d'écarter aussi de son chemin les préjugés propres aux sciences positives. Dans ce radicalisme, la phénoménologie est sans rival. Elle va en sens contraire de tout ce qui sinon, sous le titre de science ou de philosophie, avance droit devant soi dans une naïveté inélucidée. Les découvertes qui s'offrent sur ce chemin sont multiples, mais l'une surtout est d'importance. Elle est le fruit du travail conjoint des deux coryphées, tant de Husserl que de Heidegger. C'est le dévoilement du cartésianisme essentiel de toute notre époque si, pour employer la terminologie heideggerienne, l'on regarde le cartésianisme comme la somme des conséquences ontiques de l'ontologie qui prend son départ dans la doctrine du dualisme des substances, c'est-à-dire dans la théorie de Descartes sur les deux modes d'être de la *res*. La phénoménologie n'est rien d'autre que l'aspiration à opposer, à ce concept fondamental des temps modernes, la voie d'une *quête*.

L'ESPACE ET SA PROBLEMATIQUE (ANNEXES)

I

Le phénomène de l'interpellation tient à ceci que l'homme est *mis* dans un rapport de se-rapporter qui comme tel n'est pas thème, ne se met pas par avance en rapport.

De quel rapport, ou de quels rapports s'agit-il? Ce sont les rapports originairement pratiques de l'intérêt et du besoin, du «faire» et du commerce avec les choses.

Le se-rapporter présuppose chaque fois un milieu dont le terme qui se rapporte se détache pour s'approcher, attirer, intéresser. L'interpellation est une mise à part, et la mise à part s'éclaire à partir de ce qui se détache. Aussi le *premier* terme du rapport est-il le vis-à-vis; lui seul est explicite, étant ce qui est en cause, ce qui importe, ce vers quoi l'activité se tourne pour l'expliquer et s'orienter en fonction de lui. L'activité elle-même non seulement demeure en retrait, mais *se définit* par ce vis-à-vis dont elle dépend, dont elle est simplement la contre-partie active.

C'est cela qui fait que le se-rapporter est à la fois un s'enraciner. Celui qui se rapporte, dans son action de se

rapporter, n'est pas centré à l'intérieur de lui-même; il ne se définit que par son vis-à-vis. Le se-rapporter se définit par l'interpellation, et l'interpellation est à la fois enracinement. Je ne suis quelque chose que par le fait que je suis interpellé.

Il s'ensuit que le *là-bas* est plus primordial que l'*ici*. L'*ici* se détermine à partir du *là-bas*; l'inverse n'est pas vrai. L'*ici* demeure dans l'indétermination; le *là-bas* est déterminé. Ce qui paraît être (géométriquement) le plus haut degré de proximité est en réalité éloignement, «tache aveugle»... qui implique néanmoins un germe de définition en ce sens que le *là-bas* co-détermine l'*ici*.

Germe de l'espace — orientation, réponse à la question «où?». La structure du monde ambiant n'est pas comme un système de référence, pareillement clair et objectif en tous les points définis par les coordonnées, ne conservant qu'un résidu du donné subjectif sous les espèces du point zéro. Le *où* est une détermination que nous ne cherchons pas pour les choses, mais pour nous-mêmes. Une détermination que nous n'assignons pas, qu'il nous faut *accepter*. La réponse à la question «où?» est un *vis-à-vis habituel, non problématique*, une structure objective habituelle. Cela acquis, le phénomène de l'orientation s'éclipse dans cette structure pour ne plus ressurgir qu'exceptionnellement. Il s'efface dans une mélodie kinesthético-visuelle cohérente et qui fonctionne automatiquement, dont la bonne marche nous dit que nous sommes toujours dans le même paysage que nous expliquons pas à pas, par chacune de nos perceptions. Lorsque cette trame continue est rompue, il se produit aussitôt une *désorientation*, une instabilité, un isolement de l'impression, accompagné d'un sentiment de vertige, de vide, de déracinement — nous perdons pied, ne trouvons rien à quoi nous accrocher, sur quoi nous appuyer. Le phénomène de la désorientation

atteste que l'orientation est avant tout localisation de *soi*.

Orientation: expérience de fixation de Duncker, balançoire magique de Hamann. Le centre de gravité, le lieu immobile par rapport auquel le mouvement se détermine n'est pas nous-mêmes, mais ce à quoi nous nous sommes rapportés, ce dans quoi nous nous sommes enracinés (Merleau-Ponty).

L'être qui se rapporte est défini de façon plus précise et plus profonde là où l'*ici* et le *là-bas* ne forment plus une opposition pure et simple, là où les modalités de l'*ici* sont déterminées à partir des composantes, explicites ou implicites, du *là-bas*. Normalement, la situation part d'un *debout ici* se dirigeant vers quelque chose qu'on prend en main, dont on s'empare, avec lequel on est en contact. L'être debout ici, redressé, est l'axe normal autour duquel s'étendent toutes les autres positions — l'être qui est *redressé*, debout *là-contre*, qui réagit donc à la terre, qui est orienté à l'égard de la terre, présente en une guise non explicite et co-déterminante. Toute orientation, tout *là-bas* est l'orientation d'un *debout ici* sur la terre en tant que fondement et support solide sur lequel les choses sont posées, qui leur fournit une base évidente. — Les autres modalités, la position couchée, la posture assise, etc., sont à la fois des manières différentes de se rapporter à l'objectivité — des rapports qui ne rendent pas possible une *pro-gression vers...*, mais sont un *délassement de...*, la fixation d'un objet dans un contact rapproché, etc.

