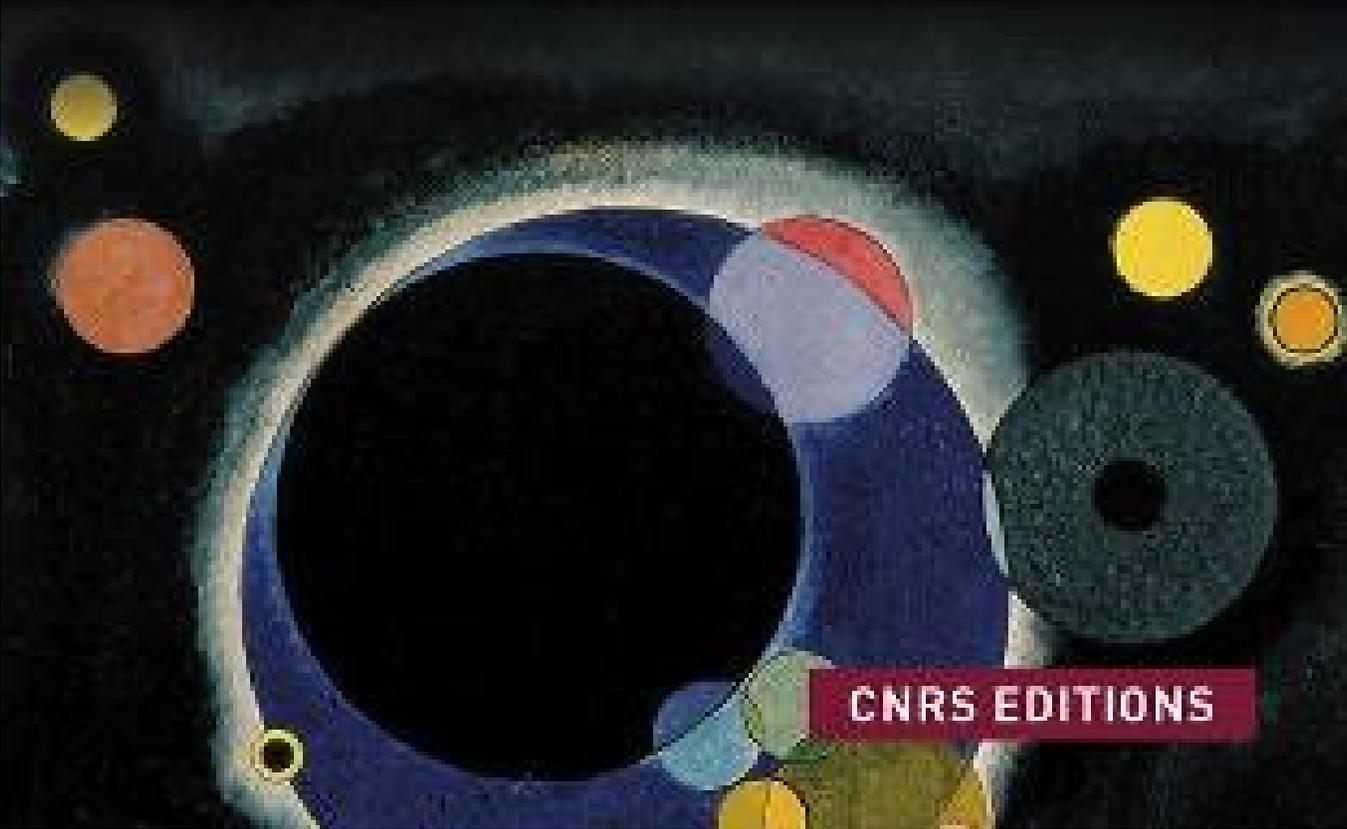


Sous la direction de
**Antoine Grandjean
et Laurent Perreau**

Husserl

La science des phénomènes



CNRS EDITIONS

Présentation de l'éditeur :

Edmund Husserl (1859-1938) a fondé une discipline nouvelle, la phénoménologie, où il développe une analyse descriptive des actes de la conscience intentionnelle (perception, imagination, souvenir, conscience d'autrui, etc.).

Avec le premier livre des *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique* (1913), Husserl définit la phénoménologie transcendantale comme « science des phénomènes ». Il expose la méthodologie de la pratique phénoménologique et conçoit un ambitieux programme de recherche : la description des actes de conscience doit permettre de révéler les structures essentielles de la subjectivité transcendantale. Ce faisant, Husserl ne crée pas seulement une nouvelle discipline philosophique. Il ouvre aussi la voie à une ambitieuse « refondation » des sciences empiriques et réaffirme la nécessité d'un certain rationalisme, tout à la fois théorique et éthique.

Cet ouvrage explicite et interroge ce projet d'une « science des phénomènes », en examinant un à un chacun des paragraphes des *Idées directrices*. Commentaire de cette œuvre majeure, il constitue aussi une introduction à l'œuvre d'Edmund Husserl et à la phénoménologie elle-même.

Antoine GRANDJEAN est maître de conférences en philosophie allemande à l'université de Nantes

Laurent PERREAU est maître de conférences en philosophie contemporaine à l'université de Picardie Jules Verne.

Sous la direction d'Antoine Grandjean
et Laurent Perreau

Husserl.
La science
des phénomènes

CNRS ÉDITIONS
15, rue Malebranche – 75005 Paris

© CNRS Éditions, Paris, 2012

ISBN : 978-2-271-07522-2

Ce document numérique a été réalisé par [Nord Compo](#)

Sommaire

[Couverture](#)

[Titre](#)

[Copyright](#)

[Sommaire](#)

[Préface « La science des phénomènes » - Antoine Grandjean & Laurent Perreau](#)

[Abréviations](#)

[La phénoménologie comme science eidétique - \(§§ 1-17 et 63-75\) Laurent Perreau](#)

[Du fait à l'essence](#)

[Accéder à l'essence : la réduction eidétique](#)

[Universalité, nécessité et légalité eidétiques](#)

[Réduction et neutralisation : De la légitimation de la réduction transcendantale aux conditions de possibilité de la raison - \(§§ 41-42, 49-51, 90, 97, 109-114, 133, 136-145\) Jean-François Lavigne](#)

[Réduction et cartésianisme - \(§§ 30-34 et 49-51\) Julien Farges](#)

[Le thème de l'actualité - \(§§ 27-28, § 37, §§ 77-81\) Samuel Le Quitte](#)

[Actualité et cogito dans l'attitude naturelle](#)

[L'actualité et le Je pur](#)

[La question de la réflexion - \(§§ 34-38, 44-46 et 77-82\) Pierre-Jean Renaudie](#)

[Réflexion psychologique et réflexion phénoménologique](#)

[Le problème du scepticisme](#)

Réflexion et description

La critique de la perception interne et la modification réflexive dans les Recherches Logiques

La distance réflexive de soi à soi

L'analyse temporelle du vécu

Les différents niveaux de la réflexion

L'horizon d'inactualité du vécu

Le caractère absolu de la réflexion et la question de l'ego

« Je pur et rien de plus » - (§ 57, § 80) Antoine Grandjean

« Je »

« Pur »

« Et rien de plus » : la transparence de l'ego

Rien de trop ?

La double théorie du noème : sur le perspectivisme husserlien - (§§ 87-99 et 128-135) Étienne Bimbenet

Le noème comme objet intentionnel

Le noème comme sens noématique

Les deux perspectivismes

Statut et signification des développements sur l'affectivité et la valeur - (§§ 116 et 117) Patrick Lang

I

II

III

IV

V

VI

La doctrine phénoménologique de la raison : rationalités sans faculté rationnelle - (§§ 136-153)

Dominique Pradelle

La raison comme structure téléologique de toute intentionnalité

Subjectivité de la raison ? La pluralité des types de rationalité et leur unité structurale

Élargissement de la raison à la rationalité pré-scientifique

Provenance structurale, et non subjective, des Idées régulatrices de la raison

Bibliographie générale

I. Œuvres de Husserl

II. Littérature secondaire

Les auteurs

Collection

Préface

« La science des phénomènes »

Antoine Grandjean & Laurent Perreau

Le premier livre des *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique* qu'Edmund Husserl publie en 1913 constitue le premier exposé systématique de la phénoménologie transcendantale. Avec les *Méditations Cartésiennes* de 1929 et *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* de 1936, ce texte ouvre une voie d'accès privilégiée à l'ensemble de son œuvre.

C'est à trois égards au moins que cet ouvrage peut être considéré comme fondateur.

D'une part, Husserl y définit la *problématique* fondamentale qui n'aura cessé d'animer la phénoménologie : la critique de toute forme de connaissance, qu'une « science des “phénomènes” »¹ devait mener à bon terme, en conférant de surcroît à la philosophie le rang de « science rigoureuse »². Cette « science des “phénomènes” » devait se réaliser sous la forme d'une analyse descriptive et eidétique des actes de la conscience intentionnelle, ainsi que des structures de la subjectivité transcendantale.

D'autre part, Husserl expose dans ces *Ideen* la *méthodologie* de la pratique phénoménologique, laquelle réside dans une série de « réductions », parfois désignées sous le titre général de la « réduction phénoménologique »³. La première de ces réductions procède de l'*épokhè* transcendantale, qui a pour fonction de révéler la subjectivité transcendantale comme telle, en suspendant les prestiges de l'attitude naturelle. La seconde est celle de la réduction eidétique, qui procure l'intuition de l'« essence » des vécus de conscience considérés.

Enfin, ce premier livre des *Ideen* constitue un véritable *programme de recherche* assigné à une discipline nouvelle, parvenue à maturité. Il rassemble, sur des thématiques diverses et variées, les résultats d'analyses déjà engagées, que des travaux ultérieurs ont vocation à prolonger. Il ouvre la voie à une ambitieuse « refondation » des sciences empiriques. Il réaffirme la nécessité d'un certain rationalisme, tout à la fois théorique et éthique.

Ce qui s'offre à nous, c'est donc une phénoménologie pleinement légitimée dans son projet, celui qui consiste à restituer à la subjectivité la part qui lui revient dans la genèse et le déroulement de toute expérience, celui en somme d'une théorie de la constitution transcendantale de toute expérience.

Cette œuvre de maturité est le fruit d'une longue genèse, dont l'origine est à situer dans les *Recherches Logiques* de 1901⁴. Comme on le sait, la parution ces *Recherches* constitue l'acte de naissance véritable de la phénoménologie. Husserl lui-même, dans la préface à la seconde édition de 1913, qualifiait ces *Recherches* d'« œuvre de percée » (*Werk des Durchbruchs*)⁵. À ses yeux, il y était parvenu à surmonter un ensemble de problèmes logiques-mathématiques et gnoséologiques qui le préoccupaient depuis la dissertation d'habilitation de 1887 intitulée *Sur le concept de nombre. Analyses psychologiques*, reprise sans changements notables quelques années plus tard dans la *Philosophie de l'arithmétique* (1891)⁶. En effet, ces *Recherches Logiques* se présentaient comme une contribution décisive à une « logique pure », c'est-à-dire à l'élucidation des concepts fondamentaux de la logique comprise comme doctrine de la science. Après une série de travaux préparatoires consacrés aux théories de la signification, de l'abstraction, des tous et des parties et de la grammaire logique (ou morphologie de la signification), Husserl exposait, dans la cinquième de ces *Recherches*, une théorie des actes de conscience compris comme vécus intentionnels. Il définissait ainsi le domaine d'objet d'une nouvelle discipline, la phénoménologie, encore comprise comme une forme de « psychologie descriptive », bien que d'un nouveau genre. Il esquissait ensuite, au cours de la sixième *Recherche*, les grandes lignes d'une élucidation phénoménologique de la connaissance.

Mais il ne s'agissait là que d'un *commencement*, qui décidait bien de la naissance de la phénoménologie comme *étude descriptive des vécus de la conscience intentionnelle*, mais non encore de sa définition ultime comme *idéisme transcendantal*, manifeste dans les *Ideen* de 1913 et pleinement assumée dans les *Méditations Cartésiennes* de 1929⁷.

Dans la période qui court de 1901 à 1913, Husserl n'aura cessé d'œuvrer à une critique des différentes formes de connaissance, critique qui devait le conduire à dépasser le domaine de la « logique pure » encore fréquenté par les *Recherches Logiques*⁸. C'est bien ce projet d'une nouvelle théorie de la connaissance, plus encore que les difficultés ou la réception des *Recherches Logiques*, qui animent les investigations husserliennes de cette période. Or cette ambition devait conduire Husserl à s'interroger plus radicalement sur la nature même de l'expérience phénoménologique, ainsi que sur ses modalités d'accès. La mutation qui se produit entre 1901 et 1913 est ainsi tout à la fois d'ordre méthodologique et ontologique.

Elle est d'ordre méthodologique dans la mesure où Husserl découvre et affine progressivement la démarche de la réduction transcendantale. Par cette procédure, Husserl affranchit le vécu de conscience de la réalité empirique du sujet et de la chose transcendante : il ne considère plus que le plan de « l'immanence » du vécu⁹. À partir de 1906/1907, il inclut en outre le pôle de l'objet transcendant au sein même de cette immanence : c'est cette innovation décisive qui légitime la considération, proprement transcendantale, de la constitution subjective de l'objet par le sujet¹⁰. Elle permet à Husserl de définir le domaine propre de la phénoménologie comme analyses des « phénomènes » (de ce qui apparaît à la conscience), c'est-à-dire des différentes modalités de la corrélation intentionnelle du sujet et de l'objet. En avril-mai 1907, cinq conférences portant sur « L'idée de la phénoménologie » livrent un exposé synthétique et concis de ces premiers acquis et abordent le « concept naturel de monde ». Cette première caractérisation de ce qui deviendra « l'attitude naturelle » trouve un remarquable prolongement dans le cours d'octobre 1910 intitulé les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*¹¹.

Sur un plan proprement ontologique, Husserl aura d'abord assumé, dans les *Recherches Logiques*, un certain réalisme, dans la mesure où le vécu de conscience était alors considéré au seul titre de fait empirique. Mais progressivement, contre cette première option, Husserl a réaffirmé, puis radicalisé, une position idéaliste. Celle-ci consiste tout d'abord dans l'affirmation de la relativité de l'objectivité par rapport à l'activité intentionnelle subjective. Elle réside aussi dans la thèse, proprement métaphysique, selon laquelle l'étant doit son être même à la subjectivité. Ainsi Husserl en est-il venu à considérer que

la subjectivité intentionnelle recérait « la totalité de l'être absolu¹² ». Il conférait ainsi à la phénoménologie sa définition canonique, sous la forme d'un idéalisme transcendantal.

*

Cette définition de la phénoménologie répond à un projet bien précis, dont la reformulation, dans la *Postface* de 1929 aux *Ideen*, est l'occasion pour Husserl de réinscrire son entreprise au sein de l'histoire de la philosophie :

Mes *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, dont seul le premier volume est paru, tentent, sous le nom de *phénoménologie pure* ou encore *transcendantale*, la fondation d'une science nouvelle, quoique préparée par le cours tout entier du développement philosophique depuis Descartes, et relative à un *champ d'expérience* nouveau qui lui est exclusivement propre, celui de la « subjectivité transcendantale »¹³.

1. Dès l'*Introduction* du premier livre des *Ideen*, Husserl souligne que « la phénoménologie pure » est « une science essentiellement nouvelle »¹⁴. Elle l'est dans sa forme, nous le verrons. Mais elle l'est avant tout de par sa matière, dont l'invention revient précisément à la science en question. La phénoménologie n'est pas une nouvelle manière de traiter de ce qui la précéderait au titre de donné. La nouveauté phénoménologique est d'abord celle de son thème, dont le caractère de donnée ne précède pas son élucidation scientifique : « ce champ infini de l'*a priori* de la conscience, auquel on n'a jamais fait droit dans ce qu'il a de propre, qui n'a même jamais été proprement vu, il convient de le défricher »¹⁵. D'où une évènementialité ou factualité radicale de la phénoménologie, qui seule peut accomplir le geste faisant paraître son champ thématique, en même temps que seul l'advenir de ce champ semble légitimer (et tout à la fois normer) une recherche scientifique à son égard. Husserl insiste d'ailleurs sur l'inconfort que produit le caractère inouï de cette science, ce qui justifie que tout un chapitre soit consacré à des « considérations préliminaires de méthode » (§§ 63-75) : l'exigence de radicalité et d'absence de présupposé exclut précisément l'adoption préalable d'une méthode déterminée, et fonde une manière d'aristotélisme méthodologique qui commande de régler le mode de thématisation sur le mode d'être du thème inspecté¹⁶.

2. Cette innovation radicale se présente pourtant comme « la secrète aspiration de toute la philosophie moderne »¹⁷. Ce projet constitutif de la modernité philosophique, et dont Descartes est le nom, comporte deux volets : 1) l'exigence d'une scientificité accomplie et 2) la découverte de l'unique lieu qui permette d'y satisfaire, qui est la subjectivité. Descartes est celui qui, remettant en train l'idéal de la philosophie comme science rigoureuse, et rigoureuse parce que fondée de manière ultime et sans aucun présupposé, renouvelle cette idée déjà platonicienne¹⁸ en identifiant le lieu de la certitude absolue requise, à savoir le *je pense*. Descartes est un Platon qui saurait enfin où chercher ce qu'il cherche : dans la subjectivité¹⁹. Ce qui fait de lui « le génie fondateur originel de la philosophie moderne dans son ensemble »²⁰, les « temps modernes » étant donc ceux dans lesquels il devient possible, en vertu de cette orientation subjective, de satisfaire à l'exigence qui définit la philosophie comme telle. C'est pourquoi « ce n'est pas seulement le caractère fondamental de la philosophie moderne, mais aussi celui de toute philosophie future, qui est par là déterminé à partir de Descartes²¹ ».

3. S'il s'agit d'accomplir une intention qui précède, cet accomplissement advient dans la découverte et la thématisation d'un champ d'expérience proprement inouï, la subjectivité transcendantale. En effet, la phénoménologie prétend découvrir en premier lieu ce dont avait besoin le projet philosophique moderne, et que ce projet n'avait cessé de s'obstiner à manquer. D'où ce mixte de téléologie historique et de radicale évènementialité : Husserl se présente comme l'initiateur d'un nouveau régime de scientificité,

tout en affirmant que cette nouveauté radicale est ce qu'attendait tout le passé. Et la phénoménologie est capable de rendre compte de cette conjonction d'inédit total et d'aspiration quasi immémoriale, en ce qu'elle rend raison du retard avec lequel elle est advenue. L'invention phénoménologique suppose que soit destituée « cette attitude de l'existence humaine naturelle qui, non pas de manière contingente mais par essence, est toujours la première, cette attitude qui, dans toute l'histoire de cette existence, dans la vie comme la science, n'avait jamais été interrompue »²² ; mieux, la première se confond avec cette destitution. Cette attitude est celle dans laquelle je me vis comme intégralement réceptif à l'égard de l'étant, dont la caractéristique première serait l'immédiateté de sa donation, à laquelle je ne prendrais aucune part²³ : « j'ai conscience du monde comme *immédiatement* présent-là <unmittelbar vorhanden> »²⁴, et l'effectif a pour moi le sens de l'accueilli²⁵. Attitude aussi naïve qu'elle est naturelle, puisqu'elle constitue quelque chose comme une contradiction phénoménologique performative : l'*attitude* naturelle est une *thèse*²⁶, à savoir celle du caractère non théorique du sens d'être de l'étant ; elle consiste à *poser le sens du monde comme non posé*, et son caractère auto-contradictoire peut lui demeurer caché, parce qu'elle est un acte non thématique²⁷, ou encore une « validation muette »²⁸. Attitude dont la désactivation seule peut du même coup faire paraître la nature d'attitude : déposer l'attitude naturelle donne à voir que le sens de non-posé du monde est lui-même l'objet d'une position, et ouvre la voie de la découverte de ceci, que tout sens d'être est posé par la conscience, dont le sens d'être ne saurait être identique à celui qui procède d'elle, et dont la vie pourra alors être saisie comme celle d'une « subjectivité transcendantale ».

Husserl explique qu'il use ici de « l'ancienne expression, mais avec un sens nouveau », en tant qu'elle désigne le « lieu originaire de toute donation de sens et de toute avération d'être <Seinsbewährung> »²⁹. L'adjectif consacre d'abord la nature *constituante* de la subjectivité en question : « le transcendantalisme dit : le sens d'être du monde de la vie prédonné est une *formation subjective*³⁰ » ; ou encore : être *pour moi*, c'est être *par moi*³¹, en tant que « toutes les unités ré-elles <realen> sont des "unités de sens" », c'est-à-dire quelque chose qui se donne à et dans une visée³², de sorte que « des unités de sens présupposent une *conscience donatrice de sens* »³³.

Pourquoi, toutefois, réemployer l'expression « ancienne » ? D'après les *Ideen I*, c'est la fécondité de la thématization de cette subjectivité en matière de théorie de la connaissance qui le légitime³⁴. L'appellation transcendantale de la subjectivité phénoménologique est d'une certaine manière la contrepartie de son insertion dans le projet philosophique de la modernité. Le terme est choisi pour qualifier une subjectivité qui est la source originaire à laquelle puiser la solution du problème de la connaissance du transcendant, insoluble tant qu'il est pensé comme une relation entre choses. Solution qui est d'ailleurs d'une certaine manière une annulation, puisque dès lors que toute transcendance est une transcendance dans l'immanence intentionnelle, la question n'est plus de comprendre comment la conscience pourrait bien sortir d'elle-même.

En quoi l'expression ancienne reçoit-elle toutefois « un sens nouveau » ? Le *transcendantal au sens phénoménologique* est d'abord *un transcendantal en un sens extrêmement large*, puisqu'il n'est pas cantonné à ce qui rend possible une connaissance *a priori*, mais qualifie la dimension constituante de la subjectivité pure tout entière. Aussi bien, en tant que concept doctrinal, le transcendantal s'applique à toute philosophie qui reconduit le monde au sol subjectif duquel seul il tire son sens³⁵, c'est-à-dire, au fond, à toute philosophie authentiquement moderne. Mais le *transcendantal au sens phénoménologique* est aussi *un autre transcendantal*, ou encore *un transcendantal en un sens tout à fait particulier*. Il ne désigne en aucun cas un certain nombre de conditions de possibilité de l'expérience qui seraient par là même soustraites à elle, et simplement reconstruites par la discursivité philosophique. La subjectivité constituante est au contraire un champ d'expérience privilégié, quoique retiré à qui demeure dans l'attitude naturelle³⁶. *L'élargissement* du concept kantien de transcendantal est donc son *altération*

assumée, puisqu'il s'applique désormais à « une unité intuitive concrète »³⁷, objet d'une « expérience transcendante » qui constituerait, en bon kantisme, le plus strict des oxymores.

*

La phénoménologie husserlienne des *Ideen* se présente donc comme une science radicalement nouvelle, qui permet d'accomplir le sens natif de la philosophie depuis les Grecs, sens infléchi décisivement par Descartes en direction de son accomplissement subjectif, parce qu'elle découvre un champ d'expérience jamais mis au jour avant elle : la subjectivité transcendante. En vertu de ce que nous appelions l'aristotélisme méthodologique de Husserl, il est toutefois clair que la science d'un nouveau champ d'expérience ne peut qu'incarner une forme nouvelle de scientificité, celle-là même que le premier requiert, en sa spécificité. C'est sur ce point qu'il convient maintenant d'insister, en explicitant cet intitulé d'« Idées pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique ».

1. La « science essentiellement nouvelle », dont les *Ideen I* revendiquent la fondation, est « science des “phénomènes” <“*Phänomenen*”>³⁸ ». Étrange nouveauté que celle d'une science semblant traiter de ce qui constitue aussi bien l'objet d'un très grand nombre de disciplines constituées. Mais nouveauté essentielle tout de même, dont les guillemets encadrant le terme de « phénomènes » constituent précisément la marque³⁹. La nouveauté essentielle de la phénoménologie est en effet corrélative de l'invention d'un sens de phénoménalité essentiellement nouveau : les “phénomènes” de la phénoménologie ne sont pas les « “apparitions” <“*Erscheinungen*”> ou phénomènes » psychiques, physiques ou historiques dont peuvent traiter la psychologie, la science de la nature et l'histoire, et ce quoique ces dernières puissent bien, *sous condition d'une « modification » insigne de leur sens*, ressortir à la première.

Premier paradoxe apparent que cette phénoménalité qui n'est précisément pas donnée d'emblée, à laquelle il convient bien plutôt d'accéder, et ce à la faveur de ce qui n'est rien de moins qu'« un *type d'attitude entièrement modifié*⁴⁰ ». La fidélité aux choses mêmes⁴¹, qui fait le mot d'ordre de la phénoménologie, n'a donc rien d'un simple enregistrement de ce qui se donne comme étant. Aussi bien la tâche du premier livre des *Ideen* sera-t-elle d'abord d'écarter les obstacles qui barrent « l'accès à ce nouveau monde », au gré d'une révolution du regard, susceptible d'ouvrir « sous nos yeux » un champ inouï d'expérience, que l'on pourra seulement alors s'employer à « voir, distinguer, décrire⁴² ».

En effet, et le premier paradoxe apparent s'augmente encore d'un second, les « phénomènes » de la phénoménologie sont des « irré-alités⁴³ ». Non qu'ils manquent d'effectivité (*Wirklichkeit*), puisqu'ils sont précisément le lieu de l'unique évidence apodictique. Mais parce qu'ils sont étrangers au domaine des choses (*res*) existantes dans le monde (défini comme « *omnitude realitatis* »), la modification qui les fait advenir au regard tenant précisément dans la désactivation de la validation, diversement modalisée, de leur existence mondaine par la conscience. Dit autrement, les “phénomènes” de la phénoménologie sont les phénomènes « transcendentement réduits » à un *apparaître à et dans une visée*.

Le domaine d'objet de la science nouvelle est donc ouvert par ce que Husserl nomme la « réduction phénoménologique ». Dans les *Ideen I*, cette dernière est identifiée à l'*épokhè*, c'est-à-dire à la mise hors circuit de l'attitude naturelle à la conscience et de la thèse générale qu'elle implique concernant le sens d'existence du mondain⁴⁴. En introduisant une distinction qui ne se trouve pas toujours clairement sous la plume de Husserl, on peut toutefois préciser que cette *épokhè*, comme suspension de la thèse naturelle, n'est qu'un moment de la réduction prise en son tout, à savoir le moment négatif qui rend possible sa face positive. Elle permet de réduire à son apparaître pour la conscience ce que l'attitude naturelle pose comme étant donné, ouvrant ainsi la voie à la manifestation de la constitution subjective de cet apparaître, c'est-à-dire de la dimension transcendante de la subjectivité.

On voit que les phénomènes de la phénoménologie ne sont pas des « ré-alités », c'est-à-dire des choses visées comme existantes, mais ce qui est considéré seulement en tant que visé par la conscience, ainsi que cette visée à laquelle et dans laquelle cela se donne. Ainsi ne sont-ils pas non plus des « apparitions » ou « manifestations » (*Erscheinungen*), puisque Husserl entend d'abord par là le propre de la chose matérielle, qui se donne toujours de manière seulement *unilatérale*, s'esquissant dans une série indéfinie de manifestations ou apparitions irréductiblement inadéquates, inadéquation qui affecte aussi bien, en dernière instance, l'ensemble des ré-alités, en tant qu'elles sont toutes fondées sur leur espèce matérielle. Les phénomènes de la phénoménologie ont quant à eux le privilège de l'adéquation, puisqu'ils relèvent d'un vécu dont le mode de donation n'est précisément pas l'esquisse. N'étant pas des « ré-alités », ils ne sauraient être des « apparitions », puisque ces dernières désignent précisément le type de ré-alité (matérielle) qui est fondamental eu égard à la sphère chosique en général.

Si les phénomènes de la phénoménologie ne sont pas des apparitions, il faut toutefois bien voir que les secondes appartiennent cependant, sous condition de modification réductive, aux premiers. Car la réduction ne délaisse pas un thème pour un autre. Elle change le signe du thème initial (maintenu *en tant que phénomène pour la conscience*), *enrichissant* ainsi ce thème *de sa qualité* (elle fait paraître la phénoménalité du phénomène) en même temps qu'elle lui *ajoute* un nouveau champ thématique, la conscience comme lieu originaire de toute phénoménalité. La réduction au phénomène libère donc la phénoménalité du phénomène et la transcendantalité de la subjectivité. En tant que *réduction à*, elle n'est *pas une amputation*, mais une *manifestation* ou une *monstration comme*, un *faire paraître en tant que*, consistant dans une *commutation* qui est une double *augmentation* (la phénoménalité des phénomènes s'y manifeste elle-même, en même temps qu'apparaît le champ de la conscience constituante). Suspendre la validation du visé comme existant n'est pas suspendre le visé co-impliqué en tout vécu de conscience, mais bien plutôt le faire paraître comme tel. *Mettre entre parenthèses* n'est pas gommer, mais affecter d'un indice de phénoménalité⁴⁵. C'est pourquoi les apparitions *modifiées*, c'est-à-dire réduites au rang de « phénomènes », simplement considérées dans leur dimension d'apparaître, deviennent des objets de la phénoménologie.

Comme « science des “phénomènes” », la phénoménologie est donc la science de l'apparaître à la conscience, considéré simplement en tant qu'apparaître à la conscience. Plus précisément encore, la phénoménologie pure à laquelle il s'agit ici d'introduire doit être saisie comme une « théorie eidétique descriptive des vécus transcendentalement purs⁴⁶ ».

2. Comme la logique pure, la mathématique pure, la théorie pure du temps, de l'espace, ou encore du mouvement⁴⁷, la phénoménologie n'est pas une science de faits, c'est-à-dire de choses considérées en leur particularité, dont le thème serait un ou des individu(s) donné(s) dans leur existence empirique *hic et nunc*. La phénoménologie est une science qui porte sur des essences, ou encore une science eidétique, c'est-à-dire une science concernant : 1) ce qui constitue l'identité même du fait en question, son *quid*, ce sans quoi il ne saurait être ce qu'il est, et qui embrasse autant de prédicats essentiels qui ne peuvent pas ne pas lui appartenir, et sur la base desquels seuls il peut recevoir un certain nombre de déterminations particularisantes secondaires⁴⁸ 2) ce qui, pouvant être décliné en diverses individualités différant les unes des autres quant à ces déterminations secondaires, est *commun* à la classe d'individus à l'égard desquels cette essence joue le rôle d'espèce⁴⁹ 3) ce qui est du même coup prescriptif à l'égard des individualités, de sorte que l'essence a un sens *normatif* et dessine une *légalité*⁵⁰, prescription eidétique extensive⁵¹ qui garantit aux sciences qui en traitent un rôle de fondement dans l'édifice du savoir (et nous verrons que l'eidétique phénoménologique précède en quelque sorte toutes les autres).

La caractérisation de la phénoménologie pure comme science eidétique repose donc sur l'antinominalisme husserlien, qui tient que l'identité essentielle spécifique des individus n'est pas un simple effet de langage, mais un authentique contenu qui peut et doit être donné au regard scientifique.

Antinomialisme idéaliste et non réaliste toutefois⁵², car si les essences ne sont pas du monde, dans lequel elles s'instancient, l'unicité de ce dernier exclut qu'elles puissent être logées en aucun lieu⁵³. Leur hétérogénéité ontologique à l'égard des faits ne fonde aucune hétérotopie, et les essences ne sont à chercher nulle part ailleurs que dans cette incarnation factuelle qui ne saurait les épuiser. Aussi bien ne peut-on saisir d'emblée l'essence « toute nue », mais seulement la rejoindre depuis l'intuition de l'individu⁵⁴, au gré de la méthode dite de « *variation*⁵⁵ », à l'issue de laquelle devient possible l'« *idéation* » (*Ideation*), c'est-à-dire « la vision d'essence » (*Wesensschauung*). Il s'agit de faire varier autant que possible la représentation, pour repérer les variations qui n'en sont plus, parce qu'elles sont des altérations, et celles qui en sont vraiment, parce qu'elles n'entament pas l'identité de l'objet, et ainsi faire saillir celle-ci. La prééminence méthodique du fait sur l'essence qui le fonde implique donc que cette dernière n'advient qu'à l'horizon d'une réduction du fait à elle, *réduction eidétique* à laquelle doit donc procéder la phénoménologie, dès lors qu'elle entend être non une science des faits de conscience, mais la « doctrine eidétique de la conscience transcendentale purifiée⁵⁶ ».

3. La phénoménologie pure n'est pas une eidétique formelle, comme le sont les disciplines constitutives de ce que Husserl nomme « *mathesis universalis* », qui comprend la logique formelle et l'ontologie formelle, et qui équivaut à « la logique pure dans sa pleine extension », « science eidétique de l'objet en général », c'est-à-dire de tout « quelque chose – dans la mesure où il doit en général pouvoir être un quelque chose », qui analyse les constituants et formule les lois de l'objectivité en général⁵⁷. La phénoménologie est une eidétique *des vécus*, terme qui désigne tout événement de conscience⁵⁸, donc l'eidétique d'une « région » de l'être, qu'elle spécifie en son contenu propre ou en sa matière⁵⁹ : la région conscience, dont elle montre précisément qu'elle n'est en rien une région parmi d'autres, mais la région originaire au sein de laquelle toute région peut venir à être constituée. Car, nous l'avons vu, les vécus dont traite la phénoménologie sont des vécus « purs », considérés abstraction faite de toute position d'un monde⁶⁰, ce qui les distingue essentiellement des vécus psychiques, qui n'ont de sens que comme des « états d'âme », propriétés d'un sujet psychique qui lui-même est strictement solidaire d'une incarnation, et donc d'une mondanité. La région des vécus purs n'est pas une région du monde, mais son origine.

4. L'exigence philosophique de radicalité, c'est-à-dire d'une absence intégrale de présupposé, interdit notamment d'adopter une méthode prédéterminée d'accès aux phénomènes, et fonde ce que nous appelons un aristotélisme méthodologique : le mode de thématization phénoménologique doit procéder du mode d'être de son thème, en vertu de quoi une eidétique des vécus est nécessairement une eidétique descriptive, et non déductive, de ces derniers⁶¹. La phénoménologie se distingue donc essentiellement d'un autre type d'eidétique matérielle, telle que la géométrie par exemple.

Le géomètre, en effet, ne cherche pas à saisir les différences eidétiques ultimes, à décrire et à ordonner en classes les formes spatiales innombrables. À l'aide de définitions et d'axiomes, il entreprend de dériver de manière déductive les règles gouvernant l'engendrement des diverses formes possibles, et les lois qui les régissent, le tout dans une conceptualité qui détermine exactement les objets concernés, de sorte que la géométrie peut circonscrire de manière *totale, exacte* et strictement *déductive* son domaine d'objectivité, dont toute indétermination pourra être exclue, et qui sera ainsi nommé « multiplicité définie »⁶². Cette « définité <*Definitheit*> » présuppose que la région considérée se prête à une conceptualité exacte⁶³, ce qui à son tour exige que les essences à conceptualiser soient elles-mêmes exactes.

Or tel n'est pas le cas des vécus, dont la temporalité implique la dimension de *flux*, et de flux multidimensionnel⁶⁴. Les essences phénoménologiques sont des essences fluentes, *et la phénoménologie veut les saisir telles qu'elles se donnent*, avec leur indétermination propre, qui est précisément un trait constitutif de l'invariant à chaque fois recherché. On pourrait, dans un premier temps, comparer la

situation du phénoménologue à celle du naturaliste (tout en ayant à l'esprit que le premier travaille sur des essences et sur du vécu, quand le second travaille sur des faits et sur du ré-el). Le naturaliste, en effet, n'a pas affaire à des cercles, triangles ou carrés. Il a affaire à des formes *typiques* mais *inexactes*, qui sont *adéquatement saisies dans des concepts morphologiques inexacts*, du type « dentelé », « en ombelle », etc.⁶⁵. Pour le naturaliste comme pour le phénoménologue, l'inexactitude est donc adéquate. Mais, dans un second temps, il faut dire que l'indétermination est constitutive du champ phénoménologique de manière plus radicale encore. Car, concernant les ré-alités naturelles, un procédé est possible, qui tend à faire des formes exactes la limite idéale vers laquelle tendent les formes inexactes (toutes les formes vaguement circulaires pouvant être comprises comme des approximations du cercle), processus que Husserl nomme « idéalisation » ou « idéation » (le terme ne désignant plus l'intuition des essences, mais la substitution, à titre d'idéal, d'une essence exacte à une essence inexacte). La mathématisation de la nature par la physique galiléenne retourne d'ailleurs d'une certaine manière cette idéalisation (tension vers un idéal exact depuis du simplement morphologique), et Husserl parle alors de « substruction », pour désigner le processus qui fait de l'idéal géométrique *la vérité* du phénomène lui-même, et qui substitue celui-là à celui-ci⁶⁶. Or cette idéalisation, et plus encore la substruction qu'elle autoriserait ensuite, sont impossibles pour le phénoménologue, de sorte que l'inexactitude de sa conceptualité ne saurait jamais être considérée comme un simple résidu.

L'adéquat, en matière de vécu, c'est donc irréductiblement l'inexact. L'inexactitude n'est pas l'autre de la scientificité, mais le propre d'une science *essentiellement* descriptive, telle que l'est la phénoménologie. Cette impossibilité de l'exactitude exigera seulement, pour ne pas verser dans le flou, qui serait une figure non scientifique de l'indétermination, un effort d'*univocité* dans la détermination conceptuelle des essences⁶⁷. La conceptualité phénoménologique est donc *inexacte* mais *univoque*, et en ce sens *rigoureuse*. D'où une position singulière : la phénoménologie est une eidétique (matérielle), comme la géométrie, par opposition à toute science de fait. Mais elle partage avec certaines sciences de fait (par exemple la science descriptive de la nature), et à la différence des autres eidétiques, leur caractère *descriptif*. La phénoménologie opère la conjonction insigne de l'essentiel, c'est-à-dire du métaphactuel, et du descriptif. Spécificité qui impose un refus de toute portée normative de la mathématicité en matière de scientificité⁶⁸ : contre toute « tentative vouée à l'échec d'établir quelque chose comme une mathématique des phénomènes⁶⁹ », il faut tenir ferme que la phénoménologie ne saurait être « une "géométrie" des vécus »⁷⁰, et que c'est précisément sa scientificité qui l'exige.

5. Distinguer de la « phénoménologie » une « philosophie phénoménologique », comme le fait le titre complet de l'ouvrage, suppose deux choses. D'abord qu'il peut y avoir des philosophies non-phénoménologiques, c'est-à-dire que la philosophie est d'extension plus large que la phénoménologie. C'est un fait historique indéniable, qui ne doit toutefois pas masquer ceci, que dans l'expression « philosophie phénoménologique », l'épithète ne désigne pas tant une espèce de philosophie parmi d'autres, dans une indifférence qualitative, que *la* philosophie qui se serait dotée de *la* méthode lui permettant de se tenir enfin à hauteur de son essence, et de réaliser ce qui définit son aspiration fondamentale depuis Platon. Ensuite que « phénoménologie » et « philosophie phénoménologique » ne sont toutefois pas synonymes, et donc que le terme de « philosophie » dit autre chose et plus que le simple terme de « phénoménologie ».

En effet, la philosophie peut être caractérisée d'après Husserl comme un corps de concepts disposés en un système, dont la fonction est d'abord de fondation radicale de l'édifice des sciences. La philosophie, conformément à son concept, et au sens le plus large, est donc d'une certaine manière *l'édifice total de la scientificité saisi en sa fondation absolue*, et exemplairement ce moment fondationnel, que l'on nomme « philosophie première ». Or ce corps doctrinal ne saurait précéder et normer la phénoménologie, puisque cette dernière doit, sans présupposer la validité d'aucune tradition,

permettre de le fonder en première instance, et ce en tant qu'elle arpente le champ transcendantal qui fonde tout apparaître, et donc aussi bien tout apparaître d'objet en général que l'apparaître d'objet de telle ou telle région, ce partage régional de l'apparaître étant ce sur quoi toute science particulière fait fond. C'est d'ailleurs au livre III des *Ideen*, tel du moins que Husserl en a d'abord conçu le projet, que serait revenue la tâche d'exposer une telle « idée de la philosophie⁷¹ ».

La phénoménologie est première *eu égard à toute philosophie* : elle est cette science première, dont la primauté radicale exclut qu'elle relève même proprement de la philosophie, mais qui est fondatrice de toute philosophie véritable, c'est-à-dire de cette discipline rationnelle qui elle-même fonde l'édifice général des sciences. La « phénoménologie pure », qui est « la science fondamentale de la philosophie⁷² », peut alors, à la limite, recevoir, par une manière de synecdoque, le nom de ce qu'elle fonde, et revendiquer le statut de « philosophie première⁷³ ». En tout état de cause, qu'elle soit caractérisée comme première eu égard à toute philosophie ou comme philosophie première, il est clair que la phénoménologie n'en doit présupposer aucune, et que l'*épokhè* qu'elle doit principiellement accomplir n'est autre qu'une « *épokhè* philosophique⁷⁴ ».

6. Le titre indique qu'il s'agit seulement de disposer les premières pierres d'un édifice à achever, c'est-à-dire, d'une certaine manière, de livrer une introduction à la phénoménologie. Non pas qu'il s'agisse de prolégomènes non-phénoménologiques à une phénoménologie future. L'introduction à la phénoménologie est une introduction elle-même phénoménologique, et donc d'emblée une introduction *dans* la phénoménologie⁷⁵. Mais l'ouvrage revendique son ouverture, qui est d'abord problématique, puisqu'il s'agit d'accéder à un domaine aussi inouï que fondamental, et de circonscrire de manière scientifiquement définitive les problèmes qu'il pose, sans prétendre encore développer leur solution. Ces « idées pour une phénoménologie » recèlent avant tout une élaboration scientifique du phénoménologique comme problème, une mise en place rigoureuse des problèmes phénoménologiques, et une esquisse des directions à suivre pour les traiter phénoménologiquement⁷⁶. Le livre I, qui a le statut d'une « Introduction générale », est bien sûr l'une des meilleures voie d'entrée dans cette « science des “phénomènes” ».

*

En 1913, le premier livre des *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique* parut dans le *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*. Cette première édition a fait l'objet de deux rééditions du vivant de Husserl, en 1922 et en 1928.

Il revient à Walter Biemel d'avoir livré la toute première édition critique du texte, en 1950, dans la série des *Husserliana – Edmund Husserl Gesammelte Werke*, les œuvres complètes de Husserl dont les Archives Husserl de Louvain assurent la direction scientifique. Cette édition a ensuite été remaniée et complétée en 1976 par Karl Schuhmann. Ce dernier présente alors le texte original de Husserl, revu et corrigé, dans le *Husserliana III/1*. Un tome annexe, le *Husserliana III/2*, recueille une importante série de textes complémentaires : des annotations manuscrites de Husserl directement consignées sur l'édition originale, des manuscrits préparatoires datant de 1912, des notes rédigées par Husserl à l'occasion de diverses relectures ou encore, en 1929, en vue du projet d'une traduction en langue anglaise des *Idées directrices* qui sera menée à bien par William R. Boyce Gibson.

Cette même année, Husserl rédige également une préface à l'édition anglaise qui paraîtra en 1930 dans le tome XI du *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung* sous le titre de *Nachwort zu meinen Ideen zu einer reinen Phänomenologie*⁷⁷, texte qui est donc désormais connu comme étant la « postface » de Husserl aux *Idées directrices* de 1913.

Le *Husserliana III* est complété des *Husserliana IV* et *V* qui présentent les livres II et III des *Idées directrices*... En effet, l'ambition originelle des *Idées directrices*..., telle que l'expose l'introduction au

livre I, était triple. Le livre I, dont l'ambition avouée était essentiellement de nature propédeutique et méthodologique, devait exposer la « théorie générale des réductions phénoménologiques ». Le livre II devait préciser les rapports de la phénoménologie aux sciences empiriques. Le livre III, enfin, devait initialement être consacré à l'« Idée de la philosophie » refondée à partir de la pratique de l'analyse phénoménologique⁷⁸. Ce dernier livre ne fut pas mené à bien par Husserl, qui renverra son lecteur aux leçons de *Philosophie Première* (1923-1924). Ce qui nous est resté en guise de livres II et III correspondait donc à l'origine à un seul et même livre, qui devait engager des analyses constitutives dont les résultats devaient nous permettre de « fonder » l'ensemble de l'édifice des sciences empiriques. Le livre II des *Idées directrices...* rassemble ainsi une série de « Recherches phénoménologiques pour la constitution » : Husserl y développe les analyses constitutives des régions ontologiques de la « nature matérielle », de la « nature animale » (de l'âme) et du « monde de l'esprit ». Ces différentes régions correspondent, respectivement, aux domaines d'objets des sciences de la nature, de la psychologie et des « sciences de l'esprit⁷⁹ ». Le livre III, qui porte pour sous-titre « La phénoménologie et les fondements des sciences », revient sur la distinction entre phénoménologie et psychologie, précise le rapport entre phénoménologie et ontologie et enfin assigne à la phénoménologie la tâche d'une clarification (*Klärung*) des énoncés et des concepts des sciences empiriques⁸⁰.

*

Le présent recueil rassemble une série d'études consacrées au premier livre des *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*.

Chacun des articles de ce volume examine un aspect particulier de ces *Idées directrices...* et commente les passages du texte qui se révèlent être les plus pertinents sous cette perspective déterminée. Les paragraphes de référence sont indiqués à la suite du titre de chaque article. Ces mentions ont pour seule fin d'orienter le lecteur vers des moments privilégiés du texte husserlien, compte bien tenu de la thématique choisie. Elles n'impliquent nullement que le propos du commentateur se restreigne exclusivement à la considération des paragraphes indiqués.

Les différents contributeurs de ce volume ont pu concentrer leur attention sur certains thèmes majeurs de la philosophie de Husserl, sur les moments stratégiques décisifs qui contribuèrent à donner à la phénoménologie sa figure propre. Certains articles reconsidèrent des analyses husserliennes qui, pour secondaires qu'elles puissent paraître, se révèlent souvent déterminantes à bien des égards. Notre intention n'était pas de proposer un commentaire suivi du premier livre des *Idées directrices...* de Husserl, mais plutôt d'opérer quelques « coups de sonde » qui, on l'espère, permettront au lecteur d'apprécier toute la richesse et toute la subtilité de la phénoménologie qui se présente dans cet ouvrage fondateur. Dans leur diversité, les articles du présent recueil composent ainsi une introduction à la lecture des *Idées directrices...* et, au-delà de cet ouvrage, à la phénoménologie transcendantale en général.

Les textes rassemblés sont issus de différentes journées d'études qui se sont tenues en 2008-2009, lorsque le premier livre des *Idées directrices...* de Husserl figurait au programme de l'épreuve orale d'explication de texte en langue française de l'Agrégation de Philosophie. Une première journée d'études fut organisée le 12 février 2009 par Antoine Grandjean à l'Université de Nantes. Jean-Claude Gens et Pierre Rodrigo permirent la tenue d'une deuxième journée qui se tint à l'Université de Bourgogne le 5 mai 2009. Enfin, Étienne Bimbenet organisa une session d'études le 11 mai 2009 au Département de Philosophie de l'Université Jean Moulin – Lyon III.

*

Les différents articles qui composent ce volume citent de manière systématique l'édition scientifique de référence en langue allemande, c'est-à-dire l'édition de 1976 dans la collection *Husserliana*. Entre crochets droits figure également la référence correspondante à la seule traduction en langue française actuellement disponible, celle que Paul Ricoeur avait fait paraître en 1950 chez Gallimard. La correspondance entre les deux éditions, qui se réfèrent toutes deux à l'édition originale de 1913, a été méthodiquement vérifiée. Jean-François Lavigne prépare actuellement une nouvelle traduction en langue française du premier livre des *Idées directrices*... Au moment où le présent ouvrage a été composé, il ne nous a pas été possible de nous référer à cette nouvelle traduction. Néanmoins le système de références choisi pour les articles de ce recueil permettra au lecteur de retrouver, par l'intermédiaire de la référence commune au *Husserliana III/1*, le passage correspondant dans la nouvelle traduction en langue française.

- 1- . *Hua III/1*, Introduction, p. 3 [ID I, p. 3]. La liste complète des abréviations retenues figure ci-après. Nous traduisons les citations.
- 2- . *Hua XXV* [PSR].
- 3- . *Hua III/1*, § 33, p. 69 [ID I, p. 111] : « [...] notre méthode prendra le caractère d'une réduction progressive. C'est pourquoi nous parlerons parfois, et même de préférence, de *réductions phénoménologiques* (bien que, pour indiquer leur unité d'ensemble, nous parlions aussi de la réduction phénoménologique) [...] »
- 4- . On se reportera à la vaste étude de K. Schuhmann (1973), ainsi qu'aux travaux de J.-F. Lavigne (2005 et 2009).
- 5- . *Hua XVIII*, p. 8 [RL I, p. XI].
- 6- . *Hua XII* [PA].
- 7- . *Hua I*, § 41 [MC].
- 8- . Dès 1903/1904, Husserl a conçu le projet d'un nouvel écrit d'envergure, consacré à une théorie phénoménologique de la connaissance. Cf. : *Hua III/1*, Introduction de l'éditeur, p. XVII.
- 9- . Cette période est celle d'une phénoménologie que Jean-François Lavigne nomme « immanentiste » (J.-F. Lavigne, 2005, p. 105-526). Elle est marquée par les analyses des actes de la perception, de l'imagination et du souvenir.
- 10- . Voir sur ce point le cours de 1906/1907 d'*Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance* (*Hua XXIV* [ILTC])
- 11- . *Hua XIII* [PFP].
- 12- . *Hua III/1*, § 50, p. 107 [ID I, p. 167].
- 13- . *Hua V*, Nachwort, p. 141 [ID III, p. 183].
- 14- . *Hua III/1*, p. 3 [ID I, p. 3].
- 15- . *Hua III/1*, § 63, p. 135 [ID I, p. 209].
- 16- . Sur cet aristotélisme méthodologique, voir *Hua III/1*, § 74, p. 155 [ID I, p. 236] ; § 76, p. 161 [ID I, p. 246] ; § 79, p. 176 [ID I, p. 265 sq.].
- 17- . *Hua III/1*, § 62, p. 133 [ID I, p. 203].
- 18- . Selon Husserl, c'est à Platon que l'on doit « une nouvelle idée de la philosophie, comme science universelle et absolument légitimée », lui qui fut, contre le scepticisme des sophistes, « le fondateur de l'idée philosophique du vrai savoir et de l'authentique science, comme idée téléologique suprême de la connaissance » (*Phänomenologische Methode und phänomenologische Philosophie (Londoner Vorträge)*, in *Husserl Studies*, 1999, 16, 3, p. 201 sq. ; trad. A. Mazzu, in *Annales de phénoménologie*, 2003, p. 163 sq.).
- 19- . Cf. *Hua I*, § 12, p. 66 [MC, p. 71].
- 20- . *Hua VI*, § 16, p. 75 [C, p. 85]. Voir aussi Beil. X (1936), p. 425 [C, p. 469] ; *Hua VII*, 10, p. 63 [PP I, p. 89] ; *Hua XVII*, § 93, a, p. 235 [LFLT, p. 306].
- 21- . *Londoner Vorträge*, p. 201 (trad. p. 163). Sur la question d'une préparation cartésienne de la radicale innovation phénoménologique, il faut bien sûr garder à l'esprit le caractère rétrospectif du texte de la « Postface », écrite à peu près au même moment que les MC. Mais le motif cartésien, s'il y est moins décisif, est bien présent dans les *Ideen I*, puisque c'est lui qui y est mis en regard de l'épochè (*Hua III/1*, § 31, p. 62 sqq. [ID I, p. 97 sqq.] ; § 32, p. 65 [ID I, p. 101]. Voir déjà *Hua II*, 2, p. 30 [IP, p. 52]). Descartes apparaît en outre au § 62, comme celui dont les considérations fondamentales absolument perspicaces tendaient au fond à la phénoménologie (*Hua III/1*, p. 133 [ID I, p. 203]). Il est enfin évoqué au § 46, comme celui dont les analyses trouveront, avec la formulation de l'idéalisme transcendantal, leur vérité (*Hua III/1*, p. 99 [ID I, p. 153]).
- 22- . *Hua VI*, § 41, p. 154 [C, p. 172].
- 23- . Cf. *Hua III/1*, § 27, p. 56 sq. [ID I, p. 87 sqq.].
- 24- . *Hua III/1*, § 28, p. 59 [ID I, p. 91].
- 25- . Cf. *Hua III/1*, § 30, p. 61 [ID I, p. 95].

[26-](#) . *Hua III/1*, § 30, p. 60 [ID I, p. 94]. Jean-François Lavigne (2009, p. 70 sq.) note que Husserl emploie le terme de « *Thesis* », et non la transcription allemande courante « *These* », probablement pour éviter que l'on y voie une affirmation théorique ou doctrinale. Le terme, qui en grec est le nom d'action correspondant au verbe actif *tithēnai*, qui signifie « poser activement, établir comme valide », et qui, en contexte logique, dénote une proposition non-démontrée servant de base à des développements (J.-F. Lavigne cite Aristote, *Premiers An.*, 4, 25b36 ; 5, 26b39 ; 15, 65b8 ; 17, 66a2 ; *Seconds An.*, 3, 73a9 ; *Topiques*, VIII, 5, 159b10-17 et 6, 160a6), a le mérite d'indiquer à la fois la dimension positionnelle et l'absence d'évidence apodictique.

[27-](#) . *Hua III/1*, § 31, p. 62 [ID I, p. 96].

[28-](#) . *Hua VI*, § 40, p. 152 [C, p. 170].

[29-](#) . *Hua V*, Nachwort, p. 139 [ID III, p. 181].

[30-](#) . *Hua VI*, § 14, p. 70 [C, p. 80].

[31-](#) . Cf. *Hua XVII*, § 94, p. 241 [LFLT, p. 314 sq.] ; *Hua I*, § 40, p. 115 [MC, p. 130].

[32-](#) . Husserl définit le « sens <Sinn> » comme ce que nous avons en tête, à l'esprit, en vue (« *was wir im Sinn haben* »). Cf. *Hua III/1*, § 90, p. 206 [ID I, p. 310] ; *Hua VI*, § 70, p. 246 [C, p. 273].

[33-](#) . *Hua III/1*, § 55, p. 120 [ID I, p. 183]. Nous marquons typographiquement la référence à la chose (*res*) contenue dans les termes qui dénotent le mode d'être de la transcendance mondaine (*real, Realität, Irrealität*), et que nous aurions pu aussi bien rendre à l'aide du décalque « réal », qui tend à s'imposer. Aucune solution n'est pleinement satisfaisante, et l'essentiel est de savoir de quoi il est alors question, en évitant toute confusion avec l'effectivité (*Wirklichkeit*) d'une part, avec ce qui appartient réellement (*reel*) au vécu d'autre part.

[34-](#) . *Hua III/1*, § 33, p. 69 [ID I, p. 109] ; § 97, p. 228 [ID I, p. 340]. Voir aussi la première version de l'article « Phenomenology » pour l'*Encyclopaedia Britannica* (1927), in *Hua IX*, p. 250. Même si Husserl revendique le terme de « transcendantal » dès 1908 (voir J.-F. Lavigne, 2005), c'est précisément la parution d'*Ideen I* qui consacre publiquement ce statut de la phénoménologie.

[35-](#) . Cf. *Hua VI*, § 26, p. 100 sq. [C, p. 113] ; *Hua VII*, « Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie », p. 282 [PP I, p. 360].

[36-](#) . Cf. *Hua V*, Nachwort, p. 141 [ID III, p. 183].

[37-](#) . *Hua VII*, p. 282 [PP I, p. 360].

[38-](#) . *Hua III/1*, Einleitung, p. 3 [ID I, p. 3]. La traduction Ricœur omet les guillemets, qui sont ici essentiels, puisqu'ils sont la marque d'une irré-alisation qui spécifie en propre l'objet de la phénoménologie.

[39-](#) . Très souvent, et comme Husserl le note explicitement (*Hua III/1*, § 89, p. 205 [ID I, p. 308]), les guillemets sont la marque typographique de la parenthèse qui maintient ce qu'elle encadre, mais avec un sens purement intentionnel.

[40-](#) . *Hua III/1*, Einleitung, p. 5 [ID I, p. 6].

[41-](#) . Cf. *Hua XIX/1*, Einleitung, § 2, p. 10 [RL II-1, p. 6] ; *Hua III/1*, § 19, p. 41 [ID I, p. 63].

[42-](#) . *Hua III/1*, Einleitung, p. 5 [ID I, p. 6].

[43-](#) . *Hua III/1*, p. 6 [ID I, p. 7].

[44-](#) . Cf. *Hua III/1*, § 55, p. 121 [ID I, p. 186].

[45-](#) . *Hua III/1*, § 76, p. 159 [ID I, p. 243] ; § 135, p. 310 [ID I, p. 452].

[46-](#) . *Hua III/1*, § 75, p. 156 [ID I, p. 238].

[47-](#) . Cf. *Hua III/1*, § 7, p. 20 [ID I, p. 31].

[48-](#) . Cf. *Hua III/1*, § 2, p. 12 [ID I, p. 17 sq.].

[49-](#) . *Hua III/1*, § 12, p. 30 [ID I, p. 45 sq.] ; § 75, p. 156 sq. [ID I, p. 239].

[50-](#) . *Hua III/1*, § 8, p. 22 sq. [ID I, p. 34 sq.] ; § 145, p. 335 [ID I, p. 485].

[51-](#) . *Hua III/1*, § 135, p. 311 [ID I, p. 454].

[52-](#) . Cf. *Hua III/1*, § 22, p. 47 sq. [ID I, p. 72 sq.].

[53-](#) . Cf. *Hua XIX-1*, I, p. 106 [RL II-1, p. 116].

[54-](#) . Cf. *Hua III/1*, § 3, p. 15 [ID I, p. 23].

[55-](#) . Voir les analyses détaillées d'*Erfahrung und Urteil*, § 87, a, p. 410 sq. [EJ, p. 413 sq.].

[56-](#) . *Hua III/1*, § 60, p. 128 [ID I, p. 196]. Voir aussi Einleitung, p. 6 [ID I, p. 7 sq.].

[57-](#) . *Hua III/1*, § 10, p. 26 sq. [ID I, p. 40].

[58-](#) . Voir par exemple *Hua XIX-1*, V, § 2, p. 356 sq. [RL II-2, p. 146].

[59-](#) . Cf. *Hua III/1*, § 9, p. 23 sq. [ID I, p. 35 sq.].

[60-](#) . Cf. *Hua III/1*, § 89, p. 205 [ID I, p. 308] : « “dans” la perception réduite (dans le vécu phénoménologiquement pur) ».

[61-](#) . *Hua III/1*, § 75, p. 156 sq. [ID I, p. 238 sq.].

[62-](#) . *Hua III/1*, § 72, p. 151 *sq.* [*ID I*, p. 231]. Voir aussi *Hua XVII*, § 31, p. 98 *sq.* [*LFLT*, p. 129 *sq.*].

[63-](#) . *Hua III/1*, § 73, p. 154 [*ID I*, p. 235].

[64-](#) . *Hua III/1*, § 75, p. 156 *sq.* [*ID I*, p. 238 *sq.*].

[65-](#) . *Hua III/1*, § 74, p. 154 *sq.* [*ID I*, p. 235 *sq.*].

[66-](#) . *Hua III/1*, § 75, p. 156 [*ID I*, p. 238]. Husserl y reviendra longuement en *Hua VI*, § 9, h, p. 48 *sqq.* [*C*, p. 57 *sqq.*].

[67-](#) . *Hua III/1*, § 66, p. 140 [*ID I*, p. 216] ; § 75, p. 157 [*ID I*, p. 239 *sq.*].

[68-](#) . *Hua III/1*, § 75, p. 158 [*ID I*, p. 241].

[69-](#) . *Hua III/1*, § 71, p. 149 [*ID I*, p. 228].

[70-](#) . *Hua III/1*, § 72, p. 150 [*ID I*, p. 229].

[71-](#) . *Hua III/1*, *Einleitung*, p. 7 *sq.* [*ID I*, p. 8 *sq.*]. Le livre III projeté n'est toutefois pas le livre III effectivement rédigé, et c'est dans le cours de 1923-1924, *Philosophie première*, qu'il faut chercher les éléments d'une telle présentation de l'idée de la philosophie.

[72-](#) . *Hua III/1*, *Einleitung*, p. 3 [*ID I*, p. 3].

[73-](#) . *Hua III/1*, § 63, p. 136 [*ID I*, p. 211]. Voir aussi *Londoner Vorträge*, p. 200 [trad. p. 162].

[74-](#) . *Hua III/1*, § 18, p. 39 [*ID I*, p. 61]

[75-](#) . Cf. *Hua III/1*, § 65, p. 139 [*ID I*, p. 215].

[76-](#) . *Hua III/1*, § 63, p. 121 [*ID I*, p. 413]. Husserl note par ailleurs, concernant les descriptions eidétiques, qu'il s'y tient aux éléments les plus faciles, à l'exclusion des autres, comme par exemple d'une analyse poussée de la temporalité (*Hua V*, *Nachwort*, p. 142 [*ID III*, p. 184 *sq.*]).

[77-](#) . Ce texte fit aussi l'objet d'une édition à part, la même année, chez M. Niemeyer à Halle. Il fut publié par Marly Biemel dans le *Husserliana V* (*Hua V*, p. 138-162). Il a fait l'objet d'une première traduction parue dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1957, 4, p. 369 à 398, puis d'une seconde traduction présentée en annexe de *La phénoménologie et les fondements des sciences*, la traduction en langue française du livre troisième des *Idées directrices...* (*ID III*, p. 179-210).

[78-](#) . *Hua III/1*, pp. 7-8 [*ID I*, p. 8].

[79-](#) . *Hua IV* [*ID II*]. Le lecteur trouvera une brève présentation de l'histoire de ce texte dans la préface de la traduction en langue française rédigée par É. Escoubas.

[80-](#) . *Hua V* [*ID III*].

Abréviations

Les références à la littérature secondaire sont indiquées en notes de bas de page et renvoient à une bibliographie particulière qui figure à la fin de chaque article. Le lecteur trouvera également une bibliographie générale en fin d'ouvrage.

Les références aux textes de Husserl sont consignées en note de bas de page, avec indication de la référence au volume concerné des *Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke* et de la traduction française, quand elle existe. *Husserliana* est abrégé *Hua*. Pour les traductions en langue française, nous avons eu recours aux abréviations suivantes :

AL : *Articles sur la logique (1890-1913)*, trad. fr. par J. English, Paris, PUF, 1975.

AMC : *Autour des Méditations Cartésiennes (1929-1932). Sur l'intersubjectivité*, tr. fr. par N. Depraz et P. Vandavelde, Grenoble, Millon, 1998.

CE : *Chose et espace. Leçons de 1907*, trad. fr. par J.-F. Lavigne, Paris, PUF, 1989.

C : *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. fr. par G. Granel et J. Derrida, Paris, Gallimard, 1976.

EJ : *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, trad. fr. par D. Souche-Dagues, Paris, PUF, 1971.

ETV : *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur (1908-1914)*, trad. fr. de Ph. Ducat, P. Lang, C. Lobo, préf. de D. Pradelle, Paris, PUF, 2009.

ID I : *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome premier. Introduction générale à la phénoménologie pure*, trad. fr. par P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950.

ID II : *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre second. Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. fr. par E. Escoubas, Paris, PUF, 1982.

ID III : *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre troisième. La phénoménologie et les fondements des sciences*, trad. fr. par D. Tiffeneau, Paris, PUF, 1992.

IP : *L'idée de la phénoménologie*, trad. fr. et intro. par A. Löwit, Paris, PUF, 1970.

ILTC : *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance. Cours (1906-1907)*, trad. fr. par Laurent Joumier, Paris, Vrin, 1998.

MC : *Méditations Cartésiennes et les Conférences de Paris*, trad. fr. par M. B. de Launay, Paris, PUF, 1994.

LFLT : *Logique formelle et logique transcendantale*, trad. fr. par S. Bachelard, Paris, PUF, 1965.

LPT : *Leçons sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. par H. Dussort, Paris, PUF, 1964.

OG : L'origine de la géométrie, trad. fr. par J. Derrida, Paris, PUF, 1970.

PA : Philosophie de l'arithmétique, trad. fr. par J. English, Paris, PUF, 1972.

PFP : Problèmes fondamentaux de la phénoménologie, tr. fr. par J. English, PUF, Paris, 1991.

Psy Ph : Psychologie Phénoménologique (1925-1928), trad. fr. par P. Cabestan, N. Depraz,

A. Mazzù et F. Dastur, Paris, Vrin, 2001.

PP I : Philosophie première. Tome I. Histoire critique des idées, trad. fr. par A. L. Kelkel, PUF, Paris, 1970.

PP II : Philosophie première. Tome II. Théorie de la réduction phénoménologique, trad. fr. par A. L. Kelkel, PUF, Paris, 1972.

PSR : La philosophie comme science rigoureuse, Paris, PUF, 1989.

Renouveau Sur le Renouveau. Cinq articles, trad. fr. par L. Joumier, Paris, Vrin, 2005.

RL I : Recherches Logiques. Tome I. Prolégomènes à la logique pure, trad. fr. par H. Élie et al., Paris, PUF, 1959.

RL II-1 : Recherches Logiques. Tome II. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, première partie (Recherches I et II), trad. fr. par H. Élie et al., Paris, PUF, 1961.

RL II-2 : Recherches Logiques. Tome II. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, deuxième partie (Recherches III, IV, et V), trad. fr. par H. Élie et al., Paris, PUF, 1961.

RL III : Recherches Logiques. Tome III. Eléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance (Recherche VI), trad. fr. par H. Élie et al., Paris, PUF, 1962.

SI-I : Sur l'intersubjectivité. I, trad. fr. par N. Depraz, Paris, PUF, 2001.

SI-II : Sur l'intersubjectivité. II, trad. fr. par N. Depraz, Paris, PUF, 2001.

SP : De la synthèse passive, trad. fr. de B. Bégout et J. Kessler, Grenoble, Millon, 1998.

La phénoménologie comme science eidétique

(§§ 1-17 et 63-75)

Laurent Perreau

Le premier livre des *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures* se présente comme une « Introduction générale à la phénoménologie pure ». Le caractère éminemment problématique de l'« accès » à la phénoménologie, cette « science essentiellement nouvelle¹ », se trouve médité par Husserl dès l'orée du texte. C'est tout d'abord sa « situation exceptionnelle par rapport aux autres sciences », c'est-à-dire son caractère inédit, sa radicale nouveauté, qui justifie le recours à de si longs préliminaires méthodologiques². Cependant il apparaît rapidement que ce n'est pas seulement en raison des spécificités de la phénoménologie et de ses difficultés propres qu'une introduction se révèle nécessaire, mais aussi et surtout en raison des mésinterprétations que cette science nouvelle a pu susciter.

Introduire à la phénoménologie en 1913, au moment de la rédaction de ces *Ideen I*, ce n'est pas seulement *présenter* une science nouvelle en définissant son domaine d'objets exclusif (les vécus purs de la conscience intentionnelle) et en élaborant sa méthodologie particulière (leur analyse descriptive). En effet, les *Recherches Logiques* ont déjà établi la phénoménologie comme discipline philosophique radicalement nouvelle. Ce sont elles qui font effectivement œuvre de « percée » (*Durchbruch*)³ et il n'est donc pas question, avec les *Ideen I*, de rédiger un autre manifeste (et ce, même si la phénoménologie des *Ideen* n'est plus tout à fait celle des *Recherches Logiques*). En revanche, il importe de dissiper une mésinterprétation avérée de la phénoménologie, qui confond cette dernière avec la psychologie empirique. Introduire à la phénoménologie, cela revient désormais à prévenir toute méprise quant à la nature et à la fonction de cette nouvelle discipline. C'est cet enjeu qui anime très clairement la brève introduction qui ouvre ce premier livre, où Husserl dénonce la conception qui fait de la phénoménologie un « stade préliminaire de la psychologie empirique⁴ », et rappelle que :

la phénoménologie pure [...] n'est pas une psychologie ; ce ne sont pas les hasards des délimitations de domaine et de la terminologie, mais des raisons principielles qui lui interdisent d'être annexée à la psychologie⁵.

La méthodologie développée dans les *Ideen I* répond d'abord et avant tout à cette inspiration anti-psychologiste en explicitant les « raisons principielles » qui décident de l'originalité du projet

phénoménologique. On peut même être tenté de considérer que ce n'est qu'à partir de cette intention que la transformation de la phénoménologie, entre 1901 et 1913, trouve sa pleine et entière intelligibilité. En un sens, l'affirmation progressive de l'idéalisme transcendantal est la réponse conséquente que Husserl apporte à la nécessité de distinguer durablement la phénoménologie de toute psychologie empirique⁶.

À cette fin, dans les *Ideen I*, Husserl met en place un double dispositif méthodologique : celui de la réduction eidétique et de la réduction transcendantale. C'est ainsi à deux titres que la phénoménologie peut prétendre se distinguer de la psychologie empirique. D'une part, la réduction eidétique reconduit la phénoménologie à la considération de l'*essence*, ce qui la distingue de ces sciences qui ne considèrent que les *faits* (à quoi la psychologie, bien sûr, n'échappe pas). D'autre part, la réduction transcendantale nous donne accès aux *phénomènes transcendentalelement réduits*, en autorisant une appréhension délivrée du réalisme spontané de l'attitude naturelle. La phénoménologie transcendantale peut alors clamer sa différence par rapport à la psychologie empirique, qui ne considère que des *réalités naturelles* (*Realitäten*)⁷.

Le vécu de conscience subit ainsi une double « purification », qui confère du même coup à la phénoménologie la « pureté » qu'elle revendique si haut. Tout d'abord, le vécu de conscience est délivré de sa contingence et pensé depuis la généralité eidétique (qui n'est pas la généralité empirique) : la phénoménologie sera donc une science *a priori* qui s'énonce à travers des descriptions relatives à l'*essence* du vécu. Ensuite, le vécu de conscience est libéré de la charge de réalité que lui imputait l'attitude naturelle et restitué dans sa dimension proprement transcendantale : la phénoménologie transcendantale s'accomplira à la faveur d'un changement d'attitude, qui suspend le réalisme spontané de la conscience et révèle son activité constituante. Ces deux réductions, à la fois distinctes et complémentaires, signent la spécificité d'une phénoménologie *pure* qui peut se définir comme « théorie eidétique [...] des phénomènes transcendentalelement réduits⁸ ».

Dans l'effort mis à distinguer la phénoménologie de la psychologie, réduction eidétique et réduction transcendantale semblent donc jouer des rôles pleinement complémentaires et d'égale dignité. Toutefois, il n'en va plus tout à fait de même si l'on envisage l'édification de la phénoménologie comme *science*. Car de ce point de vue, selon Husserl, c'est surtout et essentiellement à la réduction eidétique et à l'élaboration d'une eidétique des vécus purs que la phénoménologie doit son caractère proprement scientifique et rationnel. La « science rigoureuse » que Husserl a tant appelée de ses vœux⁹ repose en effet tout entière sur la capacité de la phénoménologie à décrire *a priori* l'essence des vécus purs¹⁰. C'est à ce titre que la composante eidétique de la méthodologie phénoménologique mérite une attention particulière, alors même que l'exégèse husserlienne a plus volontiers commenté le dispositif de la réduction transcendantale et ses conséquences pour le discours phénoménologique en général.

Envisager la phénoménologie comme science *eidétique* suppose tout d'abord que l'on s'entende sur le sens et la portée de l'eidétique en question, en un sens général *et* dans le cas particulier de la phénoménologie. Cela suppose également que l'on puisse régler la question de sa scientificité, en définissant une norme épistémologique *et* en montrant comment la phénoménologie est à même de satisfaire à ses exigences. Dans les *Ideen I*, Husserl résout cette double interrogation sur la phénoménologie comme *science* et comme science *eidétique* en élaborant une théorie générale de l'essence (dans la *Première section*, §§ 1-26), puis en considérant les réquisits méthodologiques de l'édification d'une science phénoménologique eidétique (dans la *Troisième section*, §§ 63 à 75).

Première difficulté : la définition des principes et des moyens de cette « eidétique de la conscience » est progressive et peut paraître dispersée, ce qui ne facilite guère l'appréhension de ses spécificités. Cette difficulté est accusée par le fait que les propos du tout premier chapitre ne trouvent leur validité et leur fécondité véritable qu'à travers l'application effective de la distinction du fait et de l'essence au cas de la phénoménologie, c'est-à-dire par rapport au domaine de la conscience pure.

Une seconde difficulté concerne les obscurités relatives de l'exposé husserlien. Husserl présuppose souvent de son lecteur une bonne connaissance de ses écrits préalables – en l'occurrence, des *Recherches Logiques* – et il ne prend pas toujours la peine d'explicitier les motifs de la révision de certains concepts. En outre, les préconisations méthodologiques déployées dans les *Ideen I* manquent cruellement de précision, parfois sur des points cruciaux, et des références complémentaires à des textes ultérieurs s'avèrent donc nécessaires pour prévenir d'éventuels malentendus¹¹. Paradoxalement, Husserl fait reposer la dimension proprement scientifique de sa phénoménologie sur une méthodologie qui n'est manifestement pas encore parvenue à maturité. C'est donc une lecture intertextuelle qui se trouve requise si l'on veut restituer le sens exact de ces considérations méthodologiques, tantôt implicites, tantôt virtuelles.

Dans les limites de la présente contribution, nous concentrerons notre attention sur le statut et le rôle de la réduction eidétique dans les *Ideen I* de 1913 en instruisant conjointement deux questions : 1. Quel est le sens spécifique de cette réduction et, plus particulièrement, quel est le sens précis du concept d'*Eidos* ? 2. En quoi cette conception de l'essence – de l'eidétique – permet-elle de définir le critère de scientificité de la phénoménologie et, au-delà, est-elle à même de renouveler l'idée de scientificité ?

Du fait à l'essence

Dans la première section des *Ideen I* s'exposent, d'une part, une théorie de l'essence distinguée du fait et, d'autre part, la dénonciation des fausses interprétations du naturalisme et de l'empirisme. Ce long détour semble différer la véritable entrée en matière, accomplie avec les *Considérations phénoménologiques fondamentales* de la *Deuxième section*, où se définissent les principes méthodologiques qui régissent les différentes réductions phénoménologiques. Le lecteur des *Ideen I* ne peut manquer de s'interroger sur la fonction et le statut de ce préambule non phénoménologique à la phénoménologie¹². De quoi est-il donc question, s'il n'est pas encore question de cette phénoménologie à laquelle on entend donner accès ?