Le rapport du *là-bas* et de l'*ici* est un rapport de *contemporanéité*, un rapport dans les mêmes phases temporelles subjectives et, par conséquent, dans des intervalles de temps objectivement concordants. Or, la *contemporanéité* présuppose la différenciation de ce qui est simultanément présent, une différence fondée précisément par l'étendue spatiale et qui, dans cette

étendue, procède de la dualité fondamentale là-bas - ici, laquelle est le point de départ nécessaire de toute orientation dans l'espace.

Un autre moment essentiel de l'orientation spatiale, c'est la structure d'objet, la chose matérielle sur le mode du «là-bas». La chose «là-bas» est insaisissable en totalité d'un seul coup; sa saisie requiert une synthèse successive qui ne confirme ni ne dément sa réalité. La succession est un mode de donation qui présuppose la simultanéité de toutes les faces de l'objet. Cette totalité est apprise dans chaque intuition unilatérale, si bien que la donation intuitive se rapporte à la *chose présente*, et non pas seulement à telle ou telle de ses faces.

La présence de l'envers est saisie plus particulièrement dans sa présence à un autre être, au *tu* que je vois. Le vis-à-vis qu'est le *tu* détermine l'ici que *je* suis, avec une originalité égale quant au temps, plus originairement quant à la direction et à la définition de la relation. Le *tu* est un vis-à-vis qui me définit par *interaction*.

La proximité, le vis-à-vis est ainsi le lieu dont procède d'abord la détermination de l'ici. Dans un deuxième temps, à travers la réaction commune à un même *là-bas objectif* qui se manifeste sous différentes faces, le *tu* définit mon *je* comme ce qui approfondit son être-interpellé en interpellation au sens propre du terme. Seule cette interpellation est à même de me définir comme l'être que je suis dans mon fond, comme être non seulement spatial (encore que la spatialité m'appartienne essentiellement), mais aussi personnel. Dans l'interpellation personnelle, la caractéristique originaire de l'espace vécu en tant qu'enracinement s'approfondit — il apparaît que le «là-bas» et l'«ici» sont indissolublement liés au «tu» et au «je», que le «tu», le «je», le «il» et le «ça» fondamental (l'environnement indiffé-

rencié, l'horizon universel) sont indissolublement liés à l'articulation originelle de l'espace.

Le couple *tu - je* montre en même temps que chaque perspective est pour le moins double, comportant un regard qui se dirige *de là-bas vers ici*, un autre qui se dirige *d'ici vers là-bas*. Ces deux perspectives sont données comme simultanées et équivalentes, car ce sont les mêmes objectités qui, en elles, sont prises en vue sous différentes faces.

Le *je* n'a, en regard du *tu*, un caractère «spirituel» que parce qu'il est initialement indéterminé, indéfini; il reçoit sa détermination de l'interpellation qui procède du *tu*, donné tout ensemble objectivement et *personnellement*, car son objectité est celle d'une même manière de réagir, l'objectivité de l'être-interpellé qui englobe les actes de voir, d'entendre, de s'orienter, de parler.

Il est rare que le *tu* et le *je* soient simplement objets l'un pour l'autre, en l'absence d'un tiers qui soit *co-objet* des deux: ne serait-ce qu'un mot prononcé, un outil, l'environnement immédiat, le support solide sur lequel l'un et l'autre se meuvent. Dans une situation articulée de cette manière, nous expérimentons l'autre comme premier sujet de l'action dont nous aussi sommes capables; nous comprenons l'autre à partir des actes qu'il effectue sur les choses et sur nous-mêmes. Les actes de l'autre à notre égard nous objectivent *en tant que chose*, car nous sommes pour nous-mêmes aussi, en grande partie, leur objet — dans notre rapport à nous-mêmes, nous ne sommes pas seulement un *je*, mais encore un *ça*. Bien qu'il ne semble pas à première vue y avoir de passage entre le *je* et le *tu*, il y en a un entre le *je* et le *ça* (au sens, non pas d'objet indifférencié, mais d'objet mis à part de la totalité). Nous devenons ainsi nous-mêmes le tiers qui, dans la figure d'un *je-ça*, s'intercale entre le *tu* et le *je*. Le *je* lui aussi assu-

me le caractère objectif propre au *tu* et, dans cette objectivation, sert de point de départ au *tu* qui est mon objet au même titre que les autres choses tout en se signalant, en tant que *tu*, par les actes qui me sont propres (actes de voir, d'entendre, de parler, de «faire», d'entretenir un commerce avec les choses), de telle sorte que je suis obligé d'«apprésenter» également mon propre moi, en interaction avec le *tu*, comme un-objet du même genre que ce *tu*: comme le *tu* de l'autre *je* qui est en contact avec moi.