Husserl semble pourtant préparer la voie de la phénoménologie. Au célèbre § 24, n'énonce-t-il pas le fameux « principe des principes », selon lequel « toute intuition donatrice originaire est source de droit pour la connaissance »¹³, en revendiquant sa légitimité pour toute science des essences ? Mais s'il suggère que la phénoménologie se doit de respecter ce principe, il ne nous dit encore rien de sa mise en œuvre concrète et il reste à voir en quoi et de quoi la phénoménologie peut être, elle aussi, science eidétique. De surcroît, l'évocation d'une énigmatique « intuition d'essence » ou « vision d'essence » risque fort de se révéler égarante et de susciter de fâcheux malentendus. Ce « principe des principes » apparaît immédiatement comme la justification ultime de la phénoménologie, comme ce qui la fonde intimement, mais la démonstration de sa validité demeure suspendue à la réalisation effective de la phénoménologie comme science eidétique des vécus purs, comme science des structures essentielles de la conscience. Toute la difficulté de cette première section est ainsi qu'elle dispense des considérations extra-phénoménologiques qui ne trouveront leur intelligibilité et leur légitimité qu'avec la définition de la méthodologie phénoménologique et la pratique concrète de la phénoménologie.

Les « analyses logiques¹⁴ » du premier chapitre le sont au sens de cette logique pure que les *Recherches Logiques* comprenaient comme *Wissenschaftslehre* ou « théorie des espèces [...] essentielles de théorie¹⁵ ». Elles ont une double fonction, qu'il importe de bien concevoir. D'une part, elles esquissent un ambitieux programme épistémologique, qui doit permettre de fonder les sciences empiriques sur les ontologies régionales correspondantes, en justifiant leur domaine d'objets respectif¹⁶. D'autre part, elle impose à la phénoménologie l'exigence d'une réalisation sous la forme d'une science eidétique, *a priori*, des vécus purs de la conscience. La question de l'essence est donc doublement décisive : à travers son instruction, Husserl établit une norme épistémologique, méta-théorique, qui assigne à la phénoménologie

un rôle fondateur par rapport aux autres sciences, et il détermine un *critère de scientificité* pour la phénoménologie elle-même, en tant qu'eidétique descriptive des vécus purs de la conscience, science *a priori* des « phénomènes ». La phénoménologie aurait donc les moyens d'être une science parmi d'autres, mais elle serait aussi la seule à pouvoir confirmer la validité de la norme générale (fondée sur la dépendance des faits par rapport aux essences) en réalisant le programme épistémologique qu'elle implique.

Qu'est-ce donc que l'essence, ou plutôt l'*Eidos* ? Selon Husserl, ce terme grec est introduit dans les *Ideen I* afin de préserver la distinction entre le « concept kantien d'Idée » et le « concept général d'essence (formelle ou matérielle) »¹⁷. Il exprime donc la spécificité du concept d'*essence*, du moins telle que la conçoivent désormais les *Ideen I*.

En effet, un tel souci de distinction terminologique et conceptuelle était encore absent de la première édition des *Recherches Logiques*. Le terme d'*essence* – qui à cette époque n'a pas encore le sens d'*Eidos* – a alors pour synonymes les termes d'*idée*, d'*espèce* (*Spezies*, qui correspond à la traduction de l'*Eidos* grec en langue latine) ou encore l'expression d'*objet général* (*allgemeiner Gegenstand*)¹⁸. Sous ce vocable aux contours flous, Husserl rend compte de la conscience de généralité. Dans le cas de la perception d'un objet rouge, nous pouvons viser la singularité empirique de ce rouge, *hic et nunc*. Mais nous pouvons aussi viser l'idée de rouge en elle-même, c'est-à-dire dans sa généralité (*Allgemeinheit*). Cet acte qui appréhende le rouge directement n'est pas une simple abstraction, au sens où l'entendent les empiristes : il prend pour objet l'idée générale de rouge, selon un mode de conscience bien spécifique. L'appréhension de l'idéalité est donc un mode de conscience qui se distingue de l'appréhension des singularités empiriques individuelles. Dès lors, le terme d'*espèce* désigne tout type d'idéalité, c'est-à-dire à la fois les généralités conceptuelles ou encore ce que l'on appelle traditionnellement les « universaux » (« homme » ou « rouge »), mais aussi les objets abstraits (comme les nombres), voire même le sens d'un mot ou d'une proposition¹⁹. Pour le premier Husserl, l'*espèce* est l'idéalité commune à une diversité d'objectités individuelles.

Le premier livre des *Ideen* reconduit un certain nombre des acquis des *Recherches Logiques*. Mais, de manière il est vrai relativement implicite, Husserl distingue désormais trois concepts d'essence :

1. Un premier concept d'essence permet de penser ce qui fait la spécificité d'un objet individuel. Cette spécificité ne se réduit pas à une individuation spatio-temporelle, au constat de l'*hic et nunc*, à cette unicité qui s'indique dans la désignation du « ceci-là » (*dies da*)²⁰. Elle ne se réduit donc pas à la singularité empirique ou réelle du fait, mais renvoie à un fonds (*Bestand*) de prédicables essentiels qui définissent l'identité de l'objet²¹. D'autres prédicables, plus secondaires, peuvent ensuite caractériser l'objet en question, sans pour autant relever de son essence à proprement parler. L'essence n'est par conséquent rien d'autre que l'ensemble des prédicables en vertu desquels l'objet prend sens à nos yeux et a un tel sens et non tel autre. En d'autres termes, l'essence de l'objet est sa *quiddité* : « “Essence” a d'abord désigné ce qui dans l'être proprement spécifique de l'individu se présente comme son “Quid” (*sein Was*)²². » L'essence rassemble les déterminations générales que nous attribuons de manière prédicative aux objets. Elle n'est, en ce premier sens, rien d'autre que cela.

2. En un second sens, l'essence est l'ensemble des déterminations communes à une multiplicité d'objectités. Ce second sens du concept d'essence n'est pas étranger au premier. Car « tout ce qui appartient à l'essence de l'individu, un autre individu peut aussi le posséder²³ ». En d'autres termes, l'essence est affranchie de la contingence individuelle et vaut ainsi nécessairement, au titre d'identité une et commune, pour un ensemble de cas particuliers. Elle a donc une « extension » (*Umfang*), en vertu de laquelle « elle constitue l'ensemble idéal de tous les “ceci-là” possibles auxquels l'essence peut être rapportée dans le cadre de la pensée universelle d'ordre eidétique²⁴ ». Cette extension est dite « empirique » lorsque cette essence se trouve associée à la définition d'une sphère d'existence. Dans ce cas, chaque cas empirique est un exemplaire de l'essence déterminé par une position d'existence. La

généralité empirique est ainsi fondée, en droit, sur la généralité eidétique, mais elle l'illustre à travers une multiplicité d'exemples qui est aussi fonction de ce que Husserl appelle, dans *Expérience et Jugement*, la « possibilité réelle », c'est-à-dire la possibilité d'une réalisation de fait dans le monde empirique²⁵.

3. Les *Ideen I* distinguent de ces deux premiers concepts d'essence le concept d'essence pure ou *Eidos*. L'essence est alors comprise au sens strict et non plus au sens large jusqu'alors en vigueur. Le critère de distinction de l'*Eidos* est celui de la pureté eidétique. Qu'est-ce à dire ? Cela signifie que le concept d'essence compris *au sens large*, celui qui a prévalu jusqu'à présent, a ceci de caractéristique, qu'il vaut aussi pour toute généralité empirique. Au sens large, l'essence est encore comprise en deçà de la distinction entre le pur et l'impur, de l'eidétique et de l'empirique. Au sens strict, elle ne peut être qu'essence *pure* : elle n'implique aucune position d'existence au sein du monde réel. Elle se caractérise par une nécessité *a priori* qui ne dépend pas de la contingence des « possibilités réelles »²⁶. Du même coup, l'essence pure peut être illustrée par des exemples empiriques, mais également par des fictions de l'imagination – ce qui constitue le trait distinctif absolu de l'*Eidos*, bien mis en évidence au § 4 des *Ideen I* :

L'*Eidos*, la pure essence peut être illustrée par des exemples empruntés intuitivement aux données de l'expérience, à celles de la perception, du souvenir, etc., et tout aussi bien aux simples données de l'imagination (*Phantasie*). C'est pourquoi, pour saisir une essence en personne et de façon originaire, nous pouvons partir d'intuitions empiriques correspondantes, mais tout aussi bien d'intuitions sans rapport avec l'expérience et sans saisie de l'existence, d'intuitions « purement fictives »²⁷.

Ainsi s'atteste l'extension proprement eidétique et *a priori* de l'essence pure, sa capacité à valoir *tout aussi bien* pour les données de l'expérience (lesquelles ne sont donc pas disqualifiées) que pour les données de l'imagination.

En d'autres termes, les possibilités d'illustration de l'essence pure ou *Eidos* ne sont pas seulement les possibilités réelles, mais les possibilités *a priori* de la pensée elle-même²⁸. La théorie de l'essence pure se confond rigoureusement avec celle de l'*a priori* chez Husserl²⁹. Seules les coordonnées du pensable, c'est-à-dire de ce qui fait effectivement sens pour la conscience, sont donc à considérer. L'essence est ici ce qui norme *a priori* toute visée intentionnelle, dans le cas de la perception comme dans le cas de l'imagination.

Une connaissance de l'essence pure est donc possible, qui définira la portée et les limites de la norme intentionnelle eidétique considérée. Cette connaissance se caractérisera par le fait que ses considérations eidétiques peuvent s'illustrer à la fois par les données de l'expérience et par les données de l'imagination. Le modèle de cette connaissance eidétique – *a priori* – est livré par les mathématiques pures. Le géomètre peut bien tracer effectivement des figures ou les projeter en imagination : dans un cas comme dans l'autre, l'essence du cercle est intacte et présente une validité semblable. Telle est donc la caractéristique distinctive de toutes les « sciences pures de l'essence, telle que la logique pure, la mathématique pure, la théorie pure du temps, de l'espace, du mouvement, etc. »³⁰ ; telle devra être également la caractéristique d'une phénoménologie soucieuse de se distinguer de la psychologique empirique pour s'affirmer comme eidétique des vécus de la conscience.

Le long préambule consacré à la distinction du fait et de l'essence est absolument décisif, en ce qu'il justifie la *possibilité* même de la phénoménologie comme science eidétique de la conscience. Mais il est aussi éminemment problématique, dans la mesure où sa validité se trouve suspendue à la mise en œuvre effective de la phénoménologie.

Observons les conséquences de ce premier chapitre pour l'ensemble de la phénoménologie à venir :

1. Une phénoménologie qui s'attachera à décrire l'essence pure de la conscience, ainsi que les essences pures de ses divers vécus, gagnera de ce fait la garantie durable de sa distinction avec la

psychologie empirique, qui ne considère que des faits empiriques et des généralités empiriques. Cette distinction principielle n'interdit cependant pas que l'on puisse accorder une attention particulière aux généralités empiriques de la psychologie en les abordant sous l'optique de la généralité eidétique : une « psychologie phénoménologique » est en ce sens possible³¹. De même, la distinction du fait et de l'essence, telle que la pense Husserl, légitime une voie d'accès à la phénoménologie qui privilégiera la considération du rapport à la psychologie³².

2. Cette distinction constitue le préalable logique *et* ontologique à toute phénoménologie qui revendique le titre de science. Préalable *logique*, dans la mesure où l'on ne considère que le statut des *objets* de pensée : c'est en ce sens que « l'essence (*Eidos*) est un objet (*Gegenstand*) d'un nouveau type »³³, c'est-à-dire un objet de pensée possible, au même titre que le fait. La définition de l'essence est donc d'abord et avant tout d'ordre logique, en tant qu'elle s'ordonne au concept logique d'*objet*. Le § 22 des *Ideen I* précisera utilement ce point :

Le concept universel d'objet, je ne l'ai pas inventé, je l'ai seulement restitué tel que l'exigent toutes les propositions de logique pure et en même temps j'ai indiqué que c'est un concept indispensable pour des raisons de principe et par conséquent également déterminant pour le langage scientifique en général. En ce sens la qualité sonore « do » qui, dans la série des sons, est un terme numériquement unique ou bien le nombre 2 dans la série des nombres, la figure du cercle dans le monde idéal des constructions géométriques, une proposition quelconque dans le « monde » des propositions, – bref toutes les formes de l'idéal – *sont* des « objets »³⁴.

Mais il s'agit là également d'un préalable *ontologique*, au sens où il distribue l'ensemble de l'être, la totalité des étants sous les deux rubriques, *complémentaires*, de l'essence et du fait. Un certain idéalisme s'affirme donc clairement dans ce préambule non encore phénoménologique, un idéalisme qui n'est pas encore l'idéalisme transcendantal radical du § 49 des *Ideen I* et qui se contente pour l'heure de revendiquer le droit d'une connaissance *a priori* aux côtés des sciences empiriques. Cet idéalisme demeure, à ce point, la seule possibilité pour réconcilier la théorie de la connaissance avec elle-même, ce que Husserl soulignait déjà dans les *Recherches Logiques* :

le terme d'idéalisme ne vise pas ici une doctrine métaphysique mais cette forme de la théorie de la connaissance qui reconnaît dans l'idéal la condition de possibilité d'une connaissance objective en général, au lieu de l'écarter par une interprétation psychologiste³⁵.

Ce rappel prévient utilement un possible contre-sens : la distinction logico-ontologique entre le fait et l'essence n'a rien de métaphysique, puisque comprise dans les strictes limites de la gnoséologie. Si Husserl semble réactiver le vieux projet platonicien d'une « science portant sur des essences³⁶ », c'est pourtant en un sens non-platonicien qu'il convient de comprendre le concept d'essence, en un sens qui exclut tout réalisme de l'essence³⁷.

3. Enfin, l'essence, ou plus précisément la connaissance qui s'y rapporte, permet effectivement de définir le *critère de scientificité* auquel la phénoménologie devra satisfaire, étant entendu que son domaine d'objets sera celui des vécus purs de la conscience intentionnelle. Distinguer nettement l'essence du fait, au sens où le fait Husserl, cela revient à assigner à la phénoménologie l'objectif d'une connaissance *a priori*. Plus précisément, la phénoménologie comprise comme science eidétique se doit de réaliser trois tâches, qui toutes contribuent à sa scientificité : accéder à l'essence, clarifier l'expression conceptuelle de l'essence, décrire les légalités eidétiques ou nécessités d'essence qui structurent *a priori* notre pensée.

Accéder à l'essence : la réduction eidétique

La phénoménologie se réalise effectivement comme « théorie *eidétique* [...] des phénomènes transcendantement réduits »³⁸ par l'intermédiaire de la réduction eidétique, qui est reconduction du fait à l'essence. Cette réduction eidétique présuppose constamment l'exercice préalable de la réduction transcendantale, qui lui procure son domaine d'objets spécifique, les vécus de conscience *purs*. Dans les

Ideen I, la réduction transcendantale opère essentiellement par le biais de l'*épokhè*, la mise en suspens de l'« attitude naturelle », c'est-à-dire de ce rapport immédiat et spontané de la conscience au monde qui implique toujours un acte de position définissant un être-ainsi et un être-là³⁹. C'est la mise entre parenthèses de cette activité positionnelle continue et universelle de la conscience qui révèle la spécificité de cette dernière. La conscience est donc ce qui nécessairement s'exempte de l'*épokhè*. Elle est cette région ontologique qui présente la singularité de ne pas tomber sous le coup de l'exclusion méthodique de toute position d'existence :

La conscience a elle-même son être propre (*Eigensein*) qui dans son absolue spécificité eidétique n'est pas affecté par l'exclusion phénoménologique. Ainsi elle subsiste comme « résidu phénoménologique » et constitue une région de l'être originale par principe et qui peut devenir le champ d'application d'une nouvelle science, la phénoménologie⁴⁰.

Ainsi la phénoménologie gagne-t-elle son domaine d'objets, celui de la région ontologique de la conscience (comme genre eidétique suprême de la phénoménologie)⁴¹, celui des vécus ou actes de conscience par le moyen desquels se constitue le sens de toute phénoménalité. Mais ces vécus sont des vécus *purs*, non seulement parce qu'ils sont des vécus purement et simplement psychiques (en vertu de l'exclusion méthodique de toute dimension psycho-physique), mais aussi parce que l'*épokhè* neutralise la réalité empirique de ces vécus. Elle ouvre ainsi la possibilité de considérer différemment ces vécus, en cessant de les aborder comme des faits empiriques réaux (ce que fait la psychologie, voire la phénoménologie dans son moment proprement psychologique) pour faire droit à leur essence et aux lois d'essence qui les régissent.

Un changement d'« attitude » ne suffit cependant pas pour édifier une nouvelle connaissance. Comment le phénoménologue pourra-t-il, pratiquement parlant, dégager l'*essence* des vécus purs considérés ? Comment une science phénoménologique *pure* peut-elle être accomplie⁴² ? La *Troisième section* des *Ideen I*, intitulée « Méthodes et problèmes de la phénoménologie pure », doit précisément répondre à ces questions méthodologiques, cruciales en vue de l'édification de la phénoménologie comme science. Mais force est de constater que la méthodologie husserlienne, encore relativement immature dans les *Ideen I*, ne s'encombre guère de préconisations détaillées. La présentation donnée de la méthode de la réduction eidétique pâtit indéniablement d'un certain nombre d'approximations et d'obscurités. Elle établit néanmoins un certain nombre de principes méthodologiques qui ne seront pas remis en cause par la suite. Les *Méditations Cartésiennes* le soulignent avec vigueur :

Nous nous élevons donc à l'idée méthodologique selon laquelle, outre la réduction phénoménologique, l'intuition eidétique est la forme de toutes les méthodes transcendantales particulières [...]⁴³.

Dans les *Ideen I*, la méthode de la réduction eidétique (ou idéation) est présentée par le biais de quatre approches successives et complémentaires.

1. Une première approche s'esquisse au § 3 du premier chapitre de la *Première section*, qui affirme le principe de la convertibilité de l'intuition empirique d'un individu en intuition eidétique susceptible de restituer l'essence au sens large et l'essence au sens strict (l'*Eidos*). Il ne s'agit alors, en vertu de la circularité ontologico-méthodologique qui se déploie dans les *Ideen*, que de fonder ontologiquement, par avance, la possibilité de toute connaissance eidétique. Or le lexique choisi, en particulier celui de la « vision de l'essence » (*Wesensschauung*)⁴⁴ et de l'« intuition d'essence » (*Wesensanschauung*)⁴⁵, peut se révéler égarant. Certes, Husserl indique par là ce que les intuitions empirique et eidétique ont en commun : toutes deux livrent l'objet en personne, en le *donnant* littéralement à la conscience, et ce, qu'il s'agisse du fait ou de l'essence. Mais Husserl insiste également sur la différence principielle entre l'intuition empirique et l'intuition eidétique : cette dernière est d'un « type nouveau et spécifique⁴⁶ ». Or cette nouveauté n'est pas caractérisée positivement. Husserl se contente de préciser que cette « intuition » n'implique aucune « assertion relative à des faits⁴⁷ ». Le registre de l'intuition est reconduit au début de

la *Troisième section des Ideen I*, qui stipule que la phénoménologie doit être « une science dans le cadre de la pure intuition immédiate, une science purement descriptive⁴⁸ ».

Très clairement, Husserl étend à l'essence le modèle du remplissement intuitif de l'intentionnalité signitive qui prévalait dans la sixième des *Recherches Logiques*. Husserl y établissait une distinction capitale entre l'intuition simple de la perception et l'intuition dite « catégoriale ». L'intuition sensible a ceci de caractéristique qu'elle fait apparaître l'objet dans son unité concrète de manière simple et immédiate⁴⁹ : la perception « fusionne » directement des contenus matériels en un tout, sans même qu'une quelconque forme de synthèse soit à l'œuvre. L'intuition catégoriale, elle, correspond aux « formes catégoriales de la signification » qui structurent la visée signitive : une visée propositionnelle complexe (un énoncé impliquant une certaine complexité syntaxique, qui ne se réduit donc pas à l'identification d'un objet comme dans le cas de la perception) est elle aussi susceptible de plénitude intuitive. L'intuition catégoriale, qui correspond donc aux formes du jugement, ne porte donc pas sur la structure matérielle du donné, mais sur la structure syntaxique de la proposition à travers laquelle s'accomplit la visée de l'objet. Comme le souligne Husserl dans la *Sixième Recherche*, les catégories ne sont « rien dans l'objet⁵⁰ », puisqu'elles sont les formes de la pensée. Cependant ces formes, qui peuvent bien fonctionner à vide, peuvent aussi être intuitivement remplies, de telle sorte que la connaissance soit fondée en évidence.

C'est cette extension du modèle de l'intuition qui vaut désormais, dans les *Ideen I*, pour l'essence en tant qu'objet de pensée, mais sans que Husserl ne prenne véritablement le soin de restituer les acquis de ses *Recherches Logiques*, ni de préciser quelle a pu être l'évolution de sa pensée sur ce point.

2. Aux §§ 67-69 des *Ideen I*, une seconde approche mobilise le registre cartésien de la clarté et de l'obscurité pour penser la réduction eidétique comme une « méthode de clarification (*Klärung*)⁵¹ » : « La saisie des essences a ses degrés de clarté⁵² ». La clarté caractérise l'intuition qui saisit l'essence en tant qu'elle « se donne purement elle-même⁵³ », elle est donc indissociable de l'expérience de l'évidence qui doit ultimement sanctionner la réduction eidétique. C'est ainsi le caractère processuel, progressif et graduel de la réduction eidétique qui se trouve mis en relief. Cependant, là encore, le gain proprement méthodologique demeure incertain, puisque l'idéation semble simplement requalifiée comme clarification :

Il y a coïncidence entre la conscience donatrice au sens fort du terme, la conscience intuitive, opposée à la conscience non-intuitive et la conscience claire opposée à la conscience obscure. Il en va de même des degrés dans la manière de se donner, des degrés d'intuitivité, de clarté.

Le lexique de la clarification n'est donc qu'une autre façon de dire le processus de l'idéation. Cette alternative discursive a le mérite d'attirer notre attention sur le fait que la réduction eidétique est tout à la fois accès à l'intuitivité et intensification et extension continues de ce qui est déjà intuitif⁵⁴. Husserl suggère ainsi que l'intuition impure peut contribuer de manière positive à l'entreprise de « clarification » de l'essence⁵⁵.

3. La troisième approche développée dans la troisième section des *Ideen*, plus précisément au § 70, concerne les modalités précises de l'exemplification de l'essence considérée, ainsi que le rôle de la perception et de l'imagination (*Phantasie*). Ce paragraphe est absolument décisif, en ce qu'il énonce le véritable principe gnoséologique de toute connaissance eidétique, ce que Husserl ne manque pas de souligner : « La “fiction” constitue l'élément vital de la phénoménologie comme de toutes les sciences eidétiques ; la fiction est la source où s'alimente la connaissance des “vérités éternelles”⁵⁶. » Qu'est-ce à dire ?

L'apport de l'imagination concerne ici la possibilité d'exemplifier l'essence considérée, en faisant progresser sa « clarification » par la mobilisation de cas particuliers susceptibles de l'illustrer de manière pertinente, par de « simples présentifications portant sur des exemples individuels »⁵⁷. La

perception constitue à cet égard une première ressource. Pour illustrer l'idée de rouge, je peux bien me référer à cet objet rouge que j'ai sous les yeux. Mais le recours à l'imagination est également possible et il doit même être privilégié :

[...] il importe d'exercer abondamment l'imagination à atteindre la clarification parfaite exigée ici, à transformer librement les données de l'imagination⁵⁸.

La phénoménologie ne considérera donc pas seulement des faits psychiques empiriques, mais aussi des données fictives. Cette innovation méthodologique introduite par les *Ideen I*, qui consiste en un usage réglé de l'imagination, est la conséquence directe de la requalification de l'essence comme *Eidos*. Sous la perspective de la *Phantasie*, l'essence de l'objet est neutre par rapport à tous les modes doxiques possibles. Ce ne sont donc plus seulement les possibilités réales qui sont envisagées, mais également les possibilités idéales. Toutes les instances réelles ou possibles d'une essence se retrouvent donc *au même plan*. Ce nivellement permet de dégager un univers de pures possibilités imaginaires, où se révèle le fonds eidétique :

La phénoménologie ne laisse tomber que l'individuation (*Individuation*) mais elle retient toute la teneur eidétique (*Wesensgehalt*) dans la plénitude de sa concrétion, l'élève au plan de la conscience eidétique, la prend comme une essence dotée d'identité idéale qui pourrait comme toute essence se singulariser (*vereinzeln*) non seulement *hic et nunc* mais dans une série illimitée d'exemplaires⁵⁹.

Dans les *Ideen I*, Husserl ne formalise pas les procédures qui permettent de recourir à l'imagination de manière à la fois légitime et pertinente. Cette formalisation n'advient que plus tardivement et prendra alors le nom de « variation eidétique » ou « variation libre »⁶⁰. Le principe de cette méthode d'investigation consiste à faire varier imaginativement l'essence jusqu'aux limites des possibilités de pensée. Husserl distingue quatre moments au sein de la variation eidétique. Dans un premier temps, cette procédure fait de l'exemple initial une « pure possibilité relevant du domaine du libre-arbitre⁶¹ », c'est-à-dire de la liberté de l'imagination. La donnée considérée n'est plus ce qui s'impose à moi, mais ce dont je dispose, à ma guise. Dans le cas d'une réalité empirique, celle-ci est convertie en imagination⁶². Dans un deuxième temps, on resitue l'exemple particulier comme variante au sein d'une diversité de variations possibles. La multiplicité des variations ainsi constituée est ouverte et infinie. L'exemple initial vaut désormais au sein d'une série infinie de variantes possibles. Dans un troisième temps, on procède à la mise en relief de l'essence en tant qu'unité synthétique de la variation. Les variantes singulières se recouvrent au cours de la variation et c'est cette coïncidence qui définit la généralité eidétique de l'essence. Ultimement, le regard peut se porter sur ce qui est congruent, idéalement identique, sur l'invariant qui demeure par-delà les modifications qui affectent chaque variante singulière. L'essence pure ou *Eidos* n'est donc rien d'autre que cette invariance idéale du « sens d'être » des phénomènes, elle est ce qui structure *a priori* la conscience intentionnelle⁶³.

Telle sera la tâche de la phénoménologie : conduire l'exploration des solidarités différentielles qui lient entre eux les vécus de la conscience en parvenant *in fine* à l'identification des invariants au moyen de variations imaginatives ou eidétiques. L'essence pure n'est ni une nature simple, ni la figure d'un ordre de réalité extra-sensible, mais seulement l'unité coordinatrice invariante des vécus réels et potentiels. La phénoménologie peut donc se donner pour fin l'exploration structurale des visées intentionnelles objectivantes de la conscience. C'est le § 86 des *Ideen I* qui formule ce projet :

Il importe donc d'examiner sur un plan extrêmement général comment, en chaque section et catégorie, des unités objectives se « constituent pour la conscience ». Il faut montrer systématiquement comment leur essence prescrit – précisément en tant que possibilité eidétique – tous les enchaînements que peut comporter une conscience réelle ou possible de ces unités : les intuitions simples ou fondées qui s'y rapportent intentionnellement, les configurations de pensée de degré inférieur et supérieur, confuses ou claires, exprimées ou non exprimées, préscientifiques ou scientifiques, en s'élevant jusqu'aux configurations suprêmes de la science théorique rigoureuse⁶⁴.

4. Les caractéristiques de la phénoménologie comme science eidétique sont enfin précisées par une comparaison entre phénoménologie et mathématique, et plus précisément entre phénoménologie et géométrie pure (§§ 71-75). Aux yeux de Husserl, seules les disciplines mathématiques réalisent effectivement le programme d'une eidétique scientifique⁶⁵. Mais si le phénoménologue peut s'inspirer de la démarche du géomètre, il doit aussi s'interroger sur la portée et les limites de ce modèle : « peut-on constituer une phénoménologie qui serait une “géométrie” du vécu⁶⁶ ? » La pertinence de cette question provient de la commune détermination de la géométrie comme eidétique pure ou science *a priori* de l'espace et de la phénoménologie comme eidétique pure ou science *a priori* des vécus. Puisqu'elles visent toutes deux l'essence pure (l'*Eidos*), elles atteignent l'intuition eidétique en recourant à l'imagination, c'est-à-dire en révélant les possibilités réelles et idéales de l'essence (qu'il s'agisse d'une figure géométrique ou d'un vécu psychique). Elles ont donc en commun cette « pensée eidétiquement pure qui s'accomplit sur le fondement des constructions de l'imagination⁶⁷ ». Il n'est pas sûr que l'on puisse pousser plus loin la comparaison, pour deux raisons déterminantes.

La géométrie pure se caractérise par son *exactitude*. Celle-ci n'est pas laissée à notre choix, elle ne dépend pas non plus de notre habileté logique, mais résulte de « l'exactitude dans les essences mêmes ainsi saisies⁶⁸ ». La conceptualité mathématique exprime sans reste l'essence considérée. Dès lors, un « nombre fini de concepts et de propositions [...] détermine totalement et de manière univoque l'ensemble de toutes les configurations possibles du domaine sur le mode de la nécessité purement analytique⁶⁹ ». En d'autres termes, les définitions et les axiomes de la géométrie expriment les essences des figures spatiales d'une manière exhaustive, absolument déterminée. Les propositions qui en dérivent sont donc des constructions déductives et analytiques qui ne font que développer les conséquences logiques de ces définitions et axiomes qui expriment conceptuellement, avec exactitude, les essences considérées. Le caractère *constructif*, *analytique* ou *déductif* de la géométrie pure résulte de l'*exactitude* eidétique sur laquelle elle se fonde.

La phénoménologie comprise comme eidétique des vécus purs de la conscience intentionnelle n'est pas capable d'une telle exactitude et elle ne se réalise par conséquent pas sous la forme d'une théorie axiomatique et analytico-déductive. Husserl est on ne peut plus clair sur ce point : la phénoménologie « appartient à une *classe fondamentale de sciences eidétiques qui diffère totalement* des sciences mathématiques⁷⁰ ». En effet, lorsqu'elle considère l'essence singulière d'un vécu de conscience (telle perception, telle imagination), elle compose nécessairement avec le caractère fluant de la conscience et ne peut saisir avec exactitude l'essence singulière du vécu considéré. Il serait donc vain de chercher à mathématiser la vie fluante de la conscience, et cette intention n'a d'ailleurs jamais été celle de Husserl⁷¹. Les essences des vécus purs ne sont jamais définitivement déterminables. L'évidence eidétique est une évidence sous présomption⁷².

L'inexactitude foncière de la phénoménologie ne condamne pas pour autant sa scientificité, qu'il faut donc envisager en renonçant au séduisant modèle que nous proposent les disciplines mathématiques. En effet, la phénoménologie compense son inexactitude par la possibilité qui est la sienne de produire des descriptions *rigoureuses*, pour peu que l'on dépasse le niveau de l'essence singulière (telle perception) pour atteindre celui d'une généralité eidétique supérieure (la perception). Il est bien possible, à ce niveau, de former des concepts *rigoureux*, c'est-à-dire relativement stables et fidèles au donné. En ce sens, le véritable objet de la phénoménologie n'est pas la multiplicité fluante des vécus de conscience, mais leurs structures les plus générales, ressaisies dans leur dimension *a priori* ou eidétique. Dans le même temps, même si l'essence *pure* ou *Eidos* transcende la multiplicité des vécus, elle demeure constamment référée à ceux-ci.

C'est en ce sens bien précis que la phénoménologie sera donc une science *descriptive*, c'est-à-dire une science qui ne procède ni par déduction, ni par construction, mais qui institue une saisie progressive de l'essence par le biais de conjectures et de vérifications successives, en mettant les déterminations

conceptuelles envisagées à l'épreuve de l'essence recherchée, ou plutôt de ce qui résiste à la variation. La condition première de cette descriptivité réside dans l'exercice d'une attention particulière accordée au donné, mais sa condition complémentaire consiste dans la visée de généralité eidétique qui doit animer le phénoménologue. Dans le § 11 d'*Ideen III*, qui reprend cette question en comparant cette fois-ci phénoménologie et psychologie, Husserl soulignera ce point : la phénoménologie « n'est pas une théorie des essences empirico-descriptives, c'est-à-dire qu'elle n'est pas une investigation de l'essence du vécu en connexion avec les réalités effectives du vécu données dans l'expérience, mais elle est une recherche des possibilités idéales du vécu⁷³ ».

Universalité, nécessité et légalité eidétiques

Suffit-il d'atteindre l'essence pour faire de la phénoménologie une science eidétique ? Il n'en est rien. La saisie de l'essence, terme de la réduction eidétique, n'est en réalité que la condition première requise pour conférer à la phénoménologie la dignité d'une science. L'identification des essences n'est pas le dernier mot de la phénoménologie, mais son commencement. Si la phénoménologie peut se réaliser comme science, c'est avant tout parce qu'il lui revient de dire et donner à voir les propriétés des essences considérées en formulant des propositions, des énoncés exprimant des universalités et des nécessités d'ordre eidétique.

Le véritable critère de scientificité de la phénoménologie s'énonce ainsi aux §§ 5 et 6 du premier chapitre, qui définissent les deux caractéristiques des jugements eidétiques : l'*universalité* et la *nécessité*. En effet, le § 5 établit une distinction subtile entre les « jugements portant sur des essences », qui prennent directement l'essence ou l'état-d'essence (*Wesensverhalt*) pour objet de jugement, et les jugements « universels » qui vaudront pour tout individu pouvant être considéré comme cas particulier de l'essence (qui s'énoncent donc sous la forme « Tous les triangles équilatéraux... »)⁷⁴. Ces derniers nous montrent que la généralité eidétique, parce qu'elle renvoie à une pure possibilité eidétique, présente une validité qui est légitime pour tout exemplaire de l'essence : elle a par conséquent une extension par principe universelle (et ce, évidemment, qu'il y ait ou non, en sus, position d'existence).

Le § 6 stipule pour sa part que « la généralité d'essence et la nécessité d'essence sont [...] des corrélats »⁷⁵. Plus précisément, le jugement eidétique se caractérise par son apodicticité : il exprime le rapport nécessaire entre l'« état-d'essence » en question et le cas particulier qui l'illustre. La nécessité d'essence est ainsi nettement distinguée de la nécessité empirique, qui suppose toujours des positions d'existence⁷⁶.

Universalité et nécessité sont les marques de la *légalité* eidétique, laquelle n'est pas directement thématifiée en tant que telle dans les *Ideen I*. La phénoménologie se réalise comme science eidétique en énonçant des lois d'essence, c'est-à-dire des jugements *a priori* portant sur des essences pures⁷⁷. Les énoncés descriptifs de la phénoménologie pure n'ont donc pas pour fin de saisir l'essence comme certains passages des *Ideen I* peuvent le laisser entendre, mais bien de parcourir des légalités eidétiques qui constituent le fonds rationnel de toute vie intentionnelle. La « nouvelle eidétique » phénoménologique l'est en raison du domaine d'objet qu'elle se découvre (les essences pures) *et* de sa capacité à établir le « système de l'*a priori* universel⁷⁸ ». La scientificité et la rationalité de la phénoménologie transcendantale repose sur cette « rationalité authentique » qui est « la connaissance à partir des lois d'essence⁷⁹ ».

Il convient d'apporter une ultime précision. Les lois eidétiques qui sont à la portée de la phénoménologie ne sont pas des lois logico-formelles ou ontologico-formelles (qui sont *eo ipso* pures) dans la mesure où elles sont exclusivement constituées par des concepts (*ex terminis*) sans le moindre renvoi à l'expérience. Une ontologie formelle est bien possible, qui considèrera l'essence comme une forme vide et pensera formellement les rapports que les essences entretiennent entre elles : elle

hiérarchisera les essences entre elles en distinguant des genres (le nombre en général) et des espèces (le nombre 2)⁸⁰. De cette ontologie formelle, il convient de distinguer les ontologies matérielles, qui détermineront pour leur part les conditions de « remplissement » de l'essence, ou encore les conditions matérielles de toute individuation empirique.

La notion de *matérialité* (*Sachhaltigkeit*), a été introduite au § 11 de la *Troisième Recherche*, où Husserl distinguait deux formes fondamentales d'*a priori*, l'un analytique et l'autre synthétique, constitué de lois formelles pour l'un et de lois matérielles pour l'autre. La légalité formelle est libre de toute matière (ce qui vaut par exemple pour les concepts de « propriété », « relation », « tout », « partie »), tandis que la légalité dite matérielle a trait aux choses concrètes (Husserl cite les concepts de « maison », de « couleur », d'« espace », de « sensation »)⁸¹. Elle définit, pour les objets individuels d'une région considérée, l'ensemble des généralités eidétiques qui les déterminent « synthétiquement », c'est-à-dire selon une relation de dépendance concrète. La phénoménologie est par conséquent une science eidétique matérielle, en tant qu'elle appréhende la concrétude des vécus de conscience à partir des généralités eidétiques pures⁸².

L'ambition proprement husserlienne de faire de la phénoménologie une science eidétique se traduit donc par une singulière économie textuelle : dans les *Ideen I*, Husserl définit une norme épistémique (via la théorie ontologico-logique de l'essence) que la phénoménologie se devra de satisfaire pour se réaliser comme science, mais aussi de fonder en retour. En ce sens, la phénoménologie n'est pas une science eidétique parmi d'autres, elle est aux yeux de Husserl celle-là même qui met au jour les structures *a priori* de la pensée et peut donc renouveler la philosophie et refonder l'ensemble des sciences. Circularité méthodologique qui ne peut trouver son issue qu'en la pratique de la phénoménologie comme telle, c'est-à-dire dans l'analyse des essences des divers vécus de conscience. En ce sens, les *Ideen I* n'introduisent pas à la phénoménologie comme s'il s'agissait d'entrer dans un système philosophique constitué, elles inaugurent bien plutôt une tâche qui reste à accomplir effectivement.

Références bibliographiques

Bernet R., Kern I., Marbach E. (1989), *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, p. 74-84.

Kern I. (2003), « Les trois voies de la réduction phénoménologique transcendantale dans la philosophie de Edmund Husserl », *Alter*, 11, p. 285-323.

Lavigne J.-F. (2005), *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913). Des Recherches logiques aux Ideen : la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique*, Paris, PUF.

Lavigne J.-F. (2009), *Accéder au transcendantal ? Réduction et idéalisme transcendantal dans les Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl*, Paris, Vrin, 2009.

Sowa R. (2009), « Essences et lois d'essence dans l'eidétique descriptive de Edmund Husserl », *Methodos* [En ligne], 9 | 2009, mis en ligne le 25 février 2009, consulté le 20 juin 2011. URL : <http://methodos.revues.org/2214>

Sowa R. (2010), « Eidos », in H.-H. Gander (dir.), *Husserl-Lexikon*, Darmstadt, WBG, p. 69-75.

Ströker E. (1987), *Husserls transzendente Phänomenologie*, Frankfurt am Main, V. Klostermann.

1- . *Hua III/I*, Introduction, p. 1 [ID I, p. 1]. Voir également le § 63, p. 135-137 [ID I, p. 210-211].

2- . *Ibid.*

[3-](#) . *Hua XVIII*, préface de la deuxième édition, p. 8 [*RL II-1*, p. XI].

[4-](#) . *Hua III/1*, Introduction, p. 4 [*ID I*, p. 4].

[5-](#) . *Hua III/1*, Introduction, p. 4 [*ID I*, p. 5].

[6-](#) . Voir sur ce point Lavigne, 2005.

[7-](#) . *Hua III/1*, p. 6 [*ID I*, p. 6].

[8-](#) . *Hua III/1*, p. 6 [*ID I*, p. 7]. Il est inexact de traduire le texte allemand (*Wesenslehre [...] transzendental reduzierter Phänomene*) par « doctrine eidétique des phénomènes transcendants réduits », comme on peut le lire chez Sowa, 2009, § 1.

[9-](#) . *Hua XXV*, p. 3-62 [*PSR*].

[10-](#) . *Hua I*, § 34, p. 106 [*MC*, p. 119-120] : « [...] les réflexions qui viennent d'être accomplies me font considérer évident qu'il me faut *avant tout* élaborer une phénoménologie purement eidétique, et que c'est en elle seule que s'accomplit et peut s'accomplir la première réalisation d'une science philosophique – celle d'une "philosophie première". »

[11-](#) . C'est notamment le cas pour la méthode dite de la « variation eidétique », méthodologiquement virtuelle dans les *Ideen I*.

[12-](#) . *Hua III/1*, § 17, p. 38 [*ID I*, p. 58] : « [de la phénoménologie], jusqu'à présent, nous ne savons encore rien. »

[13-](#) . *Hua III/1*, § 24, p. 51 [*ID I*, p. 78].

[14-](#) . *Hua III/1*, § 17, p. 38 [*ID I*, p. 57].

[15-](#) . *Hua XVIII*, § 69, p. 248 [*RL I*, p. 272]. Voir également *Hua XIX/1*, Introduction, p. 7 [*RL II-1*, p. 3], qui rappelle que les tâches d'une logique pure consistent à « clarifier les concepts et les lois qui confèrent à toute connaissance une signification objective et une unité théorique ».

[16-](#) . En ce sens, la phénoménologie nourrit l'ambition d'être philosophie première, philosophie requise pour que les sciences soient correctement fondées. À l'orée du premier livre des *Ideen*, Husserl se contente d'affirmer la dépendance des sciences de fait vis-à-vis des sciences eidétiques : « toute science portant sur des faits (toute science empirique) trouve dans des ontologies eidétiques des fondements (*Fundamente*) théoriques essentiels. » (*Hua III/1*, § 9, p. 23 [*ID I*, p. 36]. Au § 19 du livre III des *Ideen* (*Hua V*, § 18, p. 98 [*ID III*, p. 117]), Husserl précisera la nature de la tâche de « clarification (*Klärung*) du matériel conceptuel » des sciences empiriques qui incombe inévitablement à la phénoménologie. Cette « clarification » ne consiste pas en une collection contingente de précisions lexicales mais fonde en droit la validité des concepts en usage : les « concepts logiques-formels » qui sont le lot de toutes les sciences en général ; les concepts régionaux qui se distinguent par leur généralité ; les « particularisations matérielles » des concepts régionaux, « bien propre » de chacune des sciences particulières (*Hua V*, § 18, p. 98 [*ID III*, p. 118]).

[17-](#) . *Hua III/1*, Introduction, p. 8 [*ID I*, p. 9]. Voir également Bernet, Kern, Marbach, 1989.

[18-](#) . Voir sur ce point l'ensemble de la seconde des *Recherches Logiques*, *Hua XIX/1*, p. 113-226 [*RL II-1*, p. 125-257].

[19-](#) . *Hua XIX/1*, Deuxième Recherche, § 8, p. 130 [*RL II-1*, p. 153]. Les *Recherches Logiques* confondent ainsi, sous la rubrique de l'essence, les universaux proprement dits et l'idéalité des significations. *Hua XIX/1*, Première Recherche, § 32, p. 107 [*RL II-1*, p. 117] : « l'idéalité des significations est un cas particulier de l'idéalité de ce qui est spécifique en général ». Dans son exemplaire personnel, Husserl a plus tard raturé l'expression « de ce qui est spécifique » dans la phrase précédente (cf. *Hua, XIX/2*, p. 818).

[20-](#) . *Hua III/1*, § 2, p. 13 [*ID I*, p. 17].

[21-](#) . *Ibid.*

[22-](#) . *Hua III/1*, § 3, p. 13 [*ID I*, p. 19]. Voir également *Hua III/2*, p. 582 et *Hua XXX*, p. 373.

[23-](#) . *Hua III/1*, § 2, p. 13 [*ID I*, p. 18].

[24-](#) . *Hua III/1*, § 13, p. 33 [*ID I*, p. 50].

[25-](#) . *EU*, § 82, p. 398 et § 86, p. 409 [*EJ*, p. 401 et p. 412]. *Real* désigne toujours chez Husserl ce qui est posé au titre de réalité dans l'attitude naturelle (*Hua III/1*, §§ 1 et 33, p. 10-11 et 66-69 [*ID I*, p. 13-16 et 105-109]). Il doit être distingué de ce qui est effectivement (*wirklich*), c'est-à-dire la relation du noème à l'objet (*Hua III/1*, § 90, pp. 206-209 [*ID I*, p. 310-315]), comme de ce qui est *reell*, qui renvoie à la composition matérielle de l'acte et au non-intentionnel de la visée intentionnelle (*Hua III/1*, § 38, p. 79 [*ID I*, p. 123]).

[26-](#) . *EU*, § 86, p. 410 [*EJ*, p. 413].

[27-](#) . *Hua III/1*, § 4, p. 33 [*ID I*, p. 24].

[28-](#) . *Hua XXVI*, § 36, p. 126 [*Sur la théorie de la signification*, p. 160-161].

[29-](#) . *Hua XVII*, § 98, p. 255 [*LFLT*, p. 332] : « C'est [le concept d'*Eidos*] exclusivement qui est donc visé, chaque fois où dans mes écrits il est question d'*a priori*. »

[30-](#) . *Hua III/1*, § 7, p. 20 [*ID I*, p. 31].

[31-](#) . *Hua IX* [*Psy Ph*].

[32-](#) . Kern, 2003.

[33-](#) . *Hua III/1*, § 3, p. 14 [*ID I*, p. 21].

[34-](#) . *Hua III/1*, § 22, p. 47-48 [*ID I*, p. 73].

[35-](#) . *Hua XIX/1*, Recherche II, Introduction, p. 120 [*RL II-1*, p. 126].

[36-](#) . *Hua III/1*, Introduction, p. 6 [*ID I*, p. 7].

[37-](#) . *Hua III/1*, § 22, p. 14 [*ID I*, p. 21].

[38-](#) . *Hua III/1*, Introduction, p. 6 [*ID I*, p. 7]. Sur le rapport entre réduction transcendantale et réduction eidétique, voir Ströker, 1987, p. 80 sq.

[39-](#) . *Hua III/1*, § 31, p. 62 [*ID I*, p. 96]. Nous renvoyons sur ce point aux analyses de J.-F. Lavigne (Lavigne, 2009).

[40-](#) . *Hua III/1*, § 33, p. 68 [*ID I*, p. 108].

[41-](#) . J.-F. Lavigne souligne à ce propos toute l'importance du motif eidétique qui sous-tend la réduction transcendantale, dans l'effort pour dégager l'essence de la conscience (Lavigne, 2009).

[42-](#) . Cette question se pose déjà avec acuité dans le cours de 1906-1907 d'*Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance* (*Hua XXIV*, § 37, p. 220 [*ILTC*, p. 263]).

[43-](#) . *Hua I*, § 35, p. 106 [*MC*, p. 120].

[44-](#) . *Hua III/1*, § 3, p. 13 [*ID I*, p. 19].

[45-](#) . *Hua III/1*, § 3, p. 14 [*ID I*, p. 21].

[46-](#) . *Hua III/1*, § 3, p. 15 [*ID I*, p. 23].

[47-](#) . *Hua III/1*, § 4, p. 17 [*ID I*, p. 25].

[48-](#) . *Hua III/1*, § 65, p. 138 [*ID I*, p. 214], p. 214.

[49-](#) . *Hua XIX/2*, Sixième Recherche, § 47, p. 677 [*RL III*, p. 182]. « L'unité de la perception se réalise en tant qu'unité simple, fusion immédiate des intentions partielles et sans intervention de nouvelles intentions d'actes. »

[50-](#) . *Hua XIX/2*, Sixième Recherche, § 43, p. 666 [*RL III*, p. 169].

[51-](#) . *Hua III/1*, § 67, p. 141 [*ID I*, p. 217].

[52-](#) . *Ibid.*

[53-](#) . *Hua III/1*, § 67, p. 142 [*ID I*, p. 218].

[54-](#) . *Hua III/1*, § 68, p. 144 [*ID I*, p. 221].

[55-](#) . *Ibid.*

[56-](#) . *Hua III/1*, § 70, p. 148 [*ID I*, p. 227].

[57-](#) . *Hua III/1*, § 70, p. 146 [*ID I*, p. 223].

[58-](#) . *Hua III/1*, § 70, p. 148 [*ID I*, p. 226].

[59-](#) . *Hua III/1* § 75, p. 157 [*ID I*, p. 239].

[60-](#) . Husserl développe la méthodologie de la variation eidétique dans deux textes complémentaires, pratiquement identiques : *EU*, §§ 86-91, p. 409-432 [*EJ*, p. 412-434] et *Hua IX*, § 9, p. 72-87 (*Psy Ph*, p. 71-84). Le § 34 des *Méditations Cartésiennes* mérite également considération.

[61-](#) . *Hua IX*, § 9, p. 76 [*Psy Ph*, p. 74]. Voir également *EU*, § 90, p. 426 [*EJ*, p. 429].

[62-](#) . *Hua IX*, § 9, p. 86 [*Psy Ph*, p. 83].

[63-](#) . *Hua IX*, § 9, p. 76 [*Psy Ph*, p. 74]. Voir également *Hua V*, § 7, p. 29 [*ID III*, p. 36] qui illustre ces préconisations méthodologiques par une analyse concrète et, enfin, *Hua XVII*, § 98, p. 218 [*LFLT*, p. 331].

[64-](#) . *Hua III/1*, § 86, p. 196 sq. [*ID I*, p. 297 sq.].

[65-](#) . *Hua III/1*, § 71, p. 149 [*ID I*, p. 228].

[66-](#) . *Hua III/1*, § 75, p. 150 [*ID I*, p. 229].

[67-](#) . *Hua III/1*, § 70, p. 147 [*ID I*, p. 225].

[68-](#) . *Hua III/1*, § 73, p. 154 [*ID I*, p. 235].

[69-](#) . *Hua III/1*, § 72, p. 152 [*ID I*, p. 232].

[70-](#) . *Hua III/1*, § 75, p. 158 [*ID I*, p. 241].

[71-](#) . *Ibid.*

[72-](#) . *Hua VIII*, p. 383.

[73-](#) . *Hua V*, § 11, p. 69 [*ID III*, p. 83].

[74-](#) . *Hua III/1*, § 5, p. 17-18 [*ID I*, p. 26].

[75-](#) . *Hua III/1*, § 6, p. 19 [*ID I*, p. 29].

[76](#)- . Husserl donne, en guise d'exemple de la nécessité empirique, l'énoncé « Tous les corps sont lourds » (sous-entendu, « au sein de la nature ») et, en guise d'exemple de la nécessité eidétique, l'énoncé « Tous les corps matériels sont étendus » (*Hua III/1*, § 6, p. 20 [*ID I*, p. 30]).

[77](#)- . *EU*, § 97, p. 454 [*EJ*, p. 457 sq].

[78](#)- . *Hua I*, Conférences de Paris, p. 38 [*MC*, p. 39].

[79](#)- . *Hua XXVII*, p. 17 [*Renouveau*, p. 36].

[80](#)- . *ID I*, § 12 pp. 45-47.

[81](#)- . *Hua XIX/1*, Troisième Recherche, § 11, p. 256 [*RL II-2*, p. 36].

[82](#)- . *Hua III/1*, § 72, p. 150 [*ID I*, p. 229].

Réduction et neutralisation : De la légitimation de la réduction transcendantale aux conditions de possibilité de la raison

(§§ 41-42, 49-51, 90, 97, 109-114, 133, 136-145)

Jean-François Lavigne

Si la raison n'est autre chose que la validité, à l'égard de la *réalité*, des procédures de la rationalité c'est-à-dire des structures subjectives qui régissent la perception, le jugement et la consécution logique, l'élucidation *phénoménologique* de ces procédures noétiques ne peut avoir la portée d'une *fondation* critique de la raison qu'à la condition que soit pleinement valide la thèse de *l'idéalisme phénoménologique transcendantal*¹, c'est-à-dire l'identification sans reste de l'*étant* au corrélat constitué. En effet, c'est dans la mesure où sera vérifiée l'identité de l'*être* avec la *possibilité* idéale du remplissement perceptif de la visée, que l'exercice normal des synthèses transcendantales de divers degrés pourra prétendre dépasser la portée seulement subjective, irrémédiablement *problématique*, de la connaissance telle que l'interprétait l'idéalisme kantien. Faute de recevoir, en effet, une telle validation *métaphysique* stricte – qui ne suppose rien de moins qu'une saisie de l'être *en lui-même*² – la genèse constitutive totale du monde, comme système infini des corrélats intentionnels d'une communauté ouverte de subjectivités en relation d'intercompréhension, ne pourra jamais susciter qu'une appréhension *collectivement subjective* du monde, et n'atteindra donc, en fait de réalité transcendante, qu'un *fantôme* synthétique unitaire, intersubjectivement cohérent.

Or, la cohérence d'apparitions dont la variation se déroule conformément à une règle – *même* intersubjectivement partagée – n'a pas le pouvoir de faire que soit ce qui n'est pas : le partage collectif d'une hallucination, si c'est une hallucination, ne fait que généraliser l'illusion et sa croyance – il ne produit aucune *réalité*. Cependant, le sens qui pour la conscience naturelle s'attache invinciblement à l'être de l'étant, et à la *réalité* du monde, c'est la transcendance entendue *stricto sensu*, c'est-à-dire l'être au sens *absolu* : l'être comme indépendance radicale de l'étant à l'égard de la connaissance, et de toute activité subjective en général.

Or, élucider l'origine d'une *telle* transcendance, non de la simple « objectivité-pour-tous » à laquelle se borne le « phénomène » de Kant, tel est bien le projet ontologique qui fait le *radicalisme* de la

phénoménologie transcendantale, et son audacieuse nouveauté. Le criticisme en effet, borné par son approche psychologique de l'activité cognitive de la subjectivité, ne parvient à valider la connaissance que par rapport aux « phénomènes » comme objets *d'une expérience* possible, nullement en tant qu'étants. C'est pourquoi Kant n'avait pu faire plus que poser – paradoxe pour les uns, contradiction pour les autres – une scission problématique entre le monde comme objectivité connaissable et la réalité en soi de l'étant.

Rien de tel en phénoménologie : le projet de Husserl, qui n'a jamais cessé depuis ses débuts³ de récuser l'idée kantienne de « chose en soi », est de fonder dans la phénoménalité pure de la vie intentionnelle la possibilité même de *toute* transcendance – y compris la transcendance par excellence qu'est l'*être absolu* que la conscience dans son attitude naturelle reconnaît au monde. La phénoménologie transcendantale n'est pas une critique de la possibilité de l'objet, elle veut être une *généalogie* radicale de l'étant comme tel, dans et selon son mode d'être. Car ici, l'être n'est pas laissé en dehors de la phénoménalité ; il est destiné à s'y résorber entièrement par la médiation du *sens*. C'est cette résorption de la transcendance de l'étant dans l'activité vivante d'actualité/potentialité de la conscience que Husserl nomme *constitution*.

Aussi est-il essentiel à la conception husserlienne de la réduction phénoménologique de soutenir qu'elle ne fait rien perdre des dimensions ontologiques du monde de l'expérience naturelle. Husserl écrit à ce propos, aussitôt après les lignes du § 50 où se trouve pour la première fois effectuée expressément la réduction, et pour en expliquer le sens :

En d'autres termes : au lieu d'*accomplir* de manière naïve les actes qui appartiennent à la conscience constituant la nature, avec leurs thèses transcendantales, et de nous laisser déterminer, par les motivations qu'ils contiennent, à des thèses transcendantales toujours nouvelles, nous mettons toutes ces thèses « hors d'action », nous n'y coopérons pas ; le regard de notre saisie et de notre recherche théorique, nous le dirigeons sur la *conscience pure dans son être propre absolu*. C'est donc elle qui reste, comme le « résidu phénoménologique » recherché, qui reste bien que nous ayons mis « hors-circuit » le monde entier avec toutes les choses matérielles, les êtres vivants, les hommes, nous-mêmes y compris. Nous n'avons à proprement parler rien perdu, mais gagné l'être absolu dans son ensemble, lequel, bien compris, abrite en lui-même toutes les transcendants mondaines, les « constitue » en lui-même⁴.

Que le monde, une fois soumis à la réduction phénoménologique – le monde-corrélat-de-la-conscience-perceptive, en d'autres termes le monde *phénoménal* – ne cesse d'inclure la *transcendance même de la réalité* comme une dimension *interne* de sa teneur d'essence⁵, est donc une thèse absolument décisive pour la validité de la critique husserlienne de la *raison*, au-delà même de sa critique de la connaissance : c'est sur l'affirmation que la transcendance de l'être se laisse interpréter *sans reste* comme un caractère intentionnel lié à la structure déterminée de certains vécus (de l'intuition remplissante *perceptive*) et de leurs lois d'enchaînement, que se joue la viabilité de la philosophie phénoménologique de Husserl. Aussi écrit-il, dès le début du § 51, cette formule très claire où se réaffirme le sens *ontologique* de son idéalisme transcendantal :

[...] la nature n'est possible qu'en tant qu'unité intentionnelle motivée dans la conscience pure par des enchaînements immanents.⁶
Et d'insister, à la fin du même paragraphe :

L'existence d'une nature ne *peut* pas conditionner l'existence de la conscience, puisqu'elle se révèle bel et bien elle-même comme corrélat de conscience ; elle n'est qu'en tant que se constituant dans des enchaînements réglés de la conscience⁷.

Ces rappels mettent en pleine lumière l'*importance cruciale* que revêt la question du rapport logique que Husserl établit, dans la Deuxième Section d'*Ideen I*, entre cet idéalisme ontologique de la subjectivité et la pratique méthodique de la réduction, devenant réduction *transcendantale*⁸. En effet, la réduction de l'étant transcendant à la seule dimension d'un corrélat intentionnel exige, pour être légitime et ne pas apparaître comme un appauvrissement falsificateur, d'être justifiée au préalable par une vérification de la *réductibilité de plein droit* de cet étant au statut d'objet d'une perception possible, et par là, à celui de noème perceptif possible par principe. Cette réductibilité de plein droit, c'est-à-dire la stricte équivalence quant au sens et au contenu, de l'étant comme réel transcendant et de l'objet d'une

perception idéalement possible, est précisément ce que proclamait la double thèse de l'idéalisme phénoménologique transcendantal, formulée dans le célèbre « pastiche cartésien » du § 49 :

L'être immanent est donc indubitablement être absolu, au sens où par principe nulla « re » indiget ad existendum.

D'autre part le monde des « res » transcendantales est de part en part référé à la conscience, et, s'entend, non pas à la conscience conçue selon un procédé logique, mais à la conscience actuelle⁹.

C'est pourquoi, dans l'ordre suivi par la « Considération phénoménologique fondamentale¹⁰ », Husserl n'instaure pas la réduction avant cette interprétation ontologique du vécu perceptif, mais établit d'abord (dans les §§ 42 à 49) la validité de la thèse idéaliste, *avant* d'adopter explicitement l'attitude phénoménologique (au § 50), afin de garantir par cette thèse la *légitimité* de la réduction transcendantale.

Or, si l'identification idéaliste de l'étant au corrélat intentionnel complet ne peut pas être gagnée par une analyse opérée sous réduction phénoménologique, portant sur un vécu « *pur* » au sens *transcendantal* – selon quelle *posture méthodique* une telle relativisation peut-elle être fondée ? Et, corrélativement, quel *statut ontologique* peut bien être reconnu au vécu de perception soumis à l'analyse réflexive dans une telle posture, par définition non-réductive ?

Husserl a donc manifestement besoin d'un *autre* procédé de méthode, distinct de la réduction et en même temps préalable à la position de sa thèse idéaliste, pour lui permettre de fonder en premier lieu – dans une évidence intuitive qui soit conforme au « Principe des principes »¹¹ – cette position ontologique.

Dans un ouvrage récent¹² on a pu montrer en détail comment Husserl a résolu ce délicat problème méthodologique en s'appuyant uniquement sur l'approche *eidétique* du vécu intentionnel, traité à la fois comme objet de la *réflexion* et comme *essence* singulière¹³. Cette posture méthodique *sans* réduction transcendantale lui permet à la fois d'affirmer à plusieurs reprises, dès les §§ 33 et 34 et jusqu'au § 42, que sa méthode alors est uniquement l'analyse de l'essence¹⁴, et de rappeler régulièrement que ses analyses se déroulent *sans quitter le sol de l'attitude naturelle*¹⁵. L'examen détaillé des effets que produit la combinaison de la prise en vue réflexive du vécu singulier et de sa thématization eidétique¹⁶ permet de montrer qu'à la faveur de cette essentialisation de la perception singulière Husserl opère, tacitement, une véritable *pré-réduction ontologique*, qui déleste par avance l'objet perçu de son poids d'effectivité transcendantale, et le ramène à la seule consistance ontologique d'un corrélat idéal, d'un objet-apparaissant-possible.

Cette hypothèse exigeait évidemment que l'on identifie *le stade précis* de la *Fundamentalbetrachtung* où Husserl met en place ce qui fonctionne *de facto* comme une exécution anticipée de la réduction transcendantale. L'examen des textes conduit à conclure que l'opération a lieu *dès le paragraphe 41*, à la faveur de la mise en évidence de la loi eidétique de correspondance entre le système légal de variabilité des esquisses perceptives et la visée intentionnelle d'une détermination phénoménale identique (la couleur) rapportée à l'objet (comme « couleur de cette chose matérielle »). Ce sont en effet deux choses très différentes, que d'affirmer une stricte corrélation intentionnelle entre la variation des *data* hylétiques vécus (la couleur comme couleur éprouvée) et l'identité du corrélat noématique (la couleur comme couleur *perçue*) ; et d'affirmer, d'autre part, que ce corrélat noématique idéal est *la propriété même de la chose comme étant transcendant* (la couleur en tant que propriété chromatique d'un réal physique). Dans l'analyse du § 41 cette différence est escamotée, et Husserl conclut directement de la corrélation noético-noématique à la dépendance subjective de l'étant chosique. Le cinquième alinéa du paragraphe déclare en effet, aussitôt après l'établissement de la corrélation perceptive :

Tandis que la chose matérielle est l'unité intentionnelle, ce qui est conscient de façon identique-unitaire dans l'écoulement continûment réglé des multiplicités perceptives passant l'une dans l'autre, celles-ci elles-mêmes ne laissent pas d'avoir leur *contenu descriptif déterminé*, ... [...]¹⁷.

Et la dernière phrase du § 42 conclut de même :

Par ailleurs, la chose spatiale n'est rien d'autre qu'une unité intentionnelle, qui par principe ne peut être donnée que comme unité de telles manières d'apparaître¹⁸.

La même pré-réduction arbitraire se marque également par l'identification immédiate, dans ces mêmes pages, de la transcendance du réel perçu avec le caractère par principe inachevable de la connaissance perceptive – comme si le seul sens *possible* de la transcendance ontologique de l'étant naturel était d'en excéder *phénoménalement* l'exposition perceptive momentanée, *au sein de la perception même*. Mais la transcendance que la conscience naturelle reconnaît à la réalité est *ontologique*, et non pas phénoménale. Elle ne se ramène nullement à l'inadéquation de sa donation.

Cette interprétation, cependant, laissait encore ouvertes deux questions importantes.

Tout d'abord, comment imaginer qu'un esprit aussi lucide et autocritique que Husserl ait pu *anticiper* ainsi tacitement, et pour ainsi dire clandestinement, la réduction transcendantale dont il s'agissait précisément de fonder la possibilité, sans s'en apercevoir lui-même ? Ne pourrait-on alors trouver, dans le texte même des *Ideen...I*, l'indication d'une certaine prise de conscience de ce qui ressemble fort à un *cercle* ?

D'autre part, l'affinité très étroite relevée par Husserl lui-même entre la réduction phénoménologique et la modification de neutralité telle qu'il la définit et l'étudie aux §§ 109 à 117, peut suggérer une hypothèse plus nuancée : s'il semble si étrangement aller de soi, dans les §§ 41 et 42, que l'étant transcendant perçu ne soit *rien de plus* que le corrélat idéal visé d'une série réglée d'apparitions, et que la transcendance seulement phénoménale de l'inadéquation équivaille à la transcendance *absolue*, ne serait-ce pas que l'analyse de la perception singulière en tant qu'*eidos* enveloppe – à l'insu de l'auteur ou non – une *neutralisation* de la croyance originare à l'être du monde ?

*

Envisageons d'abord cette seconde hypothèse. Elle se trouve renforcée si on suit le commentaire que Paul Ricœur a proposé de ces pages, en complément de sa traduction : Pour ressaisir l'intention des paragraphes 103 à 117, où Husserl interprète à partir de la corrélation noético-noématique la relation entre « caractères (intentionnels) d'être » et « caractères de croyance », et analyse les *modifications intentionnelles* auxquelles peuvent être soumises les thèses doxiques correspondantes, Ricœur écrit¹⁹ :

L'importance de cette analyse est grande : la « thèse » du monde, on le sait, est une croyance ; c'est donc ici qu'elle est *incluse*, comme caractère du noème, dans la structure même du vécu, après avoir été exclue comme perte naïve dans le monde. La réduction elle-même va être rencontrée parmi les modifications de la croyance mère (*Urdoxa*), § 109 : et ainsi la phénoménologie fait accéder au rang d'objet la croyance naïve dont elle délivre et la réduction libératrice elle-même ; cf. p. 223 n. 1 [...].

La première remarque est indéniablement juste : c'est bien à partir de ce § 103 que Husserl va s'efforcer d'inscrire, par ses descriptions, la réalité effective de « l'objet tout court » (*Gegenstand schlechthin*) et la « thèse du monde » dans la dimension noématique de l'acte perceptif. C'est donc bien à partir de ce début du chapitre IV²⁰ de la Troisième Section que Husserl met en œuvre *concrètement* son interprétation idéaliste-transcendantale de la réalité mondaine, par l'assimilation concrète de l'objet au noème idéalement complet. Or si, comme l'affirme Ricœur, la modification de neutralité est l'opération qui permet la mise en évidence de *l'inclusion* du caractère d'« être », comme caractère *noématique*, dans la vie subjective, on est amené à reconnaître en cette modification intentionnelle cette *pré-réduction* implicite qui rend par avance possible la double thèse idéaliste.

Il est donc bel et bien d'une « grande importance » de déterminer avec exactitude le rapport entre la modification neutralisante de la thèse du monde comme thèse doxique originaire, et la réduction transcendantale.

Le commentaire cité montre que Ricœur, pour sa part, *identifie* purement et simplement la réduction phénoménologique, comme suspension de la thèse naturelle du monde, à la modification de neutralité appliquée au vécu perceptif (puisque c'est la perception qui fonde et confirme constamment la croyance « naïve » à la réalité) : s'il estime que « la réduction elle-même va être rencontrée parmi les modifications de la croyance-mère » au « § 109 », c'est parce que là précisément est définie la modification neutralisante. Or, c'est justement dans ce § 109 que se trouve la note à laquelle il fait aussi référence ici, par ce renvoi à la « p. 223, n. 1 » ; dans la note 1 ainsi désignée, Ricœur confirme cette identification :

Ces lignes attestent – écrit-il – que l'analyse porte bien sur la modification qui a rendu possible la phénoménologie²¹.

Quelle « modification » de thèse de croyance a pu « rendre possible la phénoménologie », sinon la mise hors-circuit de l'attitude naturelle, donc la réduction phénoménologique ? De fait, il écrivait déjà, dans une note antérieure accompagnant le *titre* du § 109 sur la modification neutralisante :

[...] toutes les modifications antérieures apparaissent comme des positions [...] au regard de la nouvelle modification, qui seule ne pose pas, *s'abstient de poser*. C'est elle que met en œuvre l'*épokhè*. [...]22.

Pourtant, si on considère attentivement les lignes du texte husserlien dont Ricœur estime qu'elles « attestent » que l'analyse porte bien ici sur une modification intentionnelle qui n'est autre que la réduction, on trouve plutôt motif de mettre en doute cette lecture. Husserl y écrit en effet :

Tout a les « parenthèses » modificatrices, étroitement apparentées à celles dont nous avons tant parlé auparavant, et qui sont si importantes pour préparer la voie à la phénoménologie²³.

Si Husserl affirme bien ainsi une extrême proximité, une « parenté » (« *nahe verwandt* ») entre la neutralisation d'une thèse doxique et la réduction phénoménologique, il est d'autant plus significatif qu'il ne dise *justement pas* qu'il s'agit du *même* acte ou procédé ! Parler ici d'affinité proche, c'est justement une manière de *refuser* l'identification directe, en lui préférant une forme de rapprochement qui *préserve une différence* – si minime ou subtile soit-elle. Quant à la note 1 de la page 366, citée plus haut, où Ricœur explique que la modification neutralisante est l'opération en laquelle consiste l'*épokhè*, il faut rappeler qu'il s'agit là *seulement* de l'*épokhè* de la croyance naturelle au monde, dans la mesure où celle-ci *ne se confond pas avec la réduction transcendantale*, dont elle ne forme que le premier moment.

En effet, la réduction transcendantale complète est la *reconduction* de l'objet, en tant que corrélat noématique, à sa source intentionnelle noétique et aux systèmes *a priori* qui la régissent, et c'est à ce titre qu'elle peut prétendre ne pas « perdre » le monde auquel a affaire la perception naturelle, mais le retrouver, entier, au sein de la vie de la conscience. Il faut donc se garder de confondre la simple *mise en suspens* de la croyance à l'être en soi du monde, et sa *mise entre parenthèses* : la parenthèse *conserve*, tandis que le suspens de la croyance est purement négatif. C'est pourquoi, si la neutralisation de la *doxa* originaire est effectivement, d'un côté, l'opérateur de l'*épokhè* phénoménologique, cette identité, en revanche, ne peut pas engager Husserl à reconnaître, entre la modification de neutralité et la « mise entre parenthèses » propre à la réduction, davantage qu'une simple « parenté » – même fort « étroite ».

Observons aussi que Husserl n'attribue à ces « parenthèses » phénoménologiques qu'une fonction *préparatoire* : elles n'ont pas le pouvoir d'*instaurer* l'attitude phénoménologique, mais seulement de lui « préparer la voie²⁴ ». Ce second indice confirme que, si la modification neutralisante de la perception opère bien la mise en suspens de la « thèse d'être » essentielle au vécu perceptif, cette suspension de

croyance *n'est pas* l'effectuation de la réduction phénoménologique elle-même, qu'elle ne pourrait tout au plus que *préparer*.

L'examen de la seconde hypothèse aboutit donc déjà à un premier résultat : s'il n'est pas exclu que la modification de neutralité joue un rôle dans la pré-réduction ontologique tacite qui rend possible l'interprétation idéaliste-transcendantale de la perception au § 41, il est certain, en tout cas, qu'*on ne peut identifier neutralisation doxique et réduction phénoménologique*, contrairement à ce que le commentaire ricœurien pouvait laisser croire.

Reste alors l'essentiel de cette seconde interrogation : la modification de neutralité est-elle effectivement le procédé noético-logique qui rend possibles l'assimilation clandestine de la transcendance *stricto sensu* à la seule transcendance phénoménale, et la pré-réduction de l'étant transcendant à un corrélat intentionnel ?

*

Avant d'examiner ce fond de la question, il est nécessaire de répondre à celle qui avait été posée en premier lieu : Ne peut-on trouver dans le texte des *Ideen...I* l'expression d'une prise de conscience, par Husserl, de cette auto-présupposition de la réduction transcendantale, qui ressemble d'assez près à un *cercle* ?

Cette prise de conscience existe effectivement : trois passages des *Ideen* en portent témoignage, dont le rapprochement conduit à d'intéressantes conclusions.

Un premier texte, au début du chapitre consacré à introduire le concept de noème et la relation noèse/noème, confirme que c'est bien *dès le § 41* que s'amorce le « passage de l'attitude naturelle à l'attitude phénoménologique ». Husserl écrit, aux premières lignes du § 88 :

[...] nous rencontrons tout de suite, en ce qui concerne <181> l'intentionnalité, une distinction tout à fait fondamentale : la distinction entre les *composantes proprement dites* des vécus intentionnels et leurs *corrélats intentionnels*, ou les composantes de ces derniers. Nous avons déjà abordé cette distinction dans les considérations préliminaires de la Deuxième Section²⁵. Elle nous servait, dans le passage de l'attitude naturelle à l'attitude phénoménologique, à mettre clairement en lumière l'être propre (*Eigensein*) de la sphère phénoménologique. Cependant, de la signification radicale qu'elle acquiert au sein de cette sphère elle-même, donc dans le cadre de la réduction transcendantale, signification telle qu'elle conditionne toute la problématique de la phénoménologie, il ne pouvait être question à cet endroit-là²⁶.

Husserl reconnaît ainsi que, même s'il « ne pouvait [en] être question à cet endroit-là », donc dans le § 41 (comme le précise la note qu'il a ajoutée), la distinction et l'articulation que ce § 41 effectue entre composantes noétiques et corrélat noématique du vécu intentionnel sont bien les mêmes qui se révéleront plus tard avoir valeur de fondement (une « signification radicale ») à l'égard de « toute la problématique de la phénoménologie », dans une pratique de la réduction qui osera alors se déclarer « transcendantale ». La différence entre la corrélation noético-noématique qu'expose le § 41 et celle qui peut justifier l'idéalisme transcendantal et sa réduction n'est donc pas une différence de contenu, mais réside uniquement dans le degré de son explicitation : C'est bien *la même corrélation*, pourvue des *mêmes* propriétés, donc du même sens, et par suite douée de la même *portée ontologique* ; seulement, si elle est déjà *en substance* transcendantale, il n'est pas encore, « à cet endroit-là », pédagogiquement expédient de *le dire*. Comme Husserl le déclarera dans la *Postface à mes Ideen*²⁷ de 1930, son intention en élaborant cette Deuxième Section était de ménager au lecteur un « passage » continu de l'attitude naturelle à l'attitude phénoménologique, où celle-ci apparaîtrait alors légitimée par la nécessité rigoureuse qui résulte d'évidences eidétiques²⁸. La fonction propédeutique des §§ 41 et 42 interdisait donc de *dire* explicitement le sens total de ce qui, pourtant, *venait déjà bien d'y être effectué* – mais sans que le lecteur en puisse apercevoir tout de suite la portée radicale – idéaliste-transcendantale. D'où ce demi-aveu *a posteriori*, dans le § 88.