Cela-dit, la question est de savoir comment je peux attribuer au *tu* les mêmes actes de voir, d'entendre, de faire, etc., que j'accomplis moi-même. Il est clair qu'il ne s'agit pas de la projection à l'extérieur d'un savoir réflexif concernant mes propres actes, qu'il n'est pas question d'intropathie ou de l'appréhension du dedans dans le dehors. Le fait que je voie et que j'entende est quelque chose que je ne sais pas à l'origine réflexivement, mais par un savoir objectif, kinesthésique, tendanciel, intentionnel: grâce à l'ouverture des organes sensoriels, au mouvement par lequel mon corps se tourne vers la source de l'«excitation» et «réagit» d'une certaine manière aux choses. Le regard voyant est vivement attiré, là où le regard mort demeure immobile. Je vois chez l'autre qu'il subit cette même attraction, ce même état que je constate de manière tout à fait analogue chez moi en tant que «ça», en tant que sujet d'un réagir, d'un être-interpellé. L'autre me permet, en ce sens, de *voir le regard*, d'observer l'entente, etc.

L'idée traditionnelle de la projection des vécus propres dans un corps étranger est une survivance de l'associationnisme passif qui ignore l'intentionnalité et dont l'influence se fait encore sentir dans l'intellectualisme intentionnel qui ne tient pas compte de la «tendancialité», de l'intentionnalité du corps. L'orientation globale du vécu (sans excepter le vécu corporel qu'est

l'expérience sensible) *sur l'objet* est fondamentale pour la compréhension de notre rapport originaire à l'espace qui s'approfondit et se structure parce qu'il est une présence personnelle, un se-rapporter personnel à d'autres êtres et, en dernière analyse, à l'univers de tous les êtres. Pour cette raison, le rapport à l'espace est indissolublement lié à la structure du pronom personnel.

II

C'est à ce contexte que ressortit aussi la «réflexion» de l'un dans l'autre — la répétition infinie du reflet que se renvoient deux miroirs situés face à face — que Fink présente comme l'un des traits essentiels d'autrui¹. L'un et l'autre sont impliqués à l'infini l'un dans l'autre. En faisant l'expérience de l'autre, je fais en même temps l'expérience de moi-même, tel que je me reflète dans l'autre qui se reflète dans moi, et ainsi de suite.

Mais cette réflexion dans l'autre est importante précisément parce que le *je*, initialement mon objectif, y devient objectif — mon *je pour moi* devient *en et pour soi*.

*

La caractérisation de l'expérience d'autrui comme l'*être-interpellé originaire* du *je* par l'autre renvoie à ce que Fink et Schutz caractérisent comme la co-présence du *tu* et du *je*² et comme le rythme commun de la

1. Husserl, Cahiers de Royaumont - Philosophie n° III, Paris, Editions de Minuit, 1959, p. 371.

2. *Ibid.*, p. 371 et 377.

*durée**3. Toutefois, l'être-interpellé originaire et la réaction à cet état, à savoir l'interpellation de celui qui interpelle, présupposent la simultanéité du *tu* et du *je*, c'est-à-dire l'espace. L'espace est en ce sens *ordo co-existentiæ*. Pour qu'il y ait, pour moi, simultanéité de *je*, il doit y avoir *deux je*, c'est-à-dire le *tu* et le *je*, mais c'est là une différence qui n'est possible qu'en tant que distinction spatiale.

L'un des thèmes les plus convaincants de l'expérience d'autrui est précisément la *con*-versation: la durée de compagnie avec un autre qui m'interpelle. Dans la conversation, je suis continuellement *récepteur*. Pourtant, ce que je reçois n'est pas un non-moi, mais bien un moi, les actes d'un *je* dont je ne suis pas l'auteur. Les paroles que je prononce et celles que j'entends sont les mêmes, mais elles viennent chaque fois d'ailleurs.

Il en va de même des objets «apprésentés». Je ne peux pas personnellement voir en même temps l'avant et l'envers de la table que voici, mais *l'autre* voit en même temps que moi la face que je ne vois pas. Je le sais immédiatement, en le voyant regarder la chose de l'autre côté; je peux moi aussi regarder de l'autre côté, mais je ne le fais pas de manière actuelle; actuellement, je suis *moi-même* incapable de simultanéité, mais la simultanéité est donnée *dans le regard de l'autre* sur la même chose.

* En français dans le texte. N.d.T.

3. *Ibid.*, p. 376-377.

III

On pourrait dire que les premières habitations sont des nids qu'on fait descendre des arbres sur la terre ferme et qu'on adapte à ce nouveau milieu. Tissées de branches, d'herbe et de feuillage, elles mettent hors d'atteinte et à l'abri des regards de l'ennemi. L'habitation est à l'origine un refuge, un lieu de repos, mais surtout le lieu où l'accouchée demeure à couvert avec son bébé jusqu'à ce qu'elle soit capable de reprendre ses fonctions normales, où les enfants demeurent à l'abri jusqu'à ce qu'ils apprennent à s'expliquer avec le monde. L'espace intime est ainsi comme une continuation de la communication intra-utérine de la mère et de l'enfant. Il est la projection à l'extérieur d'un mécanisme originellement corporel, et on peut en dire autant de nombreux autres aménagements de l'environnement animal et humain, non seulement des outils primitifs, mais encore de l'environnement même dans sa structure. La structure de la perception n'est-elle pas une anticipation et un prolongement de la fonction d'assimilation qui s'accomplit d'abord dans un contact à l'intérieur de l'organisme?

L'être est à l'origine séparée de la hutte. En connexion avec l'être apparaît l'abrivent, utilisé d'abord à l'occasion des déplacements, dans une fonction indépendante de l'habitation primordiale en tant que celle-ci reproduit l'organisme. Au point de vue technique, l'abrivent dérive du nid, mais sa fonction est nouvelle: il sert à protéger du *vent*, à protéger non seulement l'homme, mais aussi le *feu*. Bien sûr, l'abrivent n'est pas un espace; il est une simple cloison *dans* l'espace, un

mur, mais à la fois un début de toit, qui protège également de l'humidité et de l'ardeur du soleil.

Le troisième élément, qui se présente dès le paléolithique et revêt une importance capitale, c'est la caverne — l'espace fermé, trouvé tel quel dans la nature, qui met à couvert et offre une sécurité totale. Pour l'animal, la caverne est une simple cachette où il se trouve hors de danger. Pour l'homme, en revanche, elle est bien davantage — elle est la *découverte d'un espace intime*, différent du nid, de la hutte et de l'abriment primitifs qui, simples écrans ou abris de fortune, demeurent «dehors», de même que le terrier de l'animal n'est rien de plus qu'un fragment du milieu qui entoure l'animal et dans lequel il vit sans se demander s'il est visible ou non, s'il peut ou non être découvert. Pour l'animal, l'abri est une nécessité vitale, il cherche en permanence à *se cacher*. Pourtant, loin d'avoir le sens d'une *intimité*, l'abri dans ce cas signifie la présence constante du dehors, même si le lieu où l'animal se met à couvert est simultanément nid et garde-manger. L'homme est le premier être à découvrir le monde intime par l'intermédiaire de l'espace intime — un espace qui n'appartient qu'à lui, qui non seulement le met en sûreté, mais à l'intérieur duquel il modèle tout à son image et selon ses besoins — un espace où, alors seulement, il *est* au sens propre, au sens fort de ce terme. Ici, l'homme a *sa* chaleur, *son* feu, *sa* lumière — la vie prend un nouveau départ qui représente un don de la caverne. L'art des cavernes reflète à la fois ce renouveau et la sécurité nouvelle que l'homme y trouve. L'art est un développement naturel du dédoublement du monde en dedans et dehors, propre et étranger, que l'homme alors découvre. Les cavernes offrent souvent (les cavernes décorées toujours) un espace bien plus vaste et plus riche que le terrier ou l'abri de fortune; c'est un espace *autre*, un monde différent. Rien d'étonnant à ce que ce soit précé-

sément ici que l'homme préhistorique consigne les grandes révélations des forces maîtresses de sa vie, trace l'image des fascinants êtres surhumains (c'est-à-dire animaux) dont son existence dépend à tous égards, à la merci du mystère, du *jeu* éminemment sérieux de leur grâce ou de leur défaveur. Ce fait s'explique à la lumière du caractère nouveau que la vie acquiert dans la caverne, devenant *vie propre* au sens fort du terme.

La maison proprement dite est le fruit de siècles de méditation sur les thèmes de la hutte, du terrier, de l'abriment et de la caverne, c'est-à-dire de l'espace *propre*. Cette réflexion ménage d'abord la transition de la hutte à la tente. La tente est alors pourvue d'une armature solide, puis combinée avec l'abriment, tandis que le renforcement de la charpente conduit au plan rectangulaire, présumé indispensable de toute l'évolution ultérieure. La hutte en général, surtout dans les pays froids, s'enfonce profondément dans le sol, tire parti de la pente du terrain, se recouvre de terre. Néanmoins, la hutte (comme aussi la tente) conserve *en premier lieu* le caractère d'un abri. Ce n'est que dans la maison à plan rectangulaire que commence à prédominer la fonction de l'*espace propre*, de l'être propre, du chez-soi.