Que la mise en évidence de la solidarité de corrélation qui rattache la variation hylétique des « esquisses » perceptives et l'apparition noématique des déterminations de l'objet dans le § 41 comporte bien déjà l'exécution *de fait* de la réduction phénoménologique, alors que n'est pas encore acquise la position ontologique qui doit la légitimer, on le vérifie également plus loin, dans un alinéa-clé du § 97, de ce paragraphe où Husserl décrit en détail les mutations intentionnelles induites par la mise en œuvre de la réduction transcendantale. Dans cette très célèbre analyse de la perception phénoménologiquement réduite d'un « arbre [...] dans le jardin », Husserl reprend *intégralement et identiquement* le contenu du « théorème eidétique » établi au § 41 :

Nous acquérons même, dans l'accomplissement de la réduction phénoménologique, l'évidence eidétique générique qui veut que l'objet arbre ne puisse apparaître, dans une perception *en général*, comme déterminé *objectivement* tel qu'il y apparaît, *que si* les moments hylétiques (ou dans le cas d'une série perceptive continue – que si les variations hylétiques continues) sont précisément celles-ci, et non d'autres. Cela implique donc que toute altération de la teneur hylétique de la perception, lorsqu'elle ne supprime pas purement et simplement la conscience de perception, doit au moins avoir pour heureux effet que l'apparaissant devient objectivement un « autre », que ce soit en soi-même, ou bien dans le mode d'orientation afférent à son apparition, etc²⁹.

La nouveauté, ici, est que ce constat eidétique est expressément reconnu *comme appartenant au cadre méthodologique de la « réduction phénoménologique »* : Indice supplémentaire d'un lien direct entre celle-ci et la thèse corrélativiste du § 41.

Mais la preuve décisive est fournie par le onzième alinéa du même § 97 : Husserl y fait *expressément* de la corrélation constitutive esquisses hylétiques / identité intentionnelle – établie eidétiquement au § 41, donc en principe sans l'opération de réduction – le *motif déterminant* qui non seulement légitime la réduction, mais fonde sa qualification comme « *transcendantale* » :

La désignation de la réduction phénoménologique, et, pareillement, de la sphère du vécu pur comme « transcendantale » repose précisément sur ceci que, dans cette réduction, nous trouvons une sphère absolue de matériaux et de formes noétiques dont les entrelacements de type déterminé possèdent, *en vertu d'une nécessité eidétique immanente*, ce merveilleux avoir-conscience (*Bewussthaben*) d'une entité déterminée ou déterminable donnée de telle et telle façon, qui est pour la conscience elle-même un vis-à-vis, un autre par principe, irréel, transcendant, et qu'ici se trouve la source originelle de l'unique solution pensable des problèmes gnoséologiques les plus profonds, concernant l'essence et la possibilité d'une connaissance objectivement valide du transcendant. La réduction « transcendantale » opère *l'épokhè* à l'égard de l'effectivité : mais à ce qu'elle en conserve appartiennent les noèmes, avec l'unité noématique qui réside en eux-mêmes, et ainsi la manière dont le réel est justement conscient, et spécifiquement donné dans la conscience elle-même³⁰.

Ce passage se situe à un stade de la progression du traité (§ 97) où la réduction transcendantale a déjà été définie, justifiée, et vient d'être illustrée dans sa pratique. Le problème qui se pose à Husserl est alors *inverse* de celui qu'avait à résoudre la *Fundamentalbetrachtung* : non plus trouver une voie intuitive pour passer légitimement, sans quitter l'attitude naturelle, de l'analyse réflexive de la perception à la réduction transcendantale ; mais désormais, puisque la réduction *est acquise* comme « attitude phénoménologique », définir *à l'intérieur de ce cadre* le rapport de la réduction transcendantale à la corrélation perceptive.

L'élément significatif est que ce soit exactement *le même état-de-choses* eidétique, déterminé par les *mêmes* propriétés rigoureusement identiques, qui confère ici à la réduction son caractère *transcendantal* – son aptitude à intégrer au vécu intentionnel *la réalité*³¹ *en tant que transcendance* – à présent qu'on se trouve établi dans ce régime réductif (« dans cette réduction, nous trouvons... », dit Husserl au début de l'alinéa) ; et qui, *avant* l'adoption de l'attitude réductive – au § 41 – permettait, en principe *sans* cette réduction, de proclamer déjà la dépendance ontologique de l'étant réel à l'égard de la conscience, son idéalité de simple « unité intentionnelle » ! Cette identité de traitement, *avant comme après* la réduction transcendantale, ne peut s'interpréter que de deux manières : *ou bien* on conclura que la réduction phénoménologique transcendantale ne change rien à la structure ni au sens du vécu intentionnel, ni à sa portée en tant que constituant ; *ou bien* il faut admettre que cette portée constituante, qui résorbe dans le

noème l'étant réel même, *avec sa transcendance, appartenait déjà d'emblée* à cette structure de corrélation.

La première de ces lectures est en évidente contradiction avec tout l'enseignement husserlien : si la réduction est indispensable selon Husserl, c'est bien parce que son adoption *change tout* dans l'interprétation de la perception comme évidence du monde. *Donc* il faut conclure que le § 41, en mettant en avant ce « théorème eidétique » de la corrélation noético-noématique, opérait déjà tacitement la réduction transcendantale ; mais que, comme l'écrit Husserl, on ne pouvait, alors, encore « rien en dire ».

*

Ce point fondamental acquis, on aperçoit les termes de la difficulté que nous devons affronter : elle consiste en l'identification husserlienne du corrélat noématique idéal, tel que visé à travers la variation réglée des *data* hylétiques et motivé par elle, avec l'objet transcendant lui-même.

Il convient d'abord de s'en assurer en confrontant les deux textes, éloignés l'un de l'autre, où Husserl énonce ce « théorème phénoménologique » de la corrélation noético-noématique qui fonde l'idée de constitution transcendantale. Dans l'un comme l'autre, aussi bien au § 41³² qu'au § 97³³, Husserl élabore son analyse sur l'exemple de la perception de la couleur, en tant que « qualité seconde » de l'objet perçu : comme couleur « *objective* », comme celle qui *appartient à la chose* réelle, qui est sa *propriété* chromatique.

Cette façon de déterminer la couleur objective est celle de l'attitude naturelle ; c'est de cette conception de la qualité chosique que Husserl choisit de faire partir l'analyse dans le premier texte, conformément à la posture méthodique adoptée au § 34, et rappelée jusqu'au seuil du § 41 :

De même que la chose matérielle perçue en général, tout ce qui lui revient en fait de parties, de côtés ou de moments est aussi [...] nécessairement transcendant à la perception, que cela s'appelle qualité première ou qualité seconde³⁴.

Que l'intention de Husserl soit de prendre en charge et de fonder la *transcendance* même de l'objet *en tant que réel* – tel que l'attitude naturelle le connaît – c'est ce que confirme le § 97. Au début du passage qui nous intéresse, il commence par préciser :

La couleur du tronc d'arbre, purement telle que perceptivement consciente, est exactement « la même » que celle que, avant la réduction phénoménologique, nous prenions comme celle de l'arbre effectif (du moins en tant qu'hommes « naturels », et avant l'immixtion de connaissances physiques)³⁵.

Et toute l'analyse qui s'ouvre ainsi conduit à la conclusion (al. 11) que le corrélat noématique, auquel la structure et le contenu réel du vécu perceptif correspondent « en vertu d'une nécessité eidétique immanente », est

pour la conscience elle-même un vis-à-vis, un autre par principe, irréel, transcendant, et qu'ici se trouve la source originelle de l'unique solution pensable des problèmes gnoséologiques les plus profonds, concernant l'essence et la possibilité d'une connaissance objectivement valide du transcendant.

La prétention de la phénoménologie transcendantale dépasse donc bien la mise en évidence d'une corrélation simplement *fonctionnelle* entre la structure de la noèse et celle de son noème. En rester là serait demeurer dans la psychologie descriptive : dans ce cadre est certes possible une exploration profonde de la structure et des modes de l'intentionnalité³⁶ ; mais cela ne permet en aucun cas d'atteindre le but philosophique que Husserl s'était fixé dès 1906 : élaborer une *critique de la raison*, et d'abord de la raison *connaissante*. Or, une théorie phénoménologique de la *connaissance* implique nécessairement la résolution du problème de la validité *transcendante* de la perception.

La question est donc, pour nous, de déterminer dans quelle mesure la « transcendance » dont ces deux textes élucident la possibilité par sa constitution subjective, est bien la transcendance *ontologique*, absolue, que reconnaît dans son exercice spontané la raison naturelle. À *quel arbre* appartient cette « couleur de l'arbre » que j'identifie en vivant l'expérience perceptive de l'arbre du jardin ?

La question n'est évidemment pas à comprendre selon le schéma classique des philosophies de la représentation, où l'objet apparaissant – le « phénomène » – est appréhendé comme un « objet subjectif » *au-delà duquel* on pourrait, idéalement et problématiquement, situer l'objet véritable, la chose « en soi », que cet « objet pour nous » masquerait autant qu'il le manifeste³⁷. Le problème n'est pas de savoir si l'on doit poser une *existence* de plus, celle d'un *second objet* qui serait « en soi », par-delà l'objet noématique : il n'y a qu'une seule et unique existence, celle de *l'étant*, qui est *aussi*, sans pour autant devenir double ni autre que lui-même, *objet* d'intentionnalité. La question est de déterminer un *sens* : celui qu'il faut reconnaître au mot « transcendance » *tel que Husserl l'emploie* dans ces textes : la transcendance ainsi définie par la teneur même du donné phénoménologique analysé (la perception de la couleur objective), inclut-elle bien en elle *toute* transcendance, *y compris* cette transcendance comme *être absolu*, que connaît la raison dans son régime naturel ?

*

Dans le § 41 où s'opère la pré-réduction transcendantale implicite, comme dans les analyses du § 97 destinées à la confirmer, l'affirmation de l'identité numérique stricte de la couleur « objective » et de la couleur noématique repose sur l'opposition entre le « contenu réel » du vécu perceptif et son corrélat intentionnel : ce qui, dans la variation hylétique des apparitions senties, « *apparaît* ». Le § 41 dit :

La couleur de la chose vue n'est pas, par principe, un moment réel de la conscience de couleur, elle apparaît ; mais tandis qu'elle apparaît, il est possible et *nécessaire* que, dans l'expérience qui la vérifie, l'apparition change de façon continue. *La même* couleur apparaît « dans » des multiplicités continues d'*esquisses* de couleurs. Un constat semblable vaut pour la qualité sensible, et de même pour toute forme spatiale.

Cette couleur une et identique *de la chose*, qui est non la couleur apparente, mais la couleur « apparaissante », apparaissant *à travers* la variation réglée des couleurs apparentes, le § 97 la caractérise comme « couleur noématique » :

Cette couleur à présent, mise entre parenthèses, appartient au noème. Mais elle n'appartient pas comme élément réel au vécu perceptif, quoique nous trouvions, en lui aussi, « quelque chose comme de la couleur » : à savoir, la « couleur sensorielle », le moment hylétique du vécu concret, dans lequel « s'esquisse » la couleur noématique, ou couleur « objective ».

Mais en cela s'esquisse l'unique et identique couleur noématique, qui est donc consciente, dans l'unité continue d'une conscience perceptive changeante, <203> *en tant qu'*une et identique, en soi inchangée, dans une multiplicité continue de couleurs sensorielles³⁸.

Or, c'est cette « couleur noématique », terme idéal vers lequel tend la variation des couleurs apparentes, qui apparaît comme « *la* » couleur « *de* » la chose matérielle : elle se manifeste comme la couleur *de l'objet* ; c'est pourquoi elle apparaît en tant qu'« objective ». Et c'est cette couleur, intentionnellement *objectifiée* pour ainsi dire, que Husserl tient pour identique à la couleur *transcendante*, à la propriété du réel existant lui-même.

En cette dernière identification consiste en substance l'idéalisme transcendantal phénoménologique lui-même. Est-elle, du point de vue d'une interprétation ultime du *sens* et de l'origine *de l'être*, légitime ? Nullement. Et ce pour plusieurs raisons.

Tout d'abord, l'exemple choisi est biaisé : la couleur est par essence une propriété phénoménale, une modalité de *l'apparaître* de la chose matérielle ; tout son « être » s'épuise donc dans cet apparaître.

N'étant qu'un mode d'apparaître, la couleur que Husserl tient pour « transcendant », la couleur *de la chose* perçue, ne peut avoir d'autre « transcendance » que phénoménale. Cette « transcendance » consiste entièrement à *apparaître* comme distincte du vécu et de la subjectivité percevante : c'est donc la transcendance comme être-objet, *l'objectivité*. Une telle « transcendance », ne consistant qu'en l'acte d'*apparaître en tant que* corrélat objectif identique, est de part en part *phénoménale*, et pour ce motif radicalement dépendante de l'engagement subjectif dans le processus de phénoménalisation. Or, si je ne m'engage pas dans l'activité perceptive, si je n'engage pas ce faisant la montée au visible du monde et de l'étant, la couleur *n'est pas*, car elle n'a aucune possibilité d'apparaître.

Mais l'arbre du jardin, *lui*, n'est pas anéanti pour autant. L'objectivité n'est qu'une forme de la phénoménalisation de l'étant, elle ne se confond pas avec son *être*.

Si en revanche on est fidèle au sens *ontologique* du concept de transcendance propre à l'attitude naturelle, on l'entendra nécessairement comme *absolue*. La transcendance ainsi comprise est absolue, comme indépendance de l'être d'un étant par rapport à sa phénoménalisation. Selon ce concept, le seul terme « transcendant » que puisse désigner l'interprétation ontologique du phénomène de la couleur n'est ni la couleur sentie ni la couleur noématique (phénoménale, constituée comme corrélat), mais cette *propriété réelle invisible* qui se manifeste à nous sous la forme du chatoiement hylétique. Ce qui, de l'arbre même et en lui, en tant qu'il « pousse » dans la terre par lui-même, indépendant de toute intentionnalité, *peut susciter* en moi l'apparition d'un *datum* chromatique, comme sa cause occasionnelle et non comme son contenu : tel est le référent véritablement « transcendant » du vécu de couleur.

Or cette *propriété réelle insensible*, parce qu'elle *appartient* vraiment à l'étant transcendant dont elle forme une composante interne, n'apparaît jamais comme corrélat noématique perceptif. Ce que Husserl identifie comme « couleur noématique » est bien la couleur « objective » de la chose, mais « objective » ne renvoie qu'à une objectivité *phénoménale* et non transcendant, *relative* et non absolue.

L'être que Husserl pense ainsi reconduire entièrement au faire-apparaître de la corrélation intentionnelle n'est donc, encore une fois, rien de plus qu'un être-pour-nous, celui qu'assure l'actualité de l'apparaître-comme-objet. La perception donne effectivement d'*être* à son perçu, corrélat idéal ultime, mais le perçu-corrélat est l'objet, non l'étant, au sens propre. Le noème perceptif dans lequel l'arbre *m'apparaît* ne vit pas, et ne donne pas de fruits. La perception atteint certes noématiquement l'objet, et le reconnaît comme présent *lui-même*, « en personne », dans ce que Husserl appelle sa *Selbstheit*. Mais il est inexact de confondre ici *Selbstheit* et « *Leibhaftigkeit* »³⁹ : dans le noème perceptif (même complet) l'étant est bien visé comme *lui-même*, mais nullement atteint « *en chair et en os* », dans sa corporité même : la « couleur transcendant » – plus exactement la propriété non visible qu'on désigne ainsi – *est* comme et en tant qu'est (le corps de) l'arbre lui-même, elle ne doit nullement cet être à l'activation d'une intentionnalité sensible.

Ce second temps de la réflexion oblige donc à conclure que, parce que la transcendance phénoménale n'est pas transcendance au sens strict, la corrélation perceptive noético-noématique mise en évidence aux §§ 41 et 97 d'*Ideen...I* ne peut suffire à légitimer l'idéalisme transcendantal phénoménologique. La seule *relativité* qu'une telle corrélation permette d'affirmer pour déterminer la réalité mondaine n'est que *fonctionnelle*, celle qui rattache structurellement l'être *d'un corrélat*, l'objet, à l'actualité de la vie intentionnelle.

D'où l'hypothèse à examiner : si la dénivellation ontologique qui distingue la « transcendance » intentionnelle, purement phénoménale, de l'objet noématique, et la transcendance effective et absolue de l'étant proprement dit peut passer inaperçue aux yeux du phénoménologue – et d'abord de Husserl lui-même – au point de prendre la constitution subjective du noème perceptif complet, avec sa thèse doxique, pour la genèse de l'étant réel même, cette *illusion* transcendantale ne serait-elle pas due à ce que l'attitude phénoménologique implique par elle-même une modification neutralisante ?

On a vu que l'« étroite parenté » entre réduction et modification de neutralité résulte de ce que cette modification est l'opération en laquelle consiste l'*épokhè* de la croyance naturelle au monde : l'*épokhè* phénoménologique définie aux §§ 30 et 31 n'est autre qu'une application de cette modification, qui en elle-même est une modification « générale » possible pour tout acte positionnel⁴⁰. Comparons donc en détail la modification neutralisante de la perception et la réduction transcendantale, afin d'apprécier l'éventuelle implication de celle-là en celle-ci, et d'en déterminer l'effet éventuel.

Les définitions husserliennes confirment l'identité de la *mise en suspens* de la croyance qu'opère l'*épokhè* phénoménologique avec la modification neutralisante. Elle ressort avec évidence si l'on confronte la description que donne Husserl, au § 90, de la réduction appliquée à la perception, avec sa définition de la modification générale de neutralité (§ 109). La réduction de la perception du monde comme réalité effective est caractérisée comme « mise entre parenthèses » d'une « position » (au sens actif) « de transcendance », et par le fait que cette thèse de réalité, loin d'être perdue, se trouve conservée à l'intérieur de la structure du vécu perceptif alors pris pour objet ; de sorte que l'attitude du phénoménologue consiste à observer cette relation intentionnelle au monde comme une « thèse » de croyance inhérente à ce vécu, *sans y coopérer* lui-même :

Si maintenant nous accomplissons la réduction phénoménologique, toute position transcendante, et donc avant tout <209> celle qui réside dans la perception elle-même, reçoit les parenthèses qui la mettent hors-circuit [...]. Ce qui implique cette conséquence : nous admettons seulement que l'on considère et décrive toutes ces perceptions, tous ces jugements etc., comme les essentialités qu'ils sont en eux-mêmes, et qu'on établisse le constat de tout ce qui y est donné avec évidence, comme caractère afférent ou comme composante interne ; mais nous n'autorisons aucun jugement qui fait usage de la *thesis* de la chose « effective », ainsi que de toute la nature « transcendante », qui y « participe ». En tant que phénoménologues nous nous abstenons de toutes positions de ce genre. Nous ne les rejetons pas pour autant, lorsque nous « ne nous plaçons pas sur leur terrain », n'y « participons pas ». Elles sont bien là, elles co-appartiennent essentiellement au phénomène. Bien plutôt, nous les regardons ; au lieu d'y participer (*mitmachen*), nous les prenons pour objets, nous les prenons comme parties intégrantes du phénomène, et la thèse de la perception précisément comme une composante de celle-ci⁴¹.

La caractérisation de la modification de neutralité, au § 109, concorde parfaitement avec cette définition de l'*épokhè* :

[...] Elle ne biffe pas, elle n'« opère » rien, elle est, dans la conscience, <248> le contrepoint de toute opération (*Leisten*) : sa *neutralisation*. Elle est impliquée chaque fois que l'on s'abstient d'effectuer une opération, qu'on la met hors d'action, la met « entre parenthèses », qu'on la « laisse-de-côté » et la tient désormais « de-côté », que l'on se « projette en pensée » dans l'opération, ou que l'on « pense simplement à » ce qui en résulte, sans y « coopérer »⁴².

Il faut donc tenir pour acquis que la mise en œuvre de la réduction phénoménologique repose sur une préalable modification neutralisante de l'intentionnalité perceptive à l'état immédiat.

Ce constat permet d'apercevoir clairement la contradiction inhérente à la réduction transcendantale. D'une part en effet, en raison de sa fin, cette réduction exige que la structure immanente et le contenu réel du vécu perceptif soient conservés inaltérés, en tant que moments internes du phénomène pur, de la *même* perception une fois réduite ; mais de l'autre, pour parvenir à ce stade où pourra s'exercer la description phénoménologique, est requise une *modification* préalable, qui consiste à *altérer* l'état originel de la conscience perceptive vécue. En effet, que la modification neutralisante introduise bien une *altération* décisive dans la structure et le sens de la perception naturelle, c'est incontestable si l'on prend en compte sa caractéristique eidétique principale, qui est de transformer l'acte initial en un acte objectivant mais *non-positionnel*, qui

supprime complètement toute modalité doxique à laquelle elle se trouve appliquée, lui ôte toute force [...]⁴³,

et fait de cet acte originel un « simplement penser à... » délesté de toute prétention à la validité en termes d'être ; Husserl écrit précisément, au § 109 :

Si donc nous mettons hors-circuit, dans ce laisser-de-côté, tout élément de volonté, mais que nous ne l'entendons pas non plus au sens de quelque chose de douteux ou d'hypothétique, il reste un certain avoir- « -là-de-côté », ou, mieux encore, un avoir-comme- « se-tenant-là » de quelque chose, qui n'est pas « effectivement » conscient comme se tenant là. Le caractère de position est devenu impuissant. La croyance n'est plus sérieusement maintenant une croyance [...]⁴⁴.

Une *telle* modification, qui certes ne fait pas disparaître l'acte de position, mais en annule le caractère positionnel même, en *réduisant à zéro* (« impuissant ») ce « caractère de position », et retirant à la thèse de croyance la « force » avec laquelle la subjectivité adhère à l'évidence du « se-tenir-là » de l'objet, *ne laisse assurément pas intacte la perception naturelle* : la suppression de la *position* de l'effectivité de l'objet, qui pour tout autre type d'acte objectivant (souvenir, imagination, attente, conscience d'image, etc.) n'est qu'une modification annexe qui n'affecte pas le sens noématique *essentiel* du vécu et en libère seulement la donation phénoménale, introduit en revanche, dans le cas de la *perception*, une *altération majeure* de sa teneur eidétique la plus propre ; car il est *eidétiquement essentiel* à toute perception de comporter la *position dans l'être*, comme réalité, de ce qui y apparaît comme objet un et cohérent.

Du fait que la conscience d'effectivité (*Wirklichkeit*), qui suscite de la part de la subjectivité une thèse d'être (la « croyance perceptive »), n'est pas un trait annexe mais un *caractère d'essence* de la perception *comme telle*, une perception *réduite* au sens de la réduction transcendantale husserlienne est une perception *artificiellement privée de la portée ontologique* qui lui est essentielle – à savoir, de l'évidence vécue de la *transcendance* (*stricto sensu*, absolue) de son objet. Adoptée comme attitude méthodique préalable, dans l'« attitude phénoménologique » transcendantale, cette posture neutralisante produit sur la perception du monde réel l'effet proprement *réducteur* d'une diminution de sens et de portée cognitive. C'est pour cette raison qu'au phénoménologue qui, comme Husserl, adopte au préalable une telle attitude réductive, l'évidence perceptive de l'être de l'objet ne peut plus apparaître que sous l'aspect amoindri, subjectivé et relativisé, d'une simple « prétention de réalité », d'une « croyance », bref d'un acte uniquement *intentionnel*. Dans une conscience perceptive ainsi neutralisée, l'étant perçu se trouve délesté de son effectivité première, qui tenait dans sa puissance d'*affecter*, de manière *originellement* transcendantale, la subjectivité sensible. Ayant ainsi perdu toute « force » affective, l'objet n'est plus qu'un apparaissant comme un autre, et dès lors la seule « effectivité » qui lui reste n'est plus que celle que lui prête l'activité subjective de le *viser* et de le *poser*, qui procède de l'*ego*. C'est pourquoi il ne peut plus apparaître que sous les traits d'un simple *objet intentionnel*.

La relativisation d'un tel « objet » va alors de soi – et il suffit d'apercevoir, en amont de cette « objectivité » intentionnellement posée, sa corrélation à un système de noèses motivées, pour aboutir nécessairement à la thèse idéaliste de la relativité ontologique de la réalité à l'égard de la conscience, promue dès lors à la dignité nouvelle de subjectivité « constituante ».

En réalité, même dans les cas où l'identification appréhensive de l'objet est hésitante, ou s'avère, après plus ample vérification, erronée ou illusoire, *jamais le vécu perceptif n'est dépourvu de la conscience d'effectivité* : c'est un caractère essentiel lié à sa nature perceptive même. Car la conscience d'effectivité, contrairement à une confusion quasi constante de l'approche husserlienne, n'est pas la conscience d'*objectivité*, ni n'en dépend. Elle est en effet directement liée à un trait structurel de la sensation, l'*hétéro-affection*.

Il reste à déterminer sous quelle forme a pu s'opérer la modification de neutralité qui a rendu originellement possible l'auto-illusion méthodique que constitue, dès *Ideen...I*, l'interprétation idéaliste transcendantale de la réalité perçue.

Si l'on considère le texte où Husserl opère ce passage clandestin de l'attitude naturelle à sa réduction ontologique – le § 41 – on ne peut trouver d'autre solution à cette énigme que dans le rôle méthodique joué par *l'imagination*. L'imagination en effet, comme Husserl le note au § 111, n'est autre chose que « la modification de neutralité appliquée à la présentification positionnelle ». Or, par « présentification positionnelle » il faut entendre ici « le souvenir au sens le plus large qu'on puisse concevoir ». Le « souvenir » dont il s'agit là n'est pas à entendre au sens limité que prend ce mot en français, celui de conscience du passé. Le terme husserlien « *Erinnerung* », pris « au sens le plus large » comme y invite Husserl, désigne toute opération par laquelle la conscience « rappelle, fait resurgir pour elle-même en son for intérieur » (« *Er-innern* ») un contenu de représentation quel qu'il soit. Ainsi, tout vécu intentionnel subjectivement réactivé, amené à la conscience claire, qui comporterait la *position* doxique de son corrélat noématique peut se trouver *neutralisé* sous ce dernier rapport. La neutralisation de son caractère positionnel laisse alors subsister le même contenu réel, mais « en suspens » : la conscience vit alors, à l'état pur, pour ainsi dire « suspendue » hors effectivité, la corrélation noético-noématique vécue, le pur faire-apparaître de l'objet intentionnel présentifié – donc *intuitivement quasi-donné*. Cette modalité de conscience, c'est l'imagination.

Or c'est précisément l'imagination qui est en phénoménologie, de l'aveu même de Husserl, le procédé par excellence de la mise en présence des phénomènes. Plus radicalement, la structure temporelle de l'expérience pré-réflexive de la conscience fait de la présentification (celle du souvenir proche d'abord, puis de son *rappel en imagination* ensuite) le mode d'exercice *nécessaire* de la saisie réfléchissante du vécu de conscience, car la méthode phénoménologique exige qu'il soit donné *intuitivement*. C'est pourquoi la phénoménologie husserlienne de la perception se meut, le plus ordinairement, dans l'élément de la quasi-perception en imagination. Et, quand même il n'en irait pas ainsi pour le phénoménologue au moment où il effectue pour lui-même la description réflexive d'une perception singulière, prise « sur le vif » *hic et nunc*, il en sera nécessairement ainsi dans la description achevée, dont le caractère *eidétiquement* général implique, pour l'auteur et plus nécessairement encore pour le *lecteur*, le passage par la présentification imaginative.

On peut alors apercevoir la médiation jusqu'ici manquante : le passage méthodique par l'intuition d'essence, pour analyser le vécu intentionnel – en particulier la perception – sans quitter l'attitude naturelle, dans les §§ 34 à 41 inclus, implique que la vérification intuitive des énoncés eidétiques proposés s'opère sous la forme de la présentification imaginative d'une (ou plusieurs) perception(s). Or, comme on le voit dans le § 41, c'est effectivement à l'analyse réflexive d'une *perception en imagination* que le texte procède, et c'est *sur ce type de donné de base* qu'il invite son lecteur à vérifier intuitivement le pouvoir constituant de la corrélation intentionnelle. Ce lien caché, mais direct, entre le dégagement intuitif d'états-de-choses eidétiques – la tâche principale en phénoménologie – et la neutralisation impliquée dans la présentification imaginative des vécus de conscience étudiés, est d'ailleurs clairement repéré et indiqué par Husserl lui-même, lorsque, esquissant au chapitre II de la Quatrième Section sa « phénoménologie de la raison », il note que

dans chaque cas d'une *position d'essence* ou d'une proposition eidétique la *présentification intuitive de son remplissement parfait est équivalente au remplissement lui-même*, de même que sont « équivalents » *a priori* la présentification intuitive, et même la simple représentation imaginative (*Phantasie*) d'une connexion eidétique et l'intuition évidente de celle-ci [...].

C'est cette « équivalence de l'évidence intuitive positionnelle et de l'évidence intuitive neutre⁴⁵ » qui suscite, dans l'élaboration de la méthode phénoménologique, l'apparence d'une égalité de valeur, du point de vue épistémologique et ontologique, de la perception présentifiée et de la perception *actuelle*.

On vérifie ainsi que c'est bien le *point de vue de l'eidétique* qui joue le rôle clé dans la médiation logique qui rend possible l'interprétation idéaliste-transcendantale de l'expérience perceptive.

Mais une perception imaginée n'est pas une *perception* : elle ne peut être eidétiquement identique à une perception *véritable*, car celle-ci n'existe à l'état naturel que dans son *actualité immédiate*. L'imagination d'une perception a donc toujours déjà procédé à sa neutralisation – et à celle de son corrélat immédiat, l'étant en son *effectivité* – avant même que la réflexion descriptive ne s'y applique. Car à la perception imaginée il manque d'emblée ce qui est, dans le sens de la perception, l'essentiel : l'effectivité d'une *affection*.

*

Le maintien de la distinction ontologique entre la transcendance *phénoménale*, propre à l'objectivité, et la transcendance *absolue* qui caractérise l'étant comme tel, permet ainsi de révéler sur quels soubassements implicites, potentiellement contradictoires, repose le processus par lequel Husserl parvient à instaurer son idéalisme transcendantal, et, sur cette base, la légitimation de la réduction phénoménologique ainsi que son interprétation comme dégagement d'une sphère d'être autonome et absolue – la subjectivité transcendantale en un sens radical.

Cette généalogie cachée de la thèse idéaliste n'est pas sans conséquences pour la compréhension de la fondation phénoménologique de la *raison* telle que Husserl la conçoit. La relation est si directe, entre les effets de la modification neutralisante et la fondation critique de la rationalité, qu'elle apparaît dès les premières lignes du § 110, alors que Husserl vient à peine de définir, au paragraphe précédent, la modification de neutralité comme mise en suspens de tout caractère positionnel. Mais ce lien se manifeste d'abord sous un jour tout à fait *paradoxal* : Dès le début du ce § 110, en effet, Husserl complète son analyse de la modification de neutralité et de ses effets, en précisant que

[...] pour les noèses neutralisées la question de la raison ou de la déraison n'a aucun sens⁴⁶.

Affirmation proprement *sidérante*, si l'on garde présente à l'esprit l'idée que *toute* noèse placée sous réduction transcendantale, et considérée réflexivement par le regard phénoménologique, est une noèse neutralisée, car modifiée par l'*épokhè* ! Faut-il comprendre que le champ entier des phénomènes subjectifs « purs » se trouverait soustrait, par la réduction comme par une étrange magie, à toute logique et à toute rationalité ? On objecterait alors à bon droit que les relations logiques formelles (les lois de la consécution logique évidemment, mais déjà les lois *a priori* de composition du sens, objet de la *grammaire pure*⁴⁷) conservent la même validité pour des actes intentionnels neutres : si je modifie ce que les *Recherches logiques* appelaient la « qualité », c'est-à-dire la positionnalité propre, d'un acte, par exemple d'un acte d'affirmation (par exemple : « Il fera beau demain matin ! » en en retirant toute « prise de position », j'obtiens la « simple pensée » correspondante, (qui linguistiquement s'exprimera le mieux par le *discours indirect*) : « ... qu'il fera beau demain matin ». C'est là exactement le phénomène que la logique formelle nomme une *proposition*. Mais il est évident que les *propositions*, ainsi entendues au sens de pures *significations propositionnelles*, ne sont absolument pas soustraites, par cette neutralisation, à l'empire des lois formelles de la logique !

Comment comprendre alors ce qu'affirme ici Husserl :

les noèses *proprement dites*, non-neutralisées, sont soumises, en vertu de leur *essence*, à une « justification de la raison », tandis que *pour les neutralisées la question de la raison et de la déraison n'a aucun sens*⁴⁸ ?

Le sens s'éclaire si l'on aborde ce paradoxe apparent sous l'angle noématique ; Husserl explique en effet :

Tout ce qui est caractérisé au point de vue noématique comme étant (certain), comme possible, conjectural, problématique, nul, et ainsi de suite, peut être caractérisé ainsi de façon « valide » ou « non-valide », cela peut « en vérité » être, être possible, être nul, etc. En revanche le simple « se figurer » ne « pose » rien, ce n'est pas une conscience positionnelle. La « simple pensée » d'effectivités, possibilités, etc. ne « prétend » rien, elle n'est ni à reconnaître comme correcte, ni à rejeter comme incorrecte⁴⁹.

Le critère de ce que Husserl désigne ici comme « juridiction de la raison » – et cela vaut aussi pour toute la section IV consacrée à la « phénoménologie de la raison » comme clarification du rapport entre « raison » (*Vernunft*) et « effectivité » (*Wirklichkeit*) – ce n'est donc pas la cohérence *logico-formelle* (à quelque niveau que ce soit), mais plutôt son complémentaire, la cohérence *ontologico-matérielle* : la conformité du sens noématique complexe (*composé* par la constitution d'une « proposition » noématique, selon le concept husserlien de « Satz »⁵⁰) aux lois eidétiques qui régissent la *région matérielle* dont relève l'objet intentionnel en cause – en particulier les lois du *remplissement intuitif* correspondant. Comparons par exemple les propositions suivantes : « Pierre a cinq ans, et déjà il apprend le calcul » ; « Pierre a cinq ans, et déjà il connaît par cœur la table de multiplication » : la première se présente comme rationnelle, éventuellement vraie (son noème vaut comme renvoi à un éventuel étant effectif), sous réserve d'un remplissement intuitif dont nous savons d'emblée quelle forme empirique il doit prendre : et ce qui nous indique ainsi, *a priori*, la forme nécessaire d'une confirmation remplissante éventuelle, est précisément ce que nous désignons comme la « raison » ; la seconde proposition, en revanche, apparaît comme l'énoncé d'un état de choses possible, voire conjectural : elle se remplit, en tant que telle, dans une simple présentification *imaginative*, qui nous montre que, s'il n'est pas certain, s'il est même probablement douteux, que Pierre connaisse par cœur la table de multiplication à cinq ans, il n'y a là aucune impossibilité eidétique stricte ; cela est *possible*, quoique non *probable*. Si en revanche je dis que « Pierre a cinq ans, et vient d'obtenir la médaille Fields », le doute et la conscience de l'invraisemblable surgissent aussitôt : car il y a contradiction matérielle (au sens eidétique du terme) entre le degré de développement intellectuel possible par essence à un jeune enfant de cinq ans, et le savoir mathématique que suppose une telle distinction ; ici la « juridiction de la raison » s'exerce donc aussi, quoique ce soit en un sens négatif : c'est précisément elle qui *justifie* ici la formation d'un juger négatif, d'impossibilité (improbabilité par excès). Mais si la proposition formulée dit : « Mon chat a cinq ans, et joue le premier concerto de Paganini », je suis bien en présence d'un acte intentionnel signifiant (la cohérence formelle est intacte), mais je sais que l'on est sorti des limites de la raison : c'est folie, ou poésie (le renard parle au Petit Prince, mais St Exupéry ne passe pas pour un fou). Au contraire, la proposition neutralisée correspondante ne suscitera pas la même attitude intentionnelle : si je dis « imaginons que mon chat joue le premier concerto de Paganini », ou encore « la pensée que mon chat joue le premier concerto de Paganini », nulle prise de position doxique n'étant présumée ni appelée, la « raison » n'a pas à se prononcer : toute appréciation du degré de vérité, possibilité, probabilité, etc. est suspendue, ou laissée hors-jeu. Telle est la situation intentionnelle que Husserl a en vue lorsqu'il se réfère, dans ce § 110, à la « juridiction » de la raison.

C'est pourquoi le caractère *positionnel* ou « doxique » de l'acte intentionnel est une présupposition *essentielle* de la rationalité entendue en ce sens. On voit ainsi qu'il s'agit là exclusivement de la rationalité *du rapport au monde* comme totalité de l'étant effectif. Et de fait, la prétention intentionnelle à l'*effectivité* de l'objet noématique s'avère une implication *nécessaire* du concept de rationalité que Husserl cherche à fonder phénoménologiquement dans la Quatrième Section d'*Ideen I*.

Le critère fondamental de la rationalité d'un acte ou d'une proposition est en effet la possibilité de sa confirmation par l'*évidence*. Ce principe fondamental fait de la donation intuitive *originnaire* de l'objet, en tant que corrélat noématique, la condition fondamentale, *sine qua non*, de la connaissance rationnelle

et de la validité d'une proposition. Husserl écrit en particulier, au § 136, en ouverture du chapitre intitulé « Phénoménologie de la raison » :

Si nous demandons maintenant ce qu'on entend par « vérification rationnelle », c'est-à-dire en quoi consiste la *conscience de raison*, plusieurs différences se présentent aussitôt à nous [...] :

En *premier lieu*, la différence entre des vécus positionnels dans lesquels le posé accède à l'être-donné *originnaire*, et ceux dans lesquels il n'accède pas à un tel être-donné : donc entre *actes qui « perçoivent », « voient » – en un sens très large – et ceux qui ne « perçoivent » pas [...]*⁵¹.

La première forme de la rationalité, première en tant que *fondamentale*, a toujours été pour Husserl, héritier de l'intuitionnisme cartésien, l'intuition directe du donné, qu'il s'agisse de la perception du réel ou de l'intuition catégoriale (en particulier l'intuition d'essence) : dans les termes du titre de ce § 136, le « voir » donateur *originnaire*. Seule en effet l'évidence directe de l'objet, comme donné en personne immédiatement, peut valoir *a priori* comme légitimation authentique et incontestable. L'exigence de rationalité implique donc une exigence *critique* à l'égard de la *forme d'intuition* mobilisée pour remplir la visée : le remplissement doit être *originnaire* :

La plénitude du sens à elle seule ne fait pas tout, le *comment* du remplissement importe aussi. Un mode de vécu du sens est le mode « *intuitif* », dans lequel l'« objet visé comme tel » est intuitivement conscient, et un cas particulièrement distingué est celui où le mode d'intuition est justement l'intuition *originnairement donatrice*. Le sens dans la perception du paysage est rempli de façon « *perceptive* », l'objet perçu avec ses couleurs, formes, etc. (pour autant qu'elles « tombent sous la perception ») est conscient sur le mode du « en chair et en os ». Nous trouvons de semblables positions distinguées dans toutes les sphères d'actes [...]⁵².

Mais un caractère spécifique de rationalité appartient en propre au <316> caractère de position, en tant qu'une position distinctive qui lui revient, en vertu de son essence, lorsque – et seulement lorsque – il est position sur la base d'un sens rempli, originnairement donateur, et pas seulement d'un sens en général [...]⁵³.

A tout apparaître en chair et en os d'une chose matérielle *appartient* la position, elle n'est pas seulement en général une avec cet apparaître [...] elle est « *motivée* » par lui ; et [...] pas en général simplement, mais « *rationnellement motivée* ». C'est ce que <284> signifie : la position a dans l'être-donné originnaire le *fondement originnaire* de sa *légitimité* [...]⁵⁴.

La question philosophiquement fondamentale est donc celle de l'origine ultime de ce principe de rationalité qu'est la donation *originnaire* : Comment, à quelles conditions, la donation de l'objet noématique se produit-elle comme sa présentation « *leibhaft* », « en chair et en os » – et pas seulement « en personne » (*selbst*) – de telle sorte que *s'impose* à la conscience, en toute nécessité et légitimité, l'évidence de l'effectivité de l'objet – au sens le plus plein et originel du terme ?

On voit bien qu'il n'y a qu'une seule réponse possible : cette condition, c'est le surgissement impressionnel *effectif* d'une séquence de *data* hylétiques qui concordent, de manière cohérente – et pour ce motif « remplissante » – avec le sens noématique impliqué dans la visée. Mais qu'est-ce qui peut donner à ces *data* impressionnels ce caractère originel si décisif d'*effectivité* ? – Rien d'autre que leur *affectivité* : rien d'autre que le fait qu'ils affectent, de manière *absolue*, radicalement spontanée et contingente, la subjectivité en éveil. On atteint ainsi à *la condition ultime* de la rationalité husserlienne : elle réside bel et bien dans la transcendance originnairement *absolue* de ce qui affecte la conscience éveillée, à partir d'une dimension qu'il faut reconnaître, *phénoménologiquement*, comme pré-phénoménale.

La transcendance absolue de l'étant ne peut donc être éludée, mais est au contraire, en dépit même de l'idéalisme transcendantal husserlien, une présupposition nécessaire et la condition même de la rationalité.

Références bibliographiques

Lavigne J.-F. (2009), *Accéder au transcendantal ? Réduction et idéalisme transcendantal dans les Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl*, Paris, Vrin, 2009.

1- . Telle que Husserl la formule déjà, en substance, dès les §§ 49 et 50 de ses *Idées directrices...* de 1913 – c'est-à-dire bien avant les proclamations explicites majeures de *Logique formelle et logique transcendantale* (LFLT, §§ 94 à 96) et des *Méditations cartésiennes* (MC, § 41).

2- . Cette exigence entraîne Husserl à postuler la possibilité d'une « essence de l'être » et de sa connaissance : cf. *Hua III/1*, § 51, p. 108, 36 à p. 109, 9 (3^e éd. 1928, p. [96]) ; [*ID I*, p. 168,34 à p. 169, 5].

3- . Voir en particulier *Recherches Logiques*, tome II, Introduction, § 7 ; *Hua XIX/1*, p. 24-29 ; *RL II-1*, p. 20-24. Et le cours du semestre d'hiver 1902/03, *Allgemeine Erkenntnistheorie*, *Hua Mat III*, p. 79, 9 à 85, 3.

4- . *Hua III/1*, § 50, p. 106, 32 à 107, 8. (3^e éd. 1928, p. [94]) ; [*ID I*, p. 165, 18 à p. 166, 5] ; traduction inédite.

5- . Voir en particulier ces deux formules d'*Idées directrices...I* : 1) Au § 47 : « Il ne faut donc pas se laisser abuser par les mots, lorsqu'on parle de la transcendance de la chose matérielle vis-à-vis de <I01> la conscience, ou de son "être-en-soi". Le concept authentique de la transcendance du chosique, qui est la mesure de tout énoncé rationnel sur la transcendance, ne saurait pourtant être puisé à aucune autre source que la teneur eidétique propre de la perception, ou si l'on préfère, des enchaînements *spécifiquement* (*gearteten*) déterminés que nous nommons expérience probante. L'idée de cette transcendance est donc le corrélat eidétique de l'idée pure de cette expérience probante. » *Hua III/1*, § 47, p.100-101 ; (3^e éd. 1928, p. [89]) ; [*ID I*, p. 157, 1-11]. (Trad. inédite). Et 2), au § 49, juste après l'énoncé de la double thèse idéaliste : « *Donné*, un transcendant l'est à travers certains enchaînements de l'expérience. Donné directement et avec une perfection croissante dans des perceptions continues se vérifiant de manière concordante, dans certaines formes méthodiques d'une pensée fondée sur l'expérience, il parvient de façon plus ou moins médiate à une détermination théorique évidente, et toujours en progrès. » *Hua III/1*, § 49, p. 104 (3^e éd. 1928 p. [92]) ; [*ID I* p. 16, 12-20] ; trad. inédite.

6- . *Hua III/1*, § 51, p. 108, 1-3. (3^e éd. 1928 p. [95]) ; [*ID I* p. 167] ; trad. inédite. Nous soulignons.

7- . *Hua III/1*, § 51, p. 109, 5-9 (3^e éd. 1928 p. [96]) ; [*ID I* p. 169]. Trad. inédite. Italiques de Husserl. Nous soulignons la formule illustrant la thèse husserlienne.

8- . La réduction phénoménologique se distingue comme transcendantale lorsque, à la différence de la réduction seulement « psychologique » propre à la psychologie phénoménologique, elle opère la réduction au phénomène pur *comme incluant le corrélat noématique*.

9- . *Hua III/1*, § 49, p. 104, 23-28 (3^e éd. 1928 p. [92]) ; [*ID I*, p. 162]. Trad. inédite.

10- . Tel est le titre que Husserl a donné à l'ensemble de la Deuxième section des *Ideen I*, où se trouve définie, justifiée et mise en pratique la réduction phénoménologique transcendantale. Il faut remarquer à ce propos que Husserl a écrit dans ce titre : « *Phänomenologische Fundamentalbetrachtung* » – *au singulier*. Ce singulier grammatical, pour intituler non un chapitre, mais l'ensemble de la deuxième section, a un sens capital : il ne s'agit pas là de « considérations » (parmi d'autres), qui auraient (en outre) la propriété d'avoir un caractère d'extrême importance (au sens faible ordinaire de « fondamentales »), comme pourrait le suggérer à tort la traduction de P. Ricœur, qui met « considérations » au pluriel – il faut comprendre qu'il s'agit de LA méditation où se trouve fondée, décisivement et *une fois pour toutes*, la phénoménologie. Nous sommes donc là en présence du fondement *unique et décisif* de la phénoménologie transcendantale.

11- . Cf. *Idées directrices...I*, § 24 : *Hua III/1*, p. 51 (3^e éd. 1928 p. [43-44]) ; [*ID I*, p. 78-79].

12- . Lavigne, 2009.

13- . Ou « singularité eidétique ».

14- . Evidemment au sens et selon les concepts précis qui ont été introduits et définis dans le Chapitre I de la Première Section, §§ 1 à 17.

15- . Cf. en particulier : *Idées directrices...I*, § 33, al. 5 (*Hua III/1*, § 33, p. 67 (3^e éd. 1928 p. [58]) ; [*ID I*, p. 106-107] ; § 34, al. 1 (*Hua III/1*, p. 69 (3^e éd. 1928 p. [60]) ; [*ID I*, p. 109-110] ; § 39, al. 1 (*Hua III/1*, p. 79,37-p. 80, 9 (3^e éd. 1928 p. [69-70]) ; [*ID I*, p. 124-125]) ; § 41, al. 1 (*Hua III/1*, p. 83, 30 à p. 84, 5 (3^e éd. 1928 p. [73]) ; [*ID I*, p. 130-131).

16- . Cf. *Idées directrices...I*, § 12 et § 14 (le concept de singularité eidétique) : *Hua III/1*, p. 30-31 et 33-34. (3^e éd. 1928 p. [25-26] et p. [28]) ; [*ID I*, p. 45-47 et p. 50-51].

17- . *Hua III/1*, § 41, p. 85, 30-35 (3^e éd. 1928 p. [75]) ; [*ID I*, p. 133] ; trad. inédite. Nous soulignons.

18- . *Hua III/1*, § 42, p. 89, 15-17 ; (3^e éd. 1928 p. [78]) ; [*ID I*, p. 138, 18-21] ; trad. inédite. Nous soulignons.

19- . *ID I*, § 103, p. 354, titre, note 1, 3^o ; trad. Paul Ricœur, Paris, Gallimard.

20- . Intitulé précisément « Problématique des structures noético-noématiques ».

21- . *ID I*, p. 368, n.1.

22- . *ID I*, p. 366, n.1. Nous soulignons.

23- . *Hua III/1*, § 109, p. 248, 34-37 (3^e éd. 1928 p. [223]) ; [*ID I*, p. 368] ; trad. inédite.

24- . *Ibidem*. Le texte original allemand dit littéralement que la mise entre parenthèses opérée par la modification neutralisante est « proche parente » (*nahe verwandt*) de celle qui est « si importante pour préparer la voie à la phénoménologie » (*für die Wegbereitung zur Phänomenologie so wichtig ist*).

25- . « Cf. § 41, p. [73] sqq. » [N.B. : Le texte de la présente note est de Husserl lui-même].

26- . *Hua III/1*, § 88, p. 202, 6-18 (3^e éd. 1928 p. [180-181]) ; [*ID I*, p. 303-304] ; trad. inédite.

27- . Rédigée en 1930 pour accompagner l'édition anglaise.

28- . Husserl écrit à ce propos, dans la *Postface*, 4. : « Il va de soi que le point de départ nécessaire pour chacun de ces chemins est celui de l'attitude naturelle-naïve qui se fonde sur le monde de l'expérience en tant que terrain de l'être prédonné comme "allant de soi" [...]. J'ai choisi dans le présent ouvrage (Livre I, 2^e section, chapitre II) le chemin le plus frappant, à ce qu'il me semblait alors. Dans une première partie égologique, il se présente comme une méditation sur soi-même s'en tenant au domaine de l'intuition psychologique purement intérieure ou, en d'autres termes, comme une réflexion "phénoménologique" au sens psychologique habituel. Ma méditation me conduit finalement au point où moi qui réfléchis alors sur moi-même je comprends que je possède une essence propre (*Eigenwesen*), cohérente, refermée sur soi, [...] » (*ID III*, p. 193-194). Puis, dans la section 5. : « Bien que ce soit seulement avec la réduction phénoménologique [...] que s'amorce réellement l'activité philosophique authentique, celle justement qui accomplit un travail effectif, toute la méditation préliminaire est déjà conduite exactement dans le même esprit. Elle est une méditation phénoménologique,

inconscient encore il est vrai. [...] et même si elle met alors en lumière (bien qu'imparfaitement) les linéaments de l'idéalisme [...]. » (*ID III*, p. 197). On voit bien, à ces demi-aveux, que Husserl était conscient d'avoir anticipé l'adoption de l'attitude phénoménologique *dans le processus même de sa fondation rationnelle*.

[29](#)- *Hua III/1*, § 97, al. 6, p. 227 (3^e éd. 1928 p. [203]) ; [*ID I*, p. 338] ; trad. inédite.

[30](#)- *Hua III/1*, § 97, al. 11, p. 228 (3^e éd. 1928 p. [204]) ; [*ID I*, p. 340] ; trad. inédite.

[31](#)- § 41, et extrême fin du § 42 : cf. références indiquées ci-dessus, notes 17 et 18.

[32](#)- al. 3 et 4.

[33](#)- al. 4 à 11.

[34](#)- *Hua III/1*, § 41, al. 3, p. 84-85 (3^e éd. 1928 p. [74]) ; [*ID I*, p. 132] ; trad. inédite.

[35](#)- *Hua III/1*, § 97, al. 4, p. 226 (3^e éd. 1928 p. [202]) ; [*ID I*, p. 337] ; trad. inédite.

[36](#)- Et c'est ce qu'en effet Husserl a réalisé pour lui-même, dans de nombreux manuscrits de recherche postérieurs aux *Ideen*, et rassemblés sous le titre « *Analysen zur Struktur des Bewusstseins* » – dont Ludwig Landgrebe se servira plus tard pour la préparation du texte d'*Erfahrung und Urteil*.

[37](#)- Depuis les *Recherches logiques*, cette théorie de la connaissance comme « signe » ou « image mentale » du réel ('*Bilder-theorie*') est définitivement dépassée. Nous ne percevons dans le jardin qu'un seul et même arbre, qui n'a lui-même qu'une seule couleur, et cette unicité de l'objet n'est pas phénoménale, mais *ontologique* : l'arbre perçu – en tant qu'il et tel qu'il m'apparaît, comme le corrélat noématique de mon vécu de perception – est exactement l'arbre qui existe effectivement, celui-là même, *idem numero*, qui pousse et fructifie de nuit comme de jour, que j'y sois ou n'y sois pas, dans ce jardin.

[38](#)- *Hua III/1*, § 97, p. 226 (3^e éd. 1928 p. [202-203]) ; [*ID I*, p. 337] ; trad. inédite.

[39](#)- Comme le fait Husserl au § 41 : « Un constat semblable vaut pour la qualité sensible, et de même pour toute forme spatiale. La même et unique forme (donnée en chair et en os comme la même) ne cesse d'apparaître continûment "d'une autre manière", dans des esquisses de forme toujours différentes." puis : « qu'une conscience empirique "intégrale" – se confirmant en elle-même de façon continue et unitaire – de la même chose matérielle comporte un système complexe formé de multiplicités continues d'apparitions et d'esquisses, dans lesquelles tous les moments de l'objet qui tombent sous la perception avec le caractère d'être donnés eux-mêmes en chair et en os, s'esquissent en des continuités déterminées », *op. cit.* p. 85, 7-14 ; (3^e éd. 1928 p. [74]) ; [*ID I*, p. 132].

[40](#)- Sur ce caractère absolument *général* de la neutralisation intentionnelle, qui déborde même les limites de la sphère de la croyance, cf. *Hua III/1*, § 109, al. 1, p. 247 ; (3^e éd. 1928 p. [222]) ; [*ID I*, p. 366-367].

[41](#)- *Hua III/1*, § 90, p. 208, 36 à p. 209, 16 ; (3^e éd. 1928 p. [187]) ; [*ID I*, p. 313-314] ; trad. inédite.

[42](#)- *Hua III/1*, § 109, p. 247, 36 à p. 248, 5 ; (3^e éd. 1928 p. [222], al.2) ; [*ID I*, p. 367, al.2] ; trad. inédite.

[43](#)- *Hua III/1*, § 109, p. 247, 32-34 ; (3^e éd. 1928 p. [222]) ; [*ID I*, p. 367] ; trad. inédite.

[44](#)- *Hua III/1*, § 109, p. 248 ; (3^e éd. 1928 p. [222-223]) ; [*ID I, Ibid.* p. 368] ; trad. inédite.

[45](#)- Titre du § 140, d'où provient la citation précédente.

[46](#)- *Hua III/1*, § 110, p. 249 ; (3^e éd. 1928 p. [223]) ; [*ID I*, p. 369] ; trad. inédite.

[47](#)- Cf. *Recherches logiques*, Recherche IV, §§ 10 à 14.

[48](#)- *Hua III/1*, § 110, p. 249, 12-16 ; (3^e éd. 1928 p. [223]) ; [*ID I*, p. 369, al.2] ; trad. inédite.

[49](#)- *Hua III/1*, p. 249 ; (3^e éd. 1928 p. [223]) ; [*ID I*, p. 369, al.3] ; trad. inédite.

[50](#)- Cf. *Idées directrices...I*, § 133 ; *Hua III/1*, p. 305-306 ; (3^e éd. 1928 p. [274-275]) ; [*ID I*, p. 446-447] ; trad. inédite.

[51](#)- *Hua III/1*, § 136, p. 314 ; (3^e éd. 1928 p. [282]) ; [*ID I*, p. 459] ; trad. inédite.

[52](#)- *Hua III/1, Ibid.* p. 315 ; (3^e éd. 1928 p. [283]) ; [*ID I*, p. 460] ; trad. inédite.

[53](#)- *Ibid.*, p. 315, 39 à p. 316, 4 ; (3^e éd. 1928 p. [283]) ; [*ID I*, p. 460] ; trad. inédite.

[54](#)- *Ibid.*, p. 316 ; (3^e éd. 1928 p. [283-284]) ; [*ID I*, p. 460, al.4, l.3 à p. 461, 7] ; trad. inédite.

Réduction et cartésianisme

(§§ 30-34 et 49-51)

Julien Farges

Si le premier tome des *Idées directrices* de Husserl peut être considéré à juste titre comme un ouvrage fondamental, ce n'est pas tant, comme on le sait, parce qu'il fournirait le premier exposé de la phénoménologie (les *Recherches logiques*, parues en 1900-1901, sont ce premier exposé et ne cesseront à ce titre de valoir, aux yeux de Husserl lui-même et selon son expression, comme une « œuvre de percée »), que parce qu'il constitue la première exposition publiée de la phénoménologie comme idéalisme transcendantal, revendiquant et assumant la thèse d'une constitution de tout sens d'être au sein des actes et des enchaînements d'actes intentionnels d'une conscience pure. Treize ans après sa définition comme psychologie descriptive dans les *Recherches logiques*, critiquée par Husserl lui-même dès 1903¹, la phénoménologie se présente désormais résolument comme une phénoménologie pure, étroitement liée, comme le titre de l'ouvrage de 1913 le laisse clairement entendre, au projet plus large d'une « philosophie phénoménologique ». Dans cette mesure, il y a donc pleine légitimité à dire que cet ouvrage est le premier exposé de la phénoménologie *en ce qu'elle a de spécifiquement husserlien*. Or, comme Husserl l'affirmera avec force en 1930 dans le premier paragraphe de la *Postface* qu'il rédige à l'occasion de la traduction anglaise de l'ouvrage, « le commencement véritable de l'édification systématique de cette science réside dans les chapitres qui traitent de ces réductions [*sc.* les réductions transcendantale et eidétique]² », ce qui l'autorisera à considérer sept ans plus tard, dans le cadre de la préface qu'il rédige cette fois à la continuation de la *Krisis*, que « toutes les objections à la réduction phénoménologique sont du type : “objection des antipodes”³ ». Ces déclarations nous conduisent à souligner trois points, qui vont permettre de déterminer progressivement le cadre problématique de nos prochaines analyses.

En premier lieu, il faut noter que la réduction, s'accomplissant moyennant la procédure suspensive qu'est l'*épokhè* phénoménologique, ne devient la méthode *princeps* de la phénoménologie que pour autant que cette dernière est conçue comme philosophie transcendantale, ce qui signifie que méthodologie de la réduction et théorie de la constitution sont solidaires l'une de l'autre, qu'elles s'impliquent et se clarifient mutuellement. Même si une telle solidarité se laisse vérifier historiquement depuis l'hiver 1906-1907⁴, c'est aux *Ideen I* qu'il revient d'exposer pour la première fois publiquement et de façon écrite la nature et la fonction de la réduction phénoménologique comme méthode d'une phénoménologie désormais transcendantale, et ce au sein d'une section qui, pour n'être que la deuxième de l'ouvrage, n'en est pas

moins tout à fait logiquement nommée la « considération phénoménologique fondamentale⁵ ». D'où un premier paradoxe apparent dans la structure des *Ideen I* : le commencement effectif de la phénoménologie ne prend pas place au début de l'ouvrage qui y introduit.

En second lieu, il faut toutefois préciser que la réduction n'est pas la méthode de la phénoménologie, si par « méthode » on entend un ensemble de démarches préalables destinées à introduire *de l'extérieur* à tel ou tel ensemble de problèmes ou de résultats : en toute rigueur, *la réduction n'introduit pas à la phénoménologie mais commence la phénoménologie*. Par suite, les questions de méthode de la phénoménologie doivent être considérées comme autant de problèmes phénoménologiques⁶, si bien que dans toute introduction à la phénoménologie, en tant qu'exposition de la réduction phénoménologique, la phénoménologie est condamnée à se présupposer elle-même. Comme on le sait, c'est par ce biais que Husserl retrouve le problème classique du commencement de la philosophie, auquel la réduction vient donner une acuité renouvelée, et les *Ideen I*, première grande « introduction générale à la phénoménologie pure », souffrent elles-mêmes du fait qu'une introduction à la phénoménologie n'est possible pour ainsi dire que *de l'intérieur*, ou encore que la phénoménologie doit avoir commencé pour qu'il soit possible d'y introduire.

Mais ces remarques ne prennent un sens déterminant que si l'on souligne en troisième lieu le caractère globalement cartésien de la posture philosophique générale adoptée par Husserl dans l'ouvrage de 1913. Par ce terme, il ne s'agit pas d'entendre seulement l'esprit qui gouverne l'ensemble des analyses et que Husserl ressaisit notamment dans certaines déclarations introductives⁷, mais, plus précisément, la détermination et la mise en œuvre d'une attitude suspensive au service du projet fondationnaliste visant la mise au jour d'un *fundamentum inconcussum* susceptible de permettre à la philosophie de *commencer*, sous la forme d'un « point de départ absolu » caractérisé par l'apodicticité ou la donation évidente. Or, comme il est bien connu, c'est justement la deuxième section de l'ouvrage qui s'acquitte de cette démarche inaugurale (d'où son caractère de « considération phénoménologique fondamentale »), si bien que c'est sur elle qu'on peut s'appuyer pour donner un contenu à l'idée d'une « voie cartésienne », ou du moins pour compter ce premier tome des *Ideen* parmi les œuvres husserliennes qui empruntent paradigmatiquement une telle voie, même si Husserl ne désigne pas lui-même ainsi ce cheminement en 1913⁸.

Notre propos n'est pas ici de discuter le caractère cartésien de l'ambition d'une fondation de la science en général moyennant le dégagement d'un point de départ apodictiquement évident, mais plutôt de poser la question de savoir si c'est réellement là la façon dont procède l'ouvrage fondateur de 1913. Or au-delà des qualifications cartésiennes rétrospectives fournies par Husserl lui-même⁹, il nous semble que la démarche complexe et tortueuse suivie par lui dans la *Fundamentalbetrachtung* invite au moins à introduire quelques réserves sur ce point. Autrement dit, nous souhaitons, dans les pages suivantes, rendre au cartésianisme des *Ideen I*, souvent accepté comme une évidence allant de soi, sa dimension de problème, largement tributaire du caractère problématique de l'exposition de la méthode réductive dans cette section fondamentale. Inversement, il s'agit pour nous, en une sorte d'élucidation réciproque, de gagner quelque lumière sur l'idée et les problèmes de la réduction phénoménologique au fil d'une réflexion sur la question du cartésianisme de Husserl. Pour ce faire, nous procéderons selon une démarche qui élargira progressivement la perspective : partant de l'examen de l'acte suspensif qu'est l'*épokhè* phénoménologique, nous en viendrons ensuite à celui de la mise en œuvre de la réduction elle-même¹⁰ avant d'envisager dans son ensemble la voie singulière que suivent et tracent à la fois les *Ideen I* vers ce fondement absolu qu'est la subjectivité transcendantale.

Au seuil de nos analyses, il convient de rappeler que la deuxième section n'est pas le seul lieu de l'ouvrage de 1913 où la démarche suspensive qui commande l'attitude authentiquement phénoménologique est thématisée par Husserl : si on laisse de côté, en amont, le § 18 et « l'épokhè philosophique » qu'il propose pour le coup à titre de préalable strictement méthodologique¹¹ (comme un écho du « principe d'absence de présupposition » des *Recherches logiques*¹², et dont le § 32 rappellera qu'elle n'a rien à voir avec l'épokhè à laquelle la phénoménologie doit l'ouverture de son champ thématique propre¹³), il faut préciser que la réduction phénoménologique ne sera véritablement intelligible qu'en aval, au terme du § 109, c'est-à-dire lorsqu'elle aura été ressaisie, de l'intérieur du système des corrélations noético-noématiques auquel elle livre l'accès, comme « modification de neutralité » et que sa signification en tant que vécu intentionnel aura été clarifiée descriptivement et justifiée intuitivement¹⁴. La conclusion qu'on peut en tirer est que la seconde section de l'ouvrage est fondamentale non en ce qu'elle épuise le sens théorique de l'attitude phénoménologique, mais en ce qu'elle fonde la possibilité pratique de la réduction, c'est-à-dire en ce qu'elle justifie l'idéalisme phénoménologique en accomplissant (en donnant à voir) ce changement d'attitude en quoi consiste la réduction, à savoir la conversion qui mène de l'attitude naturelle à l'attitude phénoménologique. Cela précisé, nous pouvons nous tourner vers l'acte suspensif qu'est l'épokhè phénoménologique, dont nous envisagerons successivement l'objet, la nature et la modalité.

Le titre du § 31 indique sans équivoque ce sur quoi porte l'épokhè : « la thèse naturelle », à la définition de laquelle est consacré le paragraphe précédent. Rappelons que cela signifie que l'épokhè ne concerne pas tel ou tel élément de *contenu* du monde donné à l'attitude naturelle mais le *caractère* de ce dernier, c'est-à-dire la modalité principielle de sa donation dans l'expérience. Or, comme on le sait, cette modalité fondamentale est de nature *ontologique* : le trait descriptif essentiel du monde naturel comme caractère est en effet son être-là ou encore son effectivité¹⁵. Cela implique non seulement que ce caractère est indépendant de la variation des contenus ontologiques particuliers de l'expérience (voire que leur variabilité confirme son invariabilité de principe)¹⁶, mais surtout qu'en tant que modalité ontologique fondamentale en laquelle s'explicite la naturalité même de l'attitude naturelle, il ne doit pas être considéré comme l'effet ou la propriété d'un acte particulier. C'est justement pour désigner cette validité ontologique antérieure à tout acte théorique particulier que Husserl parle de « thèse » et emploie par conséquent l'hellénisme *Thesis*, destiné à éviter le terme *Setzung* ; car il s'agit plus, en définitive, d'une présupposition générale que d'une position particulière¹⁷. Dans ces conditions, il ne faut pas se laisser abuser par les brachylogies dans lesquelles Husserl évoque l'exclusion de la transcendance, celle du monde, du moi, de Dieu, etc. Aucun étant singulier n'est exclu, à proprement parler, même si tous les étants (et, par suite, les sciences qui s'y rapportent) sont concernés par la suspension du caractère ontologique général selon lequel le monde est naturellement donné à la conscience¹⁸ : l'altération *de l'attitude* naturelle est donc bien une altération *modale* et non une modification *qualitative* de son contenu.

Mais si ce dernier point est clair, il semble beaucoup plus difficile de passer d'une définition formelle de cette altération à la compréhension positive de sa possibilité. En effet, si la thèse générale de l'attitude naturelle n'est pas en elle-même un acte du type d'un jugement d'existence, mais le présupposé sur lequel repose la possibilité de tout jugement naturel et spontané d'existence, par quel acte pourrait-elle être altérée ? Si, comme le dit Renaud Barbaras, elle est « en deçà de toute prise de position théorique car elle est en deçà de l'interrogation »¹⁹ même, par quel acte la mettre en question comme telle ? Ces questions mettent en jeu non plus l'objet mais la nature même de l'épokhè.

Si la thèse générale renvoie au caractère ontologique fondamental de l'attitude naturelle et si, par conséquent, toute mise en doute de la réalité de tel ou tel étant, toute exclusion, loin d'altérer ce caractère, le confirme, faut-il dire que la pratique du doute soit absolument vaine et stérile relativement à la possibilité d'une altération de la thèse de l'attitude naturelle ? Toute démarche de type cartésien se

trouve-t-elle par là d'emblée congédiée ? En réalité, la situation est plus nuancée, et c'est par le biais d'une confrontation subtile avec la démarche cartésienne que le § 31 expose la possibilité formelle d'une *épokhè* phénoménologique. Dans la mesure où cet aspect de l'argumentation husserlienne a déjà donné lieu à bien des commentaires²⁰, nous nous permettrons de les examiner assez rapidement.

Relativement à la question directrice de la nature du cartésianisme de Husserl, le point décisif est ici que la présentation de la possibilité formelle d'une *épokhè* de la thèse générale a le sens d'une purification de la démarche cartésienne du doute hyperbolique²¹, s'accomplissant par voie de généralisation et d'abstraction. La généralisation²² consiste à se demander quels caractères de l'acte même de douter sont transposables au simple projet, à la simple tentative de douter, et conduit à établir que l'*épokhè* n'est pas un certain type de doute mais le moment suspensif auquel le doute doit ce qu'on pourrait nommer son efficacité dubitative, c'est-à-dire sa capacité à mettre quoi que ce soit en doute. Mais à cette généralisation succède l'abstraction²³ par laquelle Husserl montre que si le doute suppose la suspension, celle-ci n'implique pas pour autant le doute, et que la signification de l'*épokhè* comme moment intérieur qui suspend la thèse générale peut être détachée ou « dissociée »²⁴ non pas seulement du doute effectif, mais de la tentative même de douter. La preuve est fournie par le fait que la suspension, contrairement à la mise en doute qui repose sur elle, est compatible avec un certain maintien de la thèse générale qu'elle suspend pourtant : elle peut coexister avec le vécu de la thèse générale en un seul et même moment de conscience²⁵. À la question de savoir ce qu'est donc cette *épokhè*, considérée purement comme telle et comme indépendamment de la tentative de douter qui s'appuie sur elle, Husserl répond ainsi en des formules célèbres :

C'est [...] quelque chose d'absolument original. Nous n'abandonnons pas la thèse que nous avons opérée ; nous ne changeons rien à notre conviction qui en soi-même demeure ce qu'elle est, tant que nous ne faisons pas intervenir de nouveaux motifs de jugement : ce que précisément nous ne faisons pas. Et pourtant la thèse subit une modification : tandis qu'elle demeure en elle-même ce qu'elle est, nous la mettons pour ainsi dire « hors de jeu », « hors circuit », « entre parenthèses ». Elle est encore là, comme est encore là dans la parenthèse ce que nous y enfermons et comme est là, hors des connexions du circuit, ce que nous en excluons²⁶.

Mesurons ici l'ampleur du paradoxe qui affleure dans le texte husserlien : *c'est précisément parce qu'elle est compatible avec le maintien de la thèse générale que l'épokhè est cette modification qui l'altère véritablement, alors que toutes les autres modifications, qui peuvent certes se coordonner à la thèse générale mais non se composer avec elle*²⁷, la reconduisent sans l'altérer le moins du monde. Ces modifications, qui sont en réalité autant de prises de position à l'endroit de la réalité, sont ce que Husserl nomme les modalités doxiques (des modalités de croyance auxquelles correspondent des caractères d'être), dont il fournit un examen phénoménologique à partir du § 103 et au nombre desquelles il faut compter le doute. Ce dernier n'est autre, en effet, que la modalité qui pose l'être comme douteux et qui, loin d'altérer ou de suspendre la thèse générale, la reconduit en prenant position sur l'être, et ce précisément parce qu'il n'en reste pas à une pure suspension. Qu'ajoute-t-il donc au moment suspensif ? Husserl se montre ici un lecteur attentif de Descartes, et pointe, à l'œuvre dans la tentative de douter, un moment complémentaire de modification positionnelle qui agit pour ainsi dire en sous-main du doute, celui de la supposition du non-être²⁸. On peut donc dire que par opposition aux modalités doxiques, l'*épokhè* ne reconduit pas la thèse mais en renverse la valeur (*Umwertung*), et c'est en cela qu'elle l'altère plus radicalement que ne le peut aucune prise de position doxique, pas même la négation (qui est encore un mode de position). C'est la raison pour laquelle Husserl peut déclarer que la mise en œuvre de l'*épokhè* phénoménologique se distingue tout autant du doute sceptique à l'endroit du monde que de sa négation sophistiquée²⁹ : par-delà l'attestation comme la contestation³⁰, la mise entre parenthèses est neutralisation, ou encore, pour reprendre une formule remarquable de R. Barbaras, « elle n'est pas *thèse de non-réalité*, mais *non-thèse de réalité*³¹ ».

Qu'y a-t-il donc de cartésien dans la démarche suspensive husserlienne ? Rien, il faut le concéder, si ce n'est le geste suspensif lui-même, tel que Descartes n'a justement pas su le maintenir dans toute sa

pureté mais l'a joint à une supposition du non-être du monde, le condamnant à reconduire ainsi la thèse générale qu'il prétendait radicalement altérer et à ne pas sortir, en fin de compte, de ce monde qu'il répudie comme douteux, et ce précisément parce qu'il le répudie comme douteux. C'est aussi la raison pour laquelle le doute cartésien conserve un caractère provisoire et demeure un expédient de la recherche philosophique, alors que l'*épokhè*, acte même du philosophe pour Husserl, ne peut être que définitive puisque même si on peut cesser de la pratiquer, elle n'en a pas moins donné à saisir la thèse pour elle-même et établi ce faisant une fois pour toutes la réalité en soi du monde comme objet d'une croyance naturelle. Nous sommes ainsi conduit au dernier aspect de l'*épokhè* à l'occasion duquel une mise en perspective avec Descartes est pertinente.

Beaucoup moins relevé par les commentateurs que les précédents, il concerne la modalité de l'effectuation de cette suspension pure. Il convient de souligner en effet la fréquence, pour ne pas dire l'omniprésence de *la référence à la liberté* du sujet philosophant au moment où se développe la réflexion sur la possibilité d'une *épokhè* phénoménologique dans l'économie des *Ideen I*³². Pour rendre raison de cette insistance, on pourrait, dans un premier temps, apercevoir ici une proximité avec le Descartes non plus des *Méditations métaphysiques* mais plutôt de la première partie des *Principes de la philosophie*, où, comme on le sait, le doute n'est plus présenté selon l'ordre de la découverte réflexive mais selon l'ordre des raisons : dans ce contexte, il est référé à notre liberté de le mettre en œuvre, qui devient à la fois l'origine du doute et ce qui est révélé par lui dans une évidence absolue³³.

Mais une nuance décisive doit toutefois être introduite, interdisant de pousser plus loin le rapprochement. Au moment où, dans le § 31, Husserl rejette toute assimilation de l'*épokhè* phénoménologique aux diverses modifications doxiques, il précise qu'il n'est pas au pouvoir de notre libre arbitre de transformer la thèse de l'attitude naturelle en antithèse, la position en négation ou en quelque autre modalisation doxique que ce soit³⁴ ; par contraste, il affirme une page plus loin que la « conversion de valeur [en quoi consiste l'*épokhè*] dépend entièrement de notre liberté³⁵ ». Une conclusion s'impose donc : en affirmant qu'il n'est pas en notre libre pouvoir d'altérer par modalisation doxique, et en particulier par le doute, la thèse générale, Husserl ne dit manifestement pas que nous ne sommes pas libres de douter ; il montre plutôt que celui qui, comme Descartes, croit suspendre effectivement la thèse générale par simple modalisation doxique s'illusionne sur les pouvoirs qui sont réellement ceux de sa liberté. Le doute peut bien consister à affirmer de l'être qu'il est douteux mais jamais convertir sans reste de l'être en du douteux. Ma liberté n'a aucun pouvoir sur l'être comme tel ; elle peut seulement, au mieux, neutraliser la thèse générale sur l'être du monde, mais non en disposer doxiquement. En ce sens, donc, l'*épokhè* phénoménologique est plus fidèle au pouvoir réel de la liberté subjective que l'entreprise de doute hyperbolique : elle accomplit l'altération la plus radicale qui soit dans les limites de notre liberté finie. La capacité de l'*épokhè* à maintenir dans la neutralité la validité de la thèse générale est ainsi, du point de vue de Husserl, le signe paradoxal d'une conception plus juste en même temps que plus radicale de la liberté du sujet que celle qui est à l'œuvre dans la démarche cartésienne.