Le fait que la maison soit tout d'abord petite et ne serve guère de lieu de séjour est sans importance. Encore chez les paysans de nos jours, la plupart du travail se fait en dehors de la maison qui est simplement le lieu des repas et du repos nocturne, un lieu où on prépare l'ouvrage, où on se prépare soi-même à l'ouvrage. Ce qui importe, c'est qu'à partir de l'instant de l'enracinement, dès l'apparition de la *sédentarité*, la vie tout entière est déterminée par ce *dedans* auquel l'homme se rapporte constamment. La sédentarité est, au fond, la réalisation d'un rêve, d'une intention propre déjà à l'homme errant et déraciné. Ainsi l'homme de la

période magdalénienne, qui demeurerait vraisemblablement surtout sous des tentes, *se rapportait d'ores et déjà* à la caverne. Ainsi les nomades de la période postérieure, tout en vivant eux-mêmes sans domicile fixe, se rapportent aux villes et aux villages habités ou par ceux de leur race ou par des étrangers.

Dès que les circonstances s'y prêtent, la maison devient une réalisation de l'intériorité humaine. Celle-ci est toutefois plus ancienne et plus originaire, liée biologiquement au mode propre de la vie humaine, à une vie qui ne se renouvelle pas, comme chez la plupart des animaux, au rythme des saisons, mais qui est dès l'origine la vie d'êtres qui vivent ensemble et, dans cette communauté, cherchent à se mettre à couvert du dehors. Pour l'homme, le chez-soi est tout d'abord l'espace fermé constitué par les proches qui lui médiatisent le contact avec le monde, qui lui offrent la sécurité qui lui permet de faire en grandissant son entrée dans le monde et dans la communauté, de devenir, non pas un exemplaire, mais un *individu*. L'homme est mis à couvert du dehors 1° par la communauté étroite de la micro-société qu'est la famille, avec les relations personnelles qu'elle implique; 2° par la reduplication de la réalité qu'engendre le langage qui est le ciment propre de ces relations humaines dans lesquelles le dehors et le dedans sont intimement et indissolublement unis. Le parachèvement de tout cela dans le monde extérieur, la création d'un monde propre *comme réalité physique*, c'est la maison. La maison est comme la projection à l'extérieur d'une possibilité originairement humaine, revendiquée dès l'origine. C'est aussi pourquoi l'histoire longue et complexe de l'habitation ne dément en rien la thèse qui présente l'homme comme étant, originellement et par toute sa constitution, l'être d'un chez-soi. L'être d'un chez-soi, c'est, au fond, un être qui comporte une *distance*, une *médiation*, un *détour*.

La vieille idée poétique de Semper⁴ concernant les quatre éléments de l'architecture n'est exacte qu'en ce sens que l'architecture de la maison synthétise effectivement quatre thèmes différents. Pourtant, ces thèses ne sont pas, comme le pensait Semper, l'entretien du feu domestique, dispensateur de chaleur et de lumière, et sa protection contre les forces de la nature. Ce sont au contraire des fonctions *distinctes*: fonctions du refuge et de l'abri, fonction de l'enracinement passager ou durable et de la sédentarité, fonction de l'espace propre... La maison en tant que chez-soi humain donne l'unité de tout cela.

La hutte, le terrier, la tranchée, la tente sont d'abord plutôt des aménagements que des habitations. Ils sont des objets provisoires et mobiles, quelque chose qui peut être réalisé, dans un délai très bref, par le travail d'un seul. Ils sont *là-devant* nous, alors même que nous nous trouvons à l'intérieur. La maison au sens propre, en revanche, si petite soit-elle, n'est jamais *là-devant* nous. C'est nous qui sommes *dans* elle, elle qui nous porte, et non pas inversement. La maison n'est pas limitée à ses quatre murs, mais insérée dans un environnement auquel elle imprime dès lors un *cachet* nouveau — l'environnement aussi devient maison⁵, monde *auquel* nous sommes, quelque chose qui nous berce dans son étreinte, à la différence de ce à quoi nous sommes exposés à découvert. La maison, de surcroît, ne requiert pas seulement le travail d'un seul ou de plusieurs individus, mais bien un *travail solidaire, harmonieux*; elle requiert la *rencontre*, la conjonction effective et réciproque du dedans et du dehors, des éléments les plus

4. Cf. Gottfried Semper, *Die vier Elemente der Architektur*, Braunschweig, 1851. (N.d.T.)

5. La maison orientale, où on passe la nuit *dehors*, sur le toit, ne s'inscrit donc pas en faux contre l'*intériorité* du monde matérialisé par la demeure.

divers — terre, air et eau. L'appropriation de l'espace, l'appropriation des choses par l'intermédiaire de l'espace n'est pas seulement une question technique ou de travail, mais bien la fondation d'un monde nouveau.

C'est en effet ainsi que l'acte de bâtir a été d'emblée compris. La maison, le hameau, le village, la ville ne peuvent pas être fondés n'importe comment. Ils doivent être le fruit d'une délibération collective, d'une décision prise en commun, de l'harmonie du plus lointain et du plus proche, du cosmique et de l'humain. A la diligence de la main humaine et à l'ingéniosité de la pensée doit répondre la bienveillance du surhumain. Ce n'est qu'à cette condition qu'il est permis à l'homme de former et de transformer, en tirant parti des possibilités du dessin et du rythme, la face bariolée et limpide de la terre avec ses dons modestes et munificents, l'argile et la pierre, les branches et les troncs d'arbres.

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

L'ESPACE ET SA PROBLEMATIQUE (*Prostor a jeho problematika*).

Essai manuscrit rédigé vers 1960 pour un numéro spécial de la revue *Sborník prací filosofické fakulty brněnské university*, projeté à l'occasion du sixantième anniversaire de Václav Richter (1900-1970), professeur d'histoire de l'art à l'Université de Brno. Patočka donnera finalement à ce recueil un autre texte plus historique, rédigé en français («l'Idée d'espace depuis Aristote jusqu'à Leibniz»), et l'essai présenté ici ne sera publié qu'en 1985, dans le dernier des quatre volumes consacrés par les éditeurs samizdat de l'œuvre du philosophe au thème de «l'art et la philosophie» — *Umění a filosofie*, p. 4.1.1 - 4.1.55. Le texte y est immédiatement suivi de trois «compléments» (p. 4.1.56 - 4.1.64.) réunissant des notes de travail de rédaction légèrement postérieure, traduits à la fin du présent volume sous le titre d'ANNEXES.

*

L'HOMME ET LE MONDE.

Huitième et dernier chapitre de l'*Introduction à la phénoménologie d'Husserl (Úvod do Husserlovy fenomenologie)*, publié dans la revue *Filosofický časopis*, XIV, 1965-1966, n° 5, p. 569-589. Le titre français est de la traductrice.

*

LA PHENOMENOLOGIE, LA PHILOSOPHIE PHENOMENOLOGIQUE ET LES *MEDITATIONS CARTESIENNES* DE HUSSERL (*Husserlova fenomenologie, fenomenologická filosofie a «Kartesiánské meditace»*).

Postface à la traduction tchèque des *Méditations cartésiennes* (Prague, Svoboda, 1968, p. 161-190). Nous avons omis ici les trois premières pages du texte qui traitent, à l'intention du public tchèque, du rapport de Husserl à T.G. Masaryk et à la nation tchèque.

*

LE SUBJECTIVISME DE LA PHENOMENOLOGIE HUSSERLIENNE ET LA POSSIBILITE D'UNE PHENOMENOLOGIE «ASUBJECTIVE» (*Der Subjektivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer «asubjektiven» Phänomenologie*).

Texte publié dans le recueil *Philosophische Perspektiven*, Francfort, 1970, vol. 2, p. 317-334 (sous la direction de R. Berlinger et E. Fink).

*

LE SUBJECTIVISME DE LA PHENOMENOLOGIE HUSSERLIENNE ET L'EXIGENCE D'UNE PHENOMENOLOGIE ASUBJECTIVE (*Der Subjektivismus der Husserlschen und die Forderung einer asubjektiven Phänomenologie*).

Texte publié dans le périodique de la Faculté de philosophie de l'Université de Brno, *Sborník prací filosofické fakulty brněnské university*, XIX-XX, 1971, n° 14-15, p. 11-26.

*

EPOCHE ET REDUCTION (*Epoché und Reduktion*).

Contribution à un recueil de mélanges dédié à Gerhard Funke — A.J. Bucher, H. Drüe et T.M. Seeböhm (sous la direction de), *Bewusst-sein, G. Funke zu eigen*, Bonn, Bouvier, 1975, p. 76-85.

*

QU'EST-CE QUE LA PHENOMENOLOGIE? (*Was ist Phänomenologie?*).

Manuscrit rédigé en 1976 qui a fait l'objet de deux publications posthumes, indépendantes l'une de l'autre — la première, sans la première partie, dans *Reason, Action and Experience*, volume de mélanges dédié à Raymond Klibansky, paru en 1979, aux éditions Felix Meiner (Hambourg), sous la direction de H. Kohlenberger; la seconde, avec une introduction de S. IJsseling, dans la revue *Tijdschrift voor Filosofie*, XLIV, n° 4, mars 1982, p. 642-676. La présente traduction est le résultat d'une confrontation de ces deux éditions.

INDEX
ONOMASTIQUE

A

ADORNO, Theodor: 190
AGUIRRE, Antonio: 257
ANAXIMANDRE: 89
ARCHIMEDE: 194, 206
ARENDR, Hannah: 269
ARISTOTE: 22, 36, 44, 70, 85, 86, 87, 88, 89, 115, 156, 221, 222,
223, 230, 276
AUGUSTIN (saint): 194

B

BACHELARD, Gaston: 76
BERKELEY, George : 24, 25, 26
BIEMEL, Walter: 275
BOLZANO, Bernhard: 28, 150, 151, 152, 154, 229, 230
BRENTANO, Franz: 147, 149, 152, 191, 196, 197, 198, 199, 201,
229, 230, 231, 232, 233, 242, 272, 297
BRUNO, Giordano: 44, 90, 93
BUONARROTI, Michelangelo: 90

C

CAMPANELLA, Tommaso: 44
CARNAP, Rudolf: 27
CLARKE, Samuel: 29
COHEN, Hermann: 163