Reste que la mise en évidence de cette liberté ne va pas sans conférer à l'*épokhè* le caractère d'une décision théorique arbitraire, qui rend manifeste la limitation des analyses du premier chapitre de la « considération phénoménologique fondamentale ». Pour remédier à cette apparente gratuité du geste suspensif inaugural, il convient donc de progresser de la simple définition formelle de l'*épokhè* à la pratique effective de la réduction.

*

Comme on le sait, c'est précisément la fonction essentielle du chapitre II (« la conscience et la réalité naturelle ») que de rendre possible et intelligible ce passage, en se replaçant en amont de l'*épokhè*, au

sein de l'attitude naturelle, et en n'usant des ressources que de la seule « réflexion psychologique » sur les vécus³⁶ : il s'agit ainsi de justifier concrètement – à défaut, peut-être, de motiver intégralement – la mise en œuvre de la réduction phénoménologique, en l'articulant simultanément à la thèse idéaliste de la constitution transcendantale. Dans ces conditions, la question directrice de Husserl est la suivante : « Que peut-il donc subsister quand on met hors circuit le monde entier, y compris nous-mêmes et toute espèce de “*cogitare*”³⁷ ? ». Cette question, ainsi qu'il est bien connu, pose le problème du « résidu phénoménologique » : il s'agit de montrer que la conscience est bien cet être ou cette région ontologique qui résiste à l'*épokhè* phénoménologique, et qui présente par conséquent une différence ontologique avec la réalité naturelle³⁸. Or le repérage des occurrences explicites de cette thématique du résidu montre qu'elle n'intervient que dans le chapitre suivant, dans les § 49 et 50³⁹, soit au moment où la réduction est effectivement opérée.

Ces indications textuelles montrent non seulement que malgré la coupure entre les chapitres II et III, c'est un seul et même mouvement argumentatif qui commence au § 34 dans l'attitude naturelle et s'achève au § 50 avec l'introduction effective de la réduction phénoménologique, mais surtout qu'au moment où le § 50 affirme que la conscience pure est le résidu phénoménologique recherché depuis le § 34, il formule un résultat déjà acquis, si l'on en croit du moins le titre du § 49. Or ce dernier point est lourd de conséquences en ce qui concerne la question des rapports entre réduction et idéalisme dans la *Fundamentalbetrachtung*, car il conduit à reconnaître que l'essentiel de la thèse idéaliste de la phénoménologie (l'affirmation de l'indépendance ontologique de la conscience par rapport à la réalité ainsi que de la relativité du sens d'être de cette réalité par rapport à la conscience⁴⁰) est exposé *avant la mise en œuvre de la réduction*, dans ce § 49 dont le propos renvoie à son tour à des résultats acquis dans les paragraphes précédents⁴¹. Mais si la conscience est sue et décrite comme résidu avant que soit effectivement opérée la réduction à laquelle elle est censée résister, si la réduction n'est pas nécessaire à la démonstration du caractère résiduel de la conscience mais le présuppose, l'idée d'un « résidu » phénoménologique peut-elle être autre chose qu'un leurre ? Or puisque c'est précisément cette idée qui appelle le rapprochement avec la recherche cartésienne d'un *fundamentum inconcussum* résistant au doute hyperbolique, la question que nous posons revient à demander si la démarche husserlienne des *Ideen I* est si cartésienne qu'on le dit et qu'elle peut à l'occasion le laisser supposer.

Pour y répondre, nous pouvons nous tourner directement vers le § 49, qui se situe à la jonction des analyses instituant l'idéalisme transcendantal phénoménologique et de la mise en œuvre de la réduction phénoménologique. Il s'agit pour Husserl de montrer que la *corrélation* des deux régions a en fait le sens d'une relation de *dépendance* ontologique de la réalité à l'égard de la conscience. La construction du paragraphe fait s'enchaîner deux vagues argumentatives, pour ainsi dire inverses l'une de l'autre, destinées à justifier le caractère asymétrique de la corrélation intentionnelle⁴². Considérons-les successivement en nous demandant à chaque fois ce qu'il en est du caractère résiduel de la conscience pure.

La première argumentation (*Hua III/1*, p. 103-104, l. 28 [*ID I*, p. 160-162, l. 9]) part de l'idée d'une corrélation et en vient à l'asymétrie des deux régions en procédant *du monde vers la conscience* : elle montre que l'être du monde ne détermine pas l'être de la conscience. Pour établir cette thèse, deux temps sont développés : le premier (*Hua III/1*, p. 103-104, l. 4 [*ID I*, p. 160-161, l. 21]) établit que la concordance de notre expérience actuelle du monde n'est absolument pas prescrite eidétiquement par la structure intentionnelle de la perception, si bien que cette dernière n'exclut pas la possibilité de principe d'une non-concordance généralisée dans laquelle la cohérence du monde s'effondrerait. En toute rigueur, ces lignes ne mettent en œuvre aucune opération théorique suspensive ayant pour résultat une négation ou une annihilation du monde, mais établissent seulement la pensabilité d'un chaos perceptif (lequel n'est pas un pur et simple néant intuitif), ce qui est sensiblement différent⁴³. Le second temps (*Hua III/1*, p. 104, l. 5-22 [*ID I*, p. 161, l. 22-162, l. 2]) se rattache quant à lui à la thèse de la contingence

fondamentale de l'être transcendant, acquise au § 46, et montre que radicalisée en une possibilité de non-être, cette contingence modifie sans l'atteindre fondamentalement l'être de la conscience⁴⁴. Contrairement à l'argumentation précédente, nous sommes bien ici en présence d'une négation du monde, d'un néant de monde ; mais la question cruciale est la suivante : s'agit-il pour autant d'une mise en œuvre de l'*épokhè* comme suspension de la thèse générale de l'attitude naturelle ? Et il faut bien répondre que non, car *l'anéantissement est ici bien plutôt une hypothèse dont la plausibilité découle de la radicalisation du sens de la thèse générale et du sens d'être du monde naturel (sa contingence) que l'effet de sa suspension.*

Venant après une première série de conséquences, *la deuxième argumentation (Hua III/1, 104, l. 29-105, l. 26 [ID I, p. 162, l. 10-163, l. 24])* procède cette fois *de la conscience vers le monde*, en montrant que si sont donnés les enchaînements synthétiques qui permettent l'apparition d'un monde comme corrélat intentionnel, alors il est impensable qu'un monde ne soit pas pour le sujet d'une telle conscience. Comme on le voit, cet argument n'est autre que l'inversion du premier temps de l'argumentation précédente (à savoir de l'hypothèse d'une non-concordance perceptive généralisée) et demeure, comme tel, parfaitement étranger à l'idée d'une annihilation du monde et d'une conscience constituante résiduelle. C'est en s'appuyant sur ce double mouvement argumentatif que Husserl achève le paragraphe en affirmant conjointement la séparabilité ontologique et la relativité transcendantale ou constitutive de la réalité par rapport à la conscience, alors même qu'en toute rigueur aucune réduction n'a été mise en œuvre.

Il faut donc conclure que *le titre du § 49 est fallacieux : la conscience n'y est pas établie comme un résidu puisqu'aucune démarche de suspension n'y a été mise en œuvre à laquelle la conscience aurait résisté : de fait, sous l'intitulé d'« anéantissement du monde » ce n'est pas la suspension de la thèse d'existence qui se joue mais au contraire l'approfondissement du caractère le plus fondamental de la réalité mondaine, sa contingence, c'est-à-dire la nécessaire possibilité de son non-être.* Cette possibilité appartient comme telle au sens d'être du monde lui-même et n'est pas l'effet d'une activité de libre suspension de la part du sujet. Ce paragraphe ne fait donc qu'approfondir et préciser le caractère « détachable » de la région conscience par rapport à la réalité en une indépendance, et la corrélation des deux régions en un rapport asymétrique au profit de la conscience. Et lorsque le § 50 appuie la mise en œuvre effective de la réduction sur le fait qu'« une nouvelle attitude *doit être possible*⁴⁵ », il sous-entend à l'évidence qu'elle le doit puisqu'il y a bien quelque chose susceptible de demeurer après cette mise en œuvre. Autrement dit, c'est bien l'indépendance ontologique de la conscience, établie à même l'attitude naturelle par une analyse réflexive de l'essence de la conscience, qui garantit que l'*épokhè* est non seulement possible mais qu'elle n'est pas vaine, et qui justifie sa mise en œuvre au sein d'une réduction qui se présente dès lors comme la conversion positive, dans la doctrine de la constitution transcendantale, de la détermination négative de la conscience par son indépendance⁴⁶.

Rien, par conséquent, n'est ici véritablement cartésien si ce n'est le caractère hyperbolique du geste par lequel la contingence est interprétée comme une possibilité de non-concordance généralisée. On peut certes ajouter que la détermination fameuse de la conscience comme être absolu dans ce § 49 s'effectue par le moyen de l'idée de *sibi sufficientia*⁴⁷, qui n'est autre que le critère par lequel Descartes avait lui-même défini, de nouveau dans les *Principes de la philosophie*, la substance en général⁴⁸ ; mais cet ajout se fait alors à la décharge de l'ouvrage de 1913, s'il est vrai que la détermination phénoménologique de la subjectivité originaire implique, comme Husserl ne cessera de le répéter par la suite, une critique de principe du « réalisme transcendantal » induit par l'interprétation cartésienne de la conscience pure comme substance réelle pensante (comme *mens*). Par conséquent, *le leitmotiv du « résidu phénoménologique » ne doit pas tromper : dans toute cette démarche, il ne signifie pas du tout, en fin de compte, la production réductive d'une conscience pure mais la vérification réductive d'une indépendance ontologique de la conscience déjà acquise analytiquement dans l'attitude naturelle.* Dans ces conditions, rien n'interdit de considérer la démarche husserlienne qui s'expose dans les trois

premiers chapitres de cette deuxième section des *Ideen I* comme *l'inversion pure et simple de la démarche cartésienne* des *Méditations métaphysiques* : Husserl ne chemine pas, en effet, d'une suspension de la validité de la thèse du monde jusqu'à la détermination de l'*ego* comme fondement ultime, mais, après s'être assuré de la possibilité formelle d'une suspension pure, il part d'une détermination du sens ontologique de la conscience comme indépendance absolue jusqu'à la mise en œuvre d'une procédure suspensive qui convertit le résultat ontologique en donnée transcendantale et ouvre le champ de la phénoménologie comme doctrine de la constitution transcendantale.

*

Ce résultat nous permet de conclure cette étude en interrogeant de façon plus globale le cartésianisme de la voie d'accès au transcendantalisme phénoménologique exposée dans les *Ideen I* : le cheminement de la *Fundamentalbetrachtung* peut-il être désigné comme une « voie cartésienne » ? Posée de façon aussi abrupte, la question pourrait paraître naïve ou oiseuse puisque dans la *Krisis*, Husserl désigne lui-même explicitement la démarche d'*Ideen I* comme cartésienne pour en dénoncer l'insuffisance⁴⁹, si bien que la plupart des commentateurs lui emboîtent naturellement le pas sur ce point. Mais au-delà de l'esprit cartésien qui préside assurément à la quête d'un point de départ apodictique et fondamental pour la philosophie et, par voie de conséquence, pour l'édifice du savoir rationnel, il nous semble que les analyses précédentes invitent à relativiser cette caractérisation et à proposer une lecture pour ainsi dire « décartésianisée » de la voie empruntée par l'ouvrage de 1913.

En effet, si l'on tient compte, d'une part, du fait que l'introduction effective de la réduction est précédée par une analyse ontologique préalable dont la fonction est de mettre en évidence la distinction régionale entre conscience et réalité afin de montrer le rattachement de celle-ci à celle-là en tant que son corrélat intentionnel, ne doit-on pas convenir que la *Fundamentalbetrachtung* nous met en présence de cette voie qu'il est convenu de nommer « ontologique », selon laquelle les régions ontologiques et leur structures eidétiques servent de « fils conducteurs transcendants » pour la régression réflexive à la subjectivité originaire et à ses prestations constituantes⁵⁰ ? Cette lecture serait corroborée par le fait que dans la dernière section de l'ouvrage, au moment où il s'agit de prendre toute la mesure de la tâche théorique de la constitution phénoménologique de la réalité, la possibilité d'une telle fonction conductrice de l'ontologie est exposée et justifiée pour elle-même⁵¹, donnant ainsi rétrospectivement sa légitimité au cheminement de la deuxième section. On peut donc convenir avec Kern que dans cette section « domine aussi un sens de la réduction phénoménologique qui ne résulte pas du chemin qui a été emprunté mais qui relève du chemin par l'ontologie⁵² ». Mais si l'on tient compte, d'autre part, du fait que l'analyse ontologique préparatoire qui s'y déploie est celle de la conscience intentionnelle (et non celle de la nature perceptive) et qu'elle s'effectue moyennant une « réflexion psychologique⁵³ », ne doit-on pas reconnaître que le cheminement qui s'y donne à voir relève de la voie qu'il est convenu de nommer « psychologique » – cette voie prétendument empruntée par Husserl à partir des années 20 et dans le contexte de la seule phénoménologie génétique ? Il semble que si⁵⁴. Outre le fait que cette voie psychologique se montre par là comme un simple avatar de la voie ontologique (ce qui invite à la considérer comme une voie hétéronome et, pour cette raison, secondaire⁵⁵), cette lecture conduit à considérer les *Ideen I* comme la matrice d'où Husserl tirera, à la faveur notamment de l'approfondissement de l'analyse intentionnelle moyennant l'idée d'une constitution passive, la distinction systématique entre des voies méthodiques encore problématiquement mêlées en 1913.

Or cette difficulté méthodologique du premier tome des *Ideen* est évidemment indissociable du caractère hautement aporétique de la structure argumentative de sa deuxième section, telle que nous l'avons déjà évoquée précédemment : en dissociant, à des fins pédagogiques, la possibilité de l'*épokhè* et la mise en œuvre de la réduction et en intercalant entre ces deux moments une eidétique de la

conscience pure destinée à montrer que la conscience est bien séparable par essence de la réalité, l'exposé husserlien rend patente la circularité en vertu de laquelle réduction et idéalisme se déterminent mutuellement, mais ce en se condamnant inévitablement à souffrir lui-même de cette circularité, qui lui donne l'apparence d'une immense *petitio principii*. Mais il nous semble que loin de compromettre la portée inaugurale de l'ouvrage de 1913 pour la phénoménologie comme philosophie transcendantale, ces apories permettent de comprendre en quel sens il s'agit bien avec lui d'un *commencement* philosophique, c'est-à-dire de la détermination programmatique d'un ensemble de tâches théoriques fondamentales.

En ce qui concerne le thème cardinal de la réduction phénoménologique-transcendantale, l'exposé des *Ideen I* laisse le lecteur en attente de deux tâches urgentes (une distinction claire entre les diverses voies d'accès à la réduction et, conséquemment, une clarification des rapports entre attitude naturelle et attitude transcendantale), en même temps qu'il permet d'ores et déjà de comprendre qu'une simple introduction à la phénoménologie transcendantale ne peut être menée à bien que si elle s'en acquitte *conjointement* – ce dont il n'est pas interdit de penser que Husserl n'y parviendra que dans les années 30, dans le cadre de la *Krisis*. Aussi n'y a-t-il aucune affectation de sa part à s'espérer encore, à cette époque, un « commençant⁵⁶ ».

Références bibliographiques

Barbaras R. (2008), *Introduction à la philosophie de Husserl*, Chatou, Les Éditions de la Transparence.

Boehm R. (1956), « Einleitung des Herausgebers », in *Hua VIII*, p. XI-XLIII.

Drummond (1975), « Husserl on the ways to the performance of the reduction », in *Man and World*, 8/1, p. 47-69 ; trad. fr. par J. Farges, « Husserl et les voies de l'accomplissement de la réduction », in *Alter. Revue de phénoménologie*, 16, 2008, p. 263-288.

Kern I. (1962), « Die drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls », in *Tijdschrift voor Filosofie*, p. 303-349 ; trad. fr. par Ph. Cabestan et N. Depraz, « Les trois voies de la réduction phénoménologique transcendantale dans la philosophie de Edmund Husserl », in *Alter. Revue de phénoménologie*, 11, 2003, p. 285-323.

Lavigne J.-F. (2005), *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913). Des Recherches logiques aux Ideen : la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique*, Paris, PUF.

Lavigne J.-F. (2009), *Accéder au transcendantal ? Réduction et idéalisme transcendantal dans les Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl*, Paris, Vrin, 2009.

Lowit A. (1957), « L'épochè de Husserl et le doute de Descartes », in *Revue de métaphysique et de morale*, p. 399-415.

Œuvres de Descartes

AT VIII-1 : *Principia philosophiæ*

AT IX : *Méditations métaphysiques*

Schuhmann K. (1971), *Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie. Zum Weltproblem in der Philosophie Edmund Husserls*, Den Haag, Martinus Nijhoff, *Phaenomenologica* n° 42.

1- . Dans la « Recension d'Elsenhans », in *Hua XXII*, p. 201 sq. [*AL*, p. 276 sq.].

2- . *Postface à mes Idées directrices pour une phénoménologie pure*, in *Hua V*, p. 142 [*ID III*, p. 184].

3- . *Hua VI*, p. 439, n. 1 [*CR*, p. 485, n. 1]. Le sens de cette formule peut se préciser grâce à une déclaration qu'on trouve dans la *Postface* de 1930 : « Ces objections reposent toutes sur des malentendus et, en dernière analyse, sur le fait que l'on ramène ma phénoménologie à un niveau dont le dépassement constitue précisément toute sa signification ; en d'autres termes, l'on a méconnu ce qu'il y a d'essentiellement nouveau dans la "réduction phénoménologique" [...] » (*Hua V*, p. 140 [*ID III*, p. 181]).

4- . Pour une archéologie détaillée de ce développement simultané de la réduction phénoménologique et de l'entente transcendantale de la phénoménologie, nous ne pouvons que renvoyer à Lavigne, 2005, p. 527-616.

5- . Rappelons ici que la traduction de Paul Ricoeur est étrangement fautive puisqu'elle rend par un pluriel (« Considérations phénoménologiques fondamentales », *ID I*, p. 85) un singulier tout à fait évident en allemand (*Die phänomenologische Fundamentalbetrachtung*).

6- . Cf. cette déclaration qui clôt le § 65 des *Ideen I*, selon laquelle « tout cet ouvrage, qui veut frayer la voie à la phénoménologie, [est] lui-même de part en part, en vertu de son contenu, une phénoménologie » (*Hua III/1*, p. 139 [*ID I*, p. 215]).

7- . Cf. *Hua III/1*, p. 5 [*ID I*, p. 5] : « Exclure la totalité des habitudes de pensée qui ont régné jusqu'à ce jour, reconnaître et abattre les barrières spirituelles que ces habitudes dressent autour de l'horizon de notre pensée, pour saisir ensuite avec une entière liberté intellectuelle les véritables problèmes de la philosophie qui demandent à être totalement renouvelés et qu'il sera possible d'atteindre une fois l'horizon débarrassé de tout côté [...] »

8- . Cf. Boehm, 1956, p. XXXIII-XXXIV ; Kern, 1962, p. 304-311 [trad. fr., p. 286-292] ; Drummond, 1975, p. 48-50 [trad. fr., p. 267-269].

9- . Cf. par exemple *Hua VIII*, p. 283 ; *Hua VI*, § 43, p. 157-158 [*CR*, p. 176].

10- . Cette dissociation entre l'analyse de l'*épokhè* et celle de la réduction est justifiée par le cheminement même des *Ideen I*, qui présente la particularité de s'enquérir de la possibilité d'une *épokhè* phénoménologique avant sa mise en œuvre dans l'accomplissement effectif de la réduction. Si ce cheminement a le mérite de rendre explicite la distinction, trop souvent oubliée, entre *épokhè* et réduction, il n'est pas impossible qu'il soit simultanément à l'origine de bien des difficultés et même de certaines limites de la présentation générale de la méthode réductive dans les *Ideen I*. En tout cas, cela implique que deux foyers textuels doivent être considérés ici avec la plus grande attention : les § 30-33, qui valident la possibilité de principe d'une *épokhè* phénoménologique après avoir formulé le caractère général de l'attitude naturelle, et les § 50-51, où la réduction phénoménologique est effectivement mise en œuvre (l'opération intervenant précisément in *Hua III/1*, § 50, p. 106 [*ID I*, p. 165]).

11- . *Hua III/1*, § 18, p. 39-40 [*ID I*, p. 61-62]. Cette *épokhè* consiste « en ce que nous suspend[ons] notre jugement à l'égard de l'enseignement de toute philosophie préalable, et que nous poursuiv[ons] toutes nos analyses dans les limites imposées par cette suspension de jugement ».

12- . Cf. *Hua XIX/1*, § 7, p. 19 sq. [

13- . Cf. *Hua III/1*, § 32, p. 66 [*ID I*, p. 103 sq.].

14- . *Hua III/1*, § 109, p. 247 sq. [*ID I*, p. 366 sq.].

15- . Cf. *Hua III/1*, § 30, p. 61 [*ID I*, p. 95] : « La réalité effective (*Wirklichkeit*), ce mot le dit déjà assez, je la découvre *comme existant et je l'accueille, comme elle se donne à moi, également comme existant*. [...] "Le monde" est toujours là comme réalité [...]. »

16- . Cf. *ibid.* : « Je peux mettre en doute et récuser les données du monde naturel : cela ne change rien à la position (à la "thèse") générale de l'attitude naturelle. "Le monde" est toujours là comme réalité ; tout au plus est-il, ici où là, "autrement" que je ne le présumais, et faut-il en exclure ceci ou cela sous le titre de "simulacre", "d'hallucination" etc., et pour ainsi dire le biffer ; je l'exclus de ce monde qui, dans l'esprit de la "thèse" générale, est toujours le monde existant ». Ces propos permettent d'apercevoir anticipativement les grandes lignes de la critique de Descartes dont la théorie de la réduction phénoménologique est le lieu et sur laquelle nous reviendrons plus bas.

17- . Cf. sur ce point *Hua III/1*, § 31, p. 62 [*ID I*, p. 96]. Pour une élucidation du concept husserlien de « thèse » par retour à l'origine aristotélicienne du terme, cf. Lavigne, 2009, p. 70, n. 4.

18- . Cf. *Hua III/1*, § 32, p. 65 [*ID I*, p. 102] : « *Ce que nous mettons hors de jeu, c'est la thèse générale qui tient à l'essence de l'attitude naturelle ; nous mettons entre parenthèses absolument tout ce qu'elle embrasse dans l'ordre ontique : par conséquent tout ce monde naturel qui est constamment "là pour nous", "présent", et ne cesse de rester là à titre de "réalité" pour la conscience, lors même qu'il nous plaît de le mettre entre parenthèses.* »

19- . Barbaras, 2008, p. 77.

20- . Notamment depuis l'article pionnier de Löwit, 1957 et les indications complémentaires de Schuhmann, 1971.

21- . La dimension critique de la référence à Descartes apparaît dès la déclaration d'intention qu'on trouve dans le § 31 des *Ideen I* (cf. *Hua III/1*, p. 62 [*ID I*, p. 97] : « Un procédé de ce genre, *possible à chaque instant*, est par exemple la tentative de doute universel que Descartes a entrepris de mener à bien, mais dans un dessein tout différent, dans l'intention de faire apparaître un plan ontologique absolument soustrait au doute. Nous adoptons ce point de départ, mais pour souligner en même temps que pour nous la tentative universelle du doute ne doit servir que de *procédé méthodique (methodischer Behelf)* destiné à faire ressortir certains points qui grâce à lui peuvent être dégagés avec évidence comme étant enveloppés dans son essence »).

22- . *Hua III/1*, § 31, p. 62-63 [*ID I*, p. 97-98].

23- . *Hua III/1*, § 31, p. 63-64 [*ID I*, p. 98-100].

24- . *Hua III/1*, § 31, p. 64 [*ID I*, p. 100].

25- . Voici, à cet égard, le passage décisif : « nous pouvons, avec une entière liberté, opérer cette *épokhè* originale, c'est-à-dire *une certaine suspension du jugement qui se compose avec une persuasion de la vérité qui demeure inébranlée, voire même inébranlable si elle est évidente* » (*Hua III/1*, § 31, p. 55 [*ID I*, p. 100-101]).

26- . *Hua III/1*, § 31, p. 63 [*ID I*, p. 98-99].

27- . Cf. *Hua III/1*, § 31, p. 63 [*ID I*, p. 100].

28- . Cf. *Hua III/1*, § 31, p. 63-64 [*ID I*, p. 100] : « Dans la tentative du doute qui s'adjoint à une thèse et, comme nous le supposons, à une thèse certaine et inébranlée, la mise "hors circuit" s'opère dans et avec une modification du type antithèse, à savoir avec la "supposition" du non-être qui forme ainsi le soubassement complémentaire de la tentative de douter » Pour mesurer la justesse de cette analyse, il n'est que de renvoyer à la fameuse déclaration de principe de Descartes dans la première *Méditation* : « le moindre sujet de douter que j'y [*i.e.* les choses] trouverai suffira pour me les faire toutes rejeter » (R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, AT IX, p. 14).

29- . *Hua III/1*, § 32, p. 65 [*ID I*, p. 102].

30- . *Hua III/1*, § 32, p. 66 [*ID I*, p. 104].

31- . Barbaras, 2008, p. 81.

[32](#) - Cf. par exemple *Hua III/1*, p. 62, 63, 64, 65 [ID I, p. 97, 98, 99, 100, 102].

[33](#) - Cf. R. Descartes, *Principia philosophiæ*, I, § 6, AT VIII-1, p. 6 (nous traduisons) : « Nous avons un libre arbitre propre à empêcher notre assentiment dans le doute et à nous préserver ainsi de l'erreur » (« *Nos habere liberum arbitrium, ad cohibendum assensum in dubiis, sicque ad errorem vitandum* ») ; et I, § 39, *ibid.*, p. 19-20 (nous traduisons) : « Le libre arbitre est connu par soi » (« *Libertatem arbitrii esse per se notam* ») : « Or il est à ce point manifeste qu'il y a en notre volonté une liberté et que nous pouvons par libre arbitre aussi bien donner que refuser l'assentiment, qu'elle peut être comptée au nombre des notions premières et des plus communes dont nous disposons. C'est ce qui nous apparut un peu plus tôt lorsque, nous appliquant à douter de toute chose et qu'étant parvenus au point d'imaginer que quelque auteur tout puissant de notre nature pût nous tromper en toutes façons, nous n'en faisons pas moins en nous l'expérience d'une liberté telle que nous pouvions nous abstenir de recevoir en notre créance ce qui n'était pas absolument certain ni examiné à fond » (« *Quod autem sit in nostras voluntate libertas, et multis ad arbitrium vel assentiri vel non assentiri possumus, adeo manifestum est, ut inter primas et maxime communes notiones, quæ nobis sunt innatæ, sit recensendum. Patuitque hoc maxime paulo ante, cum de omnibus dubitare studentes, eo usque sumus progressi, ut fingeremus aliquem potentissimum nostræ originis authorem modis omnibus nos fallere conari ; nihilominus enim hanc in nobis libertatem esse experiebamur, ut possemus ab iis credendis abstinere, qua non plane certa errant et explorata* »).

[34](#) - *Hua III/1*, § 31, p. 62 [ID I, p. 98].

[35](#) - *Hua III/1*, § 31, p. 63 [ID I, p. 99].

[36](#) - *Hua III/1*, § 33 et 34, resp. p. 67 et 69 [ID I, p. 107 et 109].

[37](#) - *Hua III/1*, § 33, p. 66 [ID I, p. 106].

[38](#) - *Hua III/1*, § 33, p. 68 [ID I, p. 108] : « Nous poursuivrons cette étude aussi loin qu'il est nécessaire pour obtenir l'évidence à laquelle nous avons visé, à savoir que la conscience a en elle-même un être propre qui, dans son absolue spécificité eidétique, n'est pas affecté par l'exclusion phénoménologique. Ainsi, elle subsiste comme "résidu phénoménologique" et constitue une région de l'être originale par principe, et qui peut devenir en fait le champ d'application d'une nouvelle science, – bref de la phénoménologie. »

[39](#) - Cf. *Hua III/1*, § 49, resp. p. 103 [ID I, p. 160] : « La conscience absolue comme résidu de l'anéantissement du monde »] et 107 [ID I, p. 165-166] : « C'est donc elle [sc. la conscience pure] qui demeure comme le "résidu phénoménologique" cherché ; elle demeure, bien que nous ayons mis "hors circuit" le monde entier, avec toutes les choses, les êtres vivants, les hommes, y compris nous-mêmes »].

[40](#) - Cf. les formules décisives de Husserl : *Hua III/1*, § 49, p. 104 [ID I, p. 162] : « *L'être immanent est donc indubitablement un être absolu, en ce sens que nulla "re" indiget ad existendum. D'autre part le monde des "res" transcendantes se réfère à une conscience, non point à une conscience conçue logiquement mais à une conscience actuelle.* »

[41](#) - C'est à J.-F. Lavigne qu'il revient d'avoir élucidé systématiquement les tenants et les aboutissants de cette inversion remarquable dans l'économie des *Ideen I*, tout en fondant sur une telle élucidation une lecture critique de l'ouvrage et de l'idéalisme phénoménologique dans son principe (cf. Lavigne, 2009). Sans nécessairement coïncider avec cette lecture critique, nos présents développements corroborent et s'appuient néanmoins sur l'analyse structurale de la *Fundamentalbetrachtung* qui y est proposée (p. 46-51) et qui établit notamment que c'est entre les § 41 et 47 que s'élabore et se formule la thèse idéaliste de la phénoménologie, en amont de la mise en œuvre de la réduction (p. 262-271).

[42](#) - Le passage de la première à la seconde argumentation se situe in *Hua III/1*, § 49, p. 104, l. 29 [ID I, p. 162, l. 10].

[43](#) - D'où la concession de Husserl : « Dans ce cas, il serait possible que dans une certaine mesure il vienne pourtant à se constituer des formations offrant une unité rudimentaire : ce seraient des point d'arrêt provisoires pour les intuitions, qui n'auraient ainsi qu'une simple analogie avec les intuitions de choses, puisqu'elles seraient totalement inaptes à constituer des "réalités" permanentes, des unités durables, qui "existent en soi, qu'elles soient ou non perçues" » (*Hua III/1*, § 49, p. 103-104 [ID I, p. 161]).

[44](#) - *Hua III/1*, § 49, p. 104 [ID I, p. 161] : « Si maintenant nous faisons intervenir les conclusions obtenues à la fin du dernier chapitre et évoquons ainsi la possibilité du non-être incluse dans l'essence de toute transcendance de chose, il devient clair que *l'être de la conscience*, et tout flux du vécu en général, *serait certes nécessairement modifié si le monde des choses venait à s'anéantir, mais qu'il ne serait pas atteint dans sa propre existence.* »

[45](#) - *Hua III/1*, § 49, p. 106 [ID I, p. 165 (nous soulignons)].

[46](#) - Cf. *Hua III/1*, § 50, p. 107 [ID I, p. 166] : « Nous n'avons proprement rien perdu, mais gagné la totalité de l'être absolu, lequel, si on l'entend correctement, recèle en soi toutes les transcendances du monde, les "constitue" en son sein ».

[47](#) - Cf. *Hua III/1*, § 49, p. 104, l. 24-25 [ID I, p. 162, l. 4-5].

[48](#) - Cf. R. Descartes, *Principia philosophiæ*, I, § 51, AT VIII-1, 24 (nous traduisons) : « Par *substance*, nous ne pouvons rien entendre d'autre qu'une chose qui existe de telle sorte qu'elle n'a besoin d'aucune autre chose pour exister » (« *Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quæ ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum* »).

[49](#) - Cf. *Hua VI*, § 43, p. 157-158 [CR, p. 176].

[50](#) - Cf. Kern, 1962, p. 327 sq. [tr. fr., p. 305 sq.].

[51](#) - Cf. *Hua III/1*, § 149-150, p. 344-352 [ID I, p. 497-507].

[52](#) - Kern, 1962, p. 335-336 [trad. fr., p. 312].

[53](#) - Cf. *supra*, n. 44.

[54](#) - D'où la légitimité d'une étude structurale de la *Fundamentalbetrachtung* comme celle que propose J.-F. Lavigne, 2009 (p. 127-188), qui la confronte aux différentes versions de l'article de 1927 destiné à l'*Encyclopædia Britannica*, qui sont autant d'expositions « canoniques » de la voie par la psychologie.

[55](#) - Nous retrouvons ainsi l'interprétation, aussi juste que méconnue, que J. J. Drummond donne de l'articulation des trois voies méthodiques husserliennes, qui a pour particularité de minorer le poids de la voie psychologique en tant que voie dépendante au profit d'une articulation des voies cartésienne et ontologique, conjointement suffisantes pour garantir à la phénoménologie l'apodicticité de son point de départ (cf. Drummond, 1975, p. 54, 62 [trad. fr., p. 174, 184]).

[56](#) - Cf. *Postface...*, in *Hua V*, 161 [ID III, p. 209].

Le thème de l'actualité

(§§ 27-28, § 37, §§ 77-81)

Samuel Le Quitte

Dans le langage phénoménologique du premier livre des *Idées directrices*, l'actualité désigne le mode d'être de la conscience, en tant qu'elle est effectivement tournée vers quelque chose. L'actualité investit d'une visée explicite la conscience intentionnelle se rapportant à un objet pour ce qu'il est et peut se dire également « visée consciente », si l'on veut insister sur la double portée – directionnelle et réflexive – de cette modalité. La perception actuelle d'un objet physique signifie d'un côté que c'est bien cet objet qui est visé et, de l'autre côté, que je vise cet objet en pleine conscience, en sachant que je perçois et en ayant conscience de percevoir cet objet et non un autre. Aussi ne s'étonnera-t-on guère du fait que Husserl recoure à ce concept pour caractériser le *cogito*, la « conscience de quelque chose ». L'intentionnalité, thème central des *Ideen I* et de la phénoménologie en général, peut en première instance se définir comme la conscience actuelle de quelque chose :

les vécus purement actuels déterminent le sens fort des expressions telles que « cogito », « j'ai conscience de quelque chose », « j'opère un acte de conscience »¹.

Ce faisant, Husserl semble suivre de très près la doctrine de Brentano, qui définit la psychologie comme la science de l'expérience humaine interne, ou consciente. Cette « conscience consciente », à la différence de la perception sensible, se présente elle-même comme étant intentionnellement reliée à quelque chose d'autre qu'elle et, en même temps, réflexivement reliée à elle-même. L'intentionnalité s'entend dès lors comme une relation à double foyer, comprenant indissociablement un acte psychologique conscient et le corrélat nécessaire de cet acte, à savoir ce vers quoi il est dirigé. Les phénomènes mentaux possèdent une dualité fondamentale puisque chaque acte dirigé vers un objet est concomitamment dirigé vers lui-même. Intentionnalité, actualité et *cogito* sont trois expressions pour un seul phénomène, ou plutôt trois points de vue différents sur un même phénomène. Cette assimilation de l'intentionnalité à la conscience actuelle et à l'effectivité d'une visée réfléchie peut-elle être unilatéralement maintenue ? En d'autres termes : existerait-il quelque chose comme une modalité inactuelle de l'intentionnalité ? La première appréhension de l'intentionnalité comme « conscience de quelque chose » semble à l'inverse corroborer cette assimilation. Comment prétendre que la méthode phénoménologique puisse laisser concevoir un mode non actuel de la conscience, c'est-à-dire une conscience qui ne se rapporterait pas effectivement à quelque chose ou, pire, une conscience qui

ignorerait ce qu'elle vise et qui, par conséquent, ne saurait être dite « conscience » ? Or, il semble bien que l'une des innovations majeures de la phénoménologie transcendantale, initiée dans les *Ideen I* et qui ne fera que se confirmer et s'accroître par la suite², est d'avoir mis en évidence le caractère nécessairement inactuel de l'intentionnalité, c'est-à-dire d'avoir ouvert le champ des potentialités de la vie de conscience. L'étude des structures de la conscience ne saurait se résorber dans l'étude des modes actuels et explicitement performés de cette conscience, mais doit nécessairement intégrer l'ensemble de ce qui *peut* entrer dans le champ de la conscience. L'arrière-plan qui ne fait pas l'objet de mon regard attentif momentané lorsque je perçois un objet, constitue à la fois l'horizon sur le fond duquel cette perception se détache et un espace de liberté infiniment ouvert à l'accueil de la nouveauté. Or, cet arrière-plan inactuel et non regardé est bel et bien intentionnel, en un certain sens paradoxal que cet article se propose d'examiner.

Actualité et cogito dans l'attitude naturelle

Première approche du problème

Après avoir établi, dans la Première Section, la possibilité d'une science des essences fondée sur le « principe des principes » du fondement intuitif de toute connaissance et récusé toute forme de naturalisme, la Deuxième Section des *Ideen I* livre une description de l'attitude naturelle, de laquelle, précisément, l'*épokhè* se donne pour ambition de nous faire sortir.

Dans l'attitude naturelle, « J'ai conscience d'un monde qui s'étend sans fin dans l'espace, qui a et qui a eu un développement sans fin dans le temps³. »

Dans cette expérience, je découvre que les choses sont là, même si je ne m'en préoccupe pas et que, probablement, pour certaines d'entre elles, elles ont toujours été là et seront toujours là (du moins je ne me pose pas cette question). Des choses existent, mais encore des êtres vivants, des phénomènes culturels, qui m'entourent et que je perçois (ou ne perçois pas). Ces différents étants peuvent être considérés avec attention et devenir objets de perception. Mais ils peuvent aussi être simplement là, sans entrer dans le champ de ma perception, sans être objet d'un regard spécifique de la conscience. En me tournant vers eux, je les fais pénétrer dans le champ de ma perception ; du statut de simples étants là-présents, ils deviennent objets de perception. Ce faisant, je me détourne parallèlement des objets que je regardais auparavant : il y a donc toujours, à côté des objets perçus avec attention, des objets co-présents qui sont là et bien là, sans être authentiquement objets de la perception, que ce soit les objets de perception antérieurs, délaissés lors de la réorientation de mon regard vers un nouvel objet, ou bien l'ensemble des choses qui entourent l'objet regardé et que je perçois sans y prêter attention. Je possède néanmoins à leur égard une sorte de « savoir » naturel car je sais que le mur est là derrière moi, même si je ne le regarde pas et même si ce savoir n'est pas conceptuel, théorique, ni même articulé. Je le sais de la même manière que je sais qu'il y a, derrière la vitre de la fenêtre, une rue, une ville, etc.

L'ensemble de ces objets co-présents à l'intuition de façon claire ou obscure, distincte ou confuse, et cernant constamment le champ actuel de la perception, n'épuise même pas le monde qui est « là » de façon consciente à chaque instant où je suis vigilant. Au contraire, il s'étend sans limite selon un ordre fixe d'êtres. Ce qui est actuellement perçu et plus ou moins co-présent et déterminé (ou du moins déterminé de quelque côté) est pour une part traversé, pour une part environné par un horizon obscurément conscient de réalité indéterminée⁴.

Toute perception d'un objet spatial s'opère ainsi sur le fond d'un halo d'objets non-perçus qui entourent ma perception actuelle et en structurent le champ. Les degrés de netteté ou de clarté distinguent ainsi les objets selon leur mode de donnée (perçu, simplement là, perçu attentivement, etc.). Ce monde

co-présent ne contient pas seulement le monde des choses spatio-temporelles ; c'est aussi le monde des hommes, des biens, des valeurs, des outils, de l'histoire. Autrement dit, dans l'attitude naturelle, il existe une « croyance » générale en l'existence d'un seul et même monde environnant auquel, en tant qu'être humain, j'appartiens. Cette « croyance », Husserl l'appelle le *cogito*, qui désigne aussi bien les activités théoriques, les actes de l'affectivité, que les actes simples du moi par lesquels je me tourne vers le monde qui est immédiatement là, pour le saisir. C'est la raison pour laquelle

Tant que je suis engagé dans la vie naturelle, ma vie prend sans cesse cette forme fondamentale de toute vie « actuelle », même si je ne peux pas énoncer le *cogito* à cette occasion et même si je ne peux pas me diriger « réflexivement » vers le « moi » et vers le « cogitare »⁵.

Ce *cogito* « naturel » ou pré-réflexif qualifie simplement la façon par laquelle je prends conscience du monde environnant. L'actualité apparaît ici sous deux formes, l'une afférente aux structures mêmes de la perception, où l'actualité est pensée par contraste avec le réseau d'inactualités co-présentes mais inaperçues et pouvant accéder au champ de perception *via* une réorientation du regard, l'autre désignant une modalité de mon rapport conscient au monde dans l'attitude naturelle. Ces deux sens se rejoignent en définitive, car l'actualité semble bien avoir pour corrélat la présence effective de la réalité qui m'environne. L'actualité ne traduit rien d'autre que l'attitude à laquelle correspond la position d'existence du monde, quand bien même cette position d'existence laisse advenir, d'un côté des horizons potentiels pouvant devenir actuels dans la perception, ou des attitudes qui, comme celle du mathématicien qui ne s'occupe que des nombres purs et des lois numériques, ne coïncident certes pas avec l'attitude naturelle, mais dans laquelle, pourtant, « le monde actuel demeure encore présent⁶ ».

La neutralisation de la croyance en la thèse de l'existence du monde aura pour effet de faire apparaître une « région de l'être » qui échappe à l'emprise de cette thèse générale, même si l'analyse continue ici (§§ 33-34) d'être menée dans l'attitude naturelle. L'eidétique de la conscience dévoile un être qui n'est précisément pas ébranlé par la mise hors d'usage de toute position et de tout jugement d'existence. Nous ne quittons pas ici l'attitude naturelle, mais il s'agit, au seuil de ces « Considérations phénoménologiques fondamentales », de déployer une sorte de psychologie eidétique qui comprend la conscience encore comme une région au sein du monde, et tout l'enjeu du passage de l'eidétique au transcendantal, dans les *Ideen I*, sera précisément de ne plus considérer la conscience comme un domaine d'objets, comme quelque chose dans le monde. Ce pas décisif demeure pour l'instant encore non réalisé. Comment le *cogito* doit-il s'entendre, dès lors que, tout en demeurant dans l'attitude naturelle, nous mettons cependant en œuvre une analyse eidétique d'une région qui ne paraît pas altérée par la mise hors d'usage de la thèse générale corrélatrice de l'attitude naturelle ? C'est tout l'intérêt de ces §§ 34 à 37 du premier tome des *Idées directrices* que d'offrir, sur le *cogito*, une perspective nouvelle, en dehors de toute prise de position touchant la thèse de l'existence du monde.

La structure des vécus

Pour atteindre quelque chose comme l'essence de la conscience, il convient de ne pas séparer les deux pôles de la description, à savoir le vécu individuel dans son essence et la conscience entendue comme flux des vécus, un flux duquel peuvent être détachés certains vécus individuels. Comment, précisément, un vécu individuel peut-il ainsi être détaché du flux des vécus ? C'est pour répondre à cette question qu'est introduite la distinction importante entre actualité et inactualité. L'exemple fameux de la perception du papier blanc (§ 35) en fournit l'illustration. Ce papier, lorsque je le vois, le touche, etc., j'en ai une perception visuelle ou tactile. Cette vue et ce toucher sont des *cogitationes*, c'est-à-dire des « vécus pleinement concrets du papier que voici ». Ce que je vis, c'est l'apparition du papier dans les conditions décrites (il m'apparaît blanc, dans la semi-pénombre, etc.) et cette apparition relève de la

cogitatio, du pôle « subjectif » du vécu, de la manière par laquelle je me rapporte à un objet de la perception. En face, si l'on peut dire, se trouve le papier lui-même, perçu avec sa situation dans l'espace, sa forme, toutes ces qualités qui définissent le *cogitatum*, non pas la perception en tant que vécu, mais ce qui est vécu par la perception, ce que l'on perçoit. Ce n'est pas le fait et la manière dont je vis le toucher, mais ce que je touche.

Percevoir c'est s'apercevoir, car, au sens fort, toute perception d'une chose s'accompagne de la conscience de cette perception. Mais que veut dire, ici, « conscience de » ? Cela ne signifie en rien un sentiment intérieur ou une prise de conscience psychologique. S'apercevoir, c'est simplement « être tourné vers l'objet qui est objet de ma perception » (*zugewendet*). Et, en me « tournant vers », j'actualise cette perception et perçois ce papier comme étant ce papier ici et maintenant, autrement dit, je prends conscience de ce papier. Percevoir, c'est donc découper et détacher un moment sur le fond d'un flux de vécus et d'apparitions, s'y fixer et le saisir⁷. La saisie a toujours le sens d'un acte « fondé » sur un donné fondateur : il existe un certain nombre d'éléments donnés, dont je ne retiens qu'un petit nombre, que je saisis. Ce qui se tient derrière, en arrière-plan, dans l'ombre, je le perçois certes d'une certaine manière, mais je n'en fais pas l'objet actuel de ma perception. D'un côté, donc, la conscience s'accorde à l'objet de la perception, mais d'un autre côté et nécessairement, elle se rapporte au halo qui entoure l'objet et sur le fond duquel il se découpe. Les modalités selon lesquelles la conscience se rapporte à ce halo demeurent floues, car s'il est certes bien donné, il ne l'est pas de la même manière que l'est l'objet perçu. Dans ce halo, les objets apparaissent certes, mais, comme le dit Husserl, pour eux-mêmes et non pour moi. L'objectif, ici, ne vise pas à produire une description de cette « aire » ou de cet arrière-plan, mais de déceler l'essence de la conscience en son mode particulier et fort d'« être-tourné-vers-un-objet ». Néanmoins, la présence de ce halo qui entoure la perception d'un objet indique une possibilité essentielle pour la conscience, à savoir cette liberté de convertir le regard de l'objet perçu vers un autre objet qui, préalablement laissé dans l'ombre, parvient maintenant à la lumière, entre en scène si l'on peut dire.

Le vécu primitif peut subir certaines modifications que nous caractérisons comme une libre conversion du « regard » – non pas purement et simplement du regard physique, mais du « regard mental » – qui se détache du papier d'abord regardé pour se porter sur les objets qui apparaissaient déjà auparavant et dont on avait par conséquent une conscience « implicite » ; après la conversion du regard, ces objets accèdent à la conscience explicite, ils sont perçus « attentivement » ou « notés accessoirement⁸ ».

Ces structures générales n'affectent pas uniquement les vécus de perception, mais tous les vécus en général ; par conséquent, les choses physiques de la perception externe ne sont pas les seules à apparaître de la sorte, entourées d'un halo d'inactualités co-présentes. Pourtant, la coïncidence entre l'actualité et l'attention, entre l'acte de se tourner vers quelque chose et l'acte de le détacher d'un arrière-fond ne vaut que pour les actes les plus simples de la représentation sensible. Par ailleurs, cette caractérisation de l'intentionnalité comme polarité d'une actualité et d'un « horizon » d'inactualités susceptibles de devenir actuelles par un retournement (ou conversion) de la conscience est également la marque des vécus eux-mêmes et entre eux. Les vécus s'enchâssent et s'enchaînent dans des flux, dans un réseau et un tissu, qui fait que ce qui est actuel peut devenir inactuel et vice-versa, autrement dit que « le flux du vécu ne peut jamais être constitué de pures actualités⁹ ». La présence de ces obscurités demeurant à l'arrière-plan est nécessaire à l'exercice même de tout vécu comme à la constitution du flux qui lui assure sa cohérence. La référence à Descartes qui précède immédiatement cette phrase n'est évidemment pas anodine, puisqu'il s'agit là, malgré les apparences selon lesquelles Husserl se placerait docilement sous l'autorité de Descartes, d'une critique indirecte de la conception purement actualiste de la conscience chez cet auteur¹⁰. Les vécus actuels autant que les données inactuelles font partie de la vie intentionnelle du sujet, même s'il existe de multiples modalités, pour la conscience, d'être, c'est-à-dire de se rapporter à la fois aux objets et à ses propres vécus : éveil, attention, vigilance, etc. Tous les vécus sont « conscience de quelque chose », même s'ils ne le sont pas tous de la même manière. Le § 35 des *Ideen I* délimite la

sphère du *cogito* comme mode d'actualité de la conscience, en l'opposant à sa modalité inactuelle, c'est-à-dire à un état de la conscience dans lequel le regard de l'esprit n'est pas encore (ou n'est plus) dirigé vers l'objet de cette conscience. L'exemple le plus évident en est donné par le contraste entre la conscience simple d'une chose perceptible et les arrière-fonds qui entourent cette perception.

La « modification d'inactualité » opère cette réorientation du regard, qui se détache d'un objet perçu attentivement pour se porter vers ce qui n'était d'abord qu'apparaissant implicite. Cette mise en contraste de deux modes de la conscience, son mode actuel et son mode inactuel fait de l'actualité l'« être-dirigé-vers » (*Gerichtetsein auf*) de la conscience. Cela ne signifie pas qu'« être-dirigé-vers » et « saisir » (*Erfassen*) soient synonymes. La saisie caractérise un type d'acte particulier car l'objet intentionnel (objet du *cogito*, de la conscience actuelle) et « objet saisi » ne veulent pas dire la même chose. Ce n'est que pour les objectités simplement représentables, que la conversion (être-dirigé-vers) est *eo ipso* une saisie. C'est ce qu'atteste le § 37 en reprenant à nouveaux frais la distinction entre « se tourner vers » et « saisir attentivement », qui avaient été assimilés l'un à l'autre dans le cas des actes perceptifs.

Au sens le plus large, précise Husserl, saisir un objet coïncide avec l'observer <*achten*>, le remarquer <*bemerken*>, soit que l'on soit spécialement attentif <*aufmerksam*>, ou qu'on le note accessoirement <*nebenbei beachten*> – si du moins on prend ces expressions dans leur sens ordinaire. Quand on dit : observer ou saisir, il ne s'agit pas du mode du *cogito* en général, du mode de l'actualité, mais, si on y regarde de plus près, d'un mode d'acte particulier que peut adopter toute conscience ou tout acte qui ne le possède pas encore¹¹.

À l'inverse de l'actualité, du *cogito*, comme mode d'être de la conscience en général, l'acte de saisie ne se contente pas d'amener un objet sous le regard de la conscience, mais apporte un élément nouveau, en ce qu'il saisit authentiquement un objet. Il n'est pas aisé de marquer cette distinction, dans la mesure où dans les cas les plus élémentaires de la relation intentionnelle, dans les actes simples comme la représentation, dont la tâche consiste précisément à prendre conscience d'un objet, ces deux fonctions se confondent. Or, il s'en faut de beaucoup pour que notre expérience du monde se résume à cette présentation neutre d'objets car

ce monde n'est pas là comme un simple monde des choses mais, selon la même immédiateté, comme monde de valeurs, comme monde de biens, comme monde pratique. D'emblée je découvre les choses devant moi pourvues de propriétés matérielles, mais aussi de caractères de valeurs : elles sont belles et laides, plaisantes et déplaisantes, agréables et désagréables, etc.¹².

Lorsque j'évalue un tableau comme beau, une action comme louable, une personne comme désirable, je me tourne bel et bien vers ces qualités, je porte mon regard vers elles. Et pourtant, je ne les saisis pas au sens strict. Pour la conscience de chose, le simple fait de se tourner vers elles, c'est les observer, les saisir, puisque ce qui m'apparaît et ce que je saisis ne diffèrent pas : lorsque je perçois une chose physique, j'accomplis, en me tournant vers elle, un acte dans lequel je saisis cette chose selon les propriétés matérielles de cette chose. Il n'en est rien pour ce qui concerne les qualités axiologiques¹³. Alors que les actes de « représentation simple » ne font qu'identifier, mettre en relief ou porter le regard sur quelque chose qui, en un sens, existe déjà dans ses déterminations essentielles, les actes évaluatifs ou volitifs apportent un élément supplémentaire. Ces derniers diffèrent radicalement des actes cognitifs, dans la mesure où ils ne consistent pas à saisir l'état-de-chose. Nous sommes certes bien dirigés vers quelque chose, mais cet « être-dirigé-vers » ne permet pas de constituer la teneur de chose de cette chose, mais sa teneur de valeur. L'homogénéité qui existe, dans les actes perceptifs, entre ce qui se présente et ce qui est saisi, n'existe plus dans les actes évaluatifs : la valeur ne peut être saisie. Sans doute faut-il que ces actes évaluatifs présupposent qu'une chose se donne pour qu'elle puisse être évaluée, et même qu'une valeur en tant que telle se donne. De façon un peu schématique, on pourrait dire que certains actes se rapportent à un objet en tant qu'objet, quand d'autres actes se rapportent à un objet en tant qu'objet de, objet de plaisir, d'amour, de haine, etc. Tous sont certes bien porteurs d'une certaine relation à l'objet, mais dans le second cas, celle-ci semble indirecte, ou plutôt reconduite, en dernière instance, à des qualités

affectives qui ne ressortissent pas à l'objet en tant que tel. L'objet est ici médiat d'une intentionnalité qui vise la valeur ou l'action. Ce qui distingue donc ces actes, ce n'est pas de se rapporter ou de ne pas se rapporter à un objet car ils sont tous performés sous un mode actuel, mais ce qui les distingue c'est, encore une fois, la modalité par laquelle la conscience s'y rapporte. Il existe d'abord une distinction de fond entre la caractéristique générale de la conscience comme intentionnalité et la tournure spécifique qu'est l'actualité, entendue comme « être-effectivement-tourné-vers-un-objet ». Au sein de cette seconde catégorie, l'acte ayant le caractère « d'être-dirigé-vers » désigne soit l'attention qui saisit dans la sphère théorique de la représentation, soit la « tournure affective » (*Gefühlshinwendung*) pour les actes évaluatifs, ou encore « l'orientation volontaire » (*Willensrichtung – auf*) pour la sphère pratique. C'est la raison pour laquelle Husserl parle, en ce qui concerne ces actes évaluatifs, d'un double objet intentionnel, la chose pure et simple et l'objet intentionnel complet et de deux intentions correspondantes, celle qui saisit la chose et celle qui s'oriente vers la valeur. Dans la mesure où l'évaluation, c'est-à-dire la conscience dirigée vers la valeur, comporte malgré tout en elle la représentation de la chose, même si, de cette chose, elle ne retient que le moment de valeur, on pourrait très bien appliquer à cette relation la dialectique de l'actualité et de l'inactualité. Dans un cas, en effet, je me dirige vers les composants empiriques de la chose, en laissant de côté ses déterminants axiologiques, pour constituer l'objet intentionnel « chose », et je considère ainsi sous le mode de l'inactualité tous les composants axiologiques de la chose ; dans un autre cas, en revanche, la conscience actualise uniquement les qualités affectives de la chose¹⁴ et laisse dans l'ombre ses propriétés chosiques. Nous aurions alors affaire à une distinction qui semble rappeler celle établie entre « noème complet » et « noyau central » (ou cœur noématique) au § 91 des *Ideen I*. En effet, ce noyau central contient le sens objectif pur et dépouillé, correspondant au degré minimal de sens de l'objet noématique simple. Autour de ce cœur se greffent des couches supplémentaires, qui apportent toute leur complexité à ce noyau unique et identique à lui-même. Le sens complet et maximal du noème ne pourra être établi qu'au terme d'une intégration des actes fondés, thétiques, positionnels ou thématiques. Cette description ne saurait cependant être tout à fait convaincante, dans la mesure où, précisément, l'un des objectifs des *Ideen I* consiste à investir les actes affectifs d'une capacité objectivante qui leur était déniée jusque-là. Si ce parallèle doit fonctionner, alors il faudrait plutôt dire que la valeur, c'est-à-dire le sens objectif de « beau », « bon » ou « agréable », doit constituer un cœur noématique autour duquel se superposent des couches d'actes successives, les actes du discours axiologique, des thèses axiologiques, des croyances axiologiques, etc. Mais le problème demeure non résolu de savoir comment une valeur peut constituer un « noyau central », alors qu'elle est subordonnée à une représentation originaire. Il faut bien poser l'existence d'une double intentionnalité rayonnant à partir d'un unique fondement chosique, l'une visant à l'explicitation des composantes empiriques de l'objet dans la saisie, l'autre se rapportant à la pure valeur objective. Ce travail du regard intentionnel ne saurait se déterminer autrement que comme modification d'inactualité.

L'actualité et le Je pur

Il reste cependant, dans ce § 37 lui-même, un élément décisif que nous avons pour le moment négligé. Le titre du paragraphe atteste en effet déjà l'introduction d'une nouvelle problématique. On a affaire, depuis le § 27, à une conception « naturelle » du *cogito* comme acte, qui ne présuppose en rien l'existence d'un Je pur duquel émanerait cet acte. D'ailleurs, le § 34 déclare expressément que pour déterminer la conscience au sens fort, à savoir par le *cogito* cartésien, on peut se passer, provisoirement, d'une réflexion sur le

moi lui-même auquel tous ces vécus se rapportent, ou qui « vit » « en eux » de façon très différente, qui est actif, passif, spontané, etc.¹⁵.

Dans cette tentative pour déceler comment se manifeste l'essence du *cogito* comme acte, il n'est donc pas besoin de poser un moi qui serait porteur de vécus. Certes, au § 35, Husserl définit ce qu'il appelle le « moi vigilant » (*waches Ich*) comme ce moi qui rassemble le flux de vécus sous le mode du *cogito*, mais c'est pour préciser aussitôt que ce *cogito* est à la fois pré-réflexif et pré-expressif, puisqu'il n'est ni objet réfléchi du regard, ni objet d'un discours. Autrement dit, ces vécus sont ceux d'un moi vigilant vivant en eux sous le mode du *cogito*, mais

cela ne veut pas dire naturellement qu'il est capable constamment, ou même du tout, de faire accéder ces vécus au plan de l'expression prédicative : les sujets personnels incluent aussi les animaux¹⁶.

Ici, donc, le moi vigilant n'est rien d'autre que le flux actuel de ses *cogitationes* et des inactualités qui l'entourent. Mais aucun principe d'unification de ces vécus ou de ce flux n'est encore posé. La simple attention au lexique semble attester un changement radical entre le § 35 et le § 37, puisqu'on passe du « moi vigilant » (*waches Ich*) au « moi pur » (*reines Ich*). La thèse est ici affirmée très explicitement :

Quand un vécu intentionnel est actuel et par conséquent opéré selon le mode du *cogito*, en lui le sujet « se dirige » sur l'objet intentionnel. Au *cogito* lui-même appartient un « regard sur » l'objet qui lui est immanent et qui d'autre part jaillit du « moi », ce moi ne pouvant par conséquent pas faire défaut¹⁷.

On aura tôt fait, ici, de conclure à une anticipation de la thèse du Je transcendantal telle qu'on la voit se déployer une fois la réduction à la sphère pure des vécus immanents pratiquée et le principe de l'inaltérabilité du moi pur posé (§§ 49-57). Il faut cependant se garder ici de toute précipitation. D'une part, en effet, l'expression « moi pur » n'intervient pas dans le corps du texte, mais seulement dans le titre du paragraphe. D'autre part, contrairement à ce que dit la traduction, le terme « moi » n'apparaît qu'une seule fois dans la phrase citée. L'ensemble du paragraphe donne certes deux nouvelles occurrences, mais à chaque fois il s'agit de l'expression « *Ichblick* » (« regard du moi ») et jamais le terme « moi » n'est employé en son usage nominal (« le moi »). Ricœur répète le terme « moi », là où Husserl se contente d'utiliser une conjonction de coordination. Enfin, la seule fois où le terme « moi » est mobilisé, dans l'expression « qui lui est immanent et qui d'autre part jaillit du "moi" », il est assorti de guillemets¹⁸. Cela nous pousse à croire qu'il ne s'agit pas là de poser la nécessité d'un Je pur comme pôle unificateur de l'ensemble des vécus constituant le flux de la conscience. Ce Je pur se constitue dans le maintien d'une unité égoïque par-delà et à travers la diversité des vécus, grâce à la temporalisation immanente. Ici, le moi ne désigne qu'un regard qui se dirige, il qualifie tout acte de la conscience en général comme acte d'être-dirigé-vers, mais il ne constitue en rien l'unité de cette conscience. D'ailleurs, le moi semble s'épuiser dans la variété de ces actes :

Ce regard du moi en direction de quelque chose diffère selon le type de l'acte : dans la perception, il perçoit, dans la fiction, il feint, dans le plaisir, il prend plaisir, dans le vouloir, il veut¹⁹.

Tous ces actes de la conscience actuelle procèdent du moi, mais n'y convergent pas : il manque un centre unificateur qui permette de déterminer qu'il s'agit du même regard qui feint, perçoit et imagine et constituer l'unité d'une vie intentionnelle qui ne s'éclate pas en une variété infinie d'actes. Il s'agira ici de parvenir à comprendre comment et pourquoi Husserl est passé d'une conception du *cogito* comme acte (§ 35) à une conception du *cogito* comme acte du Je (§80)²⁰. Cette seconde acception contient en réalité deux interprétations possibles : soit le *cogito* procède d'un Je conçu comme le centre depuis lequel rayonnent tous les actes définis comme « orientation vers », soit le Je vit dans le *cogito* actuel et tout acte est actuellement accompli par le Je. En exhibant les « structures générales de la conscience pure », Husserl reprend l'examen des traits constituants de la conscience, tels que les avait mis en évidence l'analyse de la conscience pure dans l'attitude naturelle, en réintégrant cette fois la transcendance dans le flux fermé des vécus de conscience.

La réflexion

Dans ce contexte, la réflexion, « propriété fondamentale de la sphère du vécu » (titre du § 77), assume la distinction du vécu et de la réflexion sur le vécu. Le « vécu que l'on est en train de vivre » se donne dans toute l'actualité du maintenant. Le moi vit ce vécu de manière concentrée et attentive, au point qu'il ne peut avoir en vue autre chose que ce qu'il vit actuellement. Le moi, en un sens, absorbé dans ses propres vécus, ne peut pas être tourné en même temps vers ce qu'il vit et vers autre chose, que cet « autre chose » soit l'horizon de potentialités qui entoure son vécu actuel, ou qu'elle soit le fait même qu'il vive ce vécu. Cela ne veut pas dire qu'à ce premier niveau le moi « tienne ses propres vécus sous son regard » ou les saisisse. Ce que le moi tient sous son regard, ce sont les objets corrélatifs de ce vécu. Mais

Tout vécu qui ne tombe pas sous le regard peut, en vertu d'une possibilité idéale, être à son tour « regardé » : une réflexion du moi se dirige sur lui, il devient un objet pour le moi²¹.

Au second plan le moi réfléchit ses propres vécus et est actuellement orienté vers ce vécu lui-même, qu'il prend pour objet de son regard intentionnel. Dans cet acte réflexif, le vécu qui réfléchit possède bien une relation à l'objet du vécu primaire, mais cette relation est médiatisée par ce premier vécu. On voit donc ici se complexifier la relation d'actualité, qui est maintenant donnée au carré : elle concerne non seulement les vécus primaires, mais encore les vécus qui prennent pour objet tel vécu primaire et, par conséquent, peuvent faire jouer leur regard sur telle perception, puis telle autre, etc. D'ailleurs, ce processus est à l'infini, car je peux également prendre le vécu de réflexion à son tour pour un objet. Mais le même principe général vaut pour tous ces vécus de types différents : je ne peux vivre qu'un seul vécu sur le mode de l'actualité. Tout vécu, qu'il soit réfléchi ou non, est inséré à un flux mais ce n'est qu'au moyen de la réflexion que je peux mettre en évidence le fait que tout vécu appartient à un flux unique. Pour ce faire, Husserl recourt à une analyse des différentes formes de temporalité et de réflexion sur les vécus temporels. Non seulement la réflexion, le regard porté sur un vécu qui s'est déroulé, est un vécu véritablement existant, mais, de plus, dans cette réflexion, le vécu apparaît comme quelque chose qui vient justement d'exister sans être réfléchi. Autrement dit, ce qui se donne, ce n'est pas seulement l'actualité d'un vécu de réflexion, mais c'est aussi la temporalité du vécu réfléchi, autrement dit, la rétention, conçue comme conscience du « tout juste passé » :

La première réflexion qui fait retour sur la joie la découvre en tant que présente actuellement, mais non en tant seulement qu'elle est précisément en train de commencer. Elle s'offre là comme joie qui perdure, que l'on éprouvait déjà auparavant et qui échappait seulement au regard²².

La réflexion permet d'intégrer les vécus au sein d'un seul flux de conscience, dans la mesure où il est possible non seulement de vivre un vécu sous une forme actuelle, mais encore de se rendre présent ce vécu, de le porter sous le regard, et même de voir en quoi, précisément, il ne faisait pas l'objet d'une telle attention. Actualité et inactualité ne concernent donc plus seulement la sphère de la perception instantanée des objets, mais s'appliquent désormais au flux du vécu de conscience lui-même : je peux tourner le regard de la réflexion vers ce qui a été vécu et même réfléchir sur la réflexion elle-même. Tout acte de réflexion peut à son tour devenir objet d'une nouvelle réflexion et jouer donc comme perception originaire vis-à-vis d'un acte qui le modifie.

La relation au moi pur

Ces actes réflexifs sont donc à la base de la constitution d'un flux de vécus, et s'ils peuvent jouer un tel rôle, c'est parce que :

Seuls des actes de l'expérience réflexive nous révèlent quelque chose du flux du vécu et de sa nécessaire référence au moi pur ; seuls par conséquent ils nous enseignent que le flux est le champ où s'opèrent librement les cogitationes d'un seul et même moi pur²³.

Cette idée trouve sa justification aux paragraphes 80 et 92 des *Ideen I*. La question est ici de savoir comment unifier un flux de vécus²⁴. Il a été démontré que le flux du vécu en tant que donnée phénoménologique se constitue d'abord dans des actes réflexifs qui en font l'expérience. Mais il a été simplement posé, et non démontré, que le Je pur avait un rapport nécessaire avec tout vécu de ce flux. Ce serait par un acte réflexif que nous pourrions obtenir connaissance du flux du vécu et de sa relation nécessaire au Je pur, selon le § 78. En posant cette relation nécessaire du flux du vécu à un Je pur, Husserl fait de ce Je le principe unificateur du flux des vécus. Tous les vécus d'un flux sont reconnaissables comme vécus d'un seul et même Je, comme unité d'une relation à leur Je, car l'identité que le « je regarde » (*Ich blicke*) produit peut se maintenir dans le champ des *cogitationes* d'un flux. Chaque vécu est donc par essence et nécessairement relié au Je pur :

Chaque « *cogito* », chaque acte en un sens spécial, se caractérise comme un acte du moi, il procède du moi, en lui le moi « vit » « actuellement »²⁵.

Ce qui ne veut pas dire, inversement, que les vécus qui ne sont pas accomplis sur le mode du *cogito* soient exclus de l'*ego* ; simplement, en eux, le moi ne vit pas actuellement, mais potentiellement. Tous les vécus qui n'ont pas cette forme authentique du *cogito* appartiennent à la conscience, ils font partie de l'arrière-plan de la conscience, ce qui n'a rien de dépréciatif, puisque cet arrière-plan n'est rien d'autre que le champ de liberté de la conscience même. Cela ne veut pas dire non plus, contrairement à ce que l'on pourrait penser au premier abord, qu'en chaque acte effectué sous le mode du *cogito*, il y ait automatiquement position d'un Je pur entendu comme une substance qui se maintiendrait nécessairement sous et dans tous les actes intentionnels. Il y a certes bien un moi qui vit actuellement dans chaque *cogitatio*, mais d'une part il ne s'agit pas d'un Je qui existerait au sens réaliste du terme, puisque la réduction ne nous permet pas de nous prononcer sur quelque forme d'existence que ce soit et surtout, d'autre part, dire qu'un Je vit dans chacun de ces actes, ce n'est rien de plus que de dire « être-dirigé-sur », « être occupé à », « faire l'expérience de ». Autrement dit, le Je, ici, n'existe pas autrement que dans ces vécus eux-mêmes et se voit même qualifié, au § 80 des *Ideen I*, d'« indescriptible ». Le Je pur consiste en une façon de se rapporter à un donné. Il n'existe pas d'instance transcendante aux vécus qui constituerait la source de laquelle partiraient, uniformément, ces vécus, il existe simplement une évidence selon laquelle lorsque je perçois, c'est moi qui perçois, lorsque je pense, c'est moi qui pense, etc. Husserl ne pose donc pas un principe égologique uniforme duquel procéderaient des actes différenciés, mais simplement une définition du moi comme « façon de se rapporter », ou « façon de se comporter », c'est-à-dire à la fois comme acte de se rapporter et manière particulière et identifiable de se rapporter à quelque chose²⁶.

Cela pourrait aboutir à un éclatement du sujet entre ses différents actes et, en quelque sorte, à une schizophrénie, si l'on ne se donnait pas les moyens de penser ce qui fait qu'à chaque moment je peux reconnaître ce Je comme étant un seul et unique Je qui perçoit, veut, imagine, etc. Encore une fois, il ne s'agira pas ici de poser la réalité d'une substance pensante demeurant par essence identique à elle-même, mais de déterminer comment s'opère l'unification du flux des vécus qui se connectent les uns aux autres. Certes, chaque vécu peut être pris isolément, précisément comme ce qui fait l'objet d'une attention spécifique. Mais, en réalité, cette façon de procéder n'est qu'une manière de se rapporter aux vécus. Car je peux aussi les considérer comme étant unis au sein d'un courant et relevant du temps phénoménologique, qui constitue bel et bien « cette forme unitaire de tous les vécus en un seul flux du vécu (un unique moi pur)²⁷ ».

Le temps phénoménologique²⁸ détermine les modalités mêmes de donation des vécus, puisqu'il n'est pas quelque chose de séparé mais la forme même dans laquelle les vécus se donnent. Sans

commencement ni fin, il prescrit la durée de chaque vécu, en jouant sur les trois formes de temporalisation que sont l'avant, l'après et le maintenant. C'est à travers le regard du moi pur que se détermine l'existence temporelle du vécu : si le regard de la conscience se porte sur un nouveau vécu, alors l'ancien vécu n'a plus de durée dans le temps. L'expression « moi pur » peut ainsi être assimilée à l'expression « unique flux du vécu », pour cette raison que le moi possède seul la possibilité de parcourir l'ensemble de ses vécus et du flux les réunissant selon les dimensions de l'avant, de l'après, et du simultané, et qu'il peut actualiser ou, au contraire, se détourner de n'importe quel vécu pour le faire disparaître dans le passé. Cette capacité à ramener sous le regard de la conscience un vécu pour remplir la forme fondamentale du « maintenant », constitue la possibilité même d'une distribution, dans une unité temporelle, d'un ensemble de vécus et, partant, la condition d'unification du flux des vécus sous une seule et même expérience.

Au sein d'un tel flux unifié, le regard du moi possède cette liberté fondamentale de se détourner d'un vécu quelconque pour se porter vers d'autres vécus. Les modifications d'inactualité sont fondées dans ce principe fort selon lequel le tout, qu'il s'agisse du tout de l'expérience ou du tout fermé du flux de mes vécus, ne peut se donner autrement que comme un idéal régulateur que je ne peux jamais atteindre mais qu'il me faut toujours essayer de penser. Il n'y a, par principe, pas de finitude dans l'expérience, qui peut toujours se rapporter d'un vécu individuel à ces vécus qui forment son horizon et entourent le vécu que je saisis actuellement. Le modèle téléologique qui gouvernait la perception des choses physiques est ici réinvesti dans la sphère intime des vécus²⁹. L'unification des vécus en un seul et même flux organisé autour d'un moi prescrivant les formes de temporalité et de temporalisation demeure une Idée par définition inaccessible, mais régulant nécessairement la relation réflexive d'une conscience au flux des vécus dont elle fait l'expérience. Cette Idée offre la garantie de l'identité du Moi et de l'ipséité de son expérience

Si l'actualité désigne indéfectiblement le mode canonique de l'intentionnalité comme « conscience de », l'un des intérêts majeurs des descriptions phénoménologiques du Livre I des *Idées directrices* consiste à essayer de faire de tout ce qui n'est pas l'objet actuel de mon expérience le lieu d'une expérience possible. Ainsi, au § 84, Husserl affirme bien qu'en tout « *cogito* actuel un regard qui rayonne du moi pur se dirige sur "l'objet" de ce corrélat de conscience³⁰ ». Mais il est absolument impossible de trouver, en tous les vécus, cette forme éminente de la conscience comme « être-dirigé-vers », ou « être-tourné-vers ». Et pourtant, continue Husserl, même les vécus qui ne sont pas portés par un *cogito* actuel, « *comportent une intentionnalité*³¹ ». Toutes les apparitions qui restent dans l'ombre forment un « champ de perceptions potentielles » vers lesquelles le *cogito* peut à tout moment et avec une entière liberté, se tourner³². Pour ce faire, il faut bien que ce champ de potentialités, d'une part, ne soit pas un champ chaotique et déstructuré, mais qu'il soit en quelque sorte pré-organisé, c'est-à-dire que soient pré-tracées les modifications d'inactualité possibles et, d'autre part, qu'il appartienne, en quelque façon déjà à mon expérience. Comment pourrais-je prendre pour objet de mon regard attentif quelque chose qui m'est absolument étranger, comme peuvent l'être, par exemples, les vécus d'autrui ? C'est ce que confirme encore, de manière paradoxale, le § 92 qui, après avoir qualifié l'acte de « prise de position » comme une opération attentionnelle actuelle de la subjectivité, précise pourtant qu'il existe toute une série de vécus, « de processus qui se déroulent au sein du flux du vécu en dehors du rayon du moi et du *cogito*³³ ». Et ces vécus, même si le moi ne vit pas en eux et s'ils relèvent, en un sens, de ce que Husserl nomme la « conscience morte »³⁴, ces vécus pourtant « comportent une appartenance au moi », dans la mesure où ils désignent un champ infini et inépuisable de « potentialités offertes aux actes libres du moi³⁵ ». Ces ressources infinies de l'expérience ouvrent des horizons illimités de progrès, dont la phénoménologie statique des *Ideen I* constitue le fondement transcendantal.