COMTE, Auguste: 154
 CONRAD-MARTIUS, Hedwig: 21, 22
 CORNFORD, Francis Macdonald: 84, 86
 CRAMER, Wolfgang: 179

D

DEMOCRITE: 21, 22, 34, 84, 90
 DESCARTES, René: 24, 25, 29, 32, 34, 91, 110, 123, 141, 142, 154, 158, 160, 164, 165, 169, 170, 171, 178, 191, 192, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 206, 208, 217, 218, 224, 225, 226, 229, 230, 232, 233, 238, 244, 251, 252, 253, 272, 273, 282, 283, 284, 285, 286, 290, 291, 298, 302
 DUNCKER, Karl: 59, 305

E

EINSTEIN, Albert: 20, 41, 42, 45
 ELIADE, Mircea: 78, 80
 EPICURE: 21, 22, 34, 39
 EUCKEN, Rudolf: 153
 EUCLIDE: 25, 27, 28, 42, 45, 47, 48, 37, 92, 93

F

FICHTE, Johann Gottlieb: 127, 141, 143, 179, 188, 191, 244, 284
 FINK, Eugen: 164, 186, 208, 309
 FREGE, Gottlob: 150
 FUNKE, Gerhard: 190, 219, 249, 275, 284

G

GALILEE: 49, 90, 143
 GALOIS, Evariste: 149
 GASSENDI: 34
 GAUSS, Karl Friedrich: 27
 GÖTTE, Johann Wolfgang von: 59, 96

H

HADZSITS, George Depue: 21
 HAMANN, Johann Georg: 59, 305

HARTMANN, Nicolai: 32, 36, 163
 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: 29, 127, 142, 143, 154, 188, 250, 259
 HEIDEGGER, Martin: 189, 190, 192, 193, 214, 219, 231, 247, 258, 265, 270, 271, 282, 284, 286, 287, 290, 291, 292, 293, 297, 298, 299, 300, 301, 302
 HELD, Klaus: 178
 HELMHOLTZ, Hermann von : 27
 HENRICH, Dieter: 179
 HILBERT, David: 45
 HOBBS, Thomas: 160
 HUME, David: 69, 253
 HUSSERL, Edmund: 95, 97, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 128, 129, 130, 133, 135, 136, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 156, 158, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 178, 179, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 196, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 214, 215, 217, 218, 219, 224, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 240, 241, 242, 243, 247, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 258, 259, 260, 265, 266, 267, 269, 270, 271, 272, 273, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 286, 287, 288, 290, 291, 292, 296, 298, 299, 300, 301, 302, 309

I

INGARDEN, Roman: 163, 170, 186, 209, 240, 241

J

JAMMER, Max: 20, 21, 26

K

KANT, Immanuel: 20, 23, 24, 25, 26, 27, 37, 46, 51, 68, 69, 83, 91, 92, 93, 95, 105, 124, 154, 161, 163, 165, 172, 176, 179, 187, 188, 190, 191, 213, 217, 218, 219, 233, 279, 280, 284, 286
 KERN, Iso: 124, 165, 185, 190, 210, 233
 KERRY, Benno: 150
 KLEIN, Felix: 149
 KOYRE, Alexandre: 21, 22

L

LANDGREBE, Ludwig: 137, 191, 193, 218
 LASSEN, Harold: 62
 LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: 24, 25, 26, 28, 29, 91, 143, 226,
 227, 228, 229, 230
 LIPPS, Theodor: 193
 LOBATCHEVSKI, Nikolai Ivanovitch: 27
 LOCKE, John: 59, 158
 LORENTZ, Hendrik Antoon: 42
 LUCRECE: 21

M

MACH, Ernst: 149
 MALEBRANCHE, Nicolas: 35, 160
 MARCEL, Gabriel: 114
 MEINONG, Alexius von: 163
 MERLEAU-PONTY, Maurice: 9, 58, 305
 MINKOWSKI, Hermann: 42, 46
 MORE, Henry: 29, 34, 35, 90

N

NATORP, Paul: 201, 233, 236, 242
 NEWTON, Isaac: 22, 23, 24, 25, 27, 29, 34, 39, 42, 45, 46, 49,
 51, 81, 90, 91
 NICOD, Jean: 40, 41, 43, 47, 48, 49, 57, 68, 69, 70
 NIETZSCHE, Friedrich: 110
 NOGUE, Jean: 71

O

ORESME, Nicole: 90

P

PANOFSKY, Erwin: 43, 44
 PARMENIDE: 83, 84
 PICHLER, Hans: 163
 PLATON: 84, 85, 86, 219, 220, 221, 223, 229, 230, 243, 276
 PROCLOS: 73

R

RICHTER, Václav: 19
 RIEMANN, Bernhard: 42

S

SARTRE, Jean-Paul: 102
 SCHELER, Max: 20, 152, 163, 219
 SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph: 127
 SCHOLTZ, Heinrich: 25
 SCHUMANN, Karl: 250
 SCHUTZ, Alfred: 128, 129, 179, 180, 182, 184, 186, 208, 309
 SEMPER, Gottfried: 315
 SPINOZA, Baruch: 34, 35, 91
 STUMPF, Carl: 30
 STRATON: 60

T

TAYLOR, Alfred Edward: 86
 TELESIO, Bernardino: 44, 90
 THALES: 286
 TUGENDHAT, Ernst: 192, 205, 219, 231, 243, 258

V

VOGEL, Comelia Johanna de: 85

W

WATT, H. J.: 205
 WEIERSTRASS, Karl: 149
 WHITEHEAD, Alfred North: 40, 47, 54
 WIND, Edgar: 42, 45
 WOLFF, Christian: 163

Z

ZENON: 83

TABLE DES MATIERES

<i>Préface de Marc Richir</i>	7
L'espace et sa problématique	17
L'homme et le monde. <i>Introduction à la phénomé- nologie de Husserl</i>	97
La phénoménologie, la philosophie phénomé- nologique et les <i>Méditations cartésiennes</i> de Hus- serl	149
Le subjectivisme de la phénoménologie husser- lienne et la possibilité d'une phénoménologie «asubjective»	189
Le subjectivisme de la phénoménologie husserlien- ne et l'exigence d'une phénoménologie asub- jective	217
Epochè et réduction	249
Qu'est-ce que la phénoménologie?	263
<i>L'espace et sa problématique — Annexes</i>	303
<i>Indications bibliographiques</i>	317
<i>Index onomastique</i>	321

Collection KRISIS

Krisis. Crise. Mais aussi discernement, décision, séparation. C'est tout à la fois, encore, le titre abrégé de la dernière grande œuvre de Husserl, où la phénoménologie se confronte à l'historicité et à la rationalité, et le terme dont est dérivé le mot "critique", qui évoque aussitôt, en philosophie, les trois maîtres-ouvrages de Kant. Notre temps de crise se doit de tenir en éveil la philosophie qui, comme philosophie de la crise, ne peut être que critique: non seulement à l'égard des disciplines déjà constituées, de la dispersion de la praxis dans des pratiques diverses que plus rien ne semble relier, mais aussi et avant tout à l'égard d'elle-même, du désir d'obtenir des "résultats" définis, qui la hante encore, comme en une visée ultime bien que toujours déjà éclatée selon ses objets.

Critique, la philosophie ne peut plus être *théorie*, contemplation d'un Être ou d'un monde qui recelerait, en soi, ses structures immuables. Elle reste à élaborer, quelque part entre les *questions ouvertes* par la phénoménologie depuis Husserl et les *horizons de sens* inscrits dans l'œuvre kantienne. Non plus en vue d'une désormais illusoire "science des sciences" — la philosophie est heureusement libérée aujourd'hui des tâches de la connaissance positive —, mais en vue de l'interrogation, nécessairement *plurielle*, du sens et des sens. La philosophie, en cette fin de XX^{ème} siècle, se doit de devenir, sous peine de disparaître, un exercice *réfléchi*, parmi d'autres possibles, de la *responsabilité quant au sens*, en marge des savoirs et de leur technicité, en marge aussi des manipulations et des appropriations. Car l'énigme du sens est qu'il se perd plus facilement qu'il ne se gagne, qu'il n'en existe nulle part de maître. Dès lors, il s'agit pareillement de renouer, à travers le fil de la critique, un rapport de fidélité à la tradition, qui ne peut aller sans de nouvelles infidélités — selon ce que "la vie de l'esprit" a toujours été, et à l'encontre des incantations tout à la fois mortifères et auto-satisfaites de la "fin". Car nous commençons à comprendre que la crise est originaire, qu'elle a du moins commencé dès que les hommes ont

réfléchi leur histoire, que, loin de les empêcher de vivre et de penser, elles les y a poussés jusqu'aux plus étonnantes créations de leur génie, et qu'il n'y a finalement aucune raison, malgré les apparences, et malgré un siècle qui nous a plongés dans l'horreur nue, de nous mettre en scène, de manière agonistique, comme les derniers, ou de manière fantasmagorique, comme les premiers. Il y a tout simplement à *vivre* comme des *hommes*, c'est-à-dire aussi à tâcher de comprendre en faisant du sens, contre les œuvres décidément trop florissantes, en tout cas suffisamment prosoères, de la bulsion de mort.

Vouée à la philosophie, la collection "*Krisis*" accueillera tant des textes originaux que des études critiques, problématiques ou historiques, voire même des travaux érudits jetant un jour nouveau sur le devenir toujours énigmatique de la pensée et des idées. Car il serait contradictoire que son inspiration "phénoménologique" et "critique" n'aille pas jusqu'à la rencontre la plus finement articulée des *faits*.

Ouvrages à paraître prochainement

— *Le Livre des XXIV philosophes*. Texte établi, traduit du latin, annoté et présenté par Françoise Hudry.

— E. STRAUS, *Du sens des sens*, traduit de l'allemand par J.-P. Legrand et G. Thinès.

— J. TAMINIAUX, *Lectures de l'ontologie fondamentale de Heidegger*.