Références bibliographiques

Bernet R. (1994), *La vie du sujet*, Paris, PUF, coll. « Epiméthée ».

Marbach E. (1974), *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, La Haye, Martinus Nijhoff.

Wahl J. (1994), *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes (1920)*, Paris, Descartes et Cie.

[1-](#) . *Hua* III/1, § 35, p. 73 [*ID* I, p. 115].

[2-](#) . Cf. en particulier le § 19 des *Méditations Cartésiennes*, « Actualité et potentialité de la vie intentionnelle ».

[3-](#) . *Hua* III/1, § 27, p. 56 [*ID* I, p. 87].

[4-](#) . *Hua* III/1, § 27, p. 57 [*ID* I, p. 89].

[5-](#) . *Hua* III/1, § 28, p. 59 [*ID* I, p. 91].

[6-](#) . *Hua* III/1, § 28, p. 59-60 [*ID* I, p. 92-93].

[7-](#) . Le § 35 atteste l'identification de la « perception au sens fort » à la saisie dans le phénomène de l'extraction : « Im eigentlichen Wahrnehmenn als einem Gewahren, bin ich dem Gegenstande, z.B. dem Papier zugewendet, ich erfasse es als dieses hier und jetzt Seiende. Das Erfassen ist ein Herausfassen, jedes Wahrgenommene hat einen Erfahrungshintergrund » (*Hua* III/1, p. 71 [*ID* I, p. 112]).

[8-](#) . *Hua* III/1, § 35, p. 72 [*ID* I, p. 113].

[9-](#) . *Ibid.* Le texte allemand dit : « *der Erlebnisstrom kann nie aus lauter Aktualitäten bestehen* » (*Hua* III/1, p. 73).

[10-](#) . Pour reprendre une expression de Jean Wahl (1920, p. 60), l'idéalisme cartésien est un « actualisme ». L'expression husserlienne de « *lauter Aktualitäten* » peut ainsi être interprétée comme une réponse au principe cartésien de la vérité de la proposition « *ego sum, ego existo* » « *quoties a me profertur, vel mente concipitur* » et, partant, comme une réappropriation de la distinction leibnizienne entre perception et aperception. Selon Leibniz, en effet, je peux percevoir nombre de choses sans en avoir conscience comme lorsque j'habite depuis très longtemps à côté d'une chute d'eau et que je perçois toujours le bruit de l'eau, mais sans m'en apercevoir. L'aperception est une connaissance réflexive (conscience d'avoir conscience) qui n'appartient qu'aux esprits (c'est-à-dire aux hommes et à Dieu) et suppose l'attention. Il y a donc, en l'homme, de nombreuses activités, la plupart même, qui ne sont pas conscientes. L'inconscient – que Leibniz appelle les « petites perceptions » – a donc un sens positif ; il ne s'oppose pas à la conscience, mais forme une étape dans la progression continue de la perception inconsciente à l'aperception consciente. Reste que la limitation de la perception tient essentiellement, pour Leibniz, à la constitution finie de l'esprit humain, alors qu'elle est le seul fait des modes de donation des phénomènes, selon Husserl. Autrement dit, Dieu, s'il existe, perçoit les choses spatiales par esquisses. Comme le montre sans détour le § 43 des *Ideen I*, « c'est donc une erreur de principe de croire que (...) Dieu, sujet de la connaissance absolument parfaite et donc aussi de toute perception adéquate possible, posséderait naturellement la perception de la chose en soi qui nous est refusée à nous, êtres finis » (*Hua* III/1, § 43, p. 89, [*ID* I, p. 138]).

[11-](#) . *Hua* III/1, § 37, p. 75-76 [*ID* I, p. 119].

[12-](#) . *Hua* III/1, § 27, p. 58 [*ID* I, p. 90].

[13-](#) . On retrouve ici la distinction entre *Wahrnehmung* et *Wertnehmung*, largement travaillée dans les *Ideen II* ainsi que dans les *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*. L'analogie irréductible de ces deux types de perception a constitué, durant la décennie 1910, l'un des champs d'investigation majeurs de Husserl.

[14-](#) . Cf. *Hua* IV, p. 8 [*ID* II, p. 31] : « nous n'accomplissons plus le 'voir' sur ce mode éminent lorsque, à la vue d'un ciel d'un bleu resplendissant, nous vivons dans le ravissement. »

[15-](#) . *Hua* III/1, § 34, p. 70 [*ID* I, p. 111].

[16-](#) . *Hua* III/1, § 35, p. 73 [*ID* I, p. 115].

[17-](#) . *Hua* III/1, § 37, p. 75 [*ID* I, p. 118].

[18-](#) . La phrase allemande dit exactement : « *Ist ein intentionales Erlebnis aktuell, also in der Weise des cogito vollzogen, so "richtet" sich in ihm das Subjekt auf das intentionale Objekt. Zum cogito selbst gehört ein ihm immanenter "Blick-auf" das Objekt, der andererseits aus dem "Ich" hervorquillt, das also nie fehlen kann* » (*Hua* III/1, p. 75). On objectera certainement que l'emploi des guillemets témoigne à l'inverse de la réduction au moi pur et à l'immanence de ses vécus. Si tel était le cas, comment expliquer que Husserl ne justifie l'emploi des guillemets qu'au § 89 des *Ideen I*, c'est-à-dire, précisément, juste après la constitution de l'unité du flux des vécus à travers la temporalisation immanente du Je ? C'est bien cette unification qui établit le rôle du moi pur et le principe général de la phénoménologie transcendantale, lequel s'exprime avant tout dans l'analyse noético-noématique.

[19-](#) . *Hua* III/1, § 37, p. 75 [*ID* I, p. 118].

[20-](#) . Cf. ici E. Marbach (1974, chap. 6).

[21-](#) . *Hua* III/1, § 77, p. 162 [*ID* I, p. 247].

[22-](#) . *Hua* III/1, p. 164 [*ID* I, p. 250].

[23-](#) . *Hua* III/1, § 78, p. 168 [*ID* I, p. 256].

[24-](#) . On rappellera à ce propos que la première édition des *Recherches Logiques* rejetait explicitement l'idée d'un principe égologique unificateur du flux des vécus. Si la différenciation entre moi empirique et moi phénoménologique était certes bien présente, ce dernier ne consistait en rien d'autre qu'en l'unité de la connexion des vécus. En d'autres termes, l'unification des vécus au moi pur était pensée de façon purement immanente, alors qu'avec les *Ideen I*, elle devient le fruit d'une « transcendance dans l'immanence ». Cf. à ce sujet la Cinquième *Recherche Logique*, § 4 et *Ideen I*, § 57.

[25-](#) . *Hua III/1*, § 80, p. 178 [*ID I*, p. 269].

[26-](#) . Ce que les *Méditations Cartésiennes* (§§31-34) appelleront un « style », un « caractère personnel ».

[27-](#) . *Hua III/1*, § 81, p. 180-181 [*ID I*, p. 272].

[28-](#) . Nous ne donnons ici qu'une présentation sommaire et superficielle du problème de la temporalité. Les distinctions fondamentales ont été établies en 1905 dans les *Leçons sur la conscience intime du temps*. Retenons seulement que l'absolu « définitif et véritable » sur lequel se fonde toute conscience d'objet est la conscience du temps, qui montre comment cette conscience constituante est aussi et toujours nécessairement constituée dans le temps phénoménologique. Sur ce point, cf. le § 81 des *Ideen I*.

[29-](#) . Les motifs et les enjeux de cette conception « téléologique » de la perception ont été remarquablement mis en lumière par R. Bernet (1994).

[30-](#) . *Hua III/1*, § 84, p. 188 [*ID I*, p. 284].

[31-](#) . *Ibidem*.

[32-](#) . L'arrière-plan (*i.e.* : l'intentionnalité en son mode inactuel) ne doit pas se comprendre en un sens exclusivement topographique ; en font partie également ce que Husserl appelle ici les « amorces d'actes » (*Aktregungen*), ces actes qui ne sont pas encore complètement réalisés, mais sont comme en attente. Ils sont virtuellement des actes. Ils peuvent se rencontrer lorsque, par exemple, un sentiment de plaisir est suscité, qui ignore encore l'objet exact l'ayant engendré (s'agit-il de ce tableau, d'une partie simplement de la scène qu'il représente, de l'harmonie des couleurs, du souvenir qu'il évoque, de l'histoire qu'il raconte, de l'étrangeté qu'il dessine ?).

[33-](#) . *Hua III/1*, § 92 p. 214-215 [*ID I*, p. 321].

[34-](#) . L'expression « *toten Bewussthabens* » se trouve en *Hua III/1*, § 92, p. 213 [*ID I*, p. 319].

[35-](#) . *Hua III/1*, § 92, p. 215 [*ID I*, p. 320-321].

La question de la réflexion

(§§ 34-38, 44-46 et 77-82)

Pierre-Jean Renaudie

Réflexion psychologique et réflexion phénoménologique

La question de la réflexivité ne constitue ni un thème central, ni l'un des aspects les plus originaux du premier tome des *Idées directrices*, qui ne lui réserve que quelques paragraphes au début du second chapitre de la troisième section, assortis de quelques remarques éparses et disséminées à l'intérieur de ce texte si dense. Mais si la réflexion ne représente pas le maître-mot des *Ideen*, elle définit toutefois une question transversale que Husserl fait jouer sur différents niveaux et que l'on voit stratégiquement ressurgir aux moments où se nouent certaines articulations essentielles de cet ouvrage. Il faut à cet égard souligner le caractère structurant des analyses que Husserl consacre à la réflexion dans un texte qui portait pour sous-titre « introduction à la phénoménologie pure », et dont la vocation était tout autant celle d'un manifeste que d'une sorte de « manuel pratique » de la phénoménologie transcendantale. Il est clair que le cœur de la méthode philosophique résolument nouvelle dont ce premier tome des *Ideen* s'efforce de délimiter le cadre consiste dans l'établissement et la justification de la réduction phénoménologique. Mais la réduction elle-même a en quelque sorte partie liée avec la question de la possibilité de la réflexion (en un sens que nous aurons à établir), et c'est la raison pour laquelle cette dernière définit un enjeu tout aussi fondamental de la méthode phénoménologique, ainsi que Husserl le rappelle au § 77 des *Idées directrices* : « la méthode phénoménologique se meut intégralement parmi des actes de réflexion¹. »

Il faut ici rappeler que la réflexion a toujours joué le rôle de vecteur de la démarche phénoménologique, dès sa toute première « percée » dans les *Recherches Logiques* de 1901, et avant que sa méthode ne soit systématiquement recentrée autour la mise en œuvre de la réduction (ce qui explique que la réflexion puisse apparaître dans les *Ideen* aussi bien avant qu'après l'effectuation de la réduction transcendantale). Si la phénoménologie se donne pour objectif de décrire les vécus de conscience, il faut d'abord que ces vécus puissent nous être donnés d'une façon ou d'une autre, et qu'ils puissent être pris comme objets de la description. La réflexivité joue à l'égard de la phénoménologie le rôle de « condition de principe de sa possibilité² », si tant est qu'elle nous rend le vécu accessible et sert de voie d'accès à cette conscience dont la réduction permettra de révéler le caractère constituant. C'est la réflexion phénoménologique qui nous assure que l'*ego* et ses vécus de conscience peuvent être donnés à l'intuition, ou saisis dans l'immanence ; c'est donc à elle qu'il revient de fournir les gages de cette transparence à

soi de la conscience qui doit légitimer la description phénoménologique, et c'est encore sur elle que reposera la distinction capitale des *Idees directrices* entre les deux sens fondamentaux et irréductibles de l'être, l'« être comme conscience » et l'« être comme réalité ».

Dans l'économie des *Ideen*, la réflexivité apparaît d'abord au cours de la deuxième section sous la figure de la « réflexion psychologique » que nous pouvons faire porter « sur notre moi et son vécu », sans quitter le terrain de l'attitude naturelle et sans se plier « à aucune *épokhè* phénoménologique³ ». Mais Husserl souligne au § 51 la nécessité de reprendre cette réflexion non plus sur un mode *psychologique* mais sur un mode strictement *phénoménologique*, une fois mise en place la réduction, et c'est la raison pour laquelle on la retrouve dans la troisième section où elle devient une structure fondamentale de la conscience pure. Un tel déplacement n'a évidemment rien de fortuit, et il exprime au contraire une thèse fondamentale de Husserl, la thèse proprement dite des *Ideen* sur la réflexion, qui n'est jamais simplement une propriété psychologique (de fait) des vécus psychiques, mais une loi d'essence (de droit) de la conscience transcendante. Les lignes qui suivent se proposent de rendre compte de la portée philosophique de cette thèse, en cherchant d'abord à éclairer le sens des problèmes philosophiques que Husserl espérait résoudre avec sa théorie de la réflexion, et en montrant comment cette dernière doit rendre possible le passage d'une psychologie (qui était encore celle des *Recherches Logiques*) à une philosophie transcendante (celle des *Idees directrices*).

Le problème du scepticisme

Dire comme le fait Husserl que tout vécu ou que toute *cogitatio* « comporte la possibilité de principe que le regard se tourne “réflexivement” sur elle⁴ » ne va pas sans poser un certain nombre de difficultés que je voudrais commencer par examiner.

La première de ces difficultés est présentée par Husserl lui-même au § 79, au travers des objections et des critiques que H. J. Watt avait initialement adressées à la psychologie de Theodor Lipps⁵, et qui, bien qu'explicitement dirigées contre le modèle introspectionniste en psychologie, n'atteignent pas moins selon Husserl la possibilité même de la description phénoménologique. La difficulté soulignée par Watt met en cause la distance qui sépare l'actualité d'un vécu de conscience de la réflexion qui nous permet de faire dans un second temps retour sur ce vécu. Watt insiste sur l'idée selon laquelle « la réalité du moi présent et des vécus de conscience présents » est « simplement vécue mais non “sue”, c'est-à-dire saisie par réflexion⁶ ». Vivre telle ou telle expérience de conscience n'est pas du tout la même chose que réfléchir sur notre vécu de conscience : il s'agit là de deux vécus essentiellement différents, l'un ouvert sur le monde, plongé intentionnellement en lui, consacré à l'effectuation présente de telle ou telle visée intentionnelle, et l'autre tourné vers le passé, puisqu'il se rapporte non plus au monde et sur un mode actuel, mais aux vécus passés qui viennent d'avoir lieu, et qui doivent être révolus pour pouvoir être objectivés et visés dans un nouvel acte de conscience. Une distance semble ainsi inéluctablement se creuser entre le vécu « simplement vécu », irréfléchi pour reprendre les termes de Sartre, et le vécu réfléchi (mais réfléchi de façon telle qu'il ne puisse précisément plus être « simplement vécu »). L'objection de Watt s'exerce ainsi contre toute possibilité de connaître réflexivement ce qui a été vécu : « comment pourrait-on savoir que notre vécu est en vérité absolument tel que nous pensons qu'il est⁷ ? » Husserl prend dans les *Ideen* très au sérieux cette difficulté, qui semble remettre en cause les principes mêmes de sa phénoménologie, et à laquelle il donne le nom de « scepticisme méthodologique⁸ » : « que deviendrait la phénoménologie si ses énoncés avaient le droit de porter sur les essences de vécus réfléchis et devenus objets de “savoir”, mais non sur les essences de vécus purs et simples ? Qu'arriverait-il, s'il était à peine possible de conjecturer comment on accède à la connaissance du vécu immédiat⁹ ? »

Mais on peut aller plus loin et ajouter deux difficultés notables à celle que relève l'auteur des *Idées directrices* : premièrement, cette théorie de la réflexion ne conduit-elle pas Husserl à réintroduire par la fenêtre ce que les *Recherches Logiques* avaient chassé par la porte, à savoir cette perception interne que Husserl avait dénoncée au titre de présupposé métaphysique dans sa critique de Brentano¹⁰ ? Husserl n'éprouve en effet aucune difficulté à détailler le mode de fonctionnement de la réflexion en écrivant, dans la suite du § 38 : « En d'autres termes, toute *cogitatio* peut devenir l'objet de ce qu'on appelle une "perception interne"¹¹. » Deuxièmement, si réfléchir revient à prendre le vécu comme objet d'un nouvel acte intentionnel, cela ne conduit-il pas la phénoménologie à manquer cela même qu'elle cherche à décrire, en faisant du moi et de ses vécus de simples objets mentaux ? On rejoint ici la critique adressée à la phénoménologie husserlienne par les néo-kantiens, et essentiellement par Natorp : la phénoménologie ne pourrait penser le sujet que comme objet, et s'interdirait de saisir la subjectivité dans sa radicalité constitutive.

Le « scepticisme » professé par Watt ne constitue donc pas une atteinte seulement locale contre la phénoménologie, dans la mesure où il menace de se propager à l'ensemble des thèses fondamentales sur lesquelles elle repose. C'est à ce titre que Husserl se met en devoir de le réfuter dans ces paragraphes importants de la troisième section, en prenant comme fil conducteur de ses analyses la question de savoir sous quelles conditions la phénoménologie peut se donner les moyens de décrire les vécus dans leur présent vivant.

Réflexion et description

Il faut toutefois préciser que les critiques de Watt ne sont absolument pas nouvelles pour Husserl. Si ces objections ont à ses yeux une importance non négligeable, c'est précisément parce qu'elles font écho aux difficultés rencontrées par Brentano dans l'établissement de sa « psychologie descriptive », et c'était déjà à de telles difficultés que la phénoménologie avait tenté de répondre dès les *Recherches Logiques* de 1901. Contre les succès grandissants de Wundt, qui bornait la psychologie expérimentale à l'étude des « conditions physiques externes des phénomènes internes¹² », l'originalité de Brentano avait été d'introduire une méthode strictement descriptive en psychologie, se fondant sur l'accès en première personne que nous avons à nos propres phénomènes psychiques. Mais cette méthode descriptive qui sera à l'origine de la phénoménologie conduisait Brentano à réhabiliter, contre le positivisme de Comte, et dans le sillage d'une tradition empiriste allant de Locke à Stuart Mill, l'expérience interne, afin de fonder une psychologie empirique individuelle qui ne soit pas simplement une application des lois physiques au domaine du psychique. Or, c'est précisément Locke qui avait donné ses lettres de noblesse à la réflexion en l'appuyant sur le sens interne, par opposition au sens externe : la perception interne, devant garantir cet accès immédiat aux contenus mentaux qui met l'entendement en relation avec ses propres idées et opérations, fonde ainsi dans l'*Essai* son pouvoir de réflexion¹³. On retrouve la trace indélébile de cette conception au cœur de la distinction fondamentale établie par Brentano entre les phénomènes psychiques (donnés dans la perception interne et caractérisés par leur intentionnalité) et les phénomènes physiques (donnés à la perception seulement externe).

La perception interne joue ainsi chez Brentano le rôle de fondement de la connaissance psychologique : si tout phénomène psychique est intentionnel et se caractérise à ce titre par le fait d'avoir un objet vers lequel il est dirigé, il se saisit toujours en même temps lui-même de façon immédiate et évidente¹⁴. C'est sur ce point fondamental que repose la thèse des deux objets, primaire et secondaire, de la conscience : si l'objet intentionnel vers lequel est dirigé un phénomène psychique constitue son objet primaire, nous percevons toujours en même temps ce phénomène à titre d'objet secondaire. Si nous prêtons l'oreille à tel ou tel son déterminé, par exemple, alors le son est l'objet primaire de l'acte d'entendre, l'audition son objet secondaire : « Dans le même phénomène psychique, où le son est

représenté, nous percevons en même temps le phénomène psychique ; *et nous le percevons suivant son double caractère, d'une part en tant qu'il a le son comme contenu, et d'autre part en tant qu'il est en même temps présent à lui-même comme son propre contenu* [...] L'acte psychique de l'audition [...] devient en même temps, dans sa totalité, son objet et son contenu propres¹⁵. »

Toutefois, une telle perception interne (*innere Wahrnehmung*) n'est pas intentionnellement dirigée vers son objet au sens où l'est toute perception externe, et c'est la raison pour laquelle Brentano soutient qu'elle ne doit en aucune façon être confondue avec une forme d'observation interne (*Beobachtung*)¹⁶ : les phénomènes psychiques nous sont immédiatement donnés sans pour autant que la conscience soit intentionnellement dirigée vers eux au titre d'objets primaires. Contre Locke cette fois, il s'agit de bien dissocier la perception interne de la réflexion : « Nous sommes incapables d'observer nos phénomènes psychiques présents [...] Une réalité qui ne constitue que *l'objet second d'un acte* peut bien être consciente dans cet acte, mais ne peut y être observée¹⁷. » Si c'était le cas, le phénomène psychique, en devenant l'objet d'une observation, ne serait plus vécu de l'intérieur, en première personne, mais il serait comme regardé et décrit de l'extérieur, en troisième personne. Une telle situation aboutirait à la perte pure et simple du phénomène, ce qui se manifeste de la façon la plus claire dans le cas de la colère : « il suffirait en effet d'observer la colère qui bouillonne en nous, pour la voir se calmer et que disparût en même temps l'objet de l'observation. » On retrouve à ce niveau l'objection de Watt, d'inspiration parfaitement brentanienne. À ceci près que Brentano s'était toutefois donné les moyens de répondre à la question de savoir comment la conscience et ses vécus subjectifs peuvent être décrits sans être objectivés, en affirmant que nous avons une perception interne de nos phénomènes psychiques actuels au moment où nous les vivons, quoique nous ne puissions jamais observer que nos phénomènes psychiques passés. Par conséquent, Brentano avait été conduit à réactiver la solution proposée par Stuart Mill en défense de l'introspection : c'est en définitive l'usage de notre mémoire qui rend possible la psychologie, en livrant à l'observation les phénomènes psychiques passés¹⁸. Le travail de description est toujours rétrospectif et empirique, rendant illusoire l'espoir de pouvoir parvenir à une forme de « description absolue » au sens que Watt prête à la phénoménologie.

La critique de la perception interne et la modification réflexive dans les Recherches Logiques

Or, c'est pourtant bien d'une radicalisation de ce concept brentanien de description que naîtra la méthode proprement phénoménologique dans les *Recherches Logiques*, conduisant Husserl à réhabiliter la réflexion que la psychologie brentanienne faisait passer à l'arrière-plan et dont elle permettait de relativiser l'importance. L'erreur de Brentano aux yeux de Husserl est d'avoir reconduit au principe même de sa psychologie un présupposé métaphysique massif qu'aucune description ne peut légitimer : celui de l'opposition entre un « dedans » et un « dehors » de l'esprit sur laquelle repose la distinction fondamentale entre les phénomènes psychiques et les phénomènes physiques (les premiers étant donnés de façon immédiate dans la perception interne, tandis que les seconds ne sont donnés que par l'intermédiaire des représentations internes et dans la perception externe). En conséquence, Brentano ne s'est jamais donné les moyens de considérer le vécu autrement que comme un « objet mental », bien qu'il s'efforce de le soustraire aux lois de l'intentionnalité en stipulant qu'il ne peut être perçu qu'au titre d'objet second. « [Selon Brentano] tout phénomène psychique *est* non seulement conscience, mais il est aussi lui-même, en même temps, contenu de conscience, et, en ce cas, aussi objet de conscience au sens étroit de la perception¹⁹. » Husserl refuse résolument ce partage ontologique entre objets physique et psychique pour des raisons purement descriptives : nous ne percevons pas l'objet extérieur d'un côté (la chose physique perçue) et l'objet mental de l'autre (le vécu psychique intentionnellement dirigé vers

l'objet physique)²⁰. La « neutralité métaphysique » de la phénoménologie la retient de prendre le vécu comme une sorte d'objet à l'extérieur duquel elle pourrait se situer pour le décrire. L'illusion métaphysique sur laquelle repose la perception interne chez Brentano revient à prétendre avoir un accès non-intentionnel aux phénomènes psychiques, c'est-à-dire aux vécus intentionnels eux-mêmes. Le vécu psychique serait ainsi à la fois le dispositif sur la base duquel s'établit la relation intentionnelle à un objet *et* un objet secondaire à l'intérieur même de ce dispositif.

Aux yeux de Husserl, on ne peut éviter ce paradoxe qu'en assumant jusqu'au bout la thèse d'intentionnalité : si tous les vécus sont intentionnels et contribuent à objectiver ce sur quoi ils portent, alors la description phénoménologique doit elle aussi subir la loi de l'intentionnalité et ne pouvoir s'appliquer au vécu qu'en l'objectivant (ce qui ne veut pas dire pour autant que le vécu *est* un objet mental). L'accès à nos propres vécus ne peut en aucune façon représenter une exception à cette thèse d'intentionnalité : il ne peut au contraire s'accomplir que dans un nouvel acte intentionnel, à savoir dans une réflexion prenant pour objet un vécu dont la dimension de présence nous échappe nécessairement. La réflexion engage bel et bien une nouvelle modalité intentionnelle de la conscience, loin que l'on puisse lui substituer une forme non-intentionnelle de saisie du vécu.

L'introduction générale aux *Recherches Logiques* formulait ainsi déjà les deux thèses cardinales sur la réflexion phénoménologique que l'on va retrouver dans les paragraphes des *Ideen* qui nous intéressent : premièrement, nous sommes obligés d'accepter que le vécu ne nous est accessible qu'au prix d'une modification réflexive qui nous le livre sous une forme objectivée, et non tel qu'il était vécu sur le mode du présent vivant. La réflexion introduit nécessairement une modification intentionnelle dans le vécu qu'elle transforme en objet. C'est cette thèse que l'on retrouvera telle quelle au § 78 des *Ideen* : « toutes les variétés de la "réflexion" présentent le caractère d'une *modification de conscience*, et, bien entendu, d'une modification que par principe toute conscience peut subir²¹. » Il est donc essentiel de distinguer, comme le fait Husserl au § 77 des *Ideen*, le fait de vivre un vécu et la possibilité de le « tenir sous son regard », ou d'en avoir une intuition : « tout moi vit ses propres vécus ; [...] Il les vit, cela ne veut pas dire : il les tient "sous son regard", eux et ce qui y est inclus, et les saisit sous le mode de l'expérience immanente ou d'une autre intuition ou représentation immanentes²². » Assumer jusqu'au bout la thèse d'intentionnalité, c'est accepter qu'aucune conscience de soi ne vienne redoubler la conscience d'objet au moment où celle-ci est actualisée. La seconde thèse essentielle de Husserl tient dans son rejet de toute forme de conscience ou de perception interne à la Brentano, nous donnant un accès immédiat (c'est-à-dire non-intentionnel et non-réflexif) au vécu que nous sommes en train de vivre : l'intentionnalité de la conscience, en la dirigeant à chaque fois vers le monde, en l'absorbant dans son rapport à tel ou tel objet, la détourne toujours en même temps d'elle-même. L'attitude naturelle apparaît ici comme une simple conséquence de l'intentionnalité, en vertu de laquelle percevoir ne pourra jamais équivaloir à se voir percevant. Husserl prend bien soin de souligner que la conscience intentionnelle *n'est pas* immédiatement redoublée par une auto-conscience qui lui permettrait de se saisir elle-même dans cet acte. Elle ne peut apparaître comme telle qu'au moyen d'un nouvel acte intentionnel dirigé réflexivement sur l'acte qui vient d'avoir lieu : « seuls des actes de *l'expérience* réflexive nous révèlent quelque chose du flux du vécu et de sa nécessaire référence au moi pur²³. »

La distance réflexive de soi à soi

La rigueur de la description phénoménologique se paye ainsi au prix de la perte du caractère irréfléchi du vécu. Il subsiste une différence fondamentale entre vivre un vécu et décrire réflexivement un vécu : ce qui est décrit doit avoir d'abord été objectivé, de telle façon que le caractère subjectif qui anime le « vivre » propre à ce vécu (son actualité de « présent vivant » diront les *Ideen*) a été modifié et irrémédiablement perdu. Or, si la position des *Recherches Logiques* semble très proche de celle des

Ideen, puisqu'elle pose déjà les deux thèses fondamentales qui constitueront le nerf de l'argumentation des *Ideen*, leurs conclusions ne sont pourtant pas du tout les mêmes, et ce point doit nous permettre de comprendre ce qui fait l'originalité de la position des *Ideen* en réponse aux critiques de la réflexion. En effet, la thèse des *Recherches* sur la modification réflexive et l'objectivation des vécus conduisait Husserl à toujours maintenir un écart irréductible entre le vécu réfléchi, objet de la description phénoménologique, et le vécu irréfléchi qui n'est jamais immédiatement accessible au phénoménologue, mais ne semble pouvoir l'être qu'au moyen de cette modification réflexive. Ainsi, les *Recherches Logiques* assumaient d'une certaine façon l'impossibilité d'atteindre autre chose qu'un vécu empirique, décrit rétrospectivement et sur le terrain de l'expérience²⁴.

Le problème sur lequel vient buter l'analyse des *Recherches* est celui de l'écart entre des modalités temporelles inconciliables de la conscience (selon que le vécu est vécu sur un mode présent ou réfléchi sur un mode passé) ; et cette difficulté se traduit par un retard irréductible de la réflexion phénoménologique (et de la description) sur l'actualité insaisissable du vécu. Et c'est la raison pour laquelle Husserl accorde tant d'importance à l'objection de Watt au § 79 des *Ideen* : la situation théorique qu'il dénonce correspond à une difficulté que Husserl a lui-même rencontrée dans la mise en place de la phénoménologie. La modification réflexive interdit *a priori* toute possibilité de comparer le vécu réfléchi au vécu irréfléchi, ce qui signifie que nous n'avons aucun moyen de rendre compte de l'adéquation de notre description au vécu auquel elle prétend s'appliquer. Pour reprendre l'exemple de Husserl au § 78, comment pouvons-nous être assurés que notre réflexion sur le sentiment de joie que nous venons d'éprouver nous donne accès à ce sentiment de joie tel qu'il a été vécu, si nous convenons que cette réflexion le modifie nécessairement et l'objective, sans nous laisser aucun moyen de comparer ce qui a été modifié au vécu tel qu'il avait été vécu au présent avant toute réflexion ?

L'analyse temporelle du vécu

C'est précisément en travaillant cette question de la temporalité phénoménologique de la conscience dans ses leçons de 1905 que Husserl va formuler une solution à cette difficulté, et engager la phénoménologie dans le fameux tournant (« transcendantal ») sur lequel va reposer la position des *Ideen*²⁵. Là où l'analyse strictement logique de l'intentionnalité du vécu ne laissait en 1901 aucun espoir de surmonter l'écart entre le vécu, tel qu'il se déroule dans l'actualité d'un présent vivant, et le vécu passé sur lequel la réflexion nous permet de revenir pour le décrire, Husserl va chercher à résorber cet écart dans la dimension intrinsèquement et originairement *temporelle* du flux de conscience. Ce que les *Recherches* avaient eu tendance à laisser de côté, c'est le caractère temporel du flux à l'intérieur duquel s'insère tout vécu de conscience ; autrement dit, c'est le fait que tout vécu est par essence un vécu qui s'écoule, et qui n'est pas simplement l'équivalent d'un point géométrique idéal sur la ligne décrivant l'écoulement du temps de la conscience : « tout vécu réel est nécessairement un vécu qui dure », écrit Husserl au § 81, il s'inscrit dans un temps qui « ne peut aucunement être mesuré par la position du soleil, par l'heure, ni par aucun moyen physique²⁶. » Husserl définit la temporalité comme un ensemble de modes selon lesquels se décline le vécu (modes de l'avant et de l'après, du en même temps, du l'un après l'autre, etc.). Cela signifie que c'est « le temps qui appartient par essence au vécu comme tel », et non le vécu subjectif qui se situe à l'intérieur d'un temps objectif lui étant extérieur.

En conséquence, l'écart qui sépare mon vécu présent des vécus passés sur lesquels je peux maintenant réfléchir n'est pas une simple limite imposant des contraintes extérieures à la conscience, c'est au contraire sa loi d'essence la plus propre : il est essentiel au vécu qu'il s'écoule et puisse donc se décliner selon des modalités temporelles différentes sans pour autant devenir autre. Husserl tente ainsi d'intérioriser cette contrainte temporelle qui pèse sur la réflexion phénoménologique en en faisant l'essence même du vécu. Il faut donc être particulièrement attentif à l'inflexion très importante que

Husserl donne à sa théorie lorsqu'il précise que la réflexion est une « possibilité idéale » du vécu lui-même : s'il maintient la distinction établie dans les *Recherches Logiques* contre Brentano entre vivre un vécu et le tenir sous le regard objectivant de la réflexion, Husserl ajoute dans les *Ideen* que cette réflexion est une « possibilité idéale » du vécu, en entendant par là une potentialité structurelle de toute conscience comme telle qui ne vient nullement s'exercer sur elle de l'extérieur : « tout vécu qui ne tombe pas sous le regard peut, en vertu d'une possibilité idéale, être à son tour "regardé" ; une réflexion du moi se dirige sur lui, il devient un objet pour le moi²⁷ » ; « le type d'être du vécu veut qu'il soit perceptible par principe sur le mode de la réflexion »²⁸. La réflexivité est une propriété essentielle et non accidentelle du vécu²⁹, ne faisant jamais que déployer d'une nouvelle façon sa temporalité immanente.

Ce que Husserl cherche ainsi à penser, c'est une modification réflexive qui ne se traduise pas pour autant par une altération irrémédiable nous éloignant à jamais de toute présence à soi du vécu. Ce n'est pas parce que nous modifions le caractère temporel de présent du vécu que ce sur quoi nous réfléchissons doit nécessairement devenir autre, devenir un vécu différent de celui que nous venons de vivre. Husserl répond ici à l'objection de Watt selon laquelle la phénoménologie n'offrirait aucune garantie que le vécu réfléchi qu'elle décrit soit bien « le même » que celui qui vient d'avoir lieu. Parce que le vécu est fluent, il appartient à son essence de se modifier constamment : la modification n'est pas un accident mais bien une loi de la conscience à laquelle la description phénoménologique doit elle-même se plier, ce qui justifie qu'elle s'accomplisse d'abord comme modification réflexive. C'est ce point que les leçons de 1905 avaient permis d'établir en analysant cette modification comme la « loi » la plus propre des vécus de conscience : « chaque présent actuel de la conscience est soumis à la loi de la modification³⁰. »

Un vécu ne peut ainsi jamais être donné une fois pour toutes dans son unité, mais il se déploie dans une temporalité qui nous permet de réfléchir sur lui : « un vécu n'est jamais [...] complètement perçu ; il ne se laisse pas saisir dans sa pleine unité. Par essence, c'est un flux ; si nous dirigeons sur lui le regard de la réflexion, nous pouvons le remonter en partant de l'instant présent³¹ ». Si le vécu s'insère dans un flux continu³², alors son présent vivant ne tire son sens que par rapport à un passé sur le fond duquel il se dessine, qu'il retient en lui d'une certaine façon et sur lequel nous pouvons donc revenir dans de nouveaux vécus réflexifs : « Tout vécu est en lui-même un flux de devenir, il est ce qu'il est en engendrant de façon originelle un type eidétique invariable : c'est un flux continu de rétentions et de protentions, médiatisé par une phase elle-même fluante de vécus originaires, où la conscience atteint le "maintenant" vivant du vécu, par opposition à son "avant" et à son "après" »³³. Il est certes essentiel que tout vécu s'actualise dans un présent vivant, mais il n'appartient pas moins à l'essence de ce présent qu'il devienne à chaque instant un passé offrant à la réflexion cela même qui vient d'être vécu. Husserl dira ainsi au § 78 que le « moment du *maintenant* vivant » est à la fois « la seule phase qui soit absolument originare, mais qui également ne cesse de s'écouler continûment³⁴ ». Le présent s'écoule en étant « retenu » dans une nouvelle conscience, que Husserl nomme « conscience rétentionnelle » : c'est bien à une conscience *du* passé (du vécu qui vient tout juste d'avoir lieu) que nous avons affaire, mais cette conscience est en même temps une conscience rétentionnelle *présente* ou *actuelle* de ce vécu passé. Le vécu passé n'est plus *seulement* passé, et il est actualisé d'une nouvelle façon dans cette nouvelle conscience.

Husserl met ainsi en relief l'ambivalence fondamentale et inéliminable du vécu réfléchi : le vécu est à la fois passé et présent, saisi au présent et actualisé de façon réflexive, tout en se donnant comme quelque chose de passé et d'irréfléchi : « le vécu, réellement vécu à un certain moment, se donne, à l'instant où il tombe nouvellement sous le regard de la réflexion, comme véritablement vécu, *comme* existant "maintenant" ; ce n'est pas tout : il se donne aussi comme quelque chose qui *vient justement* d'exister et, dans la mesure où il n'était pas alors regardé, il se donne précisément comme tel, comme ayant existé sans être réfléchi »³⁵. Si la conscience s'absorbe dans son rapport à l'objet sur le plan de l'effectivité, elle peut aussi toujours, sur le plan de la possibilité, se saisir elle-même dans une réflexion : « nos vécus antérieurs étaient [...] *perceptibles* de façon immanente, quoique *non perçus effectivement*

de façon immanente³⁶. » Il appartient donc à l'essence du vécu qu'il puisse se donner à la fois comme présent actuel et comme vécu tout juste passé qui perdure dans un nouveau présent actuel. Dans la rétention, le passé immédiat est encore là, sans médiation, sur le mode de la présence. Husserl s'appuie ici sur la distinction établie en 1905 entre le souvenir primaire – une « queue de comète qui s'accroche à la perception du moment³⁷ » – et le souvenir secondaire, qui n'est jamais une façon de retenir dans un nouveau présent un maintenant qui vient tout juste de s'écouler, mais une reproduction d'une conscience passée dans une nouvelle représentation. Tandis que la mélodie que nous venons d'entendre est encore présente à notre esprit, le souvenir d'une mélodie que nous reproduisons n'a plus ce caractère du « présent en personne », du « donné en chair et en os ». Ce qui caractérise donc phénoménologiquement la conscience du « tout juste passé », c'est qu'elle est une « conscience présentative » au même titre que la conscience du maintenant³⁸ : la réflexion n'est pas seulement le souvenir d'un vécu révolu, mais celui-ci y est perçu en tant que tel³⁹.

Les différents niveaux de la réflexion

En détaillant les différentes strates dont se compose la conscience du passé, Husserl se donne ainsi les moyens de distinguer entre un passé tout juste passé qui participe encore à mon vécu présent (le souvenir primaire) et un passé révolu ne pouvant être rappelé que dans sa dimension de passé (le souvenir secondaire). « Avec le surgissement d'une donnée originaire, d'une phase nouvelle, la précédente n'est pas perdue, mais "gardée en tête" (c'est-à-dire précisément "retenue")⁴⁰. » La rétention ne s'identifie nullement à une sorte de regard en arrière, mais elle correspond au contraire à une façon *présente* de vivre à l'intérieur de ce passé qui vient tout juste de s'écouler, en ajoutant cette phase présente à la phase passée retenue. Et Husserl poursuit en écrivant : « Mais parce que je l'ai en tête, je peux diriger mon regard sur elle dans un acte nouveau, que nous nommons une réflexion (perception immanente) [...] C'est à la rétention que nous sommes redevables de pouvoir prendre la conscience pour objet⁴¹. » Le point capital qui permet à ces analyses de dépasser la conception que Husserl partageait en 1901 avec Brentano et Watt, est ainsi le suivant : le fait que la réflexion ait nécessairement affaire à un vécu passé ne l'empêche en rien de ressaisir ce vécu en tant que présent actuel, dans la mesure où il appartient encore sur un mode rétentionnel au présent vivant de mon vécu de réflexion. Une connaissance réflexive du vécu *présent* est donc possible et non seulement du vécu *passé* comme chez Brentano : ce qui accède ainsi à la conscience via la réflexion possède « le caractère du "encore vivant" et du "venant justement" d'exister⁴² ». Husserl pouvait en conséquence affirmer en 1905 que « toutes les objections qu'on a élevées contre la méthode de la réflexion s'expliquent par la méconnaissance de la constitution de la conscience en ce qu'elle a d'essentiel⁴³ ».

On doit donc distinguer différentes formes ou différents niveaux de réflexivité, qui font jouer de façon différente cette temporalité propre au vécu, peuvent porter aussi bien sur un souvenir primaire que secondaire, et qui vont permettre de saisir la structure réflexive du vécu elle-même. Pour reprendre l'exemple donné par Husserl au § 77 des *Idées directrices*, je peux viser ma joie passée sous la forme du souvenir (secondaire), mais je peux aussi viser ma joie tout juste passée en tant qu'elle continue à être vécue et qu'elle m'est *toujours présente* (en tant que souvenir primaire retenu dans le présent vivant de ma conscience actuelle). La réflexion porte alors sur ce qui vient de s'écouler et accomplit une modification du regard. Or, loin de s'en tenir à ce premier niveau de réflexivité, je peux toujours redoubler ma réflexion par une nouvelle réflexion. Tout d'abord, en thématissant cette modification du regard elle-même : « il est toujours possible de faire attention à la façon dont la joie se convertit en regard et de saisir, à la faveur du contraste, l'absence de tout regard dirigé sur cette joie dans le cours antérieur du phénomène⁴⁴. » La réflexion fait ici apparaître négativement cette absence de réflexivité qui caractérise la dimension de présent vivant du vécu. Mais on peut aller toujours plus loin et réfléchir non

plus sur le vécu mais sur la réflexion elle-même en tant qu'elle apporte nécessairement une modification du vécu qui nous éloigne de cette présence vivante : « nous avons également la possibilité, en face de cette joie devenue ultérieurement objet, de réfléchir sur la réflexion qui l'objective et ainsi d'éclairer plus vivement encore la différence entre la joie *vécue*, mais non regardée, et la joie *regardée*, ainsi que les modifications qui surviennent à l'occasion des actes de saisie, d'explicitation, etc., introduits avec la conversion du regard⁴⁵. » La réflexion se saisit elle-même comme modification et a donc les moyens de mettre en évidence ce qui la distingue, en tant que réflexion sur la joie vécue, de la joie vécue elle-même (c'est-à-dire de la joie vécue de façon irréfléchie). Contre le spectre de cette possible régression à l'infinie qui avait toujours constitué l'épouvantail des théories classiques de la réflexion, la possibilité de réitérer indéfiniment la réflexion légitime au contraire celle-ci dans sa prétention à décrire le vécu, dans la mesure où elle n'a plus besoin de nier qu'elle le modifie à chaque fois.

L'horizon d'inactualité du vécu

L'erreur que commettent les critiques de la réflexion est ainsi de fonder leurs objections sur une conception statique de la dimension de présence ou d'actualité du vécu qu'une analyse phénoménologique de la temporalité de la conscience ne saurait valider. Ce qui est manqué, c'est la structure du rapport qui se noue entre actualité et inactualité au sein de tout vécu de conscience : les vécus actuels « sont cernés par une "aire" de vécus inactuels ; le flux du vécu ne peut jamais être constitué de pures actualités⁴⁶ ». De la même façon que « tout ce qui est perçu se détache sur un arrière-plan d'expérience⁴⁷ », tout vécu actuel vient toujours se détacher à l'intérieur d'un flux continu de vécus passés qui constituent comme son arrière-fond ou son « horizon temporel » d'inactualité⁴⁸, mais ne sont pas eux-mêmes vécus en tant que tels : tous ces vécus passés constituent en quelque sorte la trame sur laquelle le vécu présent vient inscrire son motif. On retrouve ici, au sein même de la temporalité du flux de conscience, cette structure générale d'horizon qui articule des vécus d'arrière-plan à des vécus détachés par le regard phénoménologique, et qui va permettre à Husserl, au § 45, de rendre compte de la possibilité de la réflexion. Non seulement, les vécus sont « en tant que tels présents s'ils sont l'objet d'une conscience réflexive, mais ils sont déjà là à l'état non réfléchi sous forme d'"arrière-plan" et *prêts* aussi par principe à être perçus, en un sens d'abord analogue aux choses que nous ne remarquons pas dans le champ de notre regard externe⁴⁹ ». C'est là que réside la possibilité insigne de la réflexion, comme retour sur ce qui participait à l'accomplissement de tel ou tel acte de perception, ou de tel ou tel vécu de conscience en général, sans être pour autant l'objet explicitement pris pour thème de ce vécu. Husserl substitue ainsi à l'opposition Brentanienne entre objet primaire et objet secondaire l'opposition entre conscience implicite et conscience explicite, laquelle permet de rendre compte de la « modification d'inactualité » que subit le vécu comme d'une propriété essentielle sur laquelle s'appuie la réflexion⁵⁰.

C'est la raison pour laquelle Husserl explique que l'essence de la réflexion est de saisir présentement quelque chose qui est toujours en même temps posé comme déjà là, comme précédant cette saisie : « ce qui dans la réflexion est saisi de façon perceptive se caractérise par principe comme quelque chose qui non seulement est là et dure au sein du regard de la perception, mais *était déjà là avant* que ce regard ne se tourne dans sa direction⁵¹. » C'est en définitive ce point qui permet précisément de répondre au problème qui avait été posé par Watt : « la *cogitatio* modifiée est elle aussi, mais à sa façon, [...] une conscience, et une conscience *de la même chose* que la conscience non modifiée correspondante⁵². » C'est bien le vécu irréfléchi que saisit la réflexion, non parce que nous pourrions avoir une attestation qu'il s'agit bien du même en les comparant l'un à l'autre, mais précisément parce que la perspective d'une telle comparaison est « absurde⁵³ ». De la même façon qu'il serait « absurde de mettre en doute l'existence passée des choses qui sont découvertes comme "encore" présentes à la conscience lorsque le regard se tourne en arrière, bref de mettre en doute la rétention immédiate, il serait absurde de se

demander si finalement les vécus qui tombent sous notre regard ne se convertissent pas de ce fait même en quelque chose de totalement différent⁵⁴ ».

Husserl peut ainsi assumer le paradoxe d'une modification du vécu dans la réflexion qui nous donne pourtant le vécu réfléchi en tant précisément qu'il est « le même » que le vécu irréfléchi : la modification réflexive se voit ainsi inscrite au sein même de la présence à soi du vécu de façon à désamorcer par avance l'objection de Watt. C'est un point que Derrida n'avait pas manqué de noter, sur un mode évidemment critique, lorsqu'il s'efforçait de montrer que Husserl, s'il avait été fidèle à la radicalité de ses propres analyses dans les leçons de 1905, aurait dû renoncer à centrer ses analyses autour de la dimension de présence du vécu, pour conclure à la dissémination de la différence temporelle au cœur même de toute présence⁵⁵. Mais c'était négliger le fait que la stratégie de Husserl suivait la direction précisément inverse, puisqu'elle avait justement pour objectif de résoudre cette fracture interne au vécu phénoménologique que les *Recherches Logiques* laissaient sans solution. L'analyse de la constitution temporelle du vécu permet de résorber l'écart que la réflexion fait toujours apparaître en inscrivant la modification réflexive au cœur de la temporalité propre au flux de conscience, et en espérant de cette façon pouvoir accorder, sur un mode non problématique, la différence à soi du vécu (ou, si l'on veut, sa différence) et sa dimension de présence originaire.

Le caractère absolu de la réflexion et la question de l'ego

En conséquence, Husserl n'hésite pas à affirmer au § 78 des *Ideen* que nous pouvons saisir « comme un principe eidétique universel [...] la *validité absolue* de la réflexion *en tant que perception immanente*⁵⁶ ». S'il est absurde de se poser le problème de l'altérité entre vécus réfléchis et vécus irréfléchis, cela signifie que la réflexion ne nous livre pas le vécu comme une simple abstraction psychologique prélevée à l'intérieur du champ de l'expérience, mais bien qu'elle nous donne accès à un absolu épistémologique, un « “ceci-là” dont c'est un non-sens de mettre en doute l'existence⁵⁷ ». C'est en définitive le point auquel voulait en arriver Husserl en mettant en place cette théorie de la réflexion : « quand ma réflexion s'applique sur mon vécu pour le saisir, j'ai saisi un absolu en lui-même⁵⁸. » Ce qui fonde phénoménologiquement ce caractère d'absolu propre à la donation réflexive du vécu, c'est le fait que le vécu est donné de façon purement immanente, dans la mesure où il appartient au même flux dont fait partie la réflexion : « par *actes dirigés de façon immanente*, ou plus généralement par *vécus intentionnels rapportés de façon immanente* à leurs objets, nous entendons des vécus dont *l'essence* comporte que *leurs objets intentionnels, s'ils existent du tout, appartiennent au même flux de vécu qu'eux-mêmes*⁵⁹. » De cette façon, déclare Husserl, « dans le cas d'une *perception immanente* (dite interne), *la perception et le perçu forment par essence une unité sans médiation*⁶⁰ ».

En conséquence, une telle perception immanente doit être reconnue comme absolument indubitable, puisqu'elle ne laisse s'installer aucun écart qui puisse avoir un sens entre elle et son objet : tous deux appartiennent au même flux de conscience. Là où l'argument de Watt reposait sur l'impossibilité de comparer le vécu réfléchi et irréfléchi, Husserl tire en quelque sorte argument de cette impossibilité (en la réinterprétant comme une « absurdité », soit une impossibilité essentielle et non contingente) pour prouver au contraire la validité inconditionnelle de la réflexion. Nous touchons ici un point absolument capital des *Idées directrices*, qui entraîne deux conséquences majeures.

D'une part, cette évidence ou cette indubitabilité absolue de la perception immanente de mon vécu vient précisément consacrer dans les *Ideen* ce que les *Recherches Logiques* avaient résolument laissé de côté, à savoir ce « moi pur » que Husserl ne parvenait à trouver nulle part dans la réflexion. L'évidence de la donation du vécu en tant qu'il est *le mien* et aucun autre est *eo ipso* l'évidence la plus haute que je puisse avoir de moi-même, celle qui me permet de « dire sans restriction et nécessairement : *je suis*, cette vie est, je vis, *cogito*⁶¹ ». Husserl ne revient pourtant pas sur la thèse selon laquelle aucun moi pur ne

saurait être trouvé là où Husserl le cherchait en 1901, à savoir à *l'intérieur du vécu* : le moi pur n'a « aucun contenu que l'on puisse expliciter », il « n'est pas quelque chose qui puisse être considéré *pour soi* et traité comme un objet *propre* d'étude⁶² ». Mais ce qui constituait une thèse négative des *Recherches* se retourne en une thèse positive dans la phénoménologie transcendantale : si l'*ego* n'est rien d'empirique, il n'en assume pas moins le rôle de structure fondamentale de toute conscience, fondée dans la présence à soi immanente du vécu absolu⁶³, et prend le statut transcendantal de « pôle sujet⁶⁴ ».

Cette évidence absolue du vécu joue d'autre part un rôle décisif dans l'économie des *Ideen*, en fondant l'opposition de la perception immanente à la perception transcendante de façon purement phénoménologique sur une « distinction de principe dans la façon dont l'une et l'autre se donnent »⁶⁵. Or, c'est cette distinction qui va permettre de déterminer négativement les deux sens fondamentaux de l'être au § 42 : l'être du vécu est un être qui, par principe, ne se donne pas sous telle ou telle de ses faces, comme le fait une chose offerte à notre perception, et qui ne laisse s'insinuer aucune transcendance entre notre vécu actuel et le vécu sur lequel nous réfléchissons. Si l'être de la réalité ne se donne *que* selon « une certaine inadéquation⁶⁶ », « un vécu ne se donne pas par esquisses⁶⁷ ». « La perception du vécu est la vision simple de quelque chose qui *dans la perception est donné* (ou peut se donner) *en tant qu' "absolu"* et non en tant que l'aspect identique qui se dégage des modes d'apparaître par esquisses⁶⁸ ».

L'usage phénoménologique de la réflexion révèle ainsi la profonde asymétrie entre l'être comme conscience et l'être comme réalité⁶⁹ qui fait de ce dernier sens de l'être un sens « purement secondaire et relatif, un être *pour* la conscience », tandis que de son côté la conscience prend un sens absolu et doit être analysée comme constituante, en tant qu'il lui revient de constituer le sens d'être du monde⁷⁰. La réflexion aboutit ainsi à ce renversement spectaculaire du § 50 montrant que « l'être qui pour nous est premier est en soi second, c'est-à-dire que ce qu'il est, il ne l'est que "par rapport" au premier⁷¹ ». C'est donc sur elle que repose la possibilité du changement radical qui s'opère à partir de ce § 50, permettant de passer d'une analyse de la conscience comme « résidu » à une analyse de la conscience comme *Ur-region*, proto-région ou région constituante.

On comprend alors pourquoi Husserl pouvait écrire au § 51 que la réflexion appelait déjà un changement d'attitude nous conduisant en douceur vers la réduction et la phénoménologie transcendantale qu'elle implique : elle nous incite à prendre la conscience comme un champ d'expérience phénoménologique « qui ne soit pas un fragment de la nature⁷² ». Le vécu n'est en aucune façon un donné psychologique que nous saisirions par abstraction sur fond et sous condition de l'existence du monde posé dans l'attitude naturelle⁷³, c'est un donné absolu dont le sens d'être ne saurait se mesurer à l'aune de celui qui caractérise la réalité naturelle : « face au vécu empirique et conditionnant son sens, on trouve le vécu absolu, [lequel] peut être légitimé de façon indubitable dans son être absolu par un changement convenable d'attitude et donné dans une intuition directe »⁷⁴. Contrairement à ce qui se passait dans les *Recherches Logiques*⁷⁵, la phénoménologie n'emprunte pas l'objet de ses descriptions à la psychologie (raison pour laquelle elle n'est plus en aucune façon une « psychologie descriptive) : elle se définit plutôt comme une science *a priori* des vécus qui, bien qu'elle ne porte pas sur des objets abstraits mais concrets⁷⁶, n'est pas plus dépendante de l'empiricité de ces derniers que la géométrie ne l'est des figures tracées à la craie sur le tableau du géomètre. Son travail consiste au contraire à fournir une norme de validité aux vécus empiriques : « toute description eidétique relative aux espèces de vécus énonce, pour une existence empirique possible, une norme de validité inconditionnée⁷⁷. » La phénoménologie devient « l'instance suprême dans les questions méthodologiques fondamentales que pose la psychologie⁷⁸ ».

Aussi, si la réflexion s'exerce d'abord sur le terrain de l'attitude naturelle, si nous saisissons d'abord notre vécu par abstraction et comme un fragment du monde, elle est nécessairement appelée à devenir transcendantale, si tant est qu'elle révèle le pouvoir de constitution de la conscience sur la réalité. La réflexion est bien, à cet égard, la *clé* de la phénoménologie transcendantale elle-même : ce que la deuxième section avait présenté comme une caractéristique ou une propriété psychologique de la

conscience devient dans la troisième section des *Ideen* une « structure générale » appartenant à l'essence de la conscience pure. Et c'est en définitive la raison de l'argumentation par l'absurde que Husserl finit par faire jouer contre Watt : il serait absurde de mettre la réflexivité « au compte de tel ou tel défaut fortuit, contingent, empirique, attaché à notre connaissance humaine⁷⁹ », dans la mesure où, au contraire, elle *définit strictement*, ni plus ni moins, *ce qu'est* la conscience pure. Un vécu auquel la réflexion ne pourrait pas s'appliquer ne serait tout simplement pas un vécu, et inversement, un vécu qui pourrait être connu autrement que par réflexion n'en serait plus véritablement un : « Il est évident que *par essence* – et non par conséquent pour des raisons purement contingentes, valables par exemple uniquement “pour nous” et pour notre “constitution psycho-physique” contingente – c'est seulement au moyen de réflexions de ce genre que l'on peut connaître quelque chose comme une conscience et un contenu de conscience (au sens réel ou intentionnel). Dieu lui-même, par conséquent, est lié à cette nécessité absolue et évidente [...] Même lui ne pourrait obtenir de sa conscience et de son contenu de conscience qu'une connaissance réflexive⁸⁰. »

Références bibliographiques

- Brentano F. (2008), *Psychologie du point de vue empirique*, trad. fr. Maurice de Gandillac, Paris, Vrin.
- Derrida J. (1967), *La voix et le phénomène*, Paris, PUF.
- Locke J. (2001), *Essai sur l'Entendement humain*, trad. fr. J.-M. Vienne, Paris, Vrin.
- Watt H. J. (1907), « Über die neueren Forschungen in der Gedächtnis – und Assoziationspsychologie aus dem Jahre 1905 », in *Archiv f. d. ges. Psychologie*, t. IX.
- Wundt W. (1974), *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, Leipzig, Wilhelm Engelmann.

1- . *Hua III/1*, § 77, p. 162 [ID I, p. 247].

2- . *Hua III/1*, § 79, p. 172 [ID I, p. 261].

3- . *Hua III/1*, § 34, p. 69 [ID I, p. 109].

4- . *Hua III/1*, § 38, p. 77 [ID I, p. 121].

5- . Cf. l'article de H. J. Watt : « Über die neueren Forschungen in der Gedächtnis – und Assoziationspsychologie aus dem Jahre 1905 », in *Archiv f. d. ges. Psychologie*, t. IX (1907).

6- . Cité par Husserl, *Hua III/1*, § 79, p. 170 [ID I, p. 259].

7- . *Ibid.*, p. 171 [ID I, p. 260].

8- . *Ibid.*, p. 169 [ID I, p. 258].

9- . *Ibid.*, p. 172 [ID I, p. 261].

10- . Voir à ce propos l'appendice général aux *Recherches Logiques*, consacré à cette critique de la distinction brentanienne entre perception interne et externe.

11- . *Hua III/1*, § 38, p. 77 [ID I, pp. 121-122].

12- . Cf. les *Grundzüge der Physiologischen Psychologie* publiés par Wundt en 1874.

13- . Locke, 2001, II, 1, § 4, p. 165 : « L'autre source d'où l'expérience tire de quoi garnir l'entendement d'idées, c'est la *perception* interne des opérations de l'esprit lui-même [...]. J'appellerai celle-ci REFLEXION. » Voir aussi Locke, 2001, IV, 21, § 4.

14- . Brentano, 2008, II, 1, § 6, p. 104.

15- . *Op. cit.*, II, 2, § 8, p. 139-141.

16- . *Op. cit.*, I, 2, § 2, p. 40 : « ce qui est objet de ce que l'on appelle communément perception externe, nous *pouvons* l'observer : pour bien comprendre un phénomène, on y applique toute son attention. Mais c'est là une chose absolument impossible quand il s'agit de l'objet d'une pure perception interne. »

17- . *Op. cit.*, II, 2, § 9, p. 140, voir aussi II, 1, § 2.

18- . *Op. cit.*, I, 2, § 3.

[19](#)- . Appendice aux *Recherches Logiques*, *Hua XIX/2*, p. 758 [RL III, p. 277].

[20](#)- . 5ème *Recherche Logique*, § 11, *Hua XIX/1*, p. 386 [RLII/2, p. 174-175].

[21](#)- . *Hua III/1*, § 78, pp. 165-166 [ID I, p. 252].

[22](#)- . *Hua III/1*, § 77, p. 162 [ID I, p. 247]. Voir aussi § 37, p. 75 [ID I, p. 118-119].

[23](#)- . *Hua III/1*, § 78, p. 168 [ID I, p. 256].

[24](#)- . Cf. la critique d'inspiration husserlienne que Husserl adresse au « moi pur » de Natorp, au § 8 de la 5^e *Recherche Logique*, *Hua XIX/1*, pp. 372 sq. [RL II/2, p. 159-164].

[25](#)- . Voir à ce propos les §§ 35 et 81-82 des *Ideen*.

[26](#)- . *Hua III/1*, § 81, pp. 181-182 [ID I, p. 273-275].

[27](#)- . *Hua III/1*, § 77, p. 162 [ID I, p. 247].

[28](#)- . *Hua III/1*, § 45, p. 95 [ID I, p. 147].

[29](#)- . *Hua III/1*, § 78, p. 166 [ID I, p. 252].

[30](#)- . *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, § 11, *Hua X*, p. 29 [LPT, p. 44].

[31](#)- . *Hua III/1*, § 44, p. 93 [ID I, p. 144].

[32](#)- . Husserl parle à ce sujet d'un « continuum sans fin de durées », *Hua III/1*, § 81, p. 182 [ID I, p. 275].

[33](#)- . *Hua III/1*, § 78, p. 167 [ID I, p. 254].

[34](#)- . *Ibid.*, p. 168 [ID I, p. 255].

[35](#)- . *Hua III/1*, § 77, pp. 162-163 [ID I, p. 248].

[36](#)- . *Ibid.*

[37](#)- . *Hua X*, p. 35 [LPT, § 14, p. 50].

[38](#)- . *Hua X*, supplément III.

[39](#)- . Voir à ce sujet les commentaires de Derrida sur la rétention dans le cinquième chapitre de *La Voix et le phénomène* (Derrida, 1967, p. 72) : « Si Husserl l'appelle néanmoins perception, c'est parce qu'il tient à ce que la discontinuité radicale passe entre la rétention et la reproduction, entre la perception et l'imagination, etc., non entre la perception et la rétention. »

[40](#)- . *Hua X*, p. 118 [LPT, supplément IX, p. 159].

[41](#)- . *Ibid.*

[42](#)- . *Hua III/1*, § 78, p. 168 [ID I, p. 256].

[43](#)- . *Hua X*, p. 120 [LPT, supplément IX, p. 161].

[44](#)- . *Hua III/1*, § 77, p. 164 [ID I, p. 250].

[45](#)- . *Ibid.*

[46](#)- . *Hua III/1*, § 35, p. 73 [ID I, p. 114].

[47](#)- . *Ibid.*, p. 71 [ID I, p. 112].

[48](#)- . *Hua III/1*, § 81, p. 182 [ID I, p. 275].

[49](#)- . *Hua III/1*, § 45, p. 95 [ID I, p. 146-147].

[50](#)- . *Hua III/1*, § 35, p. 72 [ID I, p. 114] : « l'essence de ces vécus [...] implique cette modification remarquable qui fait passer la conscience du premier mode, où elle est tournée de façon actuelle, au second mode de l'inactualité et réciproquement. Dans le premier cas, le vécu est une conscience pour ainsi dire "explicite" de son objet, dans l'autre, une conscience implicite, purement potentielle. »

[51](#)- . *Hua III/1*, § 45, p. 95 [ID I, p. 146] ; voir aussi le § 82 : « chaque maintenant qui affecte un vécu [...] a nécessairement son horizon d'antériorité », *op. cit.*, p. 184 [ID I, pp. 277].

[52](#)- . *Hua III/1*, § 36, p. 73 [ID I, p. 115] (nous soulignons).

[53](#)- . *Hua III/1*, § 78, p. 169 [ID I, p. 257].

[54](#)- . Husserl avait en 1905 appliqué ce raisonnement par l'absurde au cas de « l'évidence de la rétention » ; Cf. *Hua X*, p. 34 [LPT, § 13, pp. 49-50].

[55](#)- . Derrida, 1965, chap.5 (voir notamment les p. 72 sq.).

[56](#)- . *Hua III/1*, § 78, p. 168 [ID I, p. 256]. Voir aussi, au § 79, p. 175 [ID I, p. 264] : « les phénomènes de la réflexion sont en fait une sphère de données pures. »

[57](#)- . *L'idée de la phénoménologie*, deuxième leçon (IP, p. 54).

[58-](#) . *Hua III/1*, § 46, p. 96 [*ID I*, pp. 148-149].

[59-](#) . *Hua III/1*, § 38, p. 78 [*ID I*, p. 122].

[60-](#) . *Ibid.* [*ID I*, p. 123]. La perception immanente vient ainsi se substituer à la perception interne, en délestant celle-ci de sa charge métaphysique au profit d'un critère purement phénoménologique.

[61-](#) . *Hua III/1*, § 46, p. 97 [*ID I*, p. 149].

[62-](#) . *Hua III/1*, § 80, p. 179 [*ID I*, p. 270]. Voir également l'important § 57 : « nous ne nous heurtons nulle part au moi pur comme à un vécu parmi d'autres ni même comme un fragment original d'un vécu [...]. Le moi pur semble être un élément *nécessaire* ; l'identité absolue qu'il conserve à travers tous les changements réels et possibles des vécus ne permet pas de le considérer *en aucun sens comme une partie ou un moment réel (reelles) des vécus mêmes* », *Hua III/1*, p. 123 [*ID I*, p. 189].

[63-](#) . Voir à ce propos le § 37 des *Ideen*, *Hua III/1*, p. 75 [*ID I*, p. 118] : « Au *cogito* lui-même appartient un “regard sur” l'objet qui lui est immanent et qui d'autre part jaillit du “moi”, ce moi ne pouvant par conséquent jamais faire défaut. »

[64-](#) . *Hua III/1*, § 80, p. 179 [*ID I*, p. 270].

[65-](#) . *Hua III/1*, § 42, p. 88 [*ID I*, p. 136]. On comprend ici les raisons de cette symétrie entre le recours à Dieu pour justifier l'absoluité de la perception par esquisse (§ 44, p. 92 [*ID I*, p. 142]) et pour rendre compte de l'irréductibilité de la réflexion comme clé d'accès à nos propres vécus (§ 79, p. 175 [*ID I*, p. 265]) ; voir le passage que nous citons en conclusion de ce texte).

[66-](#) . *Hua III/1*, § 44, pp. 91-92 [*ID I*, pp. 140-142].

[67-](#) . *Hua III/1*, § 42, p. 88 [*ID I*, p. 137].

[68-](#) . *Hua III/1*, § 44, p. 92 [*ID I*, p. 143].

[69-](#) . *Hua III/1*, § 49, p. 105 [*ID I*, p. 163] : « Entre la conscience et la réalité se creuse un véritable abîme de sens. Nous avons d'un côté un être qui s'esquisse, qui ne peut jamais être donné absolument, un être purement contingent et relatif, de l'autre un être nécessaire et absolu, qui par principe ne se donne pas par esquisse et apparence. »

[70-](#) . *Hua III/1*, § 55, p. 120 [*ID I*, p. 183-184].

[71-](#) . *Hua III/1*, § 50, p. 106 [*ID I*, p. 164].

[72-](#) . *Hua III/1*, § 51, p. 108 [*ID I*, p. 167].

[73-](#) . Erreur à laquelle Husserl donnera dans la *Krisis* le nom d'« abstraction complémentaire » ; *Hua VI*, p. 81 [*CR*, § 18, p. 92].

[74-](#) . *Hua III/1*, § 54, p. 119 [*ID I*, p. 182].

[75-](#) . Voir notamment le § 7 de l'introduction générale, qui sera très largement réécrit dans la seconde édition, *Hua XIX/1*, pp. 24-29 [*RL I*, p. 20-24 et 263-264].

[76-](#) . *Hua III/1*, § 73, p. 153 [*ID I*, p. 234].

[77-](#) . *Hua III/1*, § 79, p. 177 [*ID I*, p. 267].

[78-](#) . *Ibid.*, p. 177 [*ID I*, p. 268].

[79-](#) . *Ibid.*, § 79, p. 176 [*ID I*, p. 266].

[80-](#) . *Ibid.*, § 79, p. 175 [*ID I*, p. 265].

« Je pur et rien de plus »

(§ 57, § 80)

Antoine Grandjean

« En tant que donné absolument, ou à reconduire à la donation dans le regard possible *a priori* d'une réflexion fixative, [le Je] n'est absolument rien de secret, voire même de mystique. » (*ID II*, § 22)

Selon les *Ideen I*, le phénoménologue attentif aux structures générales de la conscience pure ne peut que reconnaître qu'il se trouve en elle, outre ses actes, un Je sans lequel ces derniers sont impossibles, en même temps qu'il n'est rien en dehors d'eux¹ : « Je pur et rien de plus² ». C'est cette formule que nous entreprenons d'élucider ici. En effet, elle n'a pas seulement le mérite de ramasser à l'extrême ce que son analyse permet de déployer, et qui est la thèse husserlienne concernant le caractère égologique de la conscience. Elle est en outre cardinale, et ce en un double sens, interne et externe. Interne, puisqu'elle permet de situer la phénoménologie des *Ideen* au sein du trajet philosophique de Husserl lui-même, par différence d'avec ce qui précède l'ouvrage de 1913, mais aussi par différence d'avec ce qui le suit. Externe, puisque la reconnaissance d'une dignité transcendantale de l'*ego* singularise la phénoménologie husserlienne par rapport à ses concurrentes. Toutes choses engagées par la question qui sera ici à l'horizon constant de notre propos : que signifie, pour le transcendantal, d'être égologique³ ?

« Je »

Une vie naturelle en première personne

La mise hors circuit de l'attitude naturelle à la conscience, mise hors circuit qui est aussi bien l'ouverture thématique du champ de ses vécus purs, c'est-à-dire celle de la subjectivité transcendantale, affecte une conscience qui existe d'emblée à la première personne. La vie naturelle de la conscience est celle de « quelqu'un » qui se saisit comme « Je⁴ », opérant une expérience constamment faite en première personne⁵, dans le cours d'une vie qui se donne à lui comme la sienne⁶. Aussi les divers actes de cette conscience ressortissent-ils bien au *cogito*⁷, entendu au sens large que lui donne Descartes dans la deuxième des *Méditations*⁸, dont Husserl écrit qu'il dénote « la conscience entendue au sens fort et se présentant d'emblée⁹ » : « “Je perçois, Je me souviens, J'imagine, Je juge, sens, désire, veux”, et de

même tous les vécus égologiques semblables, dans leurs innombrables configurations spécifiques fluantes¹⁰. » La matière même de l'acte phénoménologique premier s'énonce donc : *cogito*. La conscience, qui est un ensemble fluant de vécus¹¹, est aussi bien conscience de ces vécus comme autant de « Je vis ».

Un Je irréductible

Or, si le sens de Je en est profondément altéré, le caractère égologique de la vie de la conscience sort quant à lui indemne de la mise hors circuit de son attitude naturelle. Car s'il faut distinguer le Je réduit ou « pur » du Je psychique qui se vit comme vivant d'une vie naturelle, le caractère égologique de la vie consciente est quant à lui irréductible : le « je phénoménologique » ne saurait être réduit à « un rien transcendantal¹² ».

La vie consciente comporte en effet, en son essence, une double polarité. Si toute conscience est conscience de quelque chose, elle est nécessairement, au sens subjectif du génitif cette fois, conscience d'un Je¹³. Toute perception est perception en première personne, toute remémoration est un je me souviens, toute imagination est un j'imagine, tout jugement est un je juge, toute joie est un je me réjouis : « en tous ces actes, je suis présent <*bin ich dabei*>, actuellement présent¹⁴. » Cette coappartenance du vécu et du Je excède d'ailleurs la sphère de l'actualité. Certes, un large pan de la vie de conscience advient en l'absence de tout Je vigilant. Mais toute conscience assoupie demeure, en tant que conscience, susceptible d'être rattachée à la vie d'une conscience éveillée, c'est-à-dire la scène sur laquelle il est constamment possible que le Je fasse son entrée, en quoi Husserl voit le sens véritable de la thèse kantienne qu'il reformule ainsi : « il faut que le Je pur puisse accompagner toutes mes représentations¹⁵ » : toute *cogitatio* ressortit à un *cogito*¹⁶, même si ce n'est pas toujours sur un mode actuel. Les vécus qui ne sont pas du type « *cogito* », et qui « forment le milieu général pour l'actualité égologique », « ont aussi part au Je pur, et celui-ci à ceux-là » : « ils lui “appartiennent” comme “les siens”, ils sont *son* arrière-plan de conscience, *son* champ de liberté¹⁷. »

L'orientation caractéristique de tout acte de conscience suppose en effet deux coordonnées, le « de » thématique (intentionnalité) supposant aussi bien un « depuis ». Cette nécessité d'un *depuis* ne suffit toutefois pas à garantir qu'il indique quoi que ce soit qui ait une quelconque consistance. Le caractère centrifuge de la conscience ne peut être compris comme sa centration véritable que si la diversité des actes se donne comme déclinaison d'une visée identique, dont l'identité même atteste qu'il existe un foyer de cette multiplicité. Or c'est ce que fait paraître la réflexion : « Tout “*cogito*”, tout acte pris au sens spécifique, est caractérisé comme acte du Je, il “sort du Je”, ce dernier “vit” en lui “actuellement”¹⁸. » L'intentionnalité de la conscience, son être-dirigé sur, est aussi bien un procéder-de, inconcevable sans un point-source, « point-Je <*Ich-punkt*> » qui est le « *terminus a quo* » de tous les actes¹⁹. Nous verrons d'ailleurs que « Je » ne désigne pas autre chose que cette identité focale, en vertu de laquelle ce qui est *échappée vers* l'objet est nécessairement *échappée de*, qui peut aussi bien être le lieu d'un *retour à*. L'égoïté de la conscience est donc l'envers de son intentionnalité, en tant qu'intentionnalité dont l'identité d'intention est donnée à elle-même. Il faut par suite lui reconnaître un statut eidétique semblable :

aucune mise hors circuit ne peut supprimer la forme du *cogito* et biffer le sujet « pur » de l'acte : l'« être-dirigé-sur », « être-occupé-à », « prendre-position-sur », « faire l'expérience de, souffrir de », recèle *nécessairement* dans son essence qu'il s'agit précisément d'un « depuis le Je » ou, selon un faisceau directif inverse, d'un « en direction du Je » – et ce Je est le Je *pur*, auquel nulle réduction ne peut rien faire²⁰.

Tout vécu étant susceptible d'apparaître comme un « je vis », et donc comme ce en quoi « Je vit », « la relation de tout vécu au Je “pur” » peut être promue au rang de premier des « traits distinctifs eidétiques généraux du domaine du vécu transcendentalelement purifié²¹ ».

Qui est Je ?

Reste à savoir ce qui est visé sous le nom de Je. Répondre à cette question, c'est avant tout circonscrire le lieu de Je. Or de ce Je, il faut d'abord dire qu'il n'est nulle part. Il n'est en effet pas un vécu, puisqu'il est précisément le pôle identique de tous les vécus fluants²². Il n'est pas non plus un « morceau » de vécu, c'est-à-dire une composante réelle des vécus²³, puisque le flux dont il s'agit n'est pas un cadre au sein duquel adviendraient les vécus, mais caractérise la texture même de ces derniers, qui sont fluants de part en part. Mais, et il nous faudra y revenir, ce qui n'est pas un vécu n'est pas rien, et si le Je n'est ni un vécu ni une partie de vécu, c'est précisément parce qu'il est partout où il (y) a vécu : si « le Je pur ne peut *en aucun sens* être considéré comme *élément ou moment réel* des vécus eux-mêmes », c'est « en tant que terme absolument identique en tout changement effectif et possible des vécus²⁴ ». L'atopie du Je est celle de l'omniprésent, au moins potentiel, et son omniprésence est le corrélat de sa nécessité : si, par principe, toute *cogitatio* est « un terme éphémère », « le Je pur semble être un *terme principiellement nécessaire*²⁵ ». Si l'on ne saurait tomber sur le Je en inspectant les vécus, s'il n'est nulle part *dans* le vécu, c'est donc précisément parce qu'il est partout où il y a vécu, toujours susceptible d'apparaître comme un « Je vis ». Son impossible inscription temporelle est celle de ce qui est permanent où tout flue. Il n'est toutefois précisément pas un permanent *dans* le flux, dont l'universalité ne saurait être entamée. Le mode d'être du Je n'est pas celui d'un roc dans le fleuve. Le Je ne s'entête pas, et aucune métaphore positive tirée de l'ordre des choses n'est ici adéquate : « Le Je semble être là constamment, et même nécessairement, et cette constance n'est manifestement pas celle d'un vécu persistant stupidement, d'une “idée fixe” », « il appartient bien plutôt à tout vécu qui survient et s'écoule ». Appartenance insigne qui fonde une appartenance inverse : le Je appartient à tout vécu donné de ce fait comme événement d'une vie qui est identiquement la sienne.

Le Je est donc le titre de l'irréductible identité de la vie consciente : « Ce rayon de regard change avec chaque *cogito*, rejaillissant avec le nouveau et disparaissant avec lui. Mais le Je est un terme identique ». Cette identité n'est d'ailleurs pas tant une propriété du Je que son contenu tout entier, si on lui ajoute sa forme de foyer d'où procèdent tous les rayons de la vie consciente : « dans tout accomplissement d'acte réside un rayon de l'être-dirigé, que je ne peux décrire autrement que comme prenant son point de départ dans le “Je”, qui y demeure à l'évidence indivis et numériquement identique, tandis qu'il vit dans ces multiples actes »²⁶. La vie consciente, comme vie d'un Je visant des objets, est donc essentiellement bipolaire, sans toutefois que cette bipolarisation soit homogène²⁷. Car le pôle-foyer égologique est un pôle radicalement asubstantiel, un pôle si radicalement dépourvu de propriété que sa polarité même ne signifie rien pour elle-même si l'on prétend le séparer des rayons qui procèdent de lui : « ce Je pur comme pôle n'est rien sans ses actes, sans son flux de vécu, sans la vie vivante qui flue pour ainsi dire de lui-même²⁸ » ; « le Je n'est rien d'isolé. *Le Je ne se donne qu'avec le cogito*²⁹. » C'est pourquoi, malgré la métaphore prégnante du regard³⁰, l'analogie du Je avec l'œil ne saurait être adéquate. Pas seulement parce que l'analogie induirait une compréhension de l'*ego* comme spectateur, méconnaissant qu'il est foncièrement engagé en et par ses vécus (mu par ce qui le repousse ou l'attire, capté par ce qu'il aime, potentiellement emporté dans un abîme de tristesse, etc³¹). Surtout parce qu'elle conduirait à lui attribuer l'identité de ce qui serait, comme l'œil, au fondement du regard qui serait le sien. Or en vertu de son asubstantialité radicale, le Je n'est autre que l'identité *de ce regard même*. Il n'est que dans le vivre de chaque vécu, et n'est rien hors de lui : « Dans cet entrelacement singulier avec tous “ses” vécus, le Je vivant n'est toutefois rien qui pourrait être pris *pour lui-même* et dont on pourrait faire un objet d'étude *à part*. Abstraction faite de ses “modes de relation” ou “modes de comportement”, il est complètement vide de composantes eidétiques, il n'a absolument aucun contenu explicable, il est en et pour soi indescriptible : Je pur et rien de plus³². »

Je sans qualité, l'unique est donc sans propriété³³. Si le Je est un objet, c'est-à-dire un quelque chose et non pas rien³⁴, il est sans teneur déterminante objective, c'est-à-dire sans propriété qui puisse constituer la matière d'une prédication. On ajoutera cependant que cette inconsistance du Je comme objet fait précisément de lui le thème d'une description *infinie*. Sa vacuité qualitative a pour envers une plénitude impossible à jamais clore, et cet indescriptible pour soi est aussi bien le décrit en toute description. De ce qui n'est rien à part soi, mais toujours seulement le vivant tout vécu, on ne saurait jamais avoir fait le tour : aussi loin qu'il y a vivre, il y a Je qui vit : « pour cette raison, il donne lieu à une multiplicité d'importantes descriptions, précisément concernant les modes particuliers selon lesquels il est le Je vivant dans les espèces de vécus ou modes de vécus à chaque fois concernés³⁵. » En un sens plus large, la phénoménologie est de part en part une description eidétique du Je, mais celle qui sait quel il est, c'est-à-dire le vivant tout vécu, et rien d'autre³⁶.

Une nécessité retardée

Ni vécu, ni composante réelle des vécus, le Je ne saurait être dit immanent, au sens que le § 41 des *Ideen I* donne à ce terme. Néanmoins, comme « appartenant » au flux de vécus dont il n'est toutefois pas, il est hors de question de lui attribuer cette transcendance qui est caractéristique des choses. Foyer d'une vie qui ne peut s'y trouver réellement sans toutefois pouvoir être logé ailleurs, vivant en tout vécu sans toutefois – ou plutôt sans *pour cette raison* – pouvoir s'y trouver jamais, le Je inquiète et déstabilise le principe même d'une partition binaire, et impose que lui soit reconnue « une transcendance singulière », « une transcendance dans l'immanence³⁷ ».

On sait que Husserl a commencé par exclure ce Je, si contraignant conceptuellement, de la vie pure de la conscience. Dans la première édition des *Recherches logiques* (1901 pour la partie qui nous intéresse), Husserl, qui revient sur ce point pour s'en démarquer au § 57 des *Ideen I*, faisait profession d'un « scepticisme » en matière égologique³⁸, pour cette double raison que le Je, outre le défaut dirimant d'être introuvable, aurait également celui d'être superflu. *Superflu* d'abord, contrairement à ce qu'invoque le (néo)kantisme, qui voudrait qu'une instance synthétique soit requise pour assurer l'unité du flux du vécu, alors que cette dernière lui est immanente, et en dernière instance enracinée dans la temporalité même. Dans la cinquième *Recherche*, Husserl refuse que cette unité du flux des vécus requière quelque chose comme un Je, et affirme qu'elle tient dans leur seule liaison immanente, les contenus n'allant pas sans des lois qui régissent à chaque fois leurs interconnexions, d'où procède, de manière strictement immanente³⁹, l'unité d'un tout de vécus qui est *ce que l'on appelle* le Je, et qui se fonde en dernière instance dans la temporalité⁴⁰. Nominalisme égologique qui identifie strictement « le Je phénoménologique » et « le courant de la conscience⁴¹ » ou « la complexion de vécus saisissables de manière réflexive⁴² ». Le Je n'est que le titre de l'unité des vécus, laquelle résulte de leur unification légale immanente, sans qu'il soit besoin d'un « principe égologique <Ichprinzip> » pour conférer une unité à ce qui en possède une par soi. *Introuvable* ensuite et surtout⁴³, ni hors du vécu comme un terme transcendant, ni au sein du flux qui ne recèle, précisément en vertu de sa nature de flux, aucun terme identique. Ce qui n'est ni un objet ni un vécu n'est, pour le Husserl des *Recherches*, rien qui ait une consistance véritable. *Descriptivement égologique*, certes, la vie de la conscience ne peut alors être saisie *ontologiquement comme la vie d'un Je*⁴⁴, et il faut dire d'elle qu'elle « n'est la pensée de personne⁴⁵ ». Aussi bien, « le Je phénoménologiquement pris n'est donc pas quelque chose de spécifique <Eigenartiges> qui flotterait au-dessus des vécus multiples, mais il est simplement identique à l'unité de connexion qui leur est propre⁴⁶ », c'est-à-dire qu'il n'est rien hors du « “faisceau” respectif des vécus⁴⁷ ». Le Je est soit un contenu empirique, soit le simple titre de l'unité relationnelle immanente des vécus : *Je pur n'est rien dont on puisse exclure un « de plus », parce qu'il n'est pas même quelque chose.*

La seconde édition des *Recherches*, contemporaine des *Ideen I*, marque plusieurs fois la rétractation de Husserl sur ce point⁴⁸. La question est toutefois de savoir sur quel retrait se fonde l'ajout d'un Je à la vie consciente. Il est tentant de penser que Husserl revient sur la superfluité du Je, notamment au vu du contexte dialogique, qui voit par exemple Husserl s'approprier la citation bien connue de Kant sur le nécessaire accompagnement possible de mes représentations par un identique « Je pense⁴⁹ », alors que son scepticisme égologique s'inscrivait directement dans une polémique contre le néokantisme de Natorp⁵⁰, dont il dit désormais avoir appris⁵¹. Il faut toutefois refuser de se laisser égarer par ce contexte, car il est clair que ce n'est pas comme opérateur synthétique ou comme fondement de l'unité du flux que l'égoïté est désormais reconnue comme une dimension de la pureté. L'abandon du scepticisme égologique ne signe en aucune rétractation de Husserl quant à un besoin d'unité, et le Je ne fait pas son entrée dans la vie de la conscience au titre de pôle synthétique. Husserl n'affirme pas du tout qu'il y ait besoin d'un Je pour assurer l'unité du flux de la vie consciente. Ce qu'il affirme désormais, c'est la polarisation égologique, que tout *cogito* actuel rend explicite, de ce flux, dont l'unité n'a pas cessé d'être phénoménologiquement garantie en lui-même. Bref, pas plus en 1913 qu'auparavant, l'*ego* ne fonde l'unité du flux, qui est d'emblée *un* flux, et le temps, qui est la forme originaire de la synthèse⁵², n'a définitivement nul besoin d'un principe extérieur qui le synthétiserait. La temporalité de la vie consciente exclut d'elle la discrétion⁵³ typique de l'atomistique de la représentation qui, commune au kantisme et à l'empirisme classique, fonde au sein du premier le réquisit synthétique. L'unité de la vie consciente, dont l'*ego* dit seulement la polarisation identique, ne saurait être considérée comme une performance de ce dernier, puisqu'elle a pour fondement suffisant sa propre temporalité, « ce *temps phénoménologique*, cette forme unitaire de tous les vécus en *un* flux du vécu (le Je pur *un*)⁵⁴ ». Le Je ne fonde pas l'unité de la vie consciente. Il dit simplement l'identité déclinée en chacun des actes dont cette vie d'elle-même unitaire est l'élément. S'il est une relation de fondation entre l'unité de la conscience et le Je, elle est donc bien plutôt inverse⁵⁵.

Aussi bien, la superfluité synthétique du Je n'est en rien atténuée, et ce n'est pas à son sujet que la position husserlienne a changé. Il y va en fait d'une véritable découverte ontologique, qui renverse le verdict d'abord tiré du caractère introuvable de l'*ego*. De fait, le tournant égologique de la phénoménologie supposait que soit brisée l'identification du subjectif et du vécu, quand les *Recherches*, accomplissant une métonymie dont Husserl aperçoit ensuite le caractère erroné, tiennent que l'immanence réelle sature le sens de l'immanence⁵⁶. Dans une telle topique, qui restreint le phénoménologique au vécu⁵⁷, il n'y a en effet aucune place pour le Je pur. Pour tenir qu'il y a davantage dans la subjectivité que ce qu'il y a dans le vécu, il faut que le « dans » ait un sens plus large que l'immanence réelle. Si le Je pur cesse un jour d'être introuvable, ce n'est pas parce que Husserl a fini par tomber sur lui en arpentant consciencieusement le même domaine, mais parce qu'il a ouvert une nouvelle dimension de la subjectivité, susceptible de l'abriter. Dit autrement, il fallait que soit découvert le sens intentionnel de l'immanence pour que l'irréductibilité descriptive de la dimension égologique de la conscience ouvre la voie à la reconnaissance de l'existence d'un Je pur. C'est donc cette découverte, qui ouvre à la phénoménologie la voie de l'idéalisme, qui lui ouvre également la voie de l'égologie. Et le *tournant idéaliste* de la phénoménologie datant de 1906-1907⁵⁸, il n'y a rien d'étonnant à ce que cette conception égologique de l'unité de la conscience s'affirme seulement ensuite⁵⁹, et l'emporte relativement tardivement sur les réticences persistantes de Husserl⁶⁰.

La question du Je pur n'est donc jamais celle de l'unité de la vie consciente, mais celle de l'identité à l'œuvre dans chacun des *actes*. Question *imposée* par les choses mêmes, et dont la *solution* égologique requérait la position idéaliste. En étendant l'immanence à l'immanence intentionnelle, Husserl inclut en effet tout objet dans la subjectivité. Certes, la transcendance dans l'immanence qui est celle du Je n'est pas la transcendance intentionnelle du noème, puisqu'elle n'est pas celle de ce qui est vécu, mais celle de qui vit. Toutefois, en pensant *toute* transcendance *comme* immanence intentionnelle, Husserl découvrait

un régime irréal de transcendance qui pouvait constituer une dimension d'accueil pour cette transcendance dans l'immanence qui caractérise l'*ego*, et nul autre. S'il reste alors du chemin à parcourir, l'ouverture d'un lieu d'accueil pour le Je, doublée de l'irréductibilité descriptive de la forme égologique de la vie consciente, ne pouvait qu'inciter Husserl à l'emprunter. Le reflux du scepticisme husserlien en matière égologique ne signifie aucunement un scrupule devant son anti-néokantisme, mais bien la conséquence de l'adoption d'une nouvelle position ontologique : c'est la découverte de l'immanence intentionnelle de la transcendance objective qui ouvrait la voie de l'invention d'une transcendance de la dimension subjective de l'immanence même. Sans en faire un théorème, même s'il vaudrait la peine de tester la chose sur d'autres perspectives, il nous semble donc légitime d'affirmer que l'idéalisme (immanence du transcendant) et le trait égologique de la phénoménologie husserlienne (une transcendance dans l'immanence) sont les deux faces, certes aucunement identifiables, d'une même invention, qui n'est autre que celle l'excès de l'immanent par rapport au vécu, ou d'un régime irréal d'immanence.

« Pur »

Que le Je en question soit pur, cela signifie qu'il s'agit du Je réduit⁶¹, distingué d'une impureté synonyme de mondanité, c'est-à-dire du « Je humain⁶² » ou psychique. La « subjectivité empirique⁶³ » est en effet un moment du monde lui-même, de sorte que le « “Je, l'homme”⁶⁴ » subit la mise hors circuit. Le Je qui apparaît sous réduction n'est donc pas l'*ego* au sens naturel, ce qui signifie et que l'*ego* a bien un sens pour le transcendantal, et qu'il y a un sens transcendantal d'*ego*. Si le premier point a déjà été expliqué, c'est vers le second qu'il nous faut désormais nous tourner.

Partons, pour bien comprendre les données du problème, d'une caractérisation plus tardive. Dans les *Méditations cartésiennes*, Husserl écrit que dans « l'expérience de soi transcendantalophénoménologique⁶⁵ », je ne suis « plus » celui que j'étais⁶⁶. Cela signifie trois choses : 1) dans l'attitude naturelle, je me vivais comme une partie du monde 2) dans l'attitude transcendantale, « je » m'apparais cette fois comme ce qui fait que le monde apparaît 3) il y a toutefois suffisamment de continuité entre les deux pour que je puisse dire que j'étais celui que je ne suis plus ! Le Je psychique et le Je pur ne sont pas sans lien, puisque l'un peut viser l'autre comme son propre passé. Il y va donc d'une non-synonymie qui n'est pas une pure et simple homonymie, tout le problème étant de la penser positivement. « Rapport difficile, et même paradoxal⁶⁷ », que celui du transcendantal au mondain tel qu'il semble se nouer dans une seule et même instance, qui plus est celle qui dit précisément l'identité : *Je*. D'où le « paradoxe⁶⁸ » que constitue cet apparent chiasme phénoménologique d'un Je qui, comme transcendantal, constitue le monde dans lequel il se trouve comme psychique : « est-ce que je ne dis pas deux fois Je⁶⁹ » ?

Cette équivoque sans homonymie s'explique par la radicalité de l'incarnation, en vertu de laquelle le Je pur s'apparaît sous les traits mondains d'un psychisme. L'incarnation est en effet « ré-alisation <Realisierung> »⁷⁰ de la conscience en âme. Car si l'égoïté est un trait eidétique de la conscience, le Je pur n'est pas une conscience de survol. Il est toujours Je d'un corps, au sens d'abord où il est *depuis* un corps. Mais la radicalité phénoménologique de l'incarnation fait que le sens local de la préposition (de = depuis) se fait sens d'appartenance (de = génitif). Le corps *depuis* lequel le Je vit, étant irréductiblement son lieu, est bien ce *corps qui est le sien, et dont il s'objective comme étant le Je*, pôle des phénomènes psychiques, aussi mondain que la chair (*Leib*) hors de laquelle le psychisme serait introuvable⁷¹. Tel est le Je psychique, sujet identique dont ce qui, au niveau transcendantal, est saisi comme vécu pur, advient à chaque fois comme une propriété ou un état d'âme, « état <Zuständlichkeit> de conscience d'un sujet égologique ré-el identique⁷² », saisi « dans son unité avec la chair apparaissante ». Si l'on parle communément d'« états d'âme », on pourrait aussi bien dire que l'âme est *la conscience visée comme le milieu des états* d'un sujet incarné. Le transcendantal ne fait d'une certaine manière qu'un avec ce qu'il constitue, le Je psychique n'étant que la manière dont le Je pur s'apparaît d'être incarné.

Contre tout psychologisme transcendantal, cette espèce du réalisme transcendantal qui consiste à prendre la ré-alité qu'est l'âme pour le sujet transcendantal, il ne faut toutefois pas se contenter de rappeler constamment que la conscience pure n'est pas l'âme. Il faut le faire, car cette dernière, si elle peut se recueillir en elle-même⁷³ et ainsi *s'isoler du reste du monde*, n'est pas *ce qui reste une fois le monde suspendu* ; elle en fait partie⁷⁴, et c'est *corps et âme* (âme parce que corps) que l'homme se trouve dans la parenthèse. Il faut toutefois aller plus loin, car si le transcendantal n'est pas le psychique, son sens d'égoïté n'est pas non plus principiellement identique à celui du Je psychique, lequel n'est pas seulement un Je charnel, mais un Je charnel *parmi d'autres*. Or, si le transcendantal n'est pas charnel, il n'est pas non plus principiellement intersubjectif, puisqu'il est principe de l'intersubjectivité même. Le sens d'*ego* du transcendantal doit donc être compris comme *un sens transcendantal d'ego*. Le Je pur n'est pas ce qui *reste* de l'attitude naturelle sous réduction. Il n'est pas une limite à la réduction. Il n'apparaît, en sa pureté, que sous sa condition⁷⁵.

En effet, le Je pur n'est pas *d'emblée* la première personne. Il est d'abord *la* personne, si par ce terme on entend l'étant auquel apparaît sa propre identité à soi, ou bien strictement impersonnel, si la personnalité désigne cette fois une identité qui n'a de sens que différentiel⁷⁶. Le Je de l'individu empirique contingent est lui-même constitué par le Je pur qui, précisément parce qu'il est singulier, n'est pas, du moins dans un premier temps, particulier. Comme Husserl l'écrira dans la *Krisis*, le « Je originaire <Ur-Ich>⁷⁷ » n'est pas « le Je des pronoms personnels⁷⁸ », qui n'a pas de sens sans un Tu. Il n'est pas *un* Je, mais *le* Je⁷⁹, et c'est seulement dans la constitution de l'*alter ego* qu'il s'auto-constitue aussi bien comme *première* personne. L'égoïté précède donc la personnalité : le sens personnel de l'égoïté est un sens second, que le Je pur se donne, au gré d'une auto-personnalisation strictement contemporaine de sa constitution de l'altérité.

« Et rien de plus » : la transparence de l'ego

Rappelons la restriction méthodique liée à l'exigence phénoménologique : le Je n'a droit de cité phénoménologique que pour ce qui, de lui, ressortit à la sphère des données réduites évidentes⁸⁰. N'accepter du Je pur que son égoïté « et rien de plus », ce n'est toutefois pas exclure de lui ce qui lui appartiendrait sans relever de l'évidence. C'est nier que quoi que ce soit lui revienne, sinon cette évidente égoïté, pour marquer l'indescriptibilité en soi-même de ce qui n'est rien hors de son implication en chaque vécu actuel, avec son double horizon d'inactualité. Les *Ideen* thématisent un *ego* radicalement transparent, dont au fond l'absolue nécessité se paye d'une pauvreté radicale. L'adéquation caractéristique de son évidence, qui exclut qu'il y ait quoi que ce soit « de plus » que le donné en acte, excède en effet celle qui revient en général à la sphère des vécus. Cette dernière signifie que du vécu, tout se tient d'emblée sous le regard, par différence avec la transcendance ré-elle, qui se donne nécessairement en esquisses, et donc toujours de manière inadéquate. Mais si du Je, tout est là d'emblée, c'est parce qu'il n'a rien à donner. À l'excès de la chose et à la complétude du vécu, il faut donc ajouter l'adéquation du vide, caractéristique de l'*ego*.

Le Je, qui n'est rien qui soit isolable de son vivre, n'a pas même alors la consistance d'un style, car rien de ce qu'il vit ne le configure lui-même. L'indéfaisable entrelacs Je-vécus ne trame pas le Je lui-même. C'est pourquoi sa vacuité statique ne saurait d'ailleurs être dynamiquement relevée. Si l'inadéquation du ré-el peut se redoubler, son historicité s'ajoutant à sa perpétuelle donation en esquisses, le Je des *Ideen* ne s'augmente d'aucune histoire. Husserl exclut à l'époque toute historicité du Je pur, et reverse propriétés, dispositions et divers caractères au champ ré-el : si l'homme a un caractère, une histoire et des aptitudes, le Je pur n'en a pas, lui qui au fond n'a rien, puisqu'il *est* tout entier performance de fonctions : « En tant que Je pur, il ne recèle aucune richesse intérieure cachée, il est absolument simple, il est absolument manifeste, toute richesse consiste dans le *cogito* et dans le mode de

la fonction qui peut y être saisi de manière adéquate⁸¹. » La dimension réflexive de la méthode phénoménologique ne saurait donc être confondue avec une entreprise introspective, y compris l'hypothèque psychologiste une fois levée. Car il n'y a, concernant le Je, rien à entreprendre. « Et rien de plus » ne dit pas que tout a été trouvé, mais qu'il n'y a rien à chercher, en termes de propriétés de ce Je. L'expression ne conclut pas l'enquête, elle l'exclut. *Un* acte de réflexion, et du Je tout est vu : « pour savoir que le Je pur est et ce qu'il est, aucune accumulation, si grande soit-elle, d'expériences de soi ne peut m'instruire davantage que l'expérience singulière d'un simple et unique *cogito*⁸². »

Le caractère inaugural et définitif de ce « et rien de plus » sera toutefois remis en cause par les développements génétiques et monadologiques plus tardifs de la phénoménologie⁸³. Lorsqu'il écrit que « le Je qui fonctionne comme centre n'est pas un pôle d'identité vide⁸⁴ », Husserl procède à une mise au point directement dirigée contre l'affirmation du § 80. L'*ego* pur, en effet, n'est pas un Je sans histoire. La question de l'auto-constitution de l'*ego* ne saurait être suffisamment résolue par sa référence à la temporalité phénoménologique, prise comme simple surgissement du flux. Elle ne peut l'être que dans une configuration historique de cette temporalité, comme élément d'une véritable genèse. De fait, si tout vécu et tout acte est situé dans un flux temporel, le maintenant d'avant ne disparaît pas purement et simplement au profit du maintenant d'après. Chaque « prestation », c'est-à-dire chaque acte constituant, située en un point du flux, persiste dans les points suivants, au titre de ce qui est advenu, en même temps qu'elle ouvre sur un avenir qui n'est pas pleinement indéterminé. Toutes ses « prestations », qui sont à chaque fois motivées – en quoi elles attestent toujours d'une *manière* d'être motivé propre à l'*ego*, c'est-à-dire d'un *style* qui lui revient singulièrement⁸⁵ – et derechef motivantes, *particularisent* la conscience constituante, qui se constitue ainsi en sa particularité, *dans ses œuvres* : ses prestations particulières constituent à chaque fois la conscience comme conscience particulière, d'ainsi constituer⁸⁶. La particularité des constitutions par la conscience est constitution de sa particularité par la conscience. L'*ego*, inséparable de ses vécus, en est dès lors le pôle identique *mais non vide*. Car chaque nouvelle constitution de sens est *ipso facto* constitution d'une propriété de l'*ego* constituant, comme *ego ayant (déjà) constitué cela*. Toute constitution donne lieu à une sédimentation, à un *habitus*⁸⁷, c'est-à-dire à un acquis durable et susceptible d'être réactualisé, lequel est nécessairement l'*habitus* d'un Je, qui est aussi bien *le Je de cet habitus*. « Substrat d'*habitus*⁸⁸ », le Je pur *s'étoffe* ainsi au fil de ses constitutions, et se singularise d'autant, *l'histoire de ses constitutions* étant du même coup *l'histoire de son auto-constitution*. L'identité du Je n'est pas celle du vide. Elle doit être comprise comme *identité de conséquence* (dont l'inconséquence n'est qu'un mode)⁸⁹ ; conséquence non pas *avec soi*, mais *comme la forme même de constitution de ce soi*, qui ne se tient pas en arrière d'elle. Bref, toutes ses constitutions constituent la conscience comme individualité insubstituable, c'est-à-dire que toute conscience se fait advenir comme *monade*⁹⁰, laquelle, comme Leibniz le disait d'abord de la substance, inclut au sens le plus fort tous ses prédicats : ses constitutions passées la constituent et pré-esquissent dans une certaine mesure ses actes à venir.

Il est, pour le Je pur, de l'irrévocablement sien qui circonscrit son avenir. Chaque *acte* de la conscience implique en dernière analyse un *avoir* de cette conscience, par lequel elle n'est pas le pur *faire* sans histoire et toujours vierge d'un centre fonctionnel vide, mais ce *qu'elle a fait*, qui engage donc *son être telle ou telle*, c'est-à-dire aussi bien un être *untel*, sans que cette identité soit d'ordre empirique. Bref, dans le flux temporel advient « une unité de la genèse universelle de l'*ego* », et « l'*ego* se constitue pour lui-même en quelque sorte dans l'unité d'une “histoire”⁹¹ ». Cette *historicité du transcendantal*, thématifiée dans le cadre de la phénoménologie génétique, permet donc de dépasser l'alternative du Je pur vide et du Je psychique concret : le transcendantal est procès d'individuation⁹² et le Je advient, en son identité concrète, dans l'histoire de sa constitution du monde.

Rien de trop ?

L'existence naturelle est d'emblée vie en première personne. Mais, du même coup, le transcendantal se laisse au fond donner son caractère égologique depuis un autre. Husserl ne procède pas du transcendantal à l'égologique, mais d'une vie naturelle égologique au transcendantal. Poser la question de savoir si le Je pur ne constitue pas, pour la sphère phénoménologique, *quelque chose de trop*, c'est donc interroger pour finir une certaine continuité égologique entre attitude naturelle et attitude phénoménologique, continuité dont on a pu se demander si elle ne signe pas une éventuelle déficience en radicalité.

Continuité thématique relative d'abord. Elle ne signifie pas que la réception phénoménologique du trait égologique de la vie consciente soit pure passivité. Husserl s'interroge bien, nous l'avons vu, sur l'éventuelle réductibilité, la consistance et l'identité *de* ce Je, qu'il faut distinguer du Je psychique, et ce jusque dans son sens d'égoïté. Il n'empêche que l'attitude phénoménologique se laisse donner l'identité de la vie consciente *comme* vie de Je. À ce titre, on peut dire que la thématization du Je sous réduction ne signifie pas une reprise de l'égologique sous les espèces du simple phénomène, mais la réaffirmation de sa pertinence au plan transcendantal⁹³. La répétition post-réduction n'est pas ici une reconsidération entre parenthèses ; elle n'est pas une précision du statut du visé, mais une précision du statut transcendantal de ce qui se donnait en deçà de la réduction. En matière égologique, la répétition n'est pas un changement de signe, elle est une élévation.

Continuité formelle ensuite, qui redouble le risque d'un biais naturel dans la considération du transcendantal. Car si la vie de la conscience pure reçoit son sens égologique de la vie naturelle de cette dernière, l'acte phénoménologisant qui permet d'en prendre la mesure n'est lui-même que la prolongation de l'acte naturel par lequel le Je apparaît. Autrement dit, l'acte phénoménologisant qui permet de saisir la vie de la conscience pure dans une présence intuitive ne fait que prolonger celui par lequel la vie naturelle de la conscience se saisit comme vie d'un Je. Le risque est alors d'attribuer au transcendantal ce qui n'est qu'un effet de projection naturelle.

Cet acte, dont la possibilité est nécessairement impliquée par l'être de tout vécu, et qui fait paraître la relation de tout vécu à ce Je qui n'en est pas un, n'est autre que la réflexion⁹⁴. En effet, tout vécu de conscience peut devenir l'objet d'un nouveau vécu qui le prend pour thème, c'est-à-dire l'objet d'un vécu de réflexion, si par là on entend la conversion de la conscience vers elle-même. L'être du vécu, c'est-à-dire de tout événement de conscience, fait qu'il peut être réfléchi⁹⁵, et ce dans une réflexion de type intuitif à laquelle il se donne en personne en sa présence originare. Aussi bien Husserl pouvait-il écrire, dès l'ouverture de l'ouvrage, et comme si la chose allait tout simplement de soi : « Nous avons une expérience originare de nous-même et de nos états de conscience dans la perception dite interne ou perception de soi⁹⁶. » Perception que Husserl, à la différence de Brentano, préfère dire « immanente », et qui, si elle peut être moins claire et plus fugitive que la perception transcendante⁹⁷, est cependant tout aussi perceptive qu'elle, et seule susceptible d'adéquation.

Or c'est bien cette réflexion *naturelle* qui est le lieu d'apparaître du Je empirique à lui-même. En effet, et tout d'abord, c'est lorsqu'il est réfléchi que le vécu apparaît comme un *Je vis*, c'est-à-dire comme un *vécu du Je* au sens subjectif du génitif. Seule la réflexion manifeste le caractère entièrement égologique de la vie de conscience. Voir un pommier en fleurs n'est pas le voir comme objet de ma vision. C'est-à-dire que, voir ce pommier, ce n'est ni voir cette vision du pommier, ni me voir le voyant. Or c'est ce que Husserl affirme également du Je pur : la réflexion, rendue possible par l'essence du vécu, est donc requise pour faire paraître la relation au Je incluse dans tout vécu⁹⁸. La réflexion est cet acte qui fait paraître le trait égologique de tous les vécus en général, y compris ceux où le Je est d'une certaine manière oublieux de lui-même⁹⁹. Mieux : la réflexion ne manifeste pas seulement le caractère égologique du transcendantal. Elle donne, sans reste, l'*ego* qui polarise la vie de conscience. Le *vécu réfléchissant*

est aussi bien le *vécu du Je*, au sens objectif du génitif cette fois¹⁰⁰. Or l'acte de réflexion se caractérise selon Husserl par son *immédiation*¹⁰¹, laquelle autorise la stricte *identité* du Je réfléchissant et du Je réfléchi, identité intuitive du sujet de l'acte et de son objet qui place cette intuition de réflexion aux parages de l'intuition intellectuelle telle que l'idéalisme allemand a pu la thématiser : « Le Je pur peut être posé sur le mode de l'objet par le Je pur, identiquement le même¹⁰². » La réflexion, lieu de coïncidence phénoménologique entre ce qui fait apparaître et l'apparaissant, est la réfutation en acte des scrupules qui pouvaient animer Natorp : le foyer de toute objectivation advient bien comme objet de soi, pour autant que l'on n'accepte pas, par une métonymie induite, que l'objet chosique sature le sens de l'objectité.

Dans ces conditions, si la question d'un éventuel biais naturel dans la considération du transcendantal se pose, c'est parce que l'acte phénoménologisant, bien qu'il s'adosse à la rupture *thématiquement radicale* que constitue l'*épokhè*, n'en demeure pas moins le *prolongement* de cette réflexion naturelle, elle-même rendue possible par la réflexivité potentielle nécessairement incluse dans le mode d'être de tout vécu : « la méthode phénoménologique se meut intégralement parmi les actes de réflexion¹⁰³ », dont l'espèce « transcendantale » ou « pure » (sous *épokhè*) n'en participe pas moins du même genre que l'espèce « naturelle¹⁰⁴ ».

Cette permanence dans la révolution peut nourrir le soupçon. Car si l'apparaître du Je est nécessairement réflexif, et si la réflexion est un acte qui n'est pas exclusivement phénoménologique, mais aussi bien naturel, la pertinence indiscutable du premier dépend de la validation phénoménologique de la seconde. Cette validation tient dans la reconnaissance de l'immédiation caractéristique de la réflexion, elle-même adossée à la temporalité du vécu. Cette dernière garantit en effet l'absence de toute solution de continuité entre le vécu pré-réflexif et le vécu réfléchi. Car « *au présent fluant de manière vivante lui-même appartient toujours un domaine de passé immédiatement conscient*¹⁰⁵ » et « il appartient à l'essence de l'intuition du temps qu'elle soit en chaque point de sa durée [...] conscience *du tout juste passé*, et non simplement conscience du point-maintenant du terme objectif apparaissant comme durant¹⁰⁶ ». La rétention, comme « conscience-d'-encore¹⁰⁷ », en faisant que l'on peut se retourner sur le vécu sans l'avoir « lâché », assure la continuité du pré-réfléchi et de la réflexion, en l'absence de toute rupture entre le présent (de la réflexion) et le tout-juste passé réfléchi¹⁰⁸. Aussi Husserl pouvait-il écrire que « toutes les objections qui ont été élevées contre la méthode de la réflexion s'expliquent par la méconnaissance de la constitution essentielle de la conscience¹⁰⁹ », à savoir de sa temporalité. La rétention garantit que réflexion et présence ne s'excluent pas, ou encore que la réflexion, qui est bien une modification, ne signifie toutefois aucune médiation, ce dont Husserl tire comme conséquence que l'objectivation réflexive ne peut signifier une altération du réfléchi, et d'où procède « le *droit absolu* de la réflexion *percevant* de manière immanente, c'est-à-dire de la perception immanente pure et simple¹¹⁰ ».

On notera simplement que cette garantie rétentionnelle de la validité absolue de la réflexion, et donc du caractère égologique du phénoménologique, peut ne pas sembler absolument définitive. Car si elle explique que la réflexion n'a pas besoin d'une mise à distance pour être instituée, elle ne suffit pas à exclure toute prise de distance *du fait de la réflexion*. En d'autres termes, que la réflexion ne requière pas d'altération (que l'altération ne soit pas une condition de la réflexion), cela ne garantit pas que la réflexion n'en produise pas (que l'altération ne soit pas un effet de réflexion). La rétention garantit la réflexion de toute vacuité, sans assurer l'être inaltéré du réfléchi.

L'argument antisceptique général, qui consiste à lui attribuer une manière de contradiction performative, et que Husserl mobilise sur ce cas particulier¹¹¹, ne nous semble pas loin d'être un sophisme : nul besoin, pour mettre en doute la portée immédiatement révélatrice de la réflexion, de mesurer effectivement – et donc dans une réflexion – le réfléchi à l'irréfléchi. Car cette suspicion n'inclut pas nécessairement une thèse d'altération. Savoir qu'il y a de la réflexion, qu'il y a du réfléchi et de l'irréfléchi, et le savoir par réflexion, ce n'est aucunement prétendre savoir *dans l'évidence ce que sont*

ces trois termes. Il incombe bien plutôt au tenant de la portée immédiatement révélatrice de la réflexion de l'établir ! Et, pour ce faire, il faudrait montrer que rétention et réflexion sont homologues, ce qui ne va aucunement de soi. En effet, à la différence de la réflexion, la rétention n'est en rien objectivante, de sorte que si la rétention fournit à la réflexion son sol matériel, les deux *actes* rétentionnel et réflexif sont totalement hétérogènes : « la rétention elle-même n'est pas un regard en arrière qui fait de la phase écoulée un objet¹¹² » ; il y a là « un nouvel acte », en quoi consiste précisément la réflexion. La difficulté ne nous semble donc pas suffisamment tranchée. Car si la rétention ménage l'espace matériellement continu de la réflexion, elle ne garantit en rien le caractère non perturbateur de sa forme. Et si sa forme avait notamment cet effet de matière insigne : faire advenir l'évidence de l'*ego*, *en plus* ? Et si la « merveille des merveilles »¹¹³ était, pour une part au moins, un sortilège de la réflexion ? C'est ce que nombre des successeurs de Husserl persisteront à penser, sur des modes d'ailleurs divergents.

Références bibliographiques

Benoist Jocelyn (1994), *Autour de Husserl. L'ego et la raison*, Paris, Vrin.

Housset Emmanuel (2000), *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Seuil.

Marbach Eduard (1974), *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Den Haag, Nijhoff.

Pradelle Dominique (2006), « Monadologie et phénoménologie », in *Philosophie*, n° 92, p. 56-85.

1- . Cf. *Hua IV*, § 22, p. 99 [ID II, p. 150] : « Ici, d'une part le Je pur est certes à distinguer des actes eux-mêmes, en tant que celui qui fonctionne en eux, qui à travers eux se rapporte à des objets ; mais d'autre part c'est seulement abstraitement qu'il est à distinguer. Abstraitement, dans la mesure où il ne peut être pensé comme quelque chose de séparé de ces vécus, de sa "vie" – exactement comme, à l'inverse, ces vécus ne sont pas pensables, sinon en tant que médium de la vie égologique <des *Ichlebens*>. » Nous traduisons les textes de Husserl que nous citons. Précisons que l'allemand ne dispose que d'un terme, « *Ich* », pour marquer ce que le français dédouble en « je » et « moi ». L'utilisation du second pour rendre le « *Ich* » qui a une signification substantive (« le moi ») aurait l'avantage d'alléger le propos, sans produire d'effet d'étrangeté. Mais cet avantage se paye d'au moins deux inconvénients : le risque de donner à supposer que le texte allemand lui aussi dédouble « je » et « moi » ; le danger d'une entente *substantialiste* cette fois, de ce qui, on le verra, n'est qu'un foyer fonctionnel, « et rien de plus ». Nous avons donc pris le parti de traduire « *Ich* » par un « Je », certes pas toujours très élégant.

2- . *Hua III/1*, § 80, p. 179 [ID I, p. 271].

3- . Question qu'il faut bien sûr entendre en écho à celle que pose Jocelyn Benoist (1994, p. 41-61) : « Que signifie, pour le sujet, d'être "transcendental" ? »

4- . *Hua III/1*, § 28, p. 59 [ID I, p. 92].

5- . Cf. *Hua III/1*, § 27, p. 56 [ID I, p. 87 sq.] : « J'ai conscience d'un monde... », « je le trouve de manière immédiatement intuitive, j'en ai l'expérience », « les choses corporelles sont *tout simplement là pour moi* », « les êtres animés aussi, comme les hommes, sont immédiatement là pour moi ; je les regarde, je les vois, j'entends qu'ils arrivent, je les prends par la main ; en leur parlant, je comprends immédiatement ce qu'ils se représentent et pensent, quels sentiments naissent en eux, ce qu'ils souhaitent ou veulent », etc.

6- . Cf. *Hua III/1*, § 28, p. 59 [ID I, p. 91] : « Dans le cours naturel de la vie, je vis... » ; *Hua XIII*, § 1, p. 112 sq. [PFP, p. 90].

7- . *Hua III/1*, § 28, p. 59 [ID I, p. 91].

8- . Descartes, *Méditations*, II, AT. IX-1, p. 22 : « Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent. »

9- . Ce « sens fort » est à distinguer du « *sens très large* », qui dénote l'ensemble de tous les vécus (*Hua III/1*, § 33, p. 67 [ID I, p. 107]).

10- . *Hua III/1*, § 34, p. 70 [ID I, p. 110].

11- . *Hua III/1*, § 33, p. 67 [ID I, p. 107] ; § 49, p. 104 [ID I, p. 162].

12- . *Hua III/1*, § 57, p. 123 [ID I, p. 188].

13- . Comme Husserl l'écrira en 1929, « toute conscience est conscience de mon Je » (*Hua IX, Amsterdamer Vorträge*, § 7, p. 315 [Psy Ph, p. 257] ; cité par J. Benoist, « Qu'est-ce que l'ego transcendantal ? (Autour des manuscrits de la série C) », in *op. cit.*, p. 19).

14- . *Hua III/1*, § 80, p. 179 [ID I, p. 270].

15- . *Hua IV*, § 26, p. 108 [ID II, p. 161].

16- . *Hua III/1*, § 57, p. 123 [ID I, p. 189].

17- . *Hua III/1*, § 80, p. 179 [ID I, p. 270]. Voir aussi § 57, p. 123 [ID I, p. 190] : « Dans tout *cogito* actuel [le Je pur] vit sa vie en un sens particulier, mais tous les vécus d'arrière-plan lui appartiennent aussi, et lui à eux. »

18- . *Hua III/1*, § 80, p. 178 [*ID I*, p. 269]. Voir aussi § 37, p. 75 [*ID I*, p. 118] : « Au *cogito* lui-même appartient, comme lui étant immanent, un “regard-sur” l’objet, regard qui d’autre part jaillit du “Je”, lequel ne peut donc jamais faire défaut. »

19- . *Hua IV*, § 25, p. 105 [*ID II*, p. 158].

20- . *Hua III/1*, § 80, p. 179 [*ID I*, p. 270].

21- . *Hua III/1*, § 80, p. 178 [*ID I*, p. 269].

22- . *Hua III/1*, § 57, p. 123 [*ID I*, p. 189]. Voir aussi *Hua IX*, § 41, p. 208 [*Psy Ph*, p. 195].

23- . Voir par exemple *Hua IV*, § 23, p. 102 sq. [*ID II*, p. 154 sq.].

24- . *Hua III/1*, § 57, p. 123 [*ID I*, p. 189]. Voir aussi Ms K II 4, p. 43b (cité par Marbach, 1974, p. 304) : « Dans la conscience, le Je est partout ». »

25- . *Hua III/1*, § 57, p. 123 [*ID I*, p. 189].

26- . *Hua IV*, § 22, p. 98 [*ID II*, p. 148].

27- . Cf *Hua XIV*, Nr. 2 (1920-1921), p. 30 [*SI-2*, p. 477] : le Je est « dans une certaine mesure analogue au pôle objectif (pôle d’affection, pôle thématique, etc.), qui est ce qu’il est comme support, substrat d’accidents, d’attributs changeants. Et pourtant il est tout autre chose : le pôle-*Je* <*Ichpol*> est ce qu’il est non pas comme support, comme substrat pour l’action et l’affection, etc., mais précisément Je, point d’application d’un rayonnement, centre de fonction pour les affections, point de rayonnement, centre d’activités, d’actes. Il est “dans” ses états [...] et “dans” ses actes qui se dirigent... ».

28- . Ms E III 2 (1920-1921), p. 5a (cité par Marbach, *op. cit.*, p. 303).

29- . Ms K II 4 (entre 1913 et 1916), p. 43b (cité par Marbach, *Ibid*).

30- . Voir par exemple *Hua III/1*, § 57, p. 123 [*ID I*, p. 189] : « son “regard <*Blick*>” se porte sur l’objectif “à travers” chaque *cogito* actuel. »

31- . Cf. *Hua IV*, § 22, p. 98 [*ID II*, p. 148 sq.].

32- . *Hua III/1*, § 80, p. 179 [*ID I*, p. 270 sq.].

33- . Cf. *Hua XIV*, Beilage II (1921), p. 43 [*SI-2*, p. 494] : « *Le Je n’est rien d’autre que pôle sans qualité d’actes*, et tire toutes ses déterminations de cette polarité » ; Nr 2, p. 29 [*SI-2*, p. 476 sq.] : « *Le Je est un centre fonctionnel qui peut à chaque fois être le centre fonctionnel d’une fonction [...]* Nous avons ainsi un Je identique, qui toutefois n’est rien pour lui-même, qui est, en soi et pour soi, considéré abstraitement, entièrement vide de contenu, qui considéré en et pour soi possède seulement ce trait propre et universel spécifique d’être un centre fonctionnel en général et ici, *dans ce flux*, d’être son centre fonctionnel en général. »

34- . Sur la définition de l’objet comme un quelque chose, voir par exemple *Hua III/1*, § 10, p. 27 [*ID I*, p. 40] ; § 13, p. 31 [*ID I*, p. 48] ; § 22, p. 47 [*ID I*, p. 73].

35- . *Hua III/1*, § 80, p. 180 [*ID I*, p. 271]. D’où l’irréductible pertinence du thème égologique étroitement entendu, sous les espèces du « *Je pur du vivre* <*das reine Ich des Erlebens*> » distingué du « *vécu lui-même* », la distinction demeurant phénoménologiquement légitime et nécessaire, malgré leur irréductible entrelacs.

36- . Cf. *Hua IX*, *Amsterdamer Vorträge*, § 7, p. 315 [*Psy Ph*, p. 257] : « le centre égologique pur phénoménologique est un thème phénoménologique important, et s’entrelaçant en dernière instance à tout autre. »

37- . *Hua III/1*, § 57, p. 124 [*ID I*, p. 190]. Voir aussi Ms F III 1, p. 3a (cité par Marbach, *op. cit.*, p. 127). Cette transcendance est par ailleurs l’objet d’une apparente hésitation de Husserl qui, commençant par affirmer qu’elle est « non constituée » (*Ib.*), annonce ensuite une constitution de l’*ego* lui-même, tout en la laissant de côté et en se contentant de marquer qu’elle a à voir avec l’absolu qu’est la temporalité (*Hua III/1*, § 81, p. 182 [*ID I*, p. 274]). Comme le note Marbach (*op. cit.*, p. 212), Husserl a d’ailleurs remplacé, dans l’un de ses exemplaires personnels, « non constituée » par « en un certain sens non constituée » (*Hua III*, p. 502). Ce qui est exclu n’est donc pas tant la constitution du Je que sa constitution *à partir d’une multiplicité* (Ms F III 1, p. 6a), c’est-à-dire le caractère constitutivement dérivé *de son sens d’identité*.

38- . *Hua III/1*, § 57, p. 124 [*ID I*, p. 190].

39- . Le trait antikantien de ces notes est d’ailleurs généralisé, puisque le caractère immanent de la légalité – et donc de l’unité – du multiple exclut « ici comme ailleurs », c’est-à-dire *aussi bien pour l’unité égologique que pour l’unité objectale*, la nécessité d’un opérateur synthétique extérieur au multiple unifié (*Hua XIX/1*, V, § 4, p. 364 [*RL II-2*, p. 153]).

40- . *Hua XIX/1*, V, § 6, p. 369 [*RL II-2*, p. 158].

41- . *Hua XIX/1*, V, § 4, p. 363 [*RL II-2*, p. 152].

42- . *Hua XIX/1*, V, § 8, p. 374 [*RL II-2*, p. 161].

43- . *Ib.*

44- . *Hua XIX/1*, V, § 12, p. 391 [*RL II-2*, p. 179 sq.] : « Dans la *description*, on ne peut éluder la relation au Je vivant ; mais le vécu lui-même à chaque fois concerné ne consiste pas en une complexion qui contiendrait la représentation égologique comme vécu partiel. »

45- . *Hua XVI*, § 13, p. 41 [*CE*, p. 64].

46- . *Hua XIX/1*, V, § 4, p. 363 sq. [*RL II-2*, p. 153].

47- . *Hua XIX/1*, V, § 12, p. 390 [*RL II-2*, p. 179]. Comme on le sait, Husserl rencontre ici le Hume du *Traité de la nature humaine* (I, IV, 6, trad. P. Baranger et Ph. Saltel, Paris, GF, 1995, p. 344).

48- . *Hua XIX/1*, V, § 4, p. 364 [*RL II-2*, p. 153] ; § 6, p. 368 [*RL II-2*, p. 157] ; § 8, p. 374 [*RL II-2*, p. 161] ; § 8, p. 376 [*RL II-2*, p. 163] ; § 12, p. 391 [*RL II-2*, p. 180].

49- . *Hua III/1*, § 57, p. 123 [*ID I*, p. 190] (on notera que ce texte ne concerne aucunement la nécessité d’une fonction synthétique égologique, mais, ce qui est tout autre chose, l’appartenance de la sphère de l’inactualité au Je). Parmi les textes plus anciens, qui voyaient *a contrario* Husserl s’opposer frontalement à la thématization kantienne

du « Je pense », on peut citer notamment la *Lettre à Hocking* du 7 septembre 1903 (*Hua Dokumente*, III, III, p. 147 sq.) et *Hua VII*, Beilage XX (1908), p. 387. L'assignation exclusivement empirique de l'*ego* fait alors système avec l'interprétation anthropologique de la subjectivité thématisée par Kant.

50- . Husserl cite et critique son *Introduction à la psychologie selon la méthode critique* (1888) (*Hua XIX/1*, V, § 8, p. 372 sq. [RL II-2, p. 159 sq.]).

51- . En 1912, dans sa *Psychologie générale selon la méthode critique*, Natorp a répondu aux critiques formulées par Husserl en 1901 (voir not. chap. 2, § 6, trad. E. Dufour et J. Servois, Paris, Vrin, 2008, p. 56 sq.).

52- . Cf. *Hua I*, § 18, p. 79 [MC, p. 188 sq.].

53- . *Hua III/1*, § 81, p. 182 [ID I, p. 275] : « Tout vécu effectif [...] est nécessairement un vécu qui dure ; et avec cette durée il s'ordonne à un continuum sans fin de durées – à un continuum *rempli*. Il a nécessairement un horizon temporel rempli omnilatéralement infini. Ce qui signifie en même temps : il appartient à un “flux du vécu” infini. »

54- . *Hua III/1*, § 81, p. 181 [ID I, p. 272]. Voir aussi § 82, p. 184 [ID I, p. 278] ; *Hua XIII*, § 37, p. 184 sqq. [PFP, p. 198 sqq.]. Marbach interprète tous ces textes (et d'autres du même genre) comme s'ils marquaient, au lieu d'une stricte réciprocation, une relation de fondation de l'unité temporelle par le Je, dont les *Problèmes fondamentaux* (1910-1911) marqueraient l'entrée en phénoménologie. Cette lecture nous semble doublement contestable. Tout d'abord, dans ce texte, le Je phénoménologique n'est pas plus qu'ailleurs le principe de l'unité de la vie consciente ; il se réciproque strictement avec cette vie unitaire, dont il marque simplement le caractère *propre, par différence* d'avec les autres vies dont la première peut avoir conscience, sur un mode seulement indirect, dans l'empathie. « Je » y désigne donc l'appropriation d'une vie consciente unitaire, et n'en assure pas l'unité, car de ce point de vue il est *définitivement* superflu. « Je » ne sert pas à penser l'unité d'une multiplicité (de vécus), mais désigne une *unité différentielle au sein d'une multiplicité* (de vies) – cette désignation n'ayant en outre rien d'une fondation, laquelle tient simplement au mode de donnée (tout vécu qui se donne en original et dans un accès direct ressortit *ipso facto* à cette vie qui est mienne et non celle d'un autre, comme le confirmeront encore, précisément, les textes postérieurs à l'admission du Je pur. Voir par exemple *Hua XIV*, Nr. 24 (1927), p. 429). Par ailleurs, les *Problèmes fondamentaux* demeurent encore foncièrement indécis quant à la question du Je pur, compris comme centre ou pôle de la vie consciente, et non plus comme simple titre de cette vie unitaire propre. Voir par exemple *Hua XIII*, § 19, p. 155 [PFP, p. 153 sqq.]. Si les vécus ne peuvent certes plus être considérés comme les vécus « de personne », puisqu'ils se donnent comme vécus *propres*, rien n'est encore affirmé quant à la consistance d'un Je pur irréductible aux actes dont il est inséparable. Dans les *Problèmes fondamentaux*, Husserl soutient donc la thèse d'une *mienneté phénoménologique*, sans encore rien affirmer de l'éventuelle consistance phénoménologique d'un Je pur.

55- . C'est d'ailleurs pourquoi Husserl peut noter, dès le § 57, et, évidemment, bien avant toute considération d'intersubjectivité, que le Je pur est un Je pur « principiellement différent pour chaque flux » (*Hua III/1*, p. 124 [ID I, p. 190]). Voir aussi *Hua IX*, Beilage XII, p. 416 : « Séparation des flux de conscience, abstraction faite de la question du Je ».

56- . *Hua III/1*, § 128, p. 296 [ID I, p. 435]. D'où, par exemple, le refus thématique de la doctrine brentanienne de l'immanence intentionnelle (*Hua XIX/1*, V, § 11, p. 385 sq. [RL II-2, p. 174 sq.]).

57- . *Hua XIX/1*, V, § 2, p. 359 sq., [RL II-2, p. 148 sq.].

58- . Voir *Hua XXIV* [ILTC] et *Hua II* [IP].

59- . Sur « l'embarras » husserlien concernant le Je, dont les manuscrits de 1907-1908 témoignent, voir Marbach, *op. cit.*, p. 59 sqq. (Marbach ne lie pas, quant à lui, la sortie de cet embarras et la conquête d'une position ontologique idéaliste). Il est en tout état de cause frappant de voir que c'est précisément dans des textes de la fin de l'année 1907 que Husserl se pose fortement la question de savoir si, en plus du Je-phénomène et de l'unité temporelle immanente des vécus, il n'est pas un Je qui, un et le même, vit en chacun des actes divers de la conscience. Voir notamment Ms B II 1 (septembre 1907), p. 22b et 23a (cité par Marbach, *op. cit.*, p. 76).

60- . Voir, en 1912 encore, les hésitations de Husserl dans le MS F III 1, p. 3a et 3b (cité par Marbach, *op. cit.*, p. 128). Husserl marque plusieurs fois le caractère (anti)métaphysique de ses réticences (*Hua XIX/1*, V, § 8, p. 374 [RL II-2, p. 161] ; *Hua V*, § 6, p. 24 [ID III, p. 31]).

61- . Le § 57 indique suffisamment qu'il y est question, par anticipation, du destin du Je sous réduction. Voir aussi cette équation explicite au sujet du vécu : « “dans” la perception réduite (dans le vécu phénoménologiquement pur) » (*Hua III/1*, § 89, p. 205, [ID I, p. 308]).

62- . *Hua III/1*, § 49, p. 105 [ID I, p. 163].

63- . *Hua III/1*, § 57, p. 124 [ID I, p. 190].

64- . *Hua III/1*, § 80, p. 179 [ID I, p. 270].

65- . *Hua I*, § 11, p. 65 [MC, p. 69].

66- . *Hua I*, § 11, p. 64 [MC, p. 68] : « “Je suis, *ego cogito*”, cela ne signifie donc plus : Je, cet homme, je suis » ; « je ne suis plus celui qui se rencontre comme homme dans l'expérience de soi naturelle » ; *ib.*, p. 65 [MC, p. 69] : « Au moyen de l'*épokhè* phénoménologique, je réduis mon Je humain naturel et ma vie psychique – le domaine de l'expérience de soi psychologique qui est la mienne – à mon Je transcendantalo-phénoménologique, le domaine de l'expérience de soi transcendantalo-phénoménologique. » La permanence du possessif (« mon Je ») dans le passage du psychologique au transcendantal marque bien la difficulté, qui est de penser le transcendantal et le psychique comme deux modes d'être du même sujet.

67- . *Hua VI*, § 58, p. 207 [CR, p. 231].

68- . *Hua VI*, § 53, p. 182 [CR, p. 203].

69- . *Hua XVII*, § 96, a, p. 245 [LFLT, p. 319].

70- . *Hua III/1*, § 53, p. 117 [ID I, p. 179]. Nous marquons typographiquement la référence à la chose (*res*) contenue dans tous les termes qui dénotent le mode d'être de la transcendance mondaine (*real, Realität, Realisierung*).

71- . Voir aussi *Hua IV*, § 33, p. 139 [ID II, p. 199].

72- . *Hua III/1*, § 53, p. 117 [ID I, p. 180]. Husserl prend l'exemple de la joie, qui peut tour à tour apparaître comme vécu pur ou comme état du joyeux. Voir aussi § 85, p. 195 [ID I, p. 293].

73- . Il appartient en effet à *tout ego*, qu'il soit mondain ou transcendantal, de pouvoir se rapporter à soi. Cf. *Hua I*, § 33, p. 102 [MC, p. 116].

74- . Même si, *au sein de ce qui apparaît*, l'âme ne ressent pas à l'apparaître externe, elle n'en demeure pas moins, *en tant qu'apparaissante*, extérieure (en un sens non spatial) à la sphère ontologique de ce qui fait apparaître : *l'immanence psychologique est transcendance phénoménologique*. Voir par exemple *Hua XVII*, § 93, c, p. 238 [LFLT, p. 310].

75- . *Hua VI*, Beil. VI, p. 409 sq. [CR, p. 452 sq.].

76- . La conscience transcendantale est alors « une conscience non personnelle », (*Hua III/1*, § 54, p. 119 [ID I, p. 182].

77- . *Hua VI*, § 54, b, p. 188 [CR, p. 210].

78- . *Hua VI*, § 73, p. 270 [CR, p. 299].

79- . *Hua VI*, § 19, p. 84 [CR, p. 95].

80- . Cf. *Hua III/1*, § 57, p. 124 [ID I, p. 190].

81- . *Hua IV*, § 24, p. 105 [ID II, p. 157].

82- . *Hua IV*, § 24, p. 104 [ID II, p. 156].

83- . Marbach (*op. cit.*, p. 205) note d'ailleurs que l'on trouve, dans l'un des exemplaires que possédait Husserl, en marge du « et rien de plus », plusieurs points d'interrogation et d'exclamation (cf. *Hua III*, p. 505).

84- . *Hua I*, § 32, p. 100 [MC, p. 113]. Voir aussi *Hua IX*, § 41, p. 211 [Psy Ph, p. 198].

85- . *Hua IX*, § 42, p. 215 [Psy Ph, p. 202] ; *Hua XIV*, Nr. 2, p. 18 [SI-2, p. 464].

86- . Cf. *Hua XIV*, Beil. II (1921), p. 44 [SI-2, p. 495].

87- . Cf. *Hua IV*, § 54, p. 214 [ID II, p. 298].

88- . *Hua I*, § 32, p. 100 [MC, p. 113].

89- . Cf. *Hua IV*, § 29, p. 112 sq., trad. ID II, p. 165 sq. ; Ms F III 1 (1915-1916), p. 248b.

90- . Cf. not. *Hua I*, § 33, p. 102 [MC, p. 115]. La conception monadique de l'ego, qui ouvre la thématique de la simple identité de la visée actuelle sur un procès d'individuation génétique, date de la fin des années 1910. Elle est postérieure à un premier usage du terme de « monade », qui dit la clôture encore statique du flux de la conscience propre, et qui date du début de la même décennie. Sur l'usage husserlien du concept de monade, voir Dominique Pradelle (2006).

91- . *Hua I*, § 37, p. 109 [MC, p. 123]. Voir aussi *Hua IX*, § 41, p. 211 sq. [Psy Ph, p. 198 sq.].

92- . Cf. Emmanuel Housset (2000), p. 177.

93- . Cf. Jocelyn Benoist (1994), « Egologie et donation : Premier essai en direction de la question de la présence », p. 71.

94- . Nous ne traitons ici de la réflexion que dans la mesure où notre thème le requiert. Pour une analyse détaillée de la question, voir la contribution de Pierre-Jean Renaudie au présent volume.

95- . *Hua III/1*, § 38, p. 77 [ID I, p. 121] ; § 45, p. 95 [ID I, p. 146] ; § 77, p. 162 [ID I, p. 246 sq.] ; § 78, p. 166 [ID I, p. 253] ; *Hua IV*, § 23, p. 101 [ID II, p. 152].

96- . *Hua III/1*, § 1, p. 11 [ID I, p. 15].

97- . *Hua III/1*, § 70, p. 146 [ID I, p. 224].

98- . *Hua III/1*, § 78, p. 168 [ID I, p. 256] : « c'est seulement par des actes d'expérience sur un mode réflexif <reflektiv erfahrende> que nous savons quelque chose du flux du vécu et de sa nécessaire référence au Je pur ; et donc de ceci, qu'il est un champ de libre accomplissement de *cogitationes* du seul et même Je pur ; que tous les vécus du flux sont précisément les siens dans la mesure où il peut porter son regard sur eux, ou regarder "à travers eux" quelque chose d'étranger au Je. » Voir aussi *Hua XIII*, Beil. XXXII, p. 246.

99- . Le Ms A I 18 (mars-avril 1914) parle à leur sujet de « *Selbstvergessenheit* » (p. 18a sq., cité par Marbach, *op. cit.*, p. 178 sq.).

100- . *Hua IV*, § 23, p. 101 [ID II, p. 152] : « A l'essence de tout *cogito* appartient en général qu'un nouveau *cogito*, du type que nous nommons "réflexion-du-Je <Ich-Reflexion>", est principiellement possible, qui, sur la base du premier, lequel s'en trouve phénoménologiquement modifié, saisit le sujet pur de ce dernier. Partant, il appartient [...] à l'essence du Je pur, de pouvoir se saisir lui-même comme ce qu'il est et dans la manière qu'il a de fonctionner, et de se faire ainsi objet. »

101- . *Hua III/1*, § 38, p. 78 [ID I, p. 123] : « dans le cas d'une *perception* dirigée de manière immanente ou, dit brièvement, d'une *perception immanente* (de la perception dite "interne"), *perception et perçu* forment par essence une unité non médiatisée. »

102- . *Hua IV*, § 23, p. 101 [ID II, p. 152].

103- . *Hua III/1*, § 77, p. 162 [ID I, p. 247]. Voir aussi § 78, p. 165 [ID I, p. 252].

104- . Cf. *Hua VII*, « *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie* », p. 268 [PP I, p. 340 sq.].

105- . *Hua VIII*, 49, p. 149 sq. [PP II, p. 208].

106- . *Hua X*, § 12, p. 32 [LPT, p. 47].

107- . *Hua X*, § 39, p. 180 sq. [LPT, p. 106].

108- . *Hua X*, Beil. IX, p. 118 sq. [LPT, p. 159] : « Lorsque surgit une donnée originnaire, une phase nouvelle, la précédente n'est pas perdue, mais "gardée en main" (c'est-à-dire précisément "retenue"), et grâce à cette rétention un regard en arrière sur l'écoulé est possible ; [...] parce que je l'ai en main, je peux diriger le regard sur elle dans

un nouvel acte, que nous nommons une réflexion (perception immanente) ou un ressouvenir [...] C'est donc à la rétention que nous sommes redevables du fait que la conscience puisse être prise pour objet. »

[109](#)- . *Hua X*, Beil. IX, p. 120 [*LPT*, p. 161].

[110](#)- . *Hua III/1*, § 78, p. 168 [*ID I*, p. 256].

[111](#)- . *Hua III/1*, § 79, p. 174 [*ID I*, p. 263].

[112](#)- . *Hua X*, Beil. IX, p. 118 [*LPT*, p. 159].

[113](#)- . *Hua V*, § 12, p. 75 [*ID III*, p. 89] : « la merveille des merveilles est le Je pur et la conscience pure ». Voir aussi *Phänomenologische Methode und phänomenologische Philosophie (Londoner Vorträge)*, in *Husserl Studies*, 1999, 16, 3, p. 207 (trad. A. Mazzu, in *Annales de phénoménologie*, 2003, p. 169 sq.) : « l'ego cogito, cette trivialité des trivialités pour ceux qui sont philosophiquement aveugles, cette merveille des merveilles pour ceux qui sont philosophiquement clairvoyants » ; *Hua I*, § 18, p. 81 [*MC*, p. 89].

La double théorie du noème : sur le perspectivisme husserlien

(§§ 87-99 et 128-135)

Étienne Bimbenet

« We might like to know much more in detail what noemata are [1](#)
. »

D. Føllesdal

Le noème est un objet directement philosophique. Il représente, de fait, l'une des grandes créations conceptuelles de Husserl. Il fait son apparition en 1913, dans les *Idées I*², autrement dit dans un ouvrage ambitionnant de présenter la version officielle, et largement systématisée, d'une phénoménologie parvenue à maturité. On peut considérer alors qu'il donne la formule exacte de l'intentionnalité, telle que Husserl en a longuement médité la définition, à partir de ce qu'on a souvent appelé le « problème de Brentano³ ». Mais le noème n'est pas seulement un concept qui répond à un problème ; il est philosophique également en ce qu'il *pose problème*, alimentant une discussion serrée, et ce qu'on peut considérer comme une véritable dispute.

Faut-il en effet le considérer comme une « entité abstraite », une signification conceptuelle relayant le trajet intentionnel de la conscience vers son objet ? Ou bien faut-il voir en lui au contraire la « chose même » que nous percevons, voulons, jugeons ? D'un côté, il est une instance médiatrice (et par là fort précieuse, pour comprendre ce que « viser » veut dire), de l'autre il est « l'objet comme tel » visé par la conscience, et rendu à sa vérité par l'opération de la réduction. Tout sépare, comme on voit, ces deux interprétations, à commencer par le paysage intellectuel dans lequel elles s'inscrivent. Nous avons affaire d'un côté à une lecture dite « frégénne » de la phénoménologie, apercevant dans le noème une généralisation à l'ensemble de notre expérience du sens langagier ; de l'autre à une interprétation indexée, non plus sur la logique et la théorie du langage, mais plutôt sur le champ de la perception, et faisant alors du noème l'unité mouvante constituée dans et par le flux des vécus de conscience. Comme on voit, c'est bien la définition du noème, *la vue même qu'on en prend*, et non tel ou tel de ses aspects, qui est engagée dans cette querelle.

C'est ici qu'un retour sur la mise en place du concept, dans les *Idées I*, peut s'avérer précieux. S'y aperçoit en effet un élément essentiel, et qui éclaire d'une tout autre lumière ce qu'on a appelé

« l'ambiguïté systématique⁴ » ou encore « l'amphibolie⁵ » du noème. La théorie du noème, dans cet ouvrage, n'est pas simple, mais double. Elle s'expose une première fois dans la Troisième Section (chap. 3, essentiellement les §§ 87 à 99), une deuxième fois dans la Quatrième Section (chap. 1, §§ 128-135). Or le contexte de ces deux expositions n'est pas le même, loin s'en faut. La « première » théorie du noème s'insère dans le cadre du grand inventaire que Husserl a commencé à dresser de la conscience, élevée par la réduction au rang de « proto-région⁶ », ou région constituante. Dans ce champ « infini de toutes parts⁷ » de la conscience transcendantale, il est certain que « la distinction entre les composantes proprement dites des vécus intentionnels et leurs corrélats intentionnels⁸ », ou entre les moments noétiques et noématiques de la conscience, s'avère déterminante. La « structure noético-noématique⁹ » organise l'œuvre de la réflexion phénoménologique, elle est comme son axe générateur, et elle ne peut l'être que si chacun des deux pôles est clairement défini, et distingué de l'autre. Ce qui appartient au vécu de conscience à titre de composante « réelle » (*reell*), et ce qui lui appartient encore mais à titre intentionnel ; ce que vit la conscience et ce qu'elle vise : ce partage est fondateur et donne le ton de cette première exposition.

Tout autre est le propos initié par la Quatrième Section. Il n'est plus question ici de définir ou de distinguer ; il n'est plus question de clarifier ou d'expliciter le domaine de la conscience transcendantale. Il est question cette fois d'interroger, en avant de la conscience, la possibilité pour elle de rencontrer « l'être véritable » ou « réel », « l'être légitimable rationnellement¹⁰ ». Une fois rendue à elle-même par l'opération de la réduction, une fois mise au clair sur ses structures essentielles, la conscience peut-elle prétendre se faire raison, c'est-à-dire accéder à une connaissance de ce qui est ? Or cette question, qui clôt l'édifice des *Idées I*, concerne intimement la théorie du noème, s'il est vrai que celui-ci, comme objet immanent à la conscience, a nécessairement à voir avec l'ambition de connaître l'objet considéré cette fois comme transcendant la conscience, l'objet qui est « objectivement » ou « réellement » ce qu'il est. C'est dire que dans ce contexte d'une phénoménologie de la raison, le noème n'a plus grand-chose à voir avec ce qu'il était lorsque Husserl le présentait simplement, dans la section précédente, comme un hôte de la conscience transcendantale. De *terminus ad quem*, objet visé par les actes de conscience, le noème est devenu ici un *terminus a quo*, le point de départ d'une visée lancée en direction de l'objet réel. Tout a changé, et les deux théories remplissent des tâches si dissemblables, qu'elles apparaissent en réalité bien davantage complémentaires qu'antagonistes. Elles ne parlent tout simplement pas de la même chose¹¹. La première tâche qui s'offre à l'interprète est donc de désintringer : tout se passe comme si les « frégéens » eux-mêmes, à commencer par D. Føllesdal, s'étaient montrés insuffisamment analytiques, trop vite tentés de rabattre le noème « rationnel » sur le noème « perceptif » ; ou inversement comme si la « New School school » (A. Gurwitsch, D. Cairns), campant sur la phénoménologie husserlienne de la perception, n'avait pas voulu apercevoir les potentialités proprement rationnelles incluses dans le concept de noème.

Nous reviendrons donc sur les deux moments de l'exposition (Troisième puis Quatrième Sections), pour restituer à chacune des deux théories sa spécificité. Mais nous n'en resterons pas là. Car s'il est vrai que c'est d'un seul et même « noème » qu'il est question chez Husserl, alors il nous faudra bien, à la fin, tenter la synthèse. Une « diplopie », aussi savante soit-elle, ne fait pas une vue véritable, tout juste une entité nominale. Manifestement le noème s'aperçoit avec évidence chez Husserl ; c'est chez lui un concept opératoire, et dont il n'a jamais dit qu'il lui posait problème. Sur quoi, dès lors fonder l'unité des deux noèmes ? C'est la question que nous poserons pour terminer, en remarquant qu'il existe un point commun aux « deux » noèmes. Ce qui éclate en effet, dans l'une et l'autre théorie du noème, c'est ce que nous appellerons le *perspectivisme* husserlien, un *perspectivisme* en l'occurrence double : *perspectivisme* perceptif, à travers la doctrine des esquisses (*Abschattungen*) ; *perspectivisme* rationnel,

à travers la doctrine de la prédication, ou de la multiplicité des prédicats possibles pour qualifier un même objet. La noématique des *Idées I* articule ensemble ces deux perspectivismes, et c'est ainsi seulement, pensons-nous, que peut s'apercevoir l'unité de ses deux moments. Il y a deux noèmes parce que le perspectivisme peut être implicite ou explicite, refoulé (dans la perception), ou déclaré (dans l'espace discursif de la prédication). Il n'y a qu'un seul monde, vu de toutes parts ; simplement cette multiplicité de vues peut rester enveloppée en soi, dans le dogmatisme de l'attitude naturelle, ou s'officialiser et se déplier, dans l'espace des raisons. Et de même que, dans la *Krisis*, il n'y a pas à choisir entre la science et le monde de la vie, ou entre la connaissance et l'expérience, parce que c'est le même monde qui tantôt se perçoit, et tantôt se connaît, il n'y a décidément pas à jouer une définition du noème contre l'autre : il y a juste à tenter de penser ensemble les deux formes, perceptive et rationnelle, du perspectivisme husserlien.

Le noème comme objet intentionnel

La Troisième Section nous installe dans l'« empire de la conscience transcendantale »¹², et ce par l'opération de la réduction phénoménologique. Or nous savons depuis le fameux hiver 1906-1907¹³ que la mise hors circuit de l'existence du monde, la neutralisation de la croyance en son existence, ne nous font pas perdre le monde : celui-ci en effet continue de nous apparaître pour ce qu'il est, en sa transcendance même. Simplement la transcendance est affectée désormais d'un nouvel indice : le monde n'est plus ce qui est là sans moi, comme dans l'attitude naturelle, mais ce qui, dans son extériorité même, est encore là pour moi, visé par moi, inséparable par conséquent des vécus de conscience qui en recueillent l'apparaître. La conscience à laquelle nous reconduit le regard phénoménologique est une conscience intentionnelle, une conscience dont l'intentionnalité, l'être dirigé sur un objet, représente la caractéristique eidétique fondamentale. C'est pourquoi la phénoménologie ne se contentera jamais de décrire la conscience comme une région inerte, offerte sans plus à la description :

Sans quitter son propre terrain [celui de la conscience pure], elle doit arriver à ne pas considérer les vécus comme de quelconques choses mortes, comme des « complexes de contenus », qui existent purement mais ne signifient rien, ne veulent rien dire et qu'il suffirait de distribuer en éléments et formations complexes, en classes et en sous-classes ; elle doit se rendre maîtresse de *la problématique par principe unique en son genre* que lui proposent les vécus en tant que vécus *intentionnels*, c'est-à-dire *purement en vertu de leur essence eidétique*, en tant que *conscience « de »*¹⁴.

Comme phénoménologie « orientée objectivement¹⁵ », elle adoptera le point de vue téléologique, et central pour elle, de la « fonction » : « Il importe donc d'examiner sur un plan extrêmement général comment, en chaque région et catégorie, des unités objectives se “constituent pour la conscience”¹⁶. »

Ainsi la réduction, pour réflexive qu'elle soit, ne revient pas simplement à la conscience. Elle y revient avec une pensée de derrière, qui lui fait d'entrée de jeu accomplir des distinctions capitales. On opposera tout d'abord ce qui appartient « réellement » à la conscience, comme ensemble de vécus immanents, et ce qui lui appartient « intentionnellement », comme unité objective visée par cette conscience. Du côté de la *cogitatio* proprement dite, ou des composantes réelles de la conscience, on distinguera à nouveau entre les « vécus sensuels », ou « data hylétiques », qui représentent la matière passivement donnée du sentir, et les actes donateurs de sens, ou « noèses », à qui incombe de donner forme à cette matière des sensations, pour la diriger intentionnellement vers un objet. Ainsi la noèse appartient encore, comme la *hylè* sensuelle, à la conscience elle-même ; mais à la différence de la *hylè*, elle est ce qui de la conscience regarde vers l'autre de la conscience, ce qui de la conscience se porte intentionnellement vers l'objet. À ces deux composantes réelles de la conscience (matière sensuelle et forme animatrice), on opposera alors le noème, c'est-à-dire la composante proprement intentionnelle de la conscience, son *cogitatum* : ce que vise cette conscience. Dans la perception d'un arbre, la description

phénoménologique apercevra ainsi, premièrement un ensemble de vécus sensuels mouvants, deuxièmement des actes d'attention, de plaisir, etc. conférant à ce donné un sens intentionnel et unifiant, et enfin troisièmement ce sens intentionnel lui-même : l'arbre comme corrélat intentionnel de la conscience.

Entendu ainsi, à partir de sa définition au chapitre 3 de la Troisième Section, le noème représente, à l'intérieur de la conscience réduite, l'objet visé par cette conscience ; il est l'objet dans le sujet, la transcendance dans l'immanence. À travers lui se donne à voir la pulsation phénoménologique à laquelle Husserl nous aura une fois pour toutes habitués : le mouvement de retour à soi, orchestré par la réduction, y rencontre le mouvement exactement inverse de l'intentionnalité. Le noème c'est, comme dit Merleau-Ponty, « la réflexion qui se conteste elle-même, parce que son effort de reprise, de possession, d'intériorisation ou d'immanence n'a par définition de sens qu'à l'égard d'un terme déjà donné, et qui se retire dans sa transcendance sous le regard même qui va l'y chercher¹⁷ ». En lui se récapitule l'ambition qui présidait, dans les *Recherches logiques*, à la mise en place de la phénoménologie : justifier sur le terrain même de la psychologie la possibilité pour la conscience d'échapper au psychologisme, et de produire une science véritable ; proposer une description des actes de conscience capable de justifier que ceux-ci rencontrent ce qui est ; s'installer dans le plus subjectif (le vécu de conscience) pour y voir s'y déclarer « "l'en soi" de l'objectivité¹⁸ ».

D'où, portant la trace de cet étrange projet, une notion elle-même étrange, toute en doubles négations. D'un côté le noème n'est pas la chose existante, étant issu d'une opération qui met entre parenthèses l'existence ; mais d'un autre côté il n'est pas non plus la conscience, étant justement ce que vise la conscience. Le noème n'est ni la chose « réelle » (*real*), physiquement existante, ni une composante « réelle » (*reell*) de la conscience, comme sont les noèses et leur soubassement hylétique. Le noème de l'arbre, dit Husserl, n'est pas l'arbre « pur et simple¹⁹ », à ce titre il « ne peut flamber, se résoudre en ses éléments chimiques²⁰ ». Il est l'objet réduit, et c'est donc dans le vécu phénoménologique pur que nous le rencontrons, en un lieu dont toute la définition est précisément de neutraliser l'existence « pure et simple ». Mais il n'est pas non plus la conscience elle-même : il n'en a pas l'étoffe temporelle et fluide, il ne s'écoule pas dans une multiplicité de vécus, il est au contraire l'unité objective qui s'annonce de manière concordante dans le divers des vécus. Le plan noématique apparaît comme « le lieu des unités, le plan noétique, le lieu des multiplicités "constituantes"²¹ ». Le noème n'est donc ni tout à fait du monde, ni tout à fait de la conscience ; en ceci il y a bien, comme le dira *La Crise des sciences européennes*, un « paradoxe des objets intentionnels en tant que tels²² ». Le terme de « sens » (*Sinn*), à cet égard, ne fait que baptiser le paradoxe, conjoignant d'un côté l'irréalité (le sens de l'arbre ne « brûle » pas), et de l'autre l'unité objective (les vécus visent en commun « le » sens de l'arbre). C'est comme si on touchait, avec le noème, à la limite des distinctions husserliennes : à ce stade le noème ne fait *que se distinguer* ; il n'est rien d'autre que ce qu'il n'est pas, est toujours ailleurs que là où il est ; comme dit Husserl, d'une formule qui condense ce qu'on pourrait appeler « l'utopie » du noème : « Ainsi la noématique se distingue comme une *objectivité* qui appartient à la conscience et qui pourtant garde son *originalité*²³. »

En réalité cette utopie, et ces doubles négations, ne sont que l'apparence du noème. Dès qu'on accomplit, autrement qu'en parole, la réduction phénoménologique, alors on se donne une caractérisation positive du noème. Conformément à sa définition première, celle qu'annonce le cours du printemps 1907, la réduction phénoménologique veut d'abord être une « réduction gnoséologique²⁴ », affectant de nullité toute théorie naturelle de la connaissance qui voudrait expliquer causalement le connaître, depuis le monde existant. Sous sa première acception la réduction fait tomber l'obstacle d'une psychologisation de la connaissance, elle est la négation d'une négation : elle refuse de présupposer dogmatiquement la transcendance du monde, présupposition qui ne saurait mener qu'à une relativisation du connaître ; elle

décide au contraire de « voir en face » cette transcendance, en élucidant son surgissement dans le champ d'évidence des vécus de conscience. En ce sens la réduction, et avec elle le noème, n'ont rien de négatif. En déclassant le psychologisme, la phénoménologie nous met en face du monde « tel qu'en lui-même », c'est-à-dire innocenté de toutes les confusions sceptiques. En neutralisant l'existence du monde la réduction ne nous prive de rien, au contraire, elle « augmente » notre vue du monde, nous le faisant apercevoir depuis la « sphère de présence absolue²⁵ » de la conscience, et par là rendu invincible à l'égard du doute naturaliste. Comme dit Fink elle n'est pas une « méthode de limitation (*Einschränkung*) intra-mondaine », mais plutôt une « méthode d'illimitation (*Entschränkung*) excédant le monde²⁶ ».

On peut comprendre à partir de là le « paradoxe apparent²⁷ », ou encore la « terminologie trompeuse²⁸ », de toute façon l'appellation étrange, qui consiste à dire du noème de l'arbre, lui qui n'est rien d'existant, lui qui ne sait même pas flamber, qu'il est pourtant « l'arbre comme tel²⁹ ». La formulation, c'est vrai, est pour le moins choquante, et il est bon de s'en étonner ; elle donne un peu vite la préséance à la philosophie sur l'ordre pré-philosophique de la vie ; en elle s'exprime le coup de force que représente, dans l'ordre de l'attitude naturelle, l'attitude phénoménologique. Or elle devient légitime si l'on accepte que pour une telle attitude il y a *plus* dans le noème, et non pas *moins*, que dans la chose existante. Le noème, c'est l'objet réduit, donc reconduit à ses déterminations essentielles et nécessaires ; c'est ce qui de la chose m'est donné « en personne », en sa présence évidente et indubitable, quand je ne suis jamais certain au contraire de l'existence de l'arbre, pouvant toujours faire l'hypothèse de son inexistence. Le noème exprime une « fidélité au visage du perçu (à son *eidōs*)³⁰ », l'assurance de toucher à travers lui l'absolu, et non le contingent. Or ce « surplus » du noème à l'égard de la chose effectivement existante s'exprime presque narrativement, dans le fil même de l'exposition. Au départ en effet, le noème est présenté comme le pôle idéalement identique visé par les différents vécus de conscience ; c'est, pour reprendre le couple du multiple et de l'un qui préside au point de vue fonctionnel, « l'identité de l'objet présumé », « l'unité objective », par opposition au divers de la vie de conscience³¹. Husserl le rappelle au § 98 : « La conscience qui unit “fonctionnellement” le multiple, et qui en même temps constitue l'unité, ne présente en fait jamais d'identité, alors que l'identité de l'objet est donnée dans le corrélat³². » Mais c'est pour ajouter, juste après : « Quelle que soit la part d'exactitude contenue dans cette interprétation, les conclusions tirées ne sont pas absolument correctes [...]»³³. » Pourquoi cette rectification ? Pourquoi vouloir dire *plus* ? Parce que, explique Husserl, du côté du noème également nous rencontrons du divers. Le noème est une unité, mais elle-même changeante ; c'est l'unité d'un divers lui-même noématique, s'il est vrai que c'est bien sur la couleur elle-même (en son noème) que se marquent les variations de l'apparaître. Certes c'est bien toujours la même couleur que je perçois ; mais au-delà de ce « noyau central³⁴ » du noème, ou de son « sens objectif³⁵ », il faudra faire rentrer dans le « noème complet³⁶ » les « modes variables d'apparaître³⁷ » : par exemple, dit Husserl, « l'angle sous lequel [la couleur] m'apparaît³⁸ » ; mais aussi le fait qu'il s'agisse d'une perception, ou d'un souvenir, ou d'une imagination. Certes ces modes de donnée appartiennent à la conscience, en sa face proprement noétique ; ce sont les « esquisses » de la chose, que Husserl assimile à la matière hylétique de la conscience ; ou ce sont encore les « caractères thétiques » à travers lesquels la conscience modalise son rapport à l'être, comme perception, ou souvenir, ou imagination, ou souhait, etc. Et pourtant ces caractères qui relèvent de la noèse et de sa spontanéité « se reflètent », comme dit Husserl, dans le noème, ils viennent s'inscrire à la périphérie, si l'on veut, de son noyau de sens. Percevoir n'est pas imaginer ; mais cette distinction qui regarde la vie de conscience se marque pourtant dans ce que je perçois, dans la texture serrée du perçu, qui n'est rien de comparable à l'étoffe relâchée des songes. Je peux dire que la même couleur, au-delà de son noyau de sens, varie selon que je la vois d'ici ou de là, ou qu'elle est un souvenir, ou une perception ; mais la variation de ces modes de données, même si elle m'est imputable, se marque dans l'apparaître même de la couleur. De même le jugement « S est p » peut représenter le noyau de sens d'une certitude,

d'une conjoncture ; il peut être un jugement évident ou un jugement aveugle, etc. ; et « toutes ces caractérisations variables », dit Husserl, « sont indispensables au noème complet³⁹ ». En ceci il y a bien un « divers noématique⁴⁰ ».

C'est dire qu'il y a beaucoup dans le noème, bien davantage en tout cas que la simple unité idéale de son apparaître. Le noème c'est l'objet existant, mais gonflé de toute la vie de conscience que la croyance en l'existence oblitérait. C'est l'objet désormais aperçu sur le fond des actes de conscience qui le constituent continûment. C'est l'objet identique à lui-même, comme dans l'attitude naturelle, mais reconnu identique à soi dans le flux sans cesse changeant de son apparaître. A. Gurwitsch a mis au centre de sa conception du noème cette générosité phénoménale. Le noème est pour lui la chose réduite, si bien que nous tiendrons en elle *tout ce qui apparaît*, précisément tel qu'il apparaît :

[Le noème perceptif] se révèle être la chose perçue, telle précisément qu'elle se présente dans un acte concret de perception – autrement dit comme apparaissant d'un certain côté, sous une certaine perspective, sous telle orientation, etc. En ce sens, toutes les *manières d'apparaître et de se présenter* que nous avons mentionnées plus haut en relation avec la théorie des esquisses doivent être mises au compte des noèmes perceptifs⁴¹.

Le noème est l'objet apparaissant, autrement dit à la fois l'identité de l'objet et les modes de l'apparaître, plus exactement : l'unité objective *dans* l'apparence changeante. Il se trouve pourtant que cette caractérisation du noème, aussi conforme soit-elle manifestement à la méthode de la réduction phénoménologique, semble beaucoup moins évidente lorsqu'on la réfère à la reprise de la notion, dans la Quatrième Section. Tout change, comme on va le voir, à commencer par ce « plus », qui tourne inévitablement au « moins », dès lors que le noème s'apparaît comme une étape, ou un moyen, pour accéder rationnellement au réel.

Le noème comme sens noématique

Dans la Quatrième Section la conscience pure n'est plus elle-même le thème de l'exposition. Elle est cette fois référée en avant d'elle-même à « l'objectivité » (*Gegenständlichkeit*), autrement dit à ce qui est « objectivement » le même pour toute conscience possible. Cette prétention vériditive est ce qui définit la raison ; la raison n'est en nous rien d'autre que ce qui veut la « validité » (*Triftigkeit*), si on entend par là, selon un jeu de mot récurrent chez Husserl, la capacité pour la conscience de « rencontrer » (*treffen*) son objet⁴². Or cette prétention rationnelle, faut-il le rappeler, est exactement le défi que la phénoménologie a décidé de relever et qui la constitue, dès le départ, en projet gnoséologique : la phénoménologie naît chez Husserl comme une réflexion critique sur « le rapport entre la subjectivité du connaître et l'objectivité du contenu de la connaissance⁴³ » ; et si elle s'accomplit progressivement en idéalisme transcendantal c'est parce que, comme critique phénoménologique de la connaissance, il lui incombe de montrer que l'être transcendant n'est rien qui nous échappe absolument, rien qui ne soit intégralement constituable dans les enchaînements réglés des vécus de conscience⁴⁴. Ainsi la Quatrième Section couronne-t-elle téléologiquement l'édifice systématique des *Idées I* ; ici la conscience réduite est mise en face de la tâche qui présidait, en réalité depuis le début, à sa définition ; comme conscience *transcendantale*, elle porte en elle le projet d'une « connaissance objectivement *valable* du transcendant⁴⁵ ».

Or cette tâche n'est pas étrangère au noème. Elle est même, en un sens, ce qui lui revient en propre. Si le noème est l'objet réduit lui-même, l'objet rendu à son évidence et débarrassé de l'hypothèque sceptique qui le grevait dans l'attitude naturelle, alors le noème est le premier pas d'une connaissance « objectivement valable du transcendant ». Il est ce qui, dans la conscience pure, s'ouvre à l'objectivité.

Comme dit Husserl « *le problème phénoménologique de la relation de la conscience à une objectivité* possède avant tout une face noématique⁴⁶ ». Le noème est la pièce stratégiquement centrale de cette prétention rationnelle à l'objectivité ; mais c'est à condition alors de le considérer autrement qu'il ne l'était dans la Troisième Section. Car il n'est plus question ici d'une analyse fonctionnelle, décrivant l'unification de la vie de conscience dans sa visée d'un objet identique ; il n'est plus question d'une identification noétique du divers, ou de l'imposition au divers d'un sens reconnaissable ; il n'est plus question de reconnaissance. Il est question de connaissance, c'est-à-dire d'une évaluation de l'objet apparaissant et reconnaissable (le noème) en termes d'objectivité ; il est question de mesurer le noème à l'objet « objectif », celui qui vaut universellement au-delà de ma conscience actuelle. La Troisième section était bâtie selon l'axe noético-noématique : le noème était ce à quoi parvenait l'unification fonctionnelle du divers, le pôle identique que constituent les noèses. Dans la Quatrième Section, le noème est devenu le point de départ d'une visée de l'objet transcendant. Il était auparavant la plénitude de l'objet apparaissant, autour duquel gravitait la conscience ; il n'est plus maintenant qu'une version possible parmi d'autres de l'objet universel, une vue prise par ma conscience sur l'objet de tous les objets. De fait le vocabulaire s'est largement infléchi. On est passé d'un espace perceptif à un espace logique, l'espace du jugement prédicatif : il n'est plus question d'esquisses mais de prédicats ; l'objet visé n'est plus la chose mais le X indéfiniment déterminable, « le pur X par abstraction de tous ses prédicats⁴⁷ ».

Cette requalification du noème n'est pas sans danger. En resituant le noème « entre » la conscience et l'objet, elle réactive en effet un risque qui guette en réalité toute la noématique, et contre lequel la Troisième Section tentait déjà de se prémunir : celui de faire implicitement du noème une entité psychique faisant le lien entre la conscience et la réalité, une image mentale présente dans l'esprit comme le substitut intérieur de la chose. La psychologisation des corrélats intentionnels de la conscience n'est jamais loin, elle est le péché originel de toute théorie de l'intentionnalité depuis la doctrine médiévale de « l'inexistence » de la chose dans l'esprit, jusqu'à Brentano lui-même. Et elle ne peut mener, comme Husserl n'a jamais cessé de le rappeler depuis son débat de 1894 avec Twardowski, qu'à « des absurdités⁴⁸ » : d'une part, comme il le rappelle encore dans le § 90 des *Idées I*, si le noème était un « portrait interne » de l'objet réel, alors nous aurions justement une conscience de copie, et non de réalité ; parce qu'il porte en lui les caractères thétiques de son apparition, parce qu'il est le perçu « en tant que perçu », l'imaginé « en tant qu'imaginé », etc., le noème se connaît immédiatement comme perception réelle, et non imaginaire. Mais d'autre part, si le noème n'était que le double mental de l'objet extérieur, alors il faudrait bien, à nouveau, le percevoir lui aussi donc s'en donner une fois encore un double mental : et ainsi de suite, sans fin. Cela signifie, dans la Troisième section, que le noème (quelle qu'en soit la modalité : le noème d'une chose perçue, souhaitée, jugée, etc.) ne peut être que l'objet lui-même, et non son double ; « l'arbre là-bas dans le jardin⁴⁹ », et non un « sens » qui voltigerait quelque part entre moi et l'arbre réel. Il y va du reste de la définition même de la réduction phénoménologique : si celle-ci nous reconduisait à la vision d'êtres « intérieurs », si les noèmes étaient ce qui a lieu hors du monde et n'étaient pas le monde lui-même, augmenté de la vie de conscience qui les constitue, alors on ne voit pas ce qu'une telle méthode pourrait nous apporter, pour réassurer notre connaissance scientifique du monde.

Le problème, c'est qu'en secondarisant le noème à l'égard de l'objectivité, en faisant du noème quelque chose qui n'est *pas encore* l'objet = X, la phénoménologie de la raison de la Quatrième Section réactive ce risque du dédoublement, et donc de la mentalisation-psychologisation du noème. Comme y insiste Ricœur, ce « rebondissement de la description », au départ de la Quatrième Section, « pose les plus extrêmes difficultés d'interprétation⁵⁰ ». Il constate que « cette nouvelle péripétie paraît difficilement

conciliable à première vue avec l'idée d'une constitution intégrale de l'étant-du-monde dans et par la conscience »⁵¹, et rappelle la perplexité de Fink, face à « l'inquiétante indifférence des *Idées* à l'égard de la différence entre psychologie et phénoménologie⁵² ». En réponse à ces inquiétudes il faudra donc tenir, avec Fink justement, que le « noème transcendantal » n'est pas le « noème psychologique⁵³ », parce qu'à la différence de ce dernier, le noème transcendantal, c'est-à-dire le seul vrai noème, porte en lui la visée de l'objet. L'objet = X, c'est la transcendance en tant que posée par le noème, la transcendance comme pôle d'une connaissance noématique possible. Voilà ce que dit Husserl, lorsque par exemple il insiste sur une certaine « intimité » du noème et de son objet : « En parlant de la relation (et spécialement de la "direction") de la conscience à son objet, nous sommes renvoyés à un moment suprêmement intime du noème⁵⁴. » C'est comme si l'ambition rationnelle de rencontrer la réalité était téléologiquement inscrite dans le noème ; comme si tout ce que constitue fonctionnellement la conscience était de soi-même promis à se dépasser dans l'épreuve du vrai. Cette « intimité » du sens et de l'objet signifié faisait du reste partie des acquis définitifs de la première *Recherche logique*, dont le long travail d'élaboration conceptuelle avait justement consisté à « déréaliser » ou « démentaliser » la signification linguistique, pour finalement faire du signifier l'acte référentiel lui-même, autrement dit tout sauf une entité séparable de la référence : la signification comme « mode déterminé de visée de l'objet⁵⁵ », autrement dit comme rapport même à l'objet, sous tel aspect déterminé.

On pourrait alors poser la tripartition suivante, récapitulant par là les deux moments, fonctionnel puis rationnel, de l'exposition. Le noème complet, c'est :

1. Les modes de donnée, ou caractères thétiques : comme on l'a vu précédemment, les modes de donnée ont leur origine dans les composantes réelles et plus exactement noétiques de la conscience, mais elles se reflètent pourtant dans le noème, à qui il appartient d'apparaître « comme perçu », ou « comme souvenu », etc. ;

2. Le noyau noématique, ou le « sens noématique » invariant : c'est là le noème lui-même, le sens idéalement identique, qui nous fait reconnaître la chose « en tant que » telle chose. On le distinguera d'une part de la diversité des modes de donnée, d'autre part de l'objet universel = X dont il ne représente qu'un aspect (qu'un prédicat) possible ;

3. L'unité objective du noème, sa relation rationnelle à l'objet = X : comme on vient de le voir, il est essentiel (contre tout psychologisme) que la relation à l'objet figure *dans le noème*, à titre de moment constitutif, et non hors de lui : il y va de la réussite même de la phénoménologie comme idéalisme transcendantal, capable de référer l'objet transcendant à la sphère d'immanence des vécus de conscience.

Or cette tripartition, on le sait, n'est pas innocente. Derrière elle s'aperçoit, comme en filigrane, le cadre théorique qui structura, chez les élèves de Brentano, les différents débats relatifs à l'intentionnalité. On pense bien sûr à la tripartition chez Twardowski, de « l'acte », du « contenu » et de « l'objet », comme le rappelle Husserl au § 129 ; mais aussi, dans la première *Recherche logique*, aux trois moments de l'expression que sont la « manifestation » (des actes donateurs de sens, ou remplissant le sens), la « signification », et enfin « l'objet » (exprimé au moyen de la signification). Mais on pense également à Frege, au fait que chez lui la signification (*Sinn*) d'un mot, en son idéalité-universalité, d'un côté ne se réduit pas à la représentation particulière (comme acte psychologique) que j'en ai ; mais que d'un autre côté cette signification est à distinguer de la « référence » (*Bedeutung*), c'est-à-dire de l'objet visé à travers elle⁵⁶. La même planète peut être appelée « étoile du matin » ou « étoile du soir », deux significations constituant chacune un « mode de donation⁵⁷ » possible de la même référence. Ainsi la

signification vient s'intercaler très exactement « entre » l'acte empirique de la conscience et la référence signifiée. C'est la fameuse image du télescope : « La référence d'un nom propre est l'objet même que nous désignons par ce nom ; la représentation que nous y joignons est entièrement subjective ; entre les deux gît le sens, qui n'est pas subjectif comme l'est la représentation, mais qui n'est pas non plus l'objet lui-même⁵⁸. » On voit que la consonance est frappante, entre les tripartitions frégéenne et husserlienne, ou entre la thématization que l'un et l'autre proposent de la signification verbale, à mi-chemin de la conscience et de l'objet qu'elle signifie. Et c'est le même cadre théorique qui semble mobilisé dans la noématique de la Quatrième Section, lorsque Husserl déclare que « tout noème a un “contenu”, à savoir son “sens” ; par lui le noème se rapporte à “son” objet⁵⁹ » ; ou que « le noème a en soi-même une relation à l'objet au moyen de son “sens” propre⁶⁰ ».

D'où, la plupart du temps axée sur cette Quatrième Section, et non sur la précédente, une « lecture frégéenne » faisant valoir la relation « intensionnelle » ou prédicative du noème à l'égard de l'objet : le noème, ou le sens noématique, étant alors caractérisé comme un concept ou un prédicat fournissant une information partielle, une information possible parmi d'autres, sur le même objet. Comme le pose Føllesdal, « au même objet peuvent correspondre différents sens noématiques⁶¹ », autrement dit plusieurs « entités abstraites⁶² » constituant chacune un mode de présentation possible de l'objet. Le noème est alors directement référé au contexte logico-sémantique de la première Recherche logique ; et il est difficile en effet de contester que l'intense travail de conceptualisation opéré alors sur la notion de signification, véritable laboratoire de la phénoménologie à venir, allait se révéler déterminant pour la définition de l'intentionnalité en général. C'est ce que rappelle Føllesdal, citant Husserl, comme tous ceux qui après lui adoptent la même ligne interprétative : « Le noème en général n'est, quant à lui, rien d'autre que la généralisation de l'idée de signification au domaine total des actes »⁶³. Les *Idées I* le disent aussi, mais un peu différemment :

À l'origine ces mots [signifier (*bedeuten*) et signification (*Bedeutung*)] ne se rapportent qu'à la sphère verbale, à la sphère de « l'exprimer ». Mais on ne peut guère éviter [...] d'élargir la signification de ces mots et de leur faire subir une modification convenable qui leur permet de s'appliquer d'une certaine façon à toute la sphère noético-noématique [...]⁶⁴.

L'idée n'est alors pas exactement la même. Les mots employés (signifier, signification) peuvent être les mêmes, dit Husserl, mais leur transfert généralisant de la sphère verbale à la sphère noético-noématique nécessite néanmoins une « modification convenable » de leur sens. Et l'on peut alors insister, comme Føllesdal, Smith et McIntyre, ou Dreyfus, sur la filiation ; ou au contraire sur la modification, comme Gurwitsch ou Sokolowski. D'un côté, on fera valoir tout ce qui ramène le noème dans les parages des *Recherches logiques* : comme la signification verbale, mais aussi comme le jugement prédicatif, le noème a son centre au-delà de lui-même, dans l'objet auquel il se réfère ou dont il est un prédicat possible. On peut même aller, comme le fait Husserl au § 133, jusqu'à considérer le noème comme une « proposition » (*Satz*) : cela implique que le noème, y compris perceptif (on parlera alors d'une proposition « à un seul membre⁶⁵ »), et *a fortiori* le noème d'une proposition prédicative (on parlera alors d'une proposition « synthétique⁶⁶ »), dit toujours *quelque chose sur quelque chose*. Le noème, y compris de l'arbre que je perçois, est une proposition, cela veut dire qu'il est, comme « pommier en fleurs vu tel jour et sous tel aspect », une assertion vraie ou fausse sur le pommier objectif. D'un autre côté, on fera valoir tout ce qu'une phénoménologie de la perception, et non une théorie de la signification ou du jugement, me dit du noème : non pas qu'il *dit* l'objet, mais qu'il le *présente*, à travers ses apparences changeantes ; non pas qu'il en est un *prédicat* possible, mais qu'il se confond avec lui, étant l'objet *comme tel*. Dans le premier cas, le noème est un moyen d'aller vers l'objet, dans l'autre, il est l'objet lui-même, dans la richesse de son apparaître. Soit, pour évoquer la fameuse métaphore frégéenne, la main qui prend l'objet, la main avec ses os et ses muscles ; soit ce que tient la main⁶⁷.

Pour autant, nous disions en commençant qu'il n'y a pas à choisir entre ces deux définitions du noème. Ce n'est en rien une alternative, chacune étant liée à un contexte distinct. C'est ce qu'il nous reste à éclaircir.

Les deux perspectivismes

À aucun moment, il faut le noter, Husserl ne fait état d'une quelconque tension dans sa théorie du noème. De fait il n'y a rien de contradictoire dans les deux moments de l'exposition, rien qui oblige à opter pour une théorie au détriment de l'autre. D'une section à l'autre le contexte a changé, si bien que la même entité s'offre à deux attitudes différentes : dans le premier cas, le noème est le *constitué* de la conscience (le perçu comme tel, le voulu comme tel, le jugé comme tel) ; il est l'objet reconnu identique soi à travers ses apparences changeantes. Dans le deuxième cas il se fait *constituant*, dans le cadre d'une attitude nouvelle (rationnelle) qui se porte au-delà de lui, et qui en fait un moyen de connaître ce qui est, objectivement ou universellement.

Or il y a d'autant moins à choisir que toute la phénoménologie husserlienne nous aura habitués, implicitement d'abord, puis explicitement, à affronter la dualité du perceptif et du rationnel, et la nécessaire fondation de l'un sur l'autre. La dernière phénoménologie de Husserl, en particulier avec *La Crise des sciences européennes*, mais aussi *Expérience et Jugement*, va prendre directement pour thème cette confrontation, à travers les concepts de « monde de la vie » ou d'« expérience ». Or c'est là, pensons-nous, un cadre interprétatif qui offre toutes les ressources pour articuler, sans les confondre, les deux théories du noème. Il n'y a pas à jouer l'une contre l'autre les interprétations « perceptive » et « conceptuelle » du noème, parce qu'il n'y a pas à choisir, entre l'expérience et la raison : il y a juste à fonder l'une sur l'autre. La science, comme mise en œuvre et actualisation conséquente du projet rationnel de connaître ce qui est, s'attaque au monde de la vie lui-même, pour y produire ses idéalizations efficaces. Le monde que je perçois naïvement et dans lequel je vis est le même monde que veut sonder la science ; de l'un à l'autre seule l'attitude a changé. De ce point de vue, la remarque de Mohanty s'impose avec force, selon laquelle le noème est « une entité qui est *implicitement* conceptuelle », parce qu'elle « peut être élevée au niveau d'une signification conceptuelle⁶⁸ ». La même entité, qui vaut comme un objet intentionnel à part entière dans l'ordre antépédicatif, peut se faire signification noématique ou prédicatif bon à tout jugement, pour une attitude rationnelle.

Mais il se pourrait alors, inversement, que ce grand pari husserlien d'une refondation perceptive du rationnel, profite à son tour de l'éclairage des *Idées I*, et tire quelque bénéfice de la théorie du noème. Car celle-ci, il est temps de le noter, orchestre un double perspectivisme ; c'est là, pensons-nous, son apport le plus original. De fait le noème perceptif est l'unité d'un divers sans cesse changeant ; il est « le moment idéalement identique de tous les vécus de conscience qui coïncident dans le sens⁶⁹ ». La description phénoménologique de la perception a toujours défini cette diversité des vécus comme une diversité « d'esquisses » (*Abschattungen*) de la chose, c'est-à-dire de points de vue spatialement et temporellement distincts pris sur la même chose⁷⁰. Le noème rationnel se présente quant à lui comme une diversité noématique tentant, téléologiquement, d'accommoder l'objet transcendant : cette fois ce sont « les » noèmes eux-mêmes qui sont divers, et qui se présentent comme autant de points de vue possibles pris sur l'objet. Ici le perspectivisme n'est plus perceptif mais prédicatif ; quand la perception « tourne » autour de la chose pour en multiplier les aperçus, la connaissance « discute », c'est-à-dire (étymologiquement) confronte et entrechoque les différents jugements possibles sur un même objet. Dans les deux cas pourtant, une multiplicité de vues (sensibles ou intellectuelles) vise une unité objective.

Dans les deux cas, la constitution de quelque chose comme un « objet » ou une « objectivité » n'est possible que parce que se vise à chaque fois « le même », au sein d'une multiplicité. En quoi cette considération nous fait-elle avancer, en direction d'une unification du noème ?

Le point important, ici, le point qui nous semble pacifier définitivement la querelle des deux noèmes, c'est que nous avons affaire en réalité au même perspectivisme, assumé différemment dans chacune des deux attitudes. Car c'est non seulement la même chose qui dans un cas est perçue et s'écoule en esquisses, dans l'autre est connue et se décline en arguments ; mais par ailleurs c'est le même perspectivisme qui dans un cas s'oublie, dans l'autre s'officialise. Le propre de la perception en effet, c'est qu'elle est dogmatique : elle croit au monde, ou à l'existence de la chose ; elle croit toucher la chose elle-même, ou le monde de tous ; en ceci elle ignore son perspectivisme. Elle sait, mais sans savoir, ou sans vouloir savoir, que la même chose est vue différemment depuis un autre point de vue ; son réalisme est robuste, refoulant dans un sentiment indivis de présence la partialité des points de vue, contractant dans l'épaisseur de la chose l'infinité des vues possibles sur elle. C'est une constante chez Husserl, et ce dès les *Recherches logiques* : « Que je regarde ce livre ici présent d'en haut ou d'en bas, de l'intérieur ou de l'extérieur, c'est toujours *ce livre-là* que je vois⁷¹. » Cela veut dire que les actes partiels sont « fondus » en un seul acte, plutôt que présents comme tels ; il n'y a pas à « fonder » sur eux un acte supplémentaire visant, au-delà d'eux, l'unité de la chose⁷². La *Verschmelzung* (fusion) des actes partiels traduit exactement, dans un vocabulaire hérité de Stumpf, le perspectivisme refoulé, su en même temps qu'ignoré, dont s'inaugure l'intentionnalité perceptive. La description est rigoureusement la même dans les *Idées I* : dans l'attitude naturelle, dit Husserl, les *data* hylétiques ne sont pas l'objet d'une perception ; ce n'est que dans le « vécu analyseur⁷³ » que l'on peut séparer l'esquisse de l'objet qui s'y figure. Cet oubli des points de vue est d'ailleurs, si l'on y pense, la seule manière de comprendre la « nécessité eidétique⁷⁴ » établie au § 41, selon laquelle la même chose à la fois s'écoule en « un divers ininterrompu d'apparences et d'esquisses⁷⁵ », et pourtant se donne chaque fois « soi-même corporellement⁷⁶ ». Car comment ne serait-ce pas de deux choses l'une ? Comment la perception pourrait-elle connaître *à la fois* le multiple et l'unité, un divers qui s'écoule et une chose qui tient, un flux d'apparences subjectives et une croyance en l'existence transcendante ? Comment *phénoménologiquement*, c'est-à-dire dans le vécu que j'en ai, pourrait s'accomplir la synthèse d'identification du multiple, l'unification intentionnelle du divers ? Comment, sinon par le jeu d'un dogmatisme ou d'une croyance, c'est-à-dire d'une ignorance active ?

Inversement, on aperçoit dans la noématique rationnelle un perspectivisme *déclaré* : dans l'espace verbal et propositionnel il est officiel que telle nomination est seulement l'une possible parmi d'autres, ou que telle prédication peut être falsifiée par une autre. Parce que le langage est un espace social d'interlocution, l'attribution nominale ou prédicative du sens s'y conçoit d'emblée comme partielle et partiale. Celui qui nomme et qui juge le fait en sachant (et non en refoulant) que le prédicat choisi est un possible parmi d'autres, à propos de la même chose. Il peut dire « le vainqueur d'Iéna », mais sait qu'on peut parler aussi du « vaincu de Waterloo » ; comme il peut dire que « a est plus grand que b », préférable pour lui à « b est plus petit que a⁷⁷ » ; dans les deux cas il sait que plusieurs significations sont possibles à propos de la même chose ou du même état de chose ; il connaît l'infinie diversité du « vouloir dire » à propos du même thème. L'espace de la discussion humaine se connaît comme pluriel, il lui appartient, comme le pose R. Sokolowski⁷⁸, de se réfléchir « propositionnellement » : de connaître la proposition comme proposition, donc toute la différence qui sépare cette proposition, avec sa signification particulière, de l'état de chose visé à travers elle. Le § 44 de *Logique formelle et logique transcendantale* précise ce point⁷⁹. Dans l'attitude « naïve », dit Husserl, nous jugeons d'une manière immédiate, autrement dit en étant dirigés sur l'état de chose auquel nous croyons et que nous tentons

d'exprimer dans notre jugement. En jugeant, « nous sommes dirigés non pas vers le jugement, mais vers les objets sur lesquels nous portons un jugement [...]»⁸⁰ ». Or c'est précisément ce qui change avec l'attitude théorique. Celle-ci, dans son « besoin de s'assurer sur les choses mêmes de la manière dont elles sont réellement⁸¹ », est nécessairement amenée à réfléchir sur un mode critique ses propres assertions pour les vérifier. Tous ses jugements, le savant « les prend pour uniquement provisoires⁸² ». Ils sont pour lui des modes de présentations possibles et révocables sur l'état de chose réel ; ils sont pour lui « ses » jugements, à tel moment donné et dans tel contexte, qu'il ne saurait confondre avec la réalité. Le propre de l'attitude naïve au contraire, c'est d'ignorer cette opacité référentielle. Comme dit Husserl, « juger c'est toujours croire quelque chose, avoir “devant soi” quelque chose en tant qu'étant, d'une manière intuitive ou non⁸³ ». L'attitude naïve voit directement l'état de chose à travers le jugement, elle oublie la signification particulière du jugement en s'obnubilant de la référence, exactement comme la perception voit la chose et non l'esquisse, « précipitant » le flux des vécus dans la croyance en « la » chose. Cela signifie que la perception, et plus généralement l'attitude naïve (antéprédicative), sont opaques et transparentes à la fois : leur opacité est implicite et non assumée ; elle est, si l'on veut, en soi et non pour soi ; elle est une opacité bien réelle (on voit ou on juge toujours *de quelque part*), mais vécue comme transparence, illusion d'une présence entière et sans défaut.

En sa dualité, le noème nous entretient ainsi de deux façons de viser le même monde. À son premier niveau (perceptif ou antéprédicatif), le noème est la chose réelle, mais augmentée de la vie de conscience qui la constitue continûment ; c'est l'objet intentionnel, c'est-à-dire l'objet dans le « comment » de son apparaître – le « perçu en tant que perçu », le « jugé en tant que jugé ». Simplement à ce premier niveau les caractères thétiques qui représentent la vie de la conscience, les modes fluents de l'apparaître, s'unifient et s'oublient fonctionnellement dans l'identité du sens visé. À ce premier niveau le noème est le pôle d'unification de la diversité des vécus, ce qui signifie qu'il donne à voir la multiplicité des vécus en même temps qu'il la résorbe ; il est la multiplicité résorbée (refoulée) dans l'unité. Dans le noème se compose, comme dit si bien Merleau-Ponty, « une seule vision à mille regards⁸⁴ » : la chose pleine de tous les points de vue sur elle. Or c'est très exactement cette multiplicité refoulée qui fait retour au second niveau du noème, cette fois sous une forme parfaitement assumée. La raison n'est pas dogmatique, comme l'est l'attitude naturelle ; elle est critique. La diversité des points de vue qui nous fait graviter autour du réel n'est plus ignorée mais étalée au grand jour de l'espace public « des » raisons ; il y a non plus « le » noème, mais « des » noèmes ou « des » prédicats différents, pour qualifier la même chose.

Cela signifie, mais nous le savions au moins depuis les fameuses descriptions de *Chose et Espace*, qu'on ne quitte jamais le perspectivisme chez Husserl : Dieu lui-même verrait encore de quelque part. Le perspectivisme est l'intentionnalité elle-même, comme œuvre d'identification du multiple ; il est la tournure même de notre insertion dans l'être. On saurait d'autant moins le quitter que la raison, c'est-à-dire nous-mêmes décidés à voir le réel en face, la raison consiste précisément à l'organiser pour en libérer toute l'efficace. En regroupant sous un même vocable (le noème) ces deux modalités du perspectivisme, Husserl nous aura rendu attentifs à cette étrange conjonction de l'oubli et de la clairvoyance : l'attitude naturelle c'est le point de vue ignoré, le perspectivisme refoulé, la croyance dogmatique au monde commun ; la raison c'est le point de vue consenti, clarifié, élevé par la pratique de la discussion à la hauteur d'un instrument de vérité.

Références bibliographiques

Benoist, J. (1997), *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*, Paris, PUF.

- Bernet, R. (1994), *La Vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF.
- Dreyfus, H. (1972), in L.A. Embree (dir.), *Life-World and Consciousness. Essays for Aron Gurwitsch*, Evanston, Northwestern University Press, p. 135-170.
- Fink, E (1974), *De la Phénoménologie*, trad. D. Franck, Paris, Minuit.
- Fisette, D. et Poirier, P. (2000), *Philosophie de l'esprit. État des lieux*, Paris, J. Vrin.
- Føllesdal, D. (1969), « Husserl's notion of noema », *The Journal of Philosophy*, vol. 66, n° 20, p. 680-687.
- Frege, G. (1971), *Écrits logiques et philosophiques*, trad. C. Imbert, Paris, Le Seuil.
- Granel, G. (1968), *Le Sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard.
- Gurwitsch, A. (1966), *Studies in Phenomenology and Psychology*, Evanston, Northwestern University Press.
- Lavigne, J.F. (2005), *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, Paris, PUF.
- Lavigne, J.F. (2009), *Accéder au transcendantal ? Réduction et Idéalisme transcendantal dans les Idées I de Husserl*, Paris, J. Vrin.
- McIntyre, R. (1987), « Husserl and Frege », *The Journal of Philosophy*, vol. 84, n° 10, p. 528-535.
- Merleau-Ponty, M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1960), *Signes*, Paris, Gallimard.
- Mohanty, J.N. (1981), « Intentionality and Noema », *The Journal of Philosophy*, vol. 78, n° 11, p. 706-717.
- Sokolowski, R. (1984), « Intentional Analysis and the Noema », *Dialectica*, vol. 38, n° 2-3, p. 113-129.
- Sokolowski, R. (1987), « Husserl and Frege », *The Journal of Philosophy*, vol. 84, n° 10, p. 521-528.
- Solomon, R.C. (1977), « Husserl's concept of the Noema », in F.A. Elliston et P. McCormick (dir.), *Husserl : Expositions and Appraisals*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, p. 168-181.

[1](#) - . Føllesdal, 1969, p. 686.

[2](#) - . La première mention du terme semble dater, très exactement, de 1912, dans l'un des manuscrits des *Idées I* (cf. *Hua III/2*, p. 567).

[3](#) - . Fisette et Poirier, 2000, p. 170.

[4](#) - . Dreyfus, 1972, p. 135.

[5](#) - . Bernet, 1994, p. 70.

[6](#) - . *Hua III/1*, § 76, p. 141 [*ID I*, p. 242].

[7](#) - . *Hua III/1*, § 63, p. 120 [*ID I*, p. 209].

[8](#) - . *Hua III/1*, § 88, p. 181 [*ID I*, p. 303].

[9](#) - . *Hua III/1*, § 93, p. 193 [*ID I*, p. 322].

[10](#) - . *Hua III/1*, p. 282 [*ID I*, p. 458].

[11](#) - . Solomon, 1977, p. 169 ; Bernet, 1994, p. 68.

[12](#) - . *Hua III/1*, § 76, p. 141 [*ID I*, p. 242].

[13](#) - . Lavigne, 2005, p. 562-569.

[14](#) - . *Hua III/1*, § 86, p. 178 [*ID I*, p. 298].

[15](#) - . *Hua III/1*, § 84, p. 168 [*ID I*, p. 282].

[16](#) - . *Hua III/1*, § 86, p. 177 [*ID I*, p. 297].

[17](#) - . Merleau-Ponty, 1960, p. 204.

- [18-](#) . *Hua XIX*, § 1, p. [RL II-I, p. 9].
- [19-](#) . *Hua III/1*, § 89, p. 184 [ID I, p. 308].
- [20-](#) . *Hua III/1*, § 89, p. 184 [ID I, p. 308].
- [21-](#) . *Hua III/1*, § 98, p. 207 [ID I, p. 343].
- [22-](#) . *Hua VI*, § 70, p. 244 [CR, p. 271].
- [23-](#) . *Hua III/1*, § 128, p. 265 [ID I, p. 434].
- [24-](#) . *Hua II*, p. 39 [IP, p. 65].
- [25-](#) . *Hua II*, p. 32 [IP, p. 55].
- [26-](#) . Fink, 1974, p. 146 (*traduction modifiée*).
- [27-](#) . Solomon, 1977, p. 175.
- [28-](#) . Cf. Dreyfus, 1972, p. 156 : « Pourquoi Husserl utilise-t-il une terminologie aussi trompeuse ? Pourquoi dire “le perçu comme tel” pour désigner justement cet élément de la perception qui n’est pas perceptivement présent ? »
- [29-](#) . *Hua III/1*, § 89, p. 184 [ID I, p. 308].
- [30-](#) . Granel, 1968, p. 221.
- [31-](#) . *Hua III/1*, § 86, p. 177 [ID I, p. 296].
- [32-](#) . *Hua III/1*, § 98, p. 207 [ID I, p. 343].
- [33-](#) . *Hua III/1*, § 98, p. 207 [ID I, p. 344].
- [34-](#) . *Hua III/1*, § 91, p. 189 [ID I, p. 316].
- [35-](#) . *Hua III/1*, § 91, p. 189 [ID I, p. 316].
- [36-](#) . *Hua III/1*, § 91, p. 189 [ID I, p. 316].
- [37-](#) . *Hua III/1*, § 98, p. 208 [ID I, p. 345].
- [38-](#) . *Hua III/1*, § 98, p. 208 [ID I, p. 345].
- [39-](#) . *Hua III/1*, § 94, p. 197 [ID I, p. 328].
- [40-](#) . *Hua III/1*, § 98, p. 208 [ID I, p. 344].
- [41-](#) . Gurwitsch, 1966, p. 341.
- [42-](#) . *Hua III/1*, § 128, p. 266 [ID I, p. 435].
- [43-](#) . *Hua XVIII*, p. VII [RL I, p. IX].
- [44-](#) . Lavigne, 2005, p. 279-280.
- [45-](#) . *Hua III/1*, § 97, p. 204 [ID I, p. 340].
- [46-](#) . *Hua III/1*, § 128, p. 266 [ID I, p. 435].
- [47-](#) . *Hua III/1*, § 131, p. 271 [ID I, p. 442].
- [48-](#) . *Hua III/1*, § 90, p. 186 [ID I, p. 312].
- [49-](#) . *Hua III/1*, § 90, p. 186 [ID I, p. 312].
- [50-](#) . *Hua III/1*, p. 265 [ID I, p. 431].
- [51-](#) . *Hua III/1*, p. 265 [ID I, p. 432].
- [52-](#) . Fink, 1974, p. 153.
- [53-](#) . *Ibid.*, p. 152.
- [54-](#) . *Hua III/1*, § 129, p. 268 [ID I, p. 438].
- [55-](#) . *Hua XIX*, § 13, p. 49 [RL II/1, p. 56]. Sur cette redéfinition de la signification, cf. Benoist, 1997, p. 21-57.
- [56-](#) . Frege, 1971.
- [57-](#) . Frege, 1971, p. 103.
- [58-](#) . Frege, 1971, p. 106.
- [59-](#) . *Hua III/1*, § 129, p. 267 [ID I, p. 436].

- [60-](#) . *Hua III/1*, § 128, p. 266 [*ID I*, p. 435].
- [61-](#) . Føllesdal, 1969, p. 683.
- [62-](#) . *Ibid.*, p. 684.
- [63-](#) . *Hua V*, p. 89 [*ID III*, p. 106].
- [64-](#) . *Hua III/1*, § 124, p. 256 [*ID I*, p. 418].
- [65-](#) . *Hua III/1*, § 133, p. 274 [*ID I*, p. 446].
- [66-](#) . *Hua III/1*, § 133, p. 274 [*ID I*, p. 446].
- [67-](#) . Frege, 1971, p. 191. Cf. également sur ce point McIntyre, 1987, p. 531.
- [68-](#) . Mohanty, 1981, p. 711.
- [69-](#) . *Hua XI*, § 12, p. 321 [*SP*, p. 72].
- [70-](#) . *Hua XVI* [*CE*].
- [71-](#) . *Hua XX*, § 47, p. 149 [*RL III*, 6, p. 182].
- [72-](#) . *Hua XX*, § 47, p. 149 [*RL III*, 6, p. 182].
- [73-](#) . *Hua III/1*, § 98, p. 205 [*ID I*, p. 341].
- [74-](#) . *Hua III/1*, § 41, p. 74 [*ID I*, p. 132].
- [75-](#) . *Hua III/1*, § 41, p. 74 [*ID I*, p. 132].
- [76-](#) . *Hua III/1*, § 41, p. 75 [*ID I*, p. 133].
- [77-](#) . *Hua XIX*, § 12, p. 47 et 48 [*RL II/1*, p. 53 et 55].
- [78-](#) . Sokolowski, 1987, p. 525.
- [79-](#) . *Hua XVII*, § 44, p. 107-112 [*LFLT*, p. 163-170].
- [80-](#) . *Hua XVII*, § 42, p. 99 [*LFLT*, p. 152].
- [81-](#) . *Hua XVII*, § 44, p. 108 [*LFLT*, p. 165].
- [82-](#) . *Hua XVII*, § 44, p. 111 [*LFLT*, p. 169].
- [83-](#) . *Hua XVII*, § 44, p. 108 [*LFLT*, p. 164-165].
- [84-](#) . Merleau-Ponty, 1945, p. 84.

Statut et signification des développements sur l'affectivité et la valeur

(§§ 116 et 117)

Patrick Lang

Il peut sembler incongru d'aborder les *Ideen I* sous l'angle de la philosophie pratique, c'est-à-dire celui de l'éthique et de la philosophie des valeurs. L'imposant ouvrage ne s'annonce-t-il pas comme ressortissant à la théorie de la connaissance, où il revendique d'ailleurs d'avoir ouvert l'accès à « la source originare d'où l'on peut tirer la seule solution pensable des problèmes les plus profonds [...], concernant l'essence et la possibilité d'une connaissance objectivement valable¹ » ? Ce qu'a retenu la culture philosophique de cette « Introduction générale à la phénoménologie pure », ce sont les contenus mêmes qu'annoncent les grandes articulations de la table des matières : l'intuition des essences, la réduction phénoménologique comme mise hors circuit de la thèse générale d'existence du monde, la mise en évidence du champ de la conscience pure ou transcendantale, l'exploration de ce champ par une méthode réflexive qui découvre « l'intentionnalité comme thème capital de la phénoménologie² », et qui pénètre dans les multiples structures noético-noématiques, en revendiquant explicitement la reprise re-fondatrice du projet kantien d'une critique de la raison théorique. De fait, la réputation de Husserl en 1913 est encore presque exclusivement attachée aux *Recherches logiques*, parues en 1900/01. Bien souvent, les *Ideen I* se réfèrent à cet écrit et aux difficultés de compréhension qu'il a soulevées. Dans ces circonstances, les succincts développements relatifs à l'affectivité et à la valeur qui figurent dans les *Ideen I* peuvent aisément passer inaperçus ou du moins être perçus comme anecdotiques.

Il est vrai que Husserl en personne a contribué à donner de lui-même l'image d'un pur théoricien de la connaissance, en choisissant de ne publier de son vivant que des ouvrages relevant de ce domaine. L'histoire de la philosophie, telle qu'elle est présentée dans les manuels et les encyclopédies, conforte le public, même cultivé, dans cette conception de la phénoménologie : idéaliste et transcendantale, donc purement théorique et gnoséologique, certes féconde, mais intellectualiste et abstraite chez Husserl, la méthode phénoménologique aurait été rendue concrète et existentielle par Heidegger, puis par Jaspers et, en France, par Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Ricœur (traducteur des *Ideen I*). Mais tous ces auteurs, aime-t-on à répéter, n'auraient pu appliquer la méthode phénoménologique au traitement de questions pratiques, ou inversement intégrer l'éthique à la phénoménologie comme doctrine, qu'au prix d'une

rupture plus ou moins affirmée avec Husserl, et spécialement avec le Husserl des *Ideen I*. Il semble donc nécessaire, un demi-siècle après la parution de la première monographie sur *Les recherches éthiques de Husserl*³, de faire le point sur l'état actuel des publications, qui a beaucoup évolué.

I

En effet, les vicissitudes du travail éditorial ont eu pour conséquence de ne rendre accessibles au public que depuis une bonne vingtaine d'années les efforts déployés par Husserl en vue d'une fondation phénoménologique de la théorie des valeurs et de l'éthique. Les lacunes documentaires se sont comblées peu à peu, grâce à la publication des *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur* dispensées entre 1908 et 1914 à Göttingen (*Hua XXVIII*, 1988), disponibles depuis 2009 en français⁴ ; des cinq articles écrits en 1922/23 pour la revue japonaise *Kaizo* sur le « renouveau » comme problème d'éthique individuelle et collective (*Hua XXVII*, 1989), dont la traduction française a été publiée en 2005⁵ ; puis du cours de *Logique et [d']épistémologie générale*, professé entre 1910/11 et 1917/18, et comportant un important paragraphe⁶ sur l'axiologie et la pratique formelles et matérielles (*Hua XXX*, 1996, actuellement en cours de traduction) ; enfin du cours d'*Introduction à l'éthique* de 1920 et 1924 à Fribourg (*Hua XXXVII*, 2004, également en cours de traduction). Le processus n'est pas achevé, puisque l'on attend la parution, différée d'année en année, d'un ensemble de textes intitulé *Entendement, affectivité et volonté. Études sur la structure de la conscience*⁷, dont les études groupées sous le titre « Constitution de valeur, affectivité, volonté » sont, pour une bonne partie, antérieures de quelques années ou contemporaines de la rédaction des *Ideen I*.

Parallèlement, la situation a profondément changé dans le champ de la littérature secondaire. Il est en effet remarquable que, jusque dans les années 1970, les études francophones sur les investigations husserliennes en matière d'éthique n'aient vu le jour qu'*en marge* du courant dominant de « la phénoménologie en France ». Elles ont été produites, le plus souvent, par des penseurs ou des courants étrangers ou même hostiles à la phénoménologie, comme la déontologie, la logique des normes, ou le positivisme juridique⁸. Plus récemment, suite à la publication des cours et articles de Husserl concernant l'éthique, la teneur de ces travaux du fondateur de la phénoménologie a fait l'objet d'études spécialisées en langue étrangère⁹. Ce n'est qu'au cours des sept dernières années que la recherche francophone a commencé à prendre en compte cette évolution ; et il a fallu attendre 2008 pour lire, sous la caution d'un phénoménologue aussi éminent que Jacques Taminiaux :

La recherche en éthique n'est pas le domaine le plus connu de l'œuvre de Husserl. Or l'éthique est une préoccupation récurrente de son œuvre. Un vaste corpus de textes atteste en effet de l'attention accordée par Husserl à ces problèmes. Les éditions les plus récentes des manuscrits husserliens démontrent que son domaine d'investigation ne s'est pas limité à la théorie de la connaissance. Elles conduisent aussi à se demander *si l'interrogation éthique n'est pas elle-même constitutive du projet phénoménologique comme tel, dès son commencement*¹⁰.

Il ne s'agirait donc de rien de moins que d'une *inversion complète* des perspectives de lecture et de compréhension. Une telle inversion est corroborée par les faits biographiques, qu'il faut également rappeler : dès le début de ses activités universitaires, Husserl a considéré l'éthique comme l'une de ses priorités. Après une première tentative en 1889/90, avortée faute d'auditeurs en nombre suffisant, le *Privatdozent* Husserl dispense à Halle des enseignements intitulés « Problèmes fondamentaux de l'éthique » (1891, 1893), « Éthique et philosophie du droit » (1894, 1897), « Éthique » (1895)¹¹. Klaus Held fait donc erreur lorsqu'il écrit (à l'occasion d'un colloque en 1992) : « Dès 1908, Husserl a donné des leçons portant sur l'éthique¹². » Il est vrai que Husserl lui-même semble avoir considéré d'un œil très critique la portée de ses efforts des années 1890. Dans une lettre du 4 septembre 1919 à son disciple Arnold Metzger, il écrira : « [Au cours de la dernière décennie du XIX^e siècle,] je n'avais encore aucun

intérêt pour les réalités pratiques et culturelles, nulle connaissance des hommes et des peuples, je vivais encore dans une volonté de travail théorique presque exclusive¹³. » C'est peut-être pourquoi, aussitôt nommé professeur extraordinaire à Göttingen (1901), Husserl entreprend « un remaniement intégral » de son cours sur l'éthique, qu'il dispense au semestre d'été 1902¹⁴. Que les questions éthiques l'aient préoccupé jusqu'à la fin des années 1920, c'est ce dont témoigne encore le paragraphe 50 de *Logique formelle et logique transcendantale*.

II

Une attention sensibilisée par tous les éléments d'information qu'on vient de rassembler doit être prêtée aux passages des *Ideen* consacrés à l'éthique, à l'axiologie, à l'affectivité, à la volonté, à la pratique.

À envisager la question sous le seul angle quantitatif, on recense les occurrences de termes suivantes. Vouloir [*Wollen*] : 53 passages ; affectivité [*Gemüt*] : 32 ; évaluer : 31 ; valeur : 28 ; plaire : 26 ; pratique [*Praktik*] : 21 ; sentiment [*Gefühl, Fühlen*] : 18 ; axiologie : 17 ; joie : 10 ; agir : 10 ; éthique : 5 ; désir : 3 ; amour : 3 ; préférence : 2 passages. Ce qui représente au total 259 passages relatifs au champ (étroitement limité) des questions de philosophie pratique.

Pourtant, par leur brièveté, la plupart de ces passages passent facilement inaperçus. La raison doit en être cherchée dans le caractère particulier de l'ouvrage même. Dans l'esprit de Husserl, les *Ideen I* remplissent une triple fonction, chaque fonction particulière n'étant pas forcément compatible – mais plutôt en concurrence – avec les deux autres.

1/ La fonction la plus explicitement affichée est celle d'*introduction initiatrice*. C'est elle qui donne son titre à l'ouvrage, qui gouverne l'économie de toute la deuxième section, et qui est réaffirmée en de nombreux endroits, Husserl insistant d'ailleurs sur le caractère « commençant » de la phénoménologie et sur son propre statut de « débutant » en la matière. Dans ce contexte, le privilège accordé aux analyses relatives à la perception [*Wahrnehmung*], qui marquent l'esprit de tout lecteur débutant dans les *Ideen*, est justifié par le réquisit didactique de la *simplicité*. Or, les questions relatives à l'affectivité et à la valeur revêtent, comme on le verra, un degré de complexité supérieur ; c'est pourquoi, la plupart du temps, elles ne sont mentionnées qu'en passant.

2/ La seconde fonction, qui entretient avec la première un rapport de tension sans cesse perceptible, est celle d'une *présentation exhaustive*. Husserl souhaite donner un aperçu le plus complet et le plus systématique possible de la phénoménologie, de la diversité de ses champs, des résultats auxquels elle est déjà parvenue, des différentes directions de ses recherches en cours, ainsi que des tâches qui se dessinent pour un avenir plus ou moins lointain. Toute la troisième section de l'ouvrage privilégie cette fonction, qui est partout sous-jacente. C'est ce qui explique l'omniprésence discrète des références à l'affectivité, à l'évaluation, à la volonté. Ainsi, dès le § 27 (qui est, en un certain sens, le véritable commencement de l'ouvrage), dans la description du « monde selon l'attitude naturelle », il est précisé :

Ce monde n'est pas là pour moi comme un simple *monde de choses* [Sachenwelt] mais, dans la même immédiateté, comme *monde de valeurs* [Wertewelt], comme *monde de biens* [Güterwelt], comme *monde pratique* [praktische Welt]. D'emblée je trouve les choses devant moi pourvues non seulement de propriétés matérielles, mais aussi de caractères de valeurs : belles et laides, plaisantes et déplaisantes, agréables et désagréables, etc¹⁵.

Le ton est donné : la référence aux valeurs, présente dès le début de la démarche, ne sera à aucun moment perdue de vue, mais constamment rappelée par d'incidentes mentions qui, prenant souvent la forme d'énumérations d'apparence banale et un peu fastidieuses, se dérobent à l'attention du lecteur. Il faut y lire au contraire une perpétuelle préoccupation de Husserl, qui se réclame ici de Descartes. On se

souvent en effet de la définition canonique du *cogito*, dans la *Seconde Méditation*¹⁶, et qui est ainsi reprise par Husserl :

C'est à ce monde, à *ce monde dans lequel je me trouve et qui en même temps m'environne*, que se rapportent donc les complexes des *activités spontanées* de ma conscience avec leurs multiples variations : l'observation scrutatrice, l'explicitation et la conceptualisation descriptives, la comparaison et la distinction, la colligation et la numération, la supposition et l'inférence, bref la conscience dans son activité théorique, sous ses formes et à ses degrés différents. De même les actes et les états multiformes de l'affectivité et de la volonté : plaisir et déplaisir, se réjouir et être attristé, désirer et fuir, espérer et craindre, se décider et agir¹⁷.

Le souci d'exhaustivité se manifeste notamment au début du chapitre III de la troisième section, à l'occasion de l'introduction du couple conceptuel « noèse/noème ». La phénoménologie s'y fixe pour tâche d'élucider *la constitution des valeurs*. En effet, après avoir posé que la conscience est « source de toute raison et de toute déraison, [...] de toute valeur et de toute non-valeur, de toute action et de toute non-action¹⁸ » ; après avoir annoncé qu'il s'agira de distinguer, « parallèlement au double titre de raison et de déraison [...], les 'vraies' valeurs, les 'valeurs illusoires' et les 'non-valeurs' » et de rechercher « comment en chaque région et catégorie des unités objectives se 'constituent pour la conscience'¹⁹ », Husserl confirme que l'intentionnalité, « thème capital de la phénoménologie », *inclut l'éthique* :

On n'a à peu près rien fait tant qu'on se contente de dire et de saisir avec évidence que toute représentation se rapporte à un représenté, tout jugement à un jugé, etc., ou qu'on renvoie par ailleurs à la logique, à la théorie de la connaissance, à l'éthique et à leurs multiples évidences, et qu'ensuite on désigne ces évidences comme relevant de l'essence de l'intentionnalité. [...] Jusqu'à quel point en effet des propositions logiques et de même des propositions purement ontologiques, purement éthiques, ou toute autre proposition *a priori* qu'on peut citer, peuvent-elles exprimer quelque chose de véritablement phénoménologique ? Et à quelles couches phénoménologiques cela peut-il appartenir en chaque cas ? La difficulté n'est nullement aisée à résoudre²⁰.

Tout se passe donc comme si Husserl, constamment poussé par le souci d'exhaustivité à étendre ses analyses au domaine de l'affectivité et des valeurs, s'astreignait non moins constamment par souci didactique à une ascèse qui lui fait réduire les incursions dans ce domaine à de rapides mentions²¹ ou à quelques rares passages plus développés, mais dont le caractère reste programmatique.

3/ La troisième fonction, elle-même décomposable, est *justificatrice* et *protreptique*. Les *Ideen I* sont destinées à lever les malentendus qu'ont rencontrés les *Recherches Logiques* ; elles doivent écarter par anticipation de nouveaux malentendus possibles et mettre en relief les divergences avec d'autres approches ; enfin et surtout, elles sont censées convaincre le lecteur de la légitimité, mieux : de l'impérieuse nécessité de la démarche phénoménologique, des garanties de sérieux qu'elle apporte, et de l'importance cruciale des résultats pour l'ensemble de la philosophie. D'où le niveau souvent très élevé de technicité et de rigueur, multipliant les distinctions délicates, servies par une terminologie proliférante, qui tout à la fois puise dans un vocabulaire (supposé connu) des mathématiques et de la logique, et recourt aux néologismes (souvent introduits de façon abrupte) – tout cela allant bien entendu à l'encontre de la première fonction et ne servant pas toujours la seconde. Cette fonction justificatrice occupe le premier plan dès le chapitre II de la première section, mais également dans la réfutation des objections contre la réflexion pure (§ 79) et, bien entendu, dans toute la quatrième section.

III

Certaines des distinctions subtiles dont il était question à l'instant concernent précisément les spécificités propres au domaine de l'affectivité et des valeurs, et il convient d'attirer sur elles l'attention. Ainsi faut-il distinguer le *cogito* dans son mode général, qui est l'« être-dirigé-vers » un objet intentionnel, et la « saisie » d'un objet, qui est un mode d'acte spécifique.

Il faut bien remarquer que l'objet *intentionnel* d'une conscience (pris en tant qu'il est son plein corrélat) n'est nullement synonyme d'objet *saisi*²².

Il n'y a coïncidence des deux aspects que dans le cas de la chose [*Ding*] ; dès lors qu'elle est objet intentionnel, elle est *ipso facto* « saisie ». En revanche,

dans l'acte d'évaluer, nous sommes tournés vers la valeur, dans l'acte de la joie vers ce qui réjouit, dans l'acte d'aimer vers ce qui est aimé, dans l'agir vers l'action, *sans* pourtant saisir tout cela. L'objet intentionnel, ce qui a de la valeur [*das Werte*], ce qui réjouit, ce qui est aimé, ce qui est espéré en tant que tel, l'action en tant qu'action, [tout cela] ne devient un objet *saisi* qu'à la faveur d'une *tournure objectivante* propre [*in einer eigenen vergegenständlichenden Wendung*]²³.

Autrement dit, évaluer positivement un objet intentionnel, ce n'est pas synonyme d'une saisie explicite de la valeur *comme* objet. Se réjouir de quelque chose, c'est « être dirigé vers » la chose réjouissante en la saisissant comme chose, sans pour autant la *saisir* comme chose intrinsèquement réjouissante.

Être tourné vers une chose en l'évaluant, cela implique certes la saisie de la chose ; mais ce n'est pas la chose *simple*, mais la chose *valable* ou la *valeur*²⁴ [...] qui est le corrélat intentionnel complet de l'acte d'évaluation. C'est pourquoi « être tourné vers une chose pour l'évaluer » ne signifie pas déjà « avoir pour objet » la valeur²⁵, au sens particulier d'un objet saisi, tel que nous devons l'avoir pour porter sur lui un jugement prédicatif, et de même pour tous les actes logiques qui s'y rapportent²⁶.

Pour que cette valeur devienne elle-même « objet saisi », un acte propre d'objectivation est nécessaire²⁷.

La notion de double intentionnalité, que Husserl introduit dans le présent contexte, est également délicate à saisir. Il ne s'agit pas²⁸ de deux directions de l'intentionnalité qui seraient divergentes ; mais bien plutôt d'une intentionnalité qui en entoure une autre comme une gaine :

Dans les actes du même type que l'évaluation, nous avons donc un objet intentionnel en un double sens [du mot] : il nous faut distinguer entre la *simple chose* et l'*objet intentionnel complet*, à quoi correspond une double *intentio*, une double façon d'être-dirigé-vers. Quand nous sommes dirigés vers une chose dans un acte d'évaluation, se diriger vers la chose c'est y être attentif, c'est la saisir ; mais nous sommes également « dirigés » – encore que de façon non saisissante – vers la valeur. Le mode de l'*actualité* est propre, non seulement à la *représentation de la chose* [*das Sachvorstellen*], mais aussi à l'*évaluation de la chose*, qui l'enveloppe [*das es umschließende Sachwerten*]²⁹.

Prenons donc bien garde qu'« objet intentionnel en un double sens » ne signifie nullement « deux objets intentionnels », mais que la chose (saisie) n'est autre que le « noyau³⁰ » chosique de l'objet intentionnel complet, noyau qui est comme enrichi par et enchâssé dans d'autres dimensions (ici celle de la valeur), non saisies en elles-mêmes, bien qu'un acte se dirige sur elles. C'est là ce que Husserl appelle un « acte simple d'évaluation³¹ ». Il ajoute aussitôt :

En général, les actes affectifs et volitifs³² sont fondés à un niveau supérieur, ce qui complique d'autant l'objectivité intentionnelle ainsi que les façons dont les objets inclus dans l'unité de l'objectivité totale reçoivent [le regard] tourné vers eux. En tout cas, il faut prendre pour règle le théorème suivant : *En tout acte est à l'œuvre un mode de l'attention. Mais dès lors qu'un acte n'est pas une simple conscience de chose, dès lors qu'une nouvelle conscience prenant position à l'égard de la chose se fonde sur la première, la chose et l'objet intentionnel complet* (p. ex. « chose » et « valeur³³ ») se dissocient, comme se dissocient « être attentif » et « avoir sous le regard de l'esprit »³⁴.

Husserl précise alors la nature de la « tournure objectivante » dont il avait été question plus haut :

Mais en même temps, ces actes fondés³⁵ comportent par essence la possibilité d'une modification par laquelle leurs objets [*Objekte*] intentionnels complets deviennent des objets [*Gegenstände*] d'attention et, en ce sens, des objets « représentés », lesquels à leur tour sont susceptibles de servir de substrats à des explicitations, des relations, des conceptualisations et des prédications³⁶.

C'est en raison de cette objectivation que, dans l'attitude naturelle, nous nous trouvons face à des « valeurs », à des objets pratiques, des produits de la culture, etc., c'est-à-dire, en toute rigueur terminologique, à des « objets-ayant-de-la-valeur », eux-mêmes susceptibles d'entrer, à titre de fondateurs, dans des rapports de fondation avec des actes logiques (qui, dans la gradation jusqu'ici repérée, seraient de troisième niveau).

IV

Avant d'aller plus loin, il sera utile d'apporter une précision terminologique. Dans les *Ideen I*, Husserl, à la suite de Brentano³⁷, range dans une catégorie commune les actes affectifs, l'évaluation, la volonté. La plupart du temps, les trois domaines sont cités dans le souffle d'une même énumération, et souvent dans un ordre qui semble fortuit. Rares sont les développements plus construits où ces sphères sont explicitement distinguées³⁸. Le recours aux *Leçons sur l'éthique* de 1914 peut dès lors s'avérer utile. En premier lieu, Husserl y oppose clairement, comme classes distinctes, les actes de connaissance (caractérisés comme prises de positions qui sont autant de modifications d'actes de croyance originaires, c'est-à-dire d'actes *doxiques*) et les « actes de l'affectivité, les actes du ressentir, du désirer et du vouloir³⁹ » ; ces derniers sont essentiellement *non* doxiques : ce ne sont pas des actes du « tenir-pour-vrai », mais du « tenir-pour-beau ou bon »⁴⁰. En second lieu, l'on y trouve⁴¹ une gradation, ou une imbrication, des différentes sphères, qu'on peut résumer en ces termes : l'évaluation esthétique juge un objet comme beau sans se soucier de son existence ; l'évaluation existentielle [*esistenziale Wertung*] juge bon un tel objet à la condition qu'il existe, et celui-ci devient alors l'objet d'une joie rationnellement légitime ; si un tel bien n'existe pas, il sera une valeur de désir, c'est-à-dire le corrélat d'un désir rationnel ; et si une telle valeur de désir est réalisable, elle sera une valeur de volonté, c'est-à-dire le corrélat d'un vouloir rationnel. Pour simplifier, on peut dire que les actes évaluatifs ont pour corrélat des valeurs, et les actes volitifs, la réalisation de ces valeurs. Cela posé, revenons aux *Ideen I*.

Une fois accomplie la réduction phénoménologique transcendantale, tentons de rendre compte des différentes propriétés et particularités que Husserl assigne aux actes évaluatifs et affectifs.

1/ En premier lieu, ils partagent avec les actes cognitifs une propriété fondamentale : l'intentionnalité s'y superpose, comme une « couche donatrice de sens », à une couche purement sensuelle, pour ainsi dire prédonnée. Dans le cas des actes affectifs, évaluatifs et volitifs, cette couche sensuelle est celle des « sensations de plaisir, de douleur, de chatouillement, etc⁴². ». Partout, des *data* sensibles se donnent comme des matières pour des mises en forme intentionnelles ou des donations de sens. C'est ce qui explique que

ces concepts de matière [*ὕλη* sensuelle] et de forme [*μορφή* intentionnelle] s'imposent franchement à nous quand nous nous présentifions n'importe quelles intuitions claires, ou des évaluations, des actes de plaisir, des volitions, etc., clairement accomplis⁴³.

Loin donc que les « données hylétiques » ne concernent que les seuls actes perceptifs ou cognitifs, elles sont également la matière première des actes intentionnels de l'affectivité. C'est pour cette raison même qu'il faut étendre la notion de *sensibilité* à la sphère des valeurs. Si la sensibilité au sens étroit désigne « le résidu phénoménologique de ce qui est [...] médiatisé par les sens », ce terme, pris en un sens plus vaste mais néanmoins unifié, « embrasse aussi les états affectifs et les pulsions sensibles⁴⁴ », en tant qu'ils fonctionnent comme « matières » [*Stoffe*] dans les vécus intentionnels de la sphère affective et volitive. Or, c'est bien sur cette affectivité, qui ne saurait ressortir qu'au sensible, que se fonde originellement la sphère axiologique. Husserl prolonge ainsi les critiques vigoureuses formulées par Brentano⁴⁵ à l'encontre du formalisme moral kantien, lequel restreignait le rôle de la sensibilité dans la sphère éthique au seul sentiment du respect.

2/ En second lieu, c'est bien à titre d'actes fondés de niveau supérieur que les actes évaluatifs focalisent l'intérêt dans les *Ideen I*. Après avoir illustré la corrélation noético-noématique dans le domaine du jugement prédicatif, Husserl pose des distinctions analogues dans la sphère de l'affectivité et de la volonté :

Des développements analogues valent ensuite [...] pour la sphère affective et volitive, pour des vécus tels que prendre plaisir et déplaisir, évaluer en tous les sens du mot, souhaiter, se décider, agir ; tous ces vécus contiennent plusieurs et souvent de nombreuses stratifications intentionnelles, d'ordre noétique et, parallèlement, d'ordre noématique [...] : p. ex. sur une représentation concrète peut

s'édifier un moment non-autonome [*unselbständig*] d'« évaluation », lequel inversement peut à nouveau disparaître. Quand de cette façon un percevoir, un imaginer, un juger, etc., sert de fondement à une couche d'évaluation qui le recouvre entièrement, nous trouvons dans la totalité ainsi fondée [*Fundierungsganze*], désignée d'après sa couche supérieure du nom de 'vécu d'évaluation concret', *différents noèmes* ou *sens*⁴⁶.

Ces développements reprennent et approfondissent, *après accomplissement de la réduction phénoménologique*, la distinction rencontrée ci-dessus dans la description initiale du monde dans l'attitude naturelle : celle entre la chose « saisie » et la chose « ayant de la valeur », la valeur n'étant pas, dans un premier temps de l'analyse, saisie comme telle :

Nous devons dès lors distinguer d'un côté les objets, choses, propriétés, états de choses, qui sont là dans l'évaluer comme ayant de la valeur [...] ; d'autre part les objets-valeurs eux-mêmes, les états-de-choses-valeurs eux-mêmes. [...] Nous parlons de la simple « chose » [*Sache*] qui vaut, qui a un caractère de valeur, une *qualité de valeur* [*Wertheit*] ; [nous parlons] d'autre part de la *valeur concrète* elle-même ou de l'*objectivité-de-valeur*. [...] L'*objectivité-de-valeur* implique la chose correspondante, elle introduit comme nouvelle couche objective la *qualité de valeur*⁴⁷.

Conformément à ce que nous avons établi ci-dessus⁴⁸ sur l'imbrication des actes d'évaluation dans les actes de volonté⁴⁹, nous comprenons que ces derniers soient des actes fondés à un niveau encore supérieur de complexité. L'accomplissement d'une *prise de décision* inclut des vécus qui lui servent de soubassement, à savoir, des positions de valeurs, elles-mêmes fondées sur des positions de choses⁵⁰.

3/ Il reste, en troisième lieu – et c'est la tâche la plus ardue –, à établir comment se constitue ce qui, dans la citation précédente, est appelé « objectivité de valeur », c'est-à-dire la valeur comme qualité. Pour formuler la question avec les *Leçons sur l'éthique* de 1908/09, il s'agit d'éclaircir « la relation problématique entre l'entendement et l'affectivité lors de l'objectivation de la valeur⁵¹ », c'est-à-dire d'élucider

[les] fonctions qui incombent à l'« entendement » au sein de la sphère affective, dans la mesure où celle-ci prétend amener à l'intuition et à la justification attestatrice de *nouvelles objectivités*, les objectivités de valeur⁵².

Autrement dit, il importe de savoir si les actes affectifs sont des actes objectivants, et en quel sens ils le sont. Il semble en effet que ce soient les actes affectifs (évaluatifs) qui constituent les valeurs, alors que, d'un autre côté, les valeurs sont des objectivités (fût-ce d'une région propre), et que des objectivités ne peuvent se constituer que dans des actes objectivants, c'est-à-dire des actes de connaissance⁵³ : c'est cette contradiction qu'il s'agit de lever.

Est-ce que la « perception » qui donne des valeurs est également une perception sensible, est-elle aussi perception au même sens [du terme] ? Peut-on percevoir une règle de droit et, *a fortiori*, la valeur d'une règle de droit, comme on perçoit une chose ? On peut percevoir un tableau [...]. Mais qu'en est-il de la valeur esthétique du tableau ? Peut-on percevoir l'œuvre d'art en tant que telle ? Nous avons là, de nouveau, la participation de l'évaluer et, de nouveau, la question : *comment l'évaluer s'y prend-il pour que de la valeur soit donnée en lui ? Qu'est-ce donc qu'un être-donné de la valeur*⁵⁴ ?

L'enjeu de la question est considérable : Husserl entreprend de dépasser l'opposition historique (dans la philosophie anglaise du XVIII^e siècle) entre « morale du sentiment » et « morale de l'entendement », ou encore entre le scepticisme éthique de Hume et le formalisme abstrait de Kant.

À cet égard, l'utilisation de la notion de « thèse » (qui entre dans la définition de tout *cogito*, et qui a d'abord été introduite⁵⁵ à propos des actes de perception, de souvenir ou d'anticipation, qui tous « posent » de « l'être ») doit être élargie à l'ensemble de toutes les sphères d'actes, si bien qu'il est possible de parler, non plus seulement de thèses d'être, mais de thèses de plaisir, de thèses de souhait, de thèses de volonté, etc. L'une des conséquences de cette positionalité des actes en général réside en ceci, que tout caractère thétique qui, dans le noème d'un *cogito*, se constitue en tant que corrélat d'une thèse noétique appartenant à ce *cogito*, peut être converti en caractère d'être, en une modalité d'être au sens le plus large. C'est pourquoi, lorsque nous accomplissons une thèse de plaisir, son corrélat noématique « plaisant » peut être converti en modalité d'être, nous en avons alors conscience comme « étant

plaisant », et à ce titre il devient sujet de prédicats possibles. Toute la difficulté est de savoir dans quelle mesure ces thèses contiennent en elles, à titre de fondement, des thèses doxiques, voire possèdent elles-mêmes un caractère doxique. La question est pour nous de savoir comment les actes affectifs peuvent être thétiques (comme on vient de le voir) sans pour autant être originairement doxiques (ce qu'ils ne sont pas).

La difficulté s'accroît d'autant que les développements correspondants sont insérés dans une série d'analyses (§ 109-117) concernant la « modification de neutralité », c'est-à-dire une modification qui consiste à simplement penser à une opération de la conscience tout en s'abstenant de l'accomplir⁵⁶. Husserl insiste sur le fait que cette neutralisation laisse intacts les corrélats des vécus non neutralisés, à cette différence essentielle près que ces corrélats ne contiennent plus rien de prédicable⁵⁷. Si la neutralité s'oppose ainsi à la positionalité, celle-ci se divise elle-même en positions actuelles et positions potentielles, et la modification de neutralisation est applicable aux deux. De même, elle est applicable à l'ensemble des modalisations doxiques que sont les thèses de supposition, de doute, de négation, etc., qui sont des modifications d'une thèse doxique originaire [*doxische Urthese* ou *Urdoxa*], laquelle est toujours contenue en elles à titre de potentialité. Or, les modalités d'une thèse doxique originaire sont elles-mêmes des thèses doxiques. Mais la différence entre positionalité et neutralité ne s'applique pas seulement aux thèses doxiques : elle concerne toutes les thèses et, plus généralement, tous les actes, qu'ils soient en cours d'accomplissement ou non. Concluant ces analyses, Husserl écrit : « Dans tous nos développements placés sous le titre de la neutralité, les positions doxiques ont eu la préférence. La neutralité avait son index dans la potentialité⁵⁸. » Après les distinctions claires du § 113, cette dernière affirmation, surprenante, ne saurait signifier que c'est la potentialité des thèses doxiques qui permet de constater la neutralité, mais seulement que la neutralité modifie les thèses potentielles au même titre que les thèses actuelles.

Tout caractère thétique d'acte pris en général (toute « intention » d'acte, p. ex. l'intention de plaisir, l'intention évaluative ou volitive, le caractère spécifique de la position de plaisir ou de volonté) recèle en soi, de par son essence, un autre caractère appartenant au genre 'thèse doxique', avec lequel il « coïncide » à certains égards⁵⁹.

Autrement dit, selon que l'intention d'acte est positionnelle ou neutre, la thèse doxique qu'elle renferme à titre de potentialité est elle-même positionnelle ou neutre. Les analyses ultérieures subiront deux élargissements décisifs : 1/ la thèse doxique incluse dans toute thèse n'est pas nécessairement une thèse doxique originaire, mais peut être toute sorte de modalité doxique ; 2/ la thèse originaire n'est pas nécessairement une thèse doxique, mais peut être, précisément, une « position de plaisir ou de volonté » à « caractère spécifique ». Les *Leçons* de 1908-1909 expliquaient déjà que toute la série des modalisations est ainsi applicable à la sphère axiologique :

Nous pourrions aussi parler de certitude de plaisir, de certitude de souhait, de certitude de volonté, puis par suite de supputations de souhait, de conjectures de souhait [...], de doutes de souhait⁶⁰.

Les paragraphes 116 et 117 des *Ideen*, sources centrales pour la thématique qui nous intéresse ici, poursuivent l'investigation des « noèses de sentiment, de désir, de vouloir » en tant qu'elles sont « fondées sur des 'représentations', des perceptions, des souvenirs⁶¹ », etc. Il s'agit à nouveau, dans ces lignes, d'une reprise d'analyses précédentes, enrichies d'un vocabulaire acquis entre-temps, dans le but de faire apparaître avec précision l'activité de la conscience dans le domaine affectif et volitif. Ce qui est décisif dans ces noèses fondées, c'est que les nouveaux moments noétiques – fondés sur les précédents – introduisent également de nouveaux moments noématiques, qui sont eux-mêmes, comme on l'a déjà vu, susceptibles d'une thèse doxique.

Un nouveau sens se constitue qui est fondé sur celui de la noèse sous-jacente, en même temps qu'il l'englobe. Le nouveau sens introduit une dimension de sens totalement nouvelle ; avec lui se constituent non plus de nouveaux éléments déterminants des

« choses » brutes, mais les *valeurs des choses*, les qualités de valeurs [*Wertheiten*], ou encore des objectités de valeurs concrètes [comme] la beauté et la laideur, la bonté et la mauvaieseté ; [de même] l'objet usuel, l'œuvre d'art, la machine, le livre, l'action, l'œuvre, etc⁶².

Cette couche de sens « valable » s'ajoute, comme un caractère thétique nouveau, au « noyau de sens » qu'est la chose évaluée, et peut doxiquement être posée comme « *étant* valable », selon toutes les modalisations. Toute la difficulté consiste à savoir quels rapports les « appréhensions de valeur » entretiennent avec les « appréhensions de chose ». C'est à cette tâche, seulement esquissée ici, que se consacre la deuxième partie des *Leçons sur l'éthique* dispensées en 1908/09. Le problème y est formulé en ces termes :

Comment une valeur en soi peut-elle devenir consciente dans un acte affectif, et comment peut-on même prétendre [et] justifier la prétention de prendre conscience d'une valeur véritable⁶³ ?

L'amorce de solution proposée (en 1914) est la suivante :

C'est seulement sur la base des actes affectifs préalables qui évaluent le beau ou le bon qu'un juger vient éventuellement s'édifier ; une prise de position est alors effectuée, des concepts et des mots sont mobilisés, et surgissent alors des jugements prédicatifs sur un évaluer et des valeurs⁶⁴.

Ici encore, les contresens menacent donc, si l'on ne prend bien soin de distinguer avec Husserl « évaluation » et « jugement de valeur ». La « valeur », en toute rigueur, est le corrélat ou noème d'un acte affectif qui, en tant que tel, ne se rapporte pas à la valeur en tant qu'objet, mais la ressent et, par suite, la constitue selon le mode de l'affectivité qui est en jeu. « Un simple sentiment, un plaisir ou un déplaisir, *un acte affectif en général n'objective pas⁶⁵*. » Le jugement de valeur, quant à lui, présuppose et exprime une objectivation de la valeur.

La raison axiologique [...] est pour ainsi dire dissimulée à elle-même. Elle ne devient manifeste que par la connaissance qui s'accomplit sur la base des actes affectifs. Or la connaissance n'invente pas, elle met seulement au jour ce qui, d'une certaine manière, est déjà là. Si l'affectivité n'était pas un domaine de présomptions, si, en elle, mais précisément sur le mode de l'affectivité, des décisions n'avaient déjà donné leur suffrage, la connaissance ne trouverait rien qui soit de l'ordre des valeurs ou des contenus-de-valeurs⁶⁶.

D'autre part, il faut répéter que les actes affectifs et volitifs, en tant qu'ils sont des actes, c'est-à-dire des vécus intentionnels, sont des « thèses » non doxiques (quoique convertibles en thèses doxiques, puisque dans tout caractère thétique résident des modalités doxiques) :

Commençons par comprendre clairement que les actes de plaisir (qu'ils soient « effectués » ou non), et de même des actes affectifs ou volitifs de toute sorte, sont précisément des « actes », des « vécus intentionnels », et que l'« *intentio* », la « prise de position » leur appartient en chaque cas ; ou, pour le dire autrement : ce sont, en un sens très large, mais essentiellement unifié, des « positions », *mais précisément des positions non doxiques⁶⁷* [...]. Dans l'évaluer, le souhaiter, le vouloir, quelque chose est aussi « posé », abstraction faite de la positionalité doxique qui « réside » en eux⁶⁸.

Autrement dit, les thèses affectives sont « apparentées » (*ibid.*) aux thèses doxiques, mais elles en sont bien plus indépendantes que toutes les modalités doxiques. C'est pourquoi la modification de neutralité concerne en fin de compte les caractères thétiques de toute sorte, et ce de façon directe, « sans le détour par les 'positions' au sens étroit et seul usuel du mot, celui des thèses doxiques originaires⁶⁹ ».

À la lumière de toutes ces précisions préparatoires, qu'il convient de garder présentes à l'esprit, peut enfin s'éclairer l'affirmation dans laquelle culmine non seulement le paragraphe 117 des *Ideen I*, mais tout un faisceau d'analyses menées depuis le paragraphe 109 ; affirmation selon laquelle

tous les actes en général – y compris les actes affectifs et volitifs – sont des actes « objectivants » [objektivierende], qui « constituent » originellement des objets [Gegenstände] ; ils sont la source nécessaire de régions d'être différentes et donc aussi des ontologies différentes qui s'y rapportent⁷⁰.

N'y a-t-il pas contradiction avec l'affirmation précédemment citée : « un acte affectif en général n'objective pas » ? Pour éclairer ce point décisif, le recours aux *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur* s'avère indispensable. Husserl y expose une différence entre les modes d'intentionnalité des actes objectivants au sens propre (perceptions ou jugements) et des actes affectifs (évaluation, plaisir, souhait) :

Les actes objectivants ne sont pas des complications [composées] d'une conscience qui rend conscient quelque chose d'objectif, plus une prise de position vis-à-vis de ce qui est objectivement conscient. [...] D'un autre côté, l'acte évaluatif est une complication de ce genre. Un acte objectivant est là, qui offre l'objet à l'avis évaluatif, et par surcroît l'évaluer lui-même s'y ajoute⁷¹.

Il paraît donc exact de dire que les actes objectivants sont « dirigés » sur des objets (c'est-à-dire sur des étants) non pas au sens propre du terme, mais en un sens normatif ou téléologique ; et que les actes évaluatifs sont dirigés, de façon également téléologico-normative, non pas sur des étants, mais sur des valeurs. Celles-ci se constituent comme objets, non dans les actes évaluatifs eux-mêmes, mais dans des actes objectivants qui s'édifient sur les actes évaluatifs⁷².

Le vocabulaire des *Ideen I* n'est pas exactement le même, mais exprime la même idée ; on dira que tous les actes ne sont pas objectivants de la même façon, au sens littéral⁷³, mais qu'ils le sont selon des modes propres :

Par exemple, la conscience évaluante constitue un type d'objectité qui est nouveau par rapport au simple monde des choses, l'objectité « axiologique » ; c'est un « étant » relevant d'une région nouvelle, dans la mesure précisément où l'essence de la conscience évaluante en général pré-trace, à titre de possibilités idéales, des thèses doxiques actuelles qui mettent en relief des objectités dotées d'une teneur nouvelle – des valeurs – qui sont « présumées » au sein de la conscience évaluante. Dans l'acte affectif, elles sont présumées *sur le mode de l'affectivité* [gemütsmäßig] et, par l'actualisation de la teneur doxique de ces actes, elles en viennent à faire l'objet d'un avis doxique et, ultérieurement, logiquement explicite. De cette façon toute conscience d'acte accomplie de façon non-doxique⁷⁴ est objectivante *en puissance, seul le cogito doxique accomplit en acte l'objectivation*⁷⁵.

Nous pourrions dire également que l'acte d'évaluation se dirige vers l'objet évalué sans cependant en extraire la valeur à titre d'objet ; seule l'opération théorique de réflexion, de jugement, accomplit l'objectivation de la valeur comme telle, cette objectivation étant par conséquent un acte de la raison théorique⁷⁶.

4/ Afin de couvrir le champ complet des actes affectifs et volitifs, les *Ideen I* élargissent leur description au cadre des synthèses de conscience. À titre d'exemples de telles syntaxes articulées ou polythétiques, Husserl cite le « vouloir relationnel 'en raison de quelque chose d'autre' », mais aussi « tous les actes de préférence⁷⁷ ». Parce que toute synthèse est elle-même une thèse, et qu'à ce titre elle recèle une thèse doxique parallèle comme nous l'avons vu précédemment, la syntaxe des énoncés doxiques est transposable à la sphère affective. C'est pourquoi il peut y avoir quelque chose comme une joie plurielle, un plaisir pluriel, un vouloir pluriel, au sein d'une seule conscience, comme l'amour à la fois unifié et collectif d'une mère pour ses enfants. Ici encore, les indications de Husserl restent explicitement programmatiques, tout en soulignant

combien il est important de poursuivre avec soin ces analyses, si nous voulons connaître l'essence des objectivités, des significations et des modes de conscience axiologiques et pratiques, donc si nous voulons aborder les problèmes de l'« origine » des concepts et connaissances éthiques [...] ⁷⁸.

V

Le but des développements sur l'affectivité et les valeurs dans les *Ideen I* est donc de faire apparaître le lien qui intègre pleinement ces domaines à la phénoménologie dans son ensemble, en tant que méthode réflexive au service d'une critique de la raison. Par la subsomption sous le titre générique de la positionalité (c'est-à-dire des caractères thétiques), Husserl souhaite établir les fondements des analogies

que l'histoire de la philosophie (depuis Aristote jusqu'à Brentano, en passant par Hume et Kant) a pressenties entre la logique, l'axiologie et l'éthique, analogies qu'il reprend, dans ses cours contemporains sur l'éthique, afin de constituer deux disciplines formelles, parallèles à la logique formelle, savoir l'axiologie formelle et la pratique formelle.

Nous atteignons ici la source la plus profonde d'où l'on puisse tirer quelque éclaircissement sur l'universalité de l'ordre logique et finalement sur celle du jugement prédicatif [...] ; c'est à partir de là qu'on comprend également l'ultime fondement de l'universalité du règne de la logique même. On conçoit aussi [...] qu'il soit possible et même nécessaire d'édifier des disciplines formelles et matérielles, d'ordre noétique ou noématique, et des disciplines ontologiques qui se réfèrent essentiellement à l'intentionnalité affective et volitive⁷⁹.

En effet, la phénoménologie, comme critique de la raison, se propose de répondre à la question de la *validité* ou du *bien-fondé* [*Triftigkeit*] du rapport de la conscience à une objectivité, ou plus précisément du rapport du noème à son objectivité. Cette question concerne non seulement les objectivités naturelles, mais aussi les objectivités de valeur. Parler *rationnellement* de ces objectivités, c'est énoncer quelque chose qui puisse être « justifié », « attesté », « vu » directement ou dans une évidence médiate⁸⁰. Le « voir donateur originaire », dont il a été question tout au long de l'ouvrage, se présente alors comme la première forme d'attestation rationnelle, celle des actes intellectifs. Dans ce cas, la « thèse » est motivée d'une façon exceptionnelle par une donation adéquate, une « évidence originaire », et elle est à ce titre un « acte de raison » au sens le plus élevé du terme. Or,

à toute région et à toute catégorie d'objets présomptifs correspond au point de vue phénoménologique [...] un type fondamental de conscience donatrice originaire ; à cette conscience se rattache un type fondamental d'évidence originaire⁸¹.

La question se pose donc de savoir quel est le type d'évidence originaire dans lequel s'attestent rationnellement des valeurs, l'évidence n'étant pas seulement une dénomination pour les processus rationnels relevant de la sphère doxique, mais applicable à toutes les sphères thétiques. La « vérité ou évidence théorique ou doxologique » doit avoir pour pendant la « vérité ou évidence axiologique ou pratique⁸² ». La conscience thétique, en chacun de ses genres, est régie par des *normes*. Pour être rationnelle, une conscience de valeur doit d'abord être conforme aux lois formelles établies par l'axiologie formelle. Cette discipline s'édifie sur une morphologie qui lui sert de soubassement. Ainsi, *les formes synthétiques* comme celles mentionnées ci-dessus (la préférence, l'évaluer ou le vouloir « en raison d'autre chose », l'amour « pluriel ») contiennent des conditions *a priori* de validité qui trouvent leur expression dans des lois eidétiques.

Dans les formes pures de la synthèse *prédicative* [...] résident des conditions *a priori* de possibilité de la *certitude rationnelle d'ordre doxique*, ou en termes noématiques de la vérité possible. [...] Il en va de même pour les synthèses relevant de la sphère affective et volitive, et leurs corrélats noématiques [...]. C'est précisément dans les pures *formes synthétiques* appartenant à ces sphères (p. ex. dans les relations de moyen à fin) que résident réellement des *conditions de possibilité de la « vérité » axiologique et pratique*. Dans ce cas, au moyen de l'« objectivation » qui s'accomplit également dans les actes affectifs par exemple, toute rationalité axiologique et pratique se convertit [...] en rationalité doxique, du point de vue noématique, en *vérité*, et du point de vue objectif, en *réalité* : nous parlons de buts, de moyens, de préférabilités, etc., *vrais* ou *réels*⁸³.

De même que toute loi logique formelle est convertible en une loi ontologique formelle équivalente, toute loi axiologique formelle peut être convertie en loi ontologique, s'intégrant à une ontologie formelle des valeurs, des biens, de tous les corrélats de la conscience affective et volitive⁸⁴.

VI

En un certain sens, les *Ideen I* accompagnent d'un commentaire systématique les *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, qu'elles rattachent à l'entreprise phénoménologique dans sa globalité. Le point de jonction est constitué par le parallélisme entre la logique formelle, l'axiologie formelle et la pratique formelle. Ce parallélisme, sur lequel Husserl n'a cessé d'insister, appelle deux remarques :

1/ Notre étude a établi que la mise en œuvre d'une analogie méthodique entre la logique et l'éthique n'implique nullement une assimilation de la sphère affective à la sphère cognitive, mais présuppose au contraire l'irréductible spécificité de chacune.

2/ Le concept d'éthique, dans l'acception de Husserl, est plus large que celui de la morale⁸⁵ ; les commentateurs l'oublient parfois, reprochant alors à l'éthique husserlienne de se maintenir dans une généralité qu'il s'efforçait au contraire d'atteindre dans le but de *fonder* de façon scientifiquement rigoureuse une morale. Quoi qu'il en soit, nous demeurons limités en apparence à un formalisme qui appelle des compléments matériels. Husserl lui-même l'a dit : la « règle de Brentano », c'est-à-dire l'impératif catégorique formel selon lequel il faut choisir le meilleur parmi les biens accessibles, « ne peut avoir le dernier mot⁸⁶ ». C'est par la conception d'un *a priori* matériel que Husserl, à la suite de Brentano et après 1913 en dialogue avec Max Scheler, approfondit son opposition au formalisme kantien. « Une régulation formelle de l'évaluer et du vouloir sous la présupposition que la matière de l'évaluer et du vouloir – donc la particularité de contenu des objets-valeurs et des objets-de-volonté – pourrait être laissée hors concours, est une absurdité⁸⁷. » Cette idée est reprise dans la *Logique et épistémologie générale* de 1917/18⁸⁸, laquelle révèle donc une remarquable unité de la pensée de Husserl en matière d'éthique, puisqu'elle en rappelle la motivation essentielle : parvenir, en matière d'impératifs moraux, à des justifications ultimes, susceptibles d'évidence rationnelle.

Seule une vie humaine qui a reçu d'une science pure et authentique un éclaircissement concernant son sens, une détermination de ses réalités et de ses potentialités de valeurs – ainsi que des normes fixes pour ses développements et ses possibilités de développement – peut se réaliser en degrés de valeur relativement les plus élevés, dans un progrès indéfini de la gradation de valeur⁸⁹.

Références bibliographiques

• Textes de Husserl

Husserl E. (2005), « Méditation sur l'Idée d'une vie individuelle et communautaire dans l'absolue responsabilité de soi-même », trad. fr. de L. Perreau, *Éthique et phénoménologie : Alter, Revue de phénoménologie*, n° 13, p. 279-288.

• Littérature secondaire

Ales-Bello A. (1991), « L'etica nelle analisi fenomenologiche di Edmund Husserl », *Fenomenologia e società*, vol. 14/1, p. 21-40.

Benoist J. (2004), « La fenomenologia e i limiti dell'oggettivazione : il problema degli atti non obiettivanti », in : B. Centi & G. Gigliotti (eds.), *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di Edmund Husserl*, Quaderni di Filosofia n° 2, Naples, Bibliopolis, p. 151-175.

Bernet R. (2008), « Le freudisme de Husserl : une phénoménologie de la pulsion et des émotions », in : J. Benoist (éd.), *Husserl*, Paris, Cerf, p. 125-147.

Bianchi I.A. (1999), *Etica husserliana. Studio sui manoscritti inediti degli anni 1920-1934*, Milan, Franco Angeli.

Cossío C. (1951), « La norma y el imperativo en Husserl », *Revista de la Facultad de Derecho*, Buenos Aires, 23, repris dans la *Revista brasileira de filosofia*, vol. X, 1960, trad. fr. in : *Mélanges en l'honneur de Paul Roubier*, t. I, Dalloz et Sirey, 1961, p. 145-198.

Drummond J.J. (1995), « Moral Objectivity : Husserl's Sentiments of the Understanding », *Husserl Studies*, vol. 12, p. 165-183.

- Ducat Ph. (2010), « L'éthique », in : J. Benoist et V. Gérard (dir.), *Lectures de Husserl*, Paris, Ellipses, p. 219-233.
- Embree L. (1996), « Advances Regarding Evaluation and Action in Husserl's *Ideas II* », in : Th. Nenon & L. Embree, *Issues in Husserl's Ideas II*, Dordrecht etc., Kluwer, p. 173-198.
- Ferrer-Santos U. (1995), « De la teoría general del valor a una ética de fines en Husserl », *Anuario filosófico*, vol. 28, p. 41-60.
- Gardies J.-L. (1972), *Essai sur les fondements a priori de la rationalité morale et juridique*, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence.
- Gérard V. (2004), « L'analogie entre l'éthique formelle et la logique formelle chez Husserl », in : B. Centi & G. Gigliotti (eds.), *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di Edmund Husserl*, Quaderni di Filosofia n° 2, Naples, Bibliopolis, p. 115-150.
- Hart, J.G. (1990), « Axiology as the Form of Purity of Heart : A Reading of *Husserliana XXVIII* », *Philosophy Today*, vol. 34, p. 206-221.
- Hart, J.G. (1992), *The Person and the Common Life : Studies in a Husserlian Social Ethics*, Dordrecht etc., Kluwer.
- Hart, J.G. (1997), « The *Summum Bonum* and Value-Wholes : Aspects of a Husserlian Axiology and Theology », in : J.-G. Hart & L. Embree (eds.), *Phenomenology of Values and Valuing*, Dordrecht etc., Kluwer, p. 193-230.
- Held K. (1995), « Intentionnalité et remplissement de l'existence », in : D. Janicaud (éd.), *L'intentionnalité en question – entre phénoménologie et recherches cognitives*, Paris, Vrin.
- Iribarne J.V. (1990), « La problemática ética en el pensamiento de Husserl », *Diánoia*, vol. 36, p. 51-60.
- Joumier L. (2004), « Le renouvellement éthique chez Husserl. L'éthique husserlienne dans les *Cinq articles sur le nouveau* (1923-24) », *Annales de phénoménologie* n° 3, p. 201-218.
- Kalinowski J. (1965), « La logique des normes d'Edmund Husserl », *Archives de Philosophie du Droit*, vol. 10, p. 107-116.
- Kalinowski J. (1968), « La logique des valeurs d'Edmund Husserl », *Archives de Philosophie du Droit*, vol. 13, p. 267-282.
- Kalinowski J. (1969), *La Querelle de la Science normative*, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence.
- Lobo C. (2005a), « Éthique et théorie de la valeur chez Husserl », *Annales de phénoménologie* n° 4, p. 179-188.
- Lobo C. (2005b), « L'a priori affectif selon Husserl. Prolégomènes à une phénoménologie de la valeur », *Éthique et phénoménologie : Alter, Revue de phénoménologie*, n° 13, p. 35-79.
- Lobo C. (2007), « Le temps de vouloir – La phénoménologie de la volonté chez Husserl », *Annales de phénoménologie* n° 6, p. 29-83.
- Lobo C. (2010), « Pour introduire à une phénoménologie des syntaxes de conscience », *Annales de phénoménologie* n° 9, p. 117-163.
- Melle U. (1990), « Objektivierende und nicht-objektivierende Akte », in : S. IJsseling (ed.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Dordrecht etc., Kluwer, p. 35-49.
- Melle U. (1991), « The Development of Husserl's Ethics », *Études phénoménologiques*, tome VII, n°s 13-14, 1991, p. 115-135.
- Melle U. (1997), « Husserl's Phenomenology of Willing », in : J.-G. Hart & L. Embree (eds.), *Phenomenology of Values and Valuing*, Dordrecht etc., Kluwer, p. 169-192.
- Melle U. (2002), « Edmund Husserl : From Reason to Love », in : J.J. Drummond & L. Embree (eds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy. A Handbook*, Dordrecht etc., Kluwer, p. 229-248.

Melle U. (2004), « Husserls personalistische Ethik », in : B. Centi & G. Gigliotti (eds.), *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di Edmund Husserl*, Quaderni di Filosofia n° 2, Naples, Bibliopolis, p. 327-356.

Montavont A. (1999), *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF.

Nenon Th. (1991), « Willing and Acting in Husserl's Lectures on Ethics and Value Theory », in : *Man and World*, n° 24, p. 301-309.

Perreau L. (2005), « La double visée de l'éthique husserlienne : intentionnalité et téléologie », in : *Éthique et phénoménologie : Alter, Revue de phénoménologie*, n° 13, p. 11-34.

Roth A. (1960), *Edmund Husserls ethische Untersuchungen, dargestellt anhand seiner Vorlesungsmanuskripte*, La Haye, Nijhoff.

Schuhmann K. (1977), *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls, Husserliana Dokumente I*, La Haye, Nijhoff.

Schuhmann K. (1991), « Probleme der Husserlschen Wertlehre », *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, vol. 98, p. 106-113.

Spahn C. (1996), *Phänomenologische Handlungstheorie. Edmund Husserls Untersuchungen zur Ethik*, Würzburg, Königshausen & Neumann.

Strasser S. (1991), *Welt im Widerspruch. Gedanken zu einer Phänomenologie als ethischer Fundamentalphilosophie*, Dordrecht etc., Kluwer.

Taminiaux J. (2008), *Husserl et l'éthique, Études phénoménologiques* n°^{os} 45-48, 2007-08, J. Taminiaux (dir.), Bruxelles, Ousia.

Vongehr Th. (2004), « Husserl über Gemüt und Gefühl in den Studien zur Struktur des Bewusstseins », in : B. Centi & G. Gigliotti (eds.), *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di Edmund Husserl*, Quaderni di Filosofia n° 2, Naples, Bibliopolis, p. 227-253.

1- . *Hua III/1*, § 97, p. 228 (*ID I*, p. 340). Tous les passages cités dans la présente étude sont retraduits par mes soins.

2- . Titre du § 84.

3- . Roth 1960. Ce chercheur a travaillé exclusivement sur les manuscrits conservés aux Archives Husserl à Louvain.

4- . Cf. *ETV*. Deux textes complémentaires contenus dans ce même volume *Hua XXVIII* avaient préalablement été traduits en français : E. Husserl, « Éthique et théorie de la valeur », trad. fr. de Ph. Ducat et C. Lobo, *Annales de phénoménologie* n° 4, 2005, p. 189-225. La confrontation entre ces *Leçons*, qui encadrent chronologiquement le travail de rédaction des *Ideen I*, et ces dernières, est éclairante à plus d'un titre, et a servi de fil conducteur à la présente étude.

5- . Cf. *Renouveau*.

6- . *Hua XXX*, § 65, p. 286-311.

7- . U. Melle a annoncé la publication de ces matériaux dès 1988 (cf. *Hua XXVIII*, « Einleitung des Herausgebers », p. xxxviii, note 1). Vongehr 2004 en donne une présentation. Le *Mitteilungsblatt für die Freunde des Husserl-Archivs* (Bulletin des Archives Husserl) n° 33 (décembre 2010) rend compte de la poursuite des travaux éditoriaux sous le titre suivant : Edmund Husserl, *Verstand, Gemüt und Wille. Studien zur Struktur des Bewusstseins*, eds. U. Melle et Th. Vongehr : « Le travail sur le plan d'ensemble des trois volumes prévus (entendement, affectivité, volonté) a été poursuivi. L'appendice critique a été complété. Les titres pour la division en chapitres et en paragraphes des 2^e et 3^e volumes ont fait l'objet d'une révision. » Contrairement aux notices d'années précédentes, aucune date de parution n'est indiquée.

8- . Cf. notamment Cossio, 1951. Cf. également Kalinowski, 1965 ; 1968 ; 1969, suivi de près par la thèse de Gardies, 1972. (Je remercie Carlos Lobo d'avoir attiré mon attention sur ces textes.)

9- . Cf. bibliographie en fin d'article.

10- . Taminiaux, 2008, avant-propos de N. Monseu et L. Perreau, p. 5. Je souligne.

11- . Cf. Schuhmann, 1977, p. 24, 30, 35, 41, 45 et 51.

12- . Cf. Held, 1995, p. 122.

13- . *Husserliana Dokumente III, Briefwechsel IV, Die Freiburger Schüler*, Dordrecht etc., Kluwer, 1994, p. 408.

14- . Cf. Schuhmann, 1977, p. 70-71. C'est de ce cours de 1902 que proviennent les deux extraits sur Hume et Kant traduits en français en 2005, cf. ci-dessus, note 4.

15- . *Hua III/1*, § 27, p. 58 (*ID I*, p. 90). (Sauf mention contraire, les italiques dans les citations sont de Husserl.)

16- . « Mais qu'est-ce donc que je suis ? Une chose qui pense. Mais qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent », *Méditation seconde*, AT IX, p. 22 (je souligne). Ce passage est cité de mémoire par Husserl, *Hua III/1*, § 34, p. 70.

17- . *Hua III/1*, § 28, p. 58-59 (*ID I*, p. 91).

18- . *Hua III/1*, § 86, p. 196 (*ID I*, p. 295).

19- . *Hua III/1*, § 86, p. 197-198 (*ID I*, p. 296-297).

20- . *Hua III/1*, § 87, p. 200 (*ID I*, p. 301).

21- . Citons encore, à titre d'exemple caractéristique, la conclusion du long § 52 consacré aux rapports de la « chose selon la physique » et la « chose perçue » : « Il n'est pas nécessaire de développer particulièrement que tous les éclaircissements concernant les objectivités de la nature en tant que 'simples choses' valent nécessairement pour toutes les objectivités axiologiques et pratiques qui trouvent en elles leur fondement, pour les objets esthétiques, les produits de la civilisation, etc. » (*Hua III/1*, p. 116 [*ID I*, p. 177-178]).

22- . *Hua III/1*, § 37, p. 75. Ricœur traduit : « Il faut observer qu'il n'est pas équivalent de parler d'un objet *saisi* », rendant ainsi la distinction incompréhensible par omission de l'un de ses termes (*ID I*, p. 119).

23- . *Hua III/1*, p. 76 (*ID I*, p. 66). Il s'agit du premier véritable *développement* des notions d'affectivité et de valeurs qu'on trouve dans les *Ideen I* ; comme on le verra, les possibilités de malentendu ou de contresens guettent à chaque instant le lecteur. Il importe d'autant plus de ne pas faire fausse route à ce stade apparemment précoce, que les précisions apportées dans les 3^e et 4^e sections de l'ouvrage ne peuvent elles-mêmes être correctement comprises qu'en rapport avec ces premières indications.

24- . Ce terme est ici source d'équivoque et d'obscurité. Il s'agit d'une concession de Husserl au langage courant qui, confondant précisément ce que le philosophe distingue ici, appelle « valeur » une chose *ayant de la valeur*. La suite (notamment § 95) établira clairement que la valeur en tant que telle n'est précisément *pas* le corrélat de l'acte d'évaluation simple, mais qu'elle requiert un acte de degré supérieur, à la faveur duquel un jugement thématique entre en jeu.

25- . « Il faut [...] prendre garde au fait que *juger de la beauté est autre chose que prendre plaisir au beau*. » (*ETV*, p. 137).

26- . *Hua III/1*, § 37, p. 76. Chez Ricœur (*ID I*, p. 120), la dernière partie de la phrase est traduite : « il en est de même dans tous les actes logiques qui se rapportent à la valeur », ce qui semble être un contresens ; certes, du strict point de vue grammatical, le pronom *ihn* peut avoir *Wert* comme antécédent, mais philosophiquement, cet antécédent ne peut être que *Gegenstand* : le jugement prédicatif est nommé comme un exemple de l'ensemble des actes logiques qui se rapportent à un objet, et pour lesquels il faut que cet objet soit d'abord « saisi ».

27- . Ces actes « seconds » seront décrits à la page suivante en tant que « modifications » et, ultérieurement (§ 116-117), sous le titre des « actes fondés d'un degré supérieur ».

28- . Contrairement à la « double intentionnalité » dont il est question, par exemple, au § 72 des *LPT*.

29- . *Hua III/1*, § 37, p. 76. Ricœur (*ID I*, p. 120) traduit la dernière phrase : « Le mode d'actualité ne porte plus sur la représentation de la chose, mais aussi [...] » ; or, *nicht bloß* signifie *recte* « non seulement », « ne... plus » traduisant *nicht mehr*.

30- . Le concept de noyau sera introduit par Husserl au § 90, où il explique : « Le noème complet consiste en un complexe de moments noématiques et [...] le moment spécifique du sens n'y forme qu'une sorte de couche nucléaire nécessaire, sur laquelle sont essentiellement fondés d'autres moments » (p. 206). Et au § 92 : « Nous remarquons par là qu'à l'intérieur du noème complet [...] il nous faut discerner des *couches essentiellement différentes* qui s'agrègent autour d'un '*noyau central*, autour du pur '*sens objectal*' » (p. 210).

31- . Un tel acte est *déjà* un acte fondé : « Il doit d'abord y avoir un objet qui, en tant que tel, doit avoir ses prédicats logiques ; il peut ensuite assumer aussi des prédicats axiologiques. [...] *Les prédicats axiologiques présupposent les prédicats logiques* » (*Hua XXVIII*, p. 256 [*ETV*, p. 338]).

32- . *Gemüts- und Willensakte* ; « et volitifs » manque chez Ricœur (*ID I*, p. 120).

33- . Cf. ci-dessus note 24.

34- . *Hua III/1*, § 37, p. 77.

35- . Il faut comprendre d'après ce qui précède que les actes d'évaluation les plus simples sont déjà des actes fondés de premier niveau. « Fondés en un sens double : 1/ se construire sur quelque chose ; 2/ présupposer ce quelque chose comme nécessaire », écrit Husserl dans une note de 1908/1909 (*Hua XXVIII*, p. 252 [*ETV*, p. 334]). Dans les *Ideen I*, les actes fondés à un niveau supérieur sont étudiés à partir du § 93, puis surtout, et plus explicitement, à partir du § 116.

36- . *Hua III/1*, § 37, p. 77 (*ID I*, p. 121).

37- . Cf. F. Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (1889), § 20, Hambourg, Meiner, 1969, p. 18 ; *L'Origine de la connaissance morale* suivi de *La Doctrine du jugement correct*, trad. fr. M. de Launay & J.-C. Gens, Paris, Gallimard, 2003, p. 51-52.

38- . C'est le cas au § 95, par exemple.

39- . *Hua XXVIII*, p. 59 (*ETV*, p. 136-137).

40- . Cf. *ibid.*, l'ensemble du § 20 de la partie A.

41- . *Hua XXVIII*, p. 47-48 (*ETV*, p. 122-123).

42- . *Hua III/1*, § 85, p. 192 (*ID I*, p. 288).

43- . *Hua III/1*, § 85, p. 192-193 (*ID I*, p. 289).

44- . *Hua III/1*, § 85, p. 193 (*ID I*, p. 290).

45- . Cf. F. Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, *op. cit.*, § 13, p. 14, et note 14, p. 51-52 (trad. fr., p. 45-46). Cf. aussi *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Hambourg, Meiner, 1978, p. 33-40, 74-83, 134-152.

[46-](#) . *Hua III/1*, § 95, p. 220 (*ID I*, p. 329-330).

[47-](#) . *Hua III/1*, p. 220-221 (*ID I*, p. 330).

[48-](#) . *Cf.* note 41.

[49-](#) . Pour faciliter la compréhension des *Ideen I*, il est utile de garder à l'esprit que l'image de l'emboîtement (ou de l'imbrication) et celle de la fondation sont équivalentes : « Les intentionnalités de la noèse et du noème s'étagent *par degrés* les unes sur les autres ou plutôt *s'emboîtent les unes dans les autres* d'une manière originale » (*Hua III/1*, § 100, p. 235 [*ID I*, p. 349]).

[50-](#) . *Cf.* *Hua III/1*, § 95, p. 221 (*ID I*, p. 331).

[51-](#) . *Hua XXVIII*, p. 249 (*ETV*, p. 330).

[52-](#) . *Hua XXVIII*, p. 251 (*ETV*, p. 332).

[53-](#) . *Cf.* *Hua XXVIII*, p. 277 (*ETV*, p. 362).

[54-](#) . *Hua XXVIII*, p. 279 (*ETV*, p. 364-365).

[55-](#) . *Cf.* *Hua III/1*, § 103.

[56-](#) . *Cf.* *Hua III/1*, § 109.

[57-](#) . C'est par cette modification de neutralité, mise en évidence dans sa spécificité, mais affectant toutes les classes d'actes thétiques, que la méthode réflexive (*cf.* § 77-79) et l'ἐπιπέδη phénoménologique reçoivent rétroactivement leur ultime justification.

[58-](#) . *Hua III/1*, § 115, p. 264 (*ID I*, p. 390).

[59-](#) . *Ibid.*

[60-](#) . *Hua XXVIII*, p. 327 (*ETV*, p. 417).

[61-](#) . *Hua III/1*, § 116, p. 266 (*ID I*, p. 393).

[62-](#) . *Hua III/1*, § 116, p. 267 (*ID I*, p. 393-394). On voit que ces lignes font écho à celles, citées ci-dessus, des p. 76-77 et 220-221. Il convient donc d'éclairer rétroactivement ces passages antérieurs par ceux cités ici.

[63-](#) . *Hua XXVIII*, p. 250 (*ETV*, p. 331).

[64-](#) . *Ibid.*, p. 60 (*ETV*, p. 137).

[65-](#) . *Ibid.*, p. 253 (*ETV*, p. 335).

[66-](#) . *Ibid.*, p. 63 (*ETV*, p. 141).

[67-](#) . *Nur eben nicht doxische* (je souligne). Ricœur (*ID I*, p. 396) traduit : « mais précisément des positions doxiques », remplaçant ainsi l'énoncé du texte par l'idée contraire. C'est ce qui explique le contresens grevant la note 2 du traducteur à la même page, où Ricœur parle de « croyances pratiques et affectives », alors que Husserl est précisément en train d'expliquer que les thèses pratiques et affectives *ne sont pas* des croyances. Nous verrons qu'il ne s'agit pas d'une simple coquille, mais de plusieurs erreurs de traduction qui se répondent, tendant à identifier le thétique au doxique. C'est là assurément l'une des causes de l'embarras manifesté par le commentaire francophone à l'égard des analyses husserliennes concernant les actes affectifs, embarras qui explique en partie l'ascendant qu'ont pu prendre, sur ce même commentaire francophone, les griefs adressés à la phénoménologie husserlienne par Heidegger et Levinas. *Cf.* à ce sujet Lobo 2010.

[68-](#) . *Hua III/1*, § 117, p. 268-269.

[69-](#) . *Hua III/1*, § 117, p. 270 (*ID I*, p. 398).

[70-](#) . *Hua III/1*, § 117, p. 272 (*ID I*, p. 400-401).

[71-](#) . *Hua XXVIII*, p. 338 (*ETV*, p. 429).

[72-](#) . *Cf.* *Hua XXVIII*, p. 339-342 (*ETV*, p. 431-434).

[73-](#) . Husserl s'explique en plusieurs endroits des *Ideen I* sur l'importance que revêtent les guillemets, en tant qu'ils marquent le « changement de signe » impliqué par la réduction phénoménologique. *Cf.* *Hua III/1*, p. 159, 205, 209, 215, 219-222, 226, 310, 350.

[74-](#) . Ricœur (*ID I*, p. 401) traduit « opérée de façon doxique » ; mais le texte porte bien « *Jedes nicht-doxisch vollzogene* ». *Cf.* ci-dessus note 67.

[75-](#) . *Hua III/1*, § 117, p. 272.

[76-](#) . *Cf.* *ETV*, préface de D. Pradelle, p. 46.

[77-](#) . *Hua III/1*, § 118, p. 274 (*ID I*, p. 404).

[78-](#) . *Hua III/1*, § 121, p. 281 (*ID I*, p. 412-413).

[79-](#) . *Hua III/1*, § 117, p. 272 (*ID I*, p. 401).

[80-](#) . *Cf.* *Hua III/1*, préambule au chap. II de la quatrième section, p. 314 (*ID I*, p. 458).

[81-](#) . *Hua III/1*, § 138, p. 321 (*ID I*, p. 467).

[82](#)- . Cf. *Hua III/1*, § 139, p. 323. Ricoeur (*ID I*, p. 471) traduit : « La ‘vérité théorique’ ou ‘doxologique’ ou évidence », obscurcissant ainsi le parallèle établi par Husserl, et suggérant que le concept d’évidence serait réservé à la sphère doxique.

[83](#)- . *Hua III/1*, § 147, p. 340 (*ID I*, p. 493).

[84](#)- . Cf. *Hua III/1*, § 148, p. 343 (*ID I*, p. 496-497).

[85](#)- . Cf. *Hua XXVIII*, p. 414 ; trad. fr. : « Éthique et théorie de la valeur », *Annales de phénoménologie* n° 4, 2005, p. 221.

[86](#)- . Ms. B I 21, 65 a (conservé aux Archives Husserl de Louvain).

[87](#)- . *Hua XXVIII*, p. 139 (*ETV*, p. 228).

[88](#)- . *Hua XXX*, p. 294 *sq.*

[89](#)- . *Ibid.*, p. 305.

La doctrine phénoménologique de la raison : rationalités sans faculté rationnelle

(§§ 136-153)

Dominique Pradelle

« Point de raison donnée, mais une raison qui se fait et dont nous sommes responsables. »

Édouard LE ROY, « Sur quelques objections adressées à la nouvelle philosophie »

Quel est le statut de la raison dans la phénoménologie transcendantale ? En tant que degré suprême de l'activité noétique, désigne-t-elle une faculté enracinée dans la nature et la spontanéité cognitive du sujet transcendantal ? Husserl est-il ainsi conduit à assumer le renversement copernicien de Kant ?

Chez Kant, *raison* est un titre désignant les formes de l'aspiration métaphysique de l'homme, la disposition métaphysique à rechercher l'inconditionné sous la forme des objets supra-empiriques de la *metaphysica specialis* – l'âme comme partie non empirique de l'homme déterminée par purs concepts, le monde comme totalité infinie, et Dieu comme *omnitudo realitatis* et Créateur de tout étant. Il s'agit d'une faculté distincte de l'entendement, dans la mesure où elle aspire à conférer à ses connaissances une unité systématique et est la faculté des Idées – concepts nécessaires auxquels ne correspond nul objet qui puisse être donné par les sens¹.

Le point central de la doctrine kantienne est pour Husserl le suivant. Au sein du sujet transcendantal, la raison désigne une faculté distincte de l'entendement, une disposition métaphysique (la *metaphysica naturalis* étant en effet ancrée dans la nature de l'homme²) dont les structures sont principalement subjectives et dessinent, au sein de l'homme, le besoin d'une relation aux objets suprasensibles ; elle fait l'objet d'une discipline spécifique, la *métaphysique de la métaphysique*, qui a pour tâche d'élucider la possibilité de la métaphysique à titre de disposition naturelle du sujet³. Or il ne peut y avoir de déduction *objective* des Idées transcendantales de la raison, mais seulement une *déduction subjective* – à savoir une dérivation à partir de la nature de la raison prise comme entité préexistante, constitutive du sujet transcendantal⁴ ; les structures de la raison constituent donc un *fait anthropologique* dont il est impossible de rendre raison.

L'exigence d'une philosophie sans présupposition ne doit-elle donc pas conduire Husserl à mettre entre parenthèses tout présupposé relatif à la raison comme faculté et à ses structures ? Levinas était-il fondé à assimiler la phénoménologie husserlienne à un « idéalisme sans raison » ? Husserl manifeste ici une singulière ambivalence.

D'un côté, la réduction phénoménologique enveloppe la raison, dont elle met en suspens la validité ontologique, puisque s'y applique l'exigence de mettre hors circuit toute faculté subjective, à titre de présupposition transcendante⁵ : on ne saurait donc admettre, comme constituant la nature du sujet transcendantal, une faculté rationnelle dont l'existence serait un simple fait anthropologique contingent, uniquement fondé dans la nature supposée de l'esprit fini.

De l'autre, loin d'éliminer radicalement tout usage du concept de raison, Husserl l'emploie au contraire régulièrement : l'ultime section des *Ideen I* est intitulée « Raison et réalité effective » (*Vernunft und Wirklichkeit*), et comprend deux chapitres intitulés « Phénoménologie de la raison » et « Niveaux de généralité de la problématique de la raison théorétique »⁶ ; de même, l'ultime chapitre de *Logique formelle et logique transcendantale* est intitulé « Logique objective et phénoménologie de la raison »⁷. Et, au § 23 des *Méditations cartésiennes*, Husserl énonce la thèse fondamentale selon laquelle la raison

n'est pas une faculté de l'ordre du fait contingent [*kein zufällig-faktisches Vermögen*], un titre désignant de possibles faits contingents, mais au contraire une forme structurelle eidétique et universelle de la subjectivité transcendantale en général [*eine universale wesensmäßige Strukturform der transzendentalen Subjektivität überhaupt*]⁸.

Il existe donc en phénoménologie un sens légitime du concept de raison, qui ne désigne pas une faculté subjective appartenant à la nature du sujet connaissant. Quel est ce sens phénoménologique, affranchi de toute hypothèse relative à la pré-constitution psychologique du sujet fini ? Que peut être la raison, si elle n'est plus une faculté constitutive du sujet ? En outre, quel type de rationalité est ici visé : la rationalité *scientifique* en général, commune à toutes les sciences ? la rationalité *phénoménologique* comme fondement de toute autre forme ? ou une forme de rationalité *plus large*, embrassant la sphère pré-scientifique de la perception, mais aussi les domaines non théorétiques de la pratique, de l'affectivité, de l'axiologie et de l'esthétique ?

La raison comme structure téléologique de toute intentionnalité

La réponse à la première question est donnée dans deux textes – le § 58 des *Prolégomènes à la logique pure* et les *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur* de 1908-09 :

ces concepts mythiques déconcertants que Kant affectionne tant, [...] je veux dire les concepts d'entendement et de raison [*die Begriffe Verstand und Vernunft*], nous ne les accepterons naturellement pas au sens propre de facultés de l'âme [*in dem eigentlichen Sinne von Seelenvermögen*]. Nous prenons bien plutôt les termes d'entendement et de raison comme de simples indices de l'orientation vers la « forme de pensée » et ses lois idéales que la logique, au contraire de la psychologie empirique de la connaissance, se doit de prendre⁹.

Naturellement, le terme de raison [*Vernunft*] ne désigne à présent aucune faculté psychique [*kein psychisches Vermögen*], mais doit être entendu de manière phénoménologique ou – pour parler comme Kant – transcendantale, à savoir comme un titre embrassant les configurations eidétiques d'actes [*Wesensgestaltungen von Akten*] en lesquels parviennent à la visée [*zur Gemeintheit kommen*] et, dans le contexte de la connaissance, à la donation légitimatrice [*zur ausweisenden Gegebenheit*], des objectités du type catégorial en question, en fonction de leur essence [*Gegenständlichkeiten des betreffenden kategorialen Typus ihrem Wesen nach*]¹⁰.

Qu'est-ce à dire ? Que le terme de raison devient un titre désignant l'ensemble des *problèmes phénoménologiques de validation*, d'attestation de l'être ou de la validité d'un objet – et ce, quelle que soit sa sphère d'appartenance ontique. Il se situe au croisement des deux principes essentiels : celui de la *structure téléologique de l'intentionnalité*, selon laquelle toute intention tend vers l'intuition remplissante¹¹ ; et le *principe structural* selon lequel toute essence régionale (tout sens noématique, selon

la région de l'étant dont il relève) prescrit au sujet transcendantal une structure de l'évidence ou de la constitution¹².

1/ En vertu de la thèse ontologique fondamentale de l'idéalisme constitutif, toute objectivité *pour* la conscience (*für das Bewußtsein*) n'est ce qu'elle est qu'en tant qu'objectivité *par* la conscience (*durch das Bewußtsein*)¹³. Qu'elle soit *par* la conscience, cela signifie d'une part que l'objet est visé par un acte intentionnel de la conscience qui est instaurateur de son sens ontique par une sorte de spontanéité sémantique ; et d'autre part, que cette intention visant le sens peut se réaliser en intuition donatrice de l'objet, c'est-à-dire que le sens est susceptible de se valider dans l'évidence comme un objet véritablement étant. Le concept de raison désigne donc une *structure téléologique inhérente à toute intentionnalité*, celle-ci étant l'essence structurale de la conscience. Ses moments essentiels sont les suivants : toute intention visant un sens d'objet tend téléologiquement vers l'*intuition*, ou l'évidence de l'objet¹⁴ ; cette dernière n'est autre que l'*auto-donation* de l'objet, sa donation directe en original, par opposition à toute re-présentation et à toute visée purement symbolique¹⁵ ; enfin, cette donation n'est à son tour que la procédure de *validation* du sens ontique, de vérification de sa validité en fonction de normes. Le concept de raison n'est donc qu'un titre universel désignant la problématique de la validité et – toute validité ayant sa source dans un acte subjectif de validation dans l'évidence donatrice – pour la détermination des structures de la validation ; et un titre pour la structure téléologique de toute intentionnalité, selon laquelle toute visée intentionnelle tend vers la donation de l'objet – ou, en termes noématiques, selon laquelle tout sens objectal requiert une validation par des actes d'évidence donatrice¹⁶. Citons à nouveau Husserl :

Vu que ce qu'est une objectivité pour la conscience est par la conscience, c'est-à-dire seulement grâce à des actes constitutifs, le problème capital consiste à expliciter comment, au sein de la conscience, peut être donnée une objectivité sur le mode que nous appelons le fait, pour l'être de cette objectivité, de s'attester-de-manière-valide [*das Sich-in-gültiger-Weise-Ausweisen*]¹⁷.

2/ Le sens de la thèse énoncée au § 23 des *Méditations Cartésiennes* s'éclaircit donc à présent. Pourquoi la raison n'est-elle pas de l'ordre du fait contingent et ne s'identifie-t-elle plus à une faculté qui, appartenant au sujet à titre d'invariant anthropologique, pourrait aussi bien ne pas lui appartenir ? C'est que « raison » ne désigne plus un simple *pouvoir* inhérent à l'être du *sujet*, mais une *structure de validation* relative à l'*essence de tout étant en général*. Un principe structural vient en effet compléter le principe téléologique. Certes, dans l'ontologie phénoménologique, l'être de l'étant n'est pas de l'être en soi, mais de l'être *pour* et *par* une conscience absolue, se validant grâce aux modes d'évidence de cette dernière ; l'être de l'étant est ainsi fondé sur la subjectivité pure. Mais d'un autre côté, chaque type régional d'étant (chose temporelle, spatiale, matérielle, culturelle, animée, sociale, personne...) implique une structure spécifique de validation du sens ou de la donation de l'objet ; loin d'être purement subjectif, le concept de raison est désormais pensé à *partir des essences noématiques*, et non des actes noétiques ; depuis les *types d'objets*, et non depuis les capacités qui appartiennent à la nature du sujet transcendantal. Bien que la « phénoménologie de la raison » soit orientée sur les configurations de la vie subjective, le fil conducteur transcendantal n'en réside cependant pas dans la nature ou les pouvoirs du sujet, mais – puisque toute essence d'objet enveloppe un type essentiel de prise de conscience – dans les types d'objet susceptibles de se donner à la conscience. Que la sphère des vécus de conscience ne se réduise pas à un flux héraclitéen dépourvu de connexion nomologique, mais soit soumise à des lois eidétiques, cela provient du fait que la sphère des noèmes est reliée par des connexions d'essence à celles des noèses qui les visent et les atteignent¹⁸.

La phénoménologie de la raison désigne donc la problématique de la constitution transcendantale des objets, pour autant qu'elle est déployée de manière systématique au fil conducteur des catégories d'objets intra-mondains et idéaux : pour chaque type d'objets (mélodie, arc-en-ciel, table, animal, personne, institution sociale), il faut déterminer comment, à travers une multiplicité de vécus donateurs, parvient à

se maintenir et se confirmer une unité objectale. L'élucidation de cette possibilité est à chaque fois la tâche d'une discipline constitutive particulière : à savoir la doctrine de la légalité eidétique qui relie un type noématique particulier à une pluralité articulée de vécus de la conscience. En chaque région mondaine se réactive donc, au plan constitutif, le problème traditionnel du rapport entre l'Un et le Multiple, interprété comme rapport entre l'étant et les configurations de la conscience¹⁹. À une *doctrine subjectiviste de la raison* se substitue ainsi une *doctrine eidétique des formes de la rationalité*.

Subjectivité de la raison ? La pluralité des types de rationalité et leur unité structurale

Il faut entendre rigoureusement le caractère non subjectiviste de cette doctrine phénoménologique de la raison. *Non subjectiviste* ne signifie pas *non subjectif*. Le concept de raison désigne, non plus une disposition ancrée dans l'essence du sujet, mais un *ensemble de structures noético-noématiques dictées par les essences d'objets*. À ce titre, il est bien subjectif, puisqu'il désigne des configurations de la conscience ; mais d'un autre côté, il est *foncièrement a-subjectif*, vu que les lois qui régissent les enchaînements de la conscience donatrice d'objet n'ont pas leur fondement dans la nature du sujet, mais sont prescrites *a priori* par la catégorie dont relève l'objet. Ainsi, qu'un vécu instantané ne puisse être donné qu'à une réflexion qui est un acte en déphasage temporel par rapport à ce qu'il réfléchit, c'est une nécessité qui ne dépend pas du type de conscience en question, et qui s'avère indifférente à la distinction entre sujet fini et infini²⁰. Qu'une mélodie ne puisse se donner autrement que comme unité synthétique à travers une succession de *data* sonores, ce n'est pas là un mode d'appréhension propre à la conscience humaine (ou en général finie), mais une vérité structurale qui appartient à l'essence de tout objet de temps. Qu'une chose spatiale ne puisse se donner que d'une manière unilatérale et progressive, en complétant son aspect par la synthèse successive de ses faces, c'est là encore une structure déterminée par l'essence de *res extensa*, et qui s'impose à toute subjectivité – y compris à Dieu, entendu comme concept limite d'une subjectivité omnisciente²¹. Enfin, qu'une autre personne ne puisse jamais parvenir à la donation originale, du fait que sa vie psychique demeure par principe inaccessible, c'est là une vérité structurale inhérente à l'essence ontique de l'autre *ego*, et non une vérité anthropologique due à une limitation de fait de notre faculté de connaissance²². Levinas attirait l'attention sur la récurrence et la résonance non anthropologiste de la formule : « “Même pour Dieu”, la formule est remarquable²³. » Le sens en réside moins dans une thèse théologique qui soumettrait Dieu aux conditions propres à l'intuition finie, que dans celle selon laquelle les modes de donation résistent à toute variation eidétique opérée sur la subjectivité, parce que ce sont des lois structures inhérentes au mode de présentation des objets de chaque type.

La raison ne désigne donc plus une *seule et unique faculté*, mais éclate en une *multiplicité de types constitutifs* ou de *structures typiques de la validation* ; il n'y a plus une unique raison constitutive du sujet, mais une *pluralité de rationalités régionales*. Tel est le motif pour lequel les ultimes paragraphes des *Ideen I* et de *Logique formelle et logique transcendantale*, consacrés à la phénoménologie de la raison, culminent en une analyse de la *pluralisation des modes d'évidence* possibles en fonction des différentes catégories d'objets. Ainsi, l'*ego cogito* et les vécus réduits jouissent d'une évidence apodictique, tandis que les objets ne peuvent se donner que dans une évidence présomptive ; la réflexion pure donne les vécus dans une évidence adéquate, par opposition à l'évidence inadéquate des objets de l'expérience externe ; la donation de mes vécus et des archi-objets sensibles (temporels, spatiaux, matériels) est originale, c'est-à-dire incarnée en un noyau de données hylétiques, tandis que celle d'autrui ne peut l'être par principe (puisque les vécus d'autrui me sont absolument inaccessibles de manière directe), de sorte que l'expérience que je fais d'autrui est nécessairement analogique, etc²⁴.

Cette pluralité de modes d'évidence ou de types constitutifs demeure-t-elle un chaos dépourvu d'unité et de légalité, condamné à une dissémination anarchique ? Non pas ! Elle possède au contraire une unité structurale, prescrite par l'architectonique des essences d'objets et des disciplines eidétiques corrélatives²⁵. Il y a tout d'abord une opposition cardinale séparant la rationalité *formelle* – qui régit les modes d'évidence des variantes du *quelque chose* vide –, et les formes de rationalité *matérielles*, corrélatives à l'évidence d'une région d'objets mondains. Cette opposition correspond à la distinction entre les actes de formalisation et de généralisation²⁶.

Aux essences matérielles (qui enveloppent un contenu de connaissance et sont obtenues par généralisation à partir des individus intra-mondains) s'opposent en effet les essences formelles, dépourvues de toute teneur objectale et obtenues par exténuation de toute contenu. L'ensemble de celles-ci englobe la totalité des formes du *quelque chose en général*, c'est-à-dire toutes les catégories syntaxiques et ontologiques (comme *substrat*, *attribut*, *prédicat*, *ensemble*, *groupe*, etc.). Dans l'orientation subjective qui est corrélative, cela définit la doctrine de la constitution des catégories syntaxiques et ontologiques-formelles, dont la tâche est d'élucider l'origine de leur sens et de leur validité. Est ainsi tracé le champ d'une doctrine phénoménologique de l'entendement ou de la *raison au sens étroit* – à savoir la *raison formalisante*, purement catégoriale ou logique. D'une part, on y décrit les types d'actes formalisants et d'opérations synthétiques (*synthetische Operationen*) d'explicitation, mise en relation, colligation, etc., qui sont à l'origine des catégories syntaxiques de l'apophantique formelle, c'est-à-dire des formes de toute discursivité possible ; d'autre part, on y recherche les types d'évidence en lesquels ces significations formelles acquièrent la validité d'objets (*scil.* d'essences) formels proprement étants²⁷. Ces problèmes de validation des catégories, ainsi que des principes formels qui les régissent, rejoignent ceux de l'épistémologie de la logique et des mathématiques ; tels sont par exemple ceux qui concernent la validation des principes fondamentaux de la logique (principe de contradiction et du tiers exclu), ou encore ceux qui relèvent de la théorie des ensembles (somme et produit des ensembles, existence de l'ensemble des parties d'un ensemble donné, existence de l'ensemble de choix, etc.). Les concepts d'entendement et de raison désignent ainsi les actes noétiques d'orientation sur les lois formelles de la signification et de l'objectualité – c'est-à-dire, dans l'ordre : sur les catégories formelles de la signification et de l'objet, puis sur les lois syntaxiques d'enchaînement sensé des significations, puis sur les lois logiques formelles de la non-contradiction ou de l'inclusion analytique, et enfin, sur les formes de théories et de multiplicités²⁸.

À cela s'oppose le champ de la *rationalité matérielle*, qui englobe la totalité des régions d'objets intra-mondains obtenues par généralisation à partir d'objets individuels du monde. Loin que la sphère matérielle se dissémine en une multiplicité anarchique et ouverte de concepts, la généralisation opérée sur les individus mondains aboutit à un ensemble de concepts suprêmes de *concreta* (chose matérielle, être animé, personne, objet d'usage, objet d'art, institution sociale)²⁹ ; et cet ensemble est ordonné par la relation fondamentale de *fondation* (*Fundierung*) ou de *stratification* (*Schichtung*) entre les essences³⁰. Ainsi se laissent définir systématiquement, dans l'orientation subjective, les tâches de la *doctrine de la raison matérielle* : dégager d'abord statiquement par l'intuition eidétique chaque région, à titre de fil conducteur transcendantal de la recherche constitutive ; puis décrire, toujours au plan statique, comment opèrent les synthèses de validation qui appartiennent à la conscience de l'unité et de l'existence d'un objet de cette région, et ce en suivant la hiérarchie propre au rapport de fondation (donc en partant de la couche inférieure de la chose matérielle, pour remonter de strate en strate vers les couches supérieures)³¹ ; enfin, parcourir génétiquement la hiérarchie graduelle des couches objectales, de façon à dégager les modes de synthèse qui relient entre elles les différentes strates, et la fonction que possède, au sein du mode de validation relevant d'une strate supérieure, le mode d'évidence propre à une strate inférieure³² – par exemple, la fonction de la perception de l'autre corps comme simple chose matérielle dans la constitution des êtres animés, dans celle d'autrui ou des idéalités linguistiques.

Ce qui confère à la raison son unité n'est par conséquent plus d'ordre subjectif. L'unité de la rationalité matériale tient au caractère systématique de l'ordre des essences d'objets mondains, qui provient à la fois de ce que toutes les régions matérielles sont englobées dans l'*eidōs* du monde (ou sens-de-monde, *Weltsinn*³³) comme *omnitudo realitatis*, et du fait qu'elles sont reliées entre elles par la relation de fondation. Quant à l'unité de la rationalité formelle, elle tient au fait qu'étant des formes de l'objet en général, les catégories formelles ne sont pas des spectres exsangues flottant dans quelque ciel intelligible, mais se caractérisent au contraire par un double ancrage dans la sphère mondaine : un ancrage *téléologique* – puisqu'elles sont applicables aux objets intra-mondains qu'elles visent à déterminer –, et un ancrage *généalogique* – dans la mesure où elles sont fondées sur les catégories d'objets mondains, vu qu'elles sont issues des opérations judicatives les plus simples portant sur les objets perceptifs. C'est donc l'essence noématique de monde comme *omnitudo realitatis* – et non l'essence noétique du sujet – qui forme le fil conducteur transcendantal omni-englobant à partir duquel il est possible de parler de l'unité de la raison : il y a, derechef, une radicale *désobjectivation du concept de raison*.

Élargissement de la raison à la rationalité pré-scientifique

Cela permet de répondre à la question de la place des développements sur la raison au sein de la phénoménologie transcendantale : le fait que la « phénoménologie de la raison » intervienne le plus souvent à la fin des grands ouvrages husserliens signifie-t-il qu'il s'agit sous ce titre de traiter d'un problème phénoménologique *local* ? Et que le concept de raison se limite à la raison scientifique, voire phénoménologique – c'est-à-dire à des formes supérieures de la vie intentionnelle, relevant d'une élucidation tardive qui présupposerait qu'aient déjà été élucidés les degrés simples et fondamentaux de cette vie ?

Il n'en est rien ! On a vu en effet que le concept de *Vernunft* devenait un titre universel pour les problèmes de constitution, c'est-à-dire de validation de la visée d'objet. Dès lors, loin de se limiter à une sphère locale de la vie de la conscience, la phénoménologie de la raison en vient à thématiser la totalité des configurations du champ de la conscience, au point de s'identifier à la phénoménologie en général³⁴ ; désignant une structure universelle de la conscience d'objet et sa spécification selon les types d'objet, le terme de *Vernunft* embrasse toute la vie de la conscience – pour autant qu'elle est *conscience d'objet*. Loin de se limiter à la seule raison *logique* ou *scientifique*, le concept de raison subit ainsi un élargissement qui lui fait désigner *toutes* les formes d'évidence ou de validation, y compris celles qui relèvent du domaine *pré-scientifique* et *pré-linguistique* de la perception. L'investigation des modes de constitution propres aux objets de l'expérience perceptive met en effet en évidence le fait que celle-ci implique *déjà* des formes de rationalité *sui generis*, qui caractérisent respectivement la perception de l'objet spatial, de l'objet matériel, l'aperception de l'autre personne, etc. : elles désignent autant de structures et de normes de la validation. Le concept de raison est par conséquent arraché à l'étroitesse du champ de la pensée scientifique, pour désigner un ensemble de structures de validation déjà opératoires au plan antéprédicatif.

Une tâche spécifique réside alors dans l'examen du rapport entre ces deux formes de rationalité – c'est-à-dire dans la question de savoir si les méthodes propres aux sciences sont librement forgées par l'initiative du projet de pensée, ou si leurs normes épistémiques sont déjà préfigurées par les formes pré-scientifiques de la constitution. La détermination physicienne de la matière, par exemple, est-elle ou non dépendante de la simple perception de la chose matérielle ? L'investigation propre aux sciences de l'esprit voit-elle ou non son mode de rigueur prescrit par le mode d'accès aux réalités spirituelles ? À ces questions, la réponse de Husserl est invariable : la méthode d'investigation d'un domaine de l'étant ne relève pas d'une libre initiative rationnelle de l'esprit connaissant, ni d'un geste autonome

d'instauration de procédures de recherche, mais demeure prescrite *sub specie aeternitatis* par le type régional de l'étant et le mode de conscience donatrice originaire qui lui appartient ;

L'essence principielle, l'Idée de toute science d'un certain type catégorial et l'Idée de sa méthode précèdent, en tant que "sens" de chaque science, cette science elle-même ; cette Idée peut et doit être fondée à partir de l'essence propre de l'Idée de son objectualité, qui détermine son dogme – elle doit donc être fondée a priori. [...] Cela vaut pour toutes les catégories ontologiques, qui par voie de corrélation renvoient à des formes catégoriales fondamentales de conscience donatrice³⁵.

D'une part, toute science est investigation d'un certain domaine de l'étant ; les limites de ce domaine ne sont pas instaurées par un acte arbitraire de délimitation théorique, mais sont déjà prescrites par un secteur ontique correspondant au sein du monde de l'expérience pré-scientifique. L'articulation systématique et la démarcation thématique des différentes sciences sont fondées sur la structure d'ensemble du monde de l'expérience mondaine, en tant qu'elle se découpe en différentes régions d'objets concrets non réductibles les unes aux autres (chose matérielle, être vivant végétal, être animé, personne, etc.)³⁶ ; cette structure du monde de l'expérience est donc instaurée non par la raison scientifique, mais par la raison pré-scientifique, qui constitue passivement les divers types d'unité objectale³⁷.

D'autre part et surtout, les traits structurels de la méthode scientifique se règlent sur le type constitutif appartenant à chaque région : en chaque secteur ontique, les voies épistémiques de la recherche sont préfigurées par le style constitutif de l'objet en question, c'est-à-dire par le style d'anticipation et de déterminabilité que prescrit l'*eidōs* régional. Par exemple, la donation structurellement unilatérale et incomplète de la chose spatiale est ce qui fonde le caractère *a posteriori*, inachevable et présomptif de la science physique, la condamnant à opérer par hypothèses inductives uniquement susceptibles d'une corroboration empirique précaire : l'inductivité scientifique est d'emblée prescrite par l'inductivité perceptive³⁸. De même, le style de rationalité appartenant à la science physique (celui de l'explication causale) est préfiguré par la forme de causalité pré-scientifique qui appartient à la chose matérielle perceptive : parce que cette dernière est une substance dont les propriétés permanentes se manifestent dans des réactions semblables à des circonstances semblables – c'est-à-dire une unité fonctionnelle essentiellement relative aux changements du contexte matériel (on tire sur un ressort, il exécute une série d'oscillations qui révèlent son élasticité) –, la rationalité physicienne prend nécessairement le style d'une explication causale qui recherche les connexions constantes et réglées entre les variations de paramètres internes et externes³⁹. De même, la distinction entre qualités sensibles relatives à la subjectivité (couleur, son, odeur...) et qualités géométriques irrelatives (figure, mouvement) appartient déjà à la chose perceptive, ce qui prescrit à la science physique le programme d'une détermination systématique de ces dernières – qui constituent l'*en soi* de la nature matérielle⁴⁰. Il y a ainsi une tendance spontanée de la raison des sciences de la nature à étendre au-delà de la nature corporelle et à appliquer à la sphère spirituelle la méthode naturaliste de recherche de connexions réglées et le type de causalité inductive, et à traiter l'âme et l'esprit comme de simples annexes psychiques du corps, dont les états successifs se trouvent en connexion réglée et aveugle avec ceux du corps⁴¹.

Mais cette naturalisation de l'esprit et cette extension paradigmatique de la causalité inductive constituent un préjugé qui se heurte à la spécificité ontique de la région *esprit* : le dévoilement du sens des choses de l'esprit (unités de signification), de leur type d'unité (unités historiques en devenir permanent), de leur mode de donnée essentiel (la saisie compréhensive) et de leur type de connexion (la relation de motivation) exclut toute correspondance terme à terme entre les états du corps et ceux de l'esprit – puisque les deux régions *nature* et *esprit* sont régies par des lois de connexion distinctes (causalité et motivation), et que les unités ontiques *corps* et *esprit* offrent des types d'identité hétérogènes (unité substantielle invariante, et unité en devenir)⁴². Le mode d'expérience pré-scientifique de tout ce qui est psychique exclut en effet l'inductivité, l'explication causale et l'évacuation des propriétés purement

subjectives au profit de déterminités objectives⁴³. Le devenir de l'âme n'est pas régi par un déterminisme causal aveugle consistant en une connexion réglée entre états internes et externes, mais par la loi de *motivation* spirituelle, selon laquelle je ne puis être motivé que par les objets intentionnels qui me sont conscients ; il ne s'agit pas d'une relation réelle entre deux réalités mondaines situées sur le même plan, mais d'un rapport intentionnel entre sujet et objet⁴⁴. Ensuite, le concept de propriété permanente a une validité dans la sphère des choses, qui ne possèdent pas d'histoire et peuvent être étudiées en tout instant, sans que le choix de l'instant soit déterminant pour la nature de l'objet ; il est en revanche dépourvu de validité dans la sphère du psychique, car l'âme possède une histoire, concentre en chacun de ses états la mémoire de ses états antérieurs et, loin de se déterminer par un ensemble de propriétés fixes, est en constant changement⁴⁵. Enfin, si la science de la nature procède par exclusion des déterminités subjectives-relatives, une telle réduction n'a aucun sens pour la sphère spirituelle, où il s'agit précisément d'étudier les états subjectifs de l'esprit⁴⁶.

La norme de rigueur régissant la rationalité des sciences de l'esprit a donc son origine dans l'attitude spécifique qu'il convient d'adopter pour accéder aux phénomènes de la sphère spirituelle, et cette attitude est prescrite par le mode de donation inhérent aux choses de l'esprit⁴⁷. Pour chaque domaine d'objets, le type de rationalité qui régit l'investigation ne relève pas d'une initiative spontanée de la raison subjective qui instaurerait librement ses normes de rigueur ; ces dernières sont au contraire fondées dans le mode de donnée qui appartient par essence à la catégorie d'objets – c'est-à-dire dans la structure noético-noématique inhérente à la région en question. *Toute rationalité scientifique est locale*, parce qu'elle a son origine dans l'*a priori* constitutif de chaque région d'objets.

Provenance structurale, et non subjective, des Idées régulatrices de la raison

Tout ce qui vient d'être dit ne semble pas concerner spécifiquement la *raison*, mais s'étendre à l'*entendement* en général ; en témoigne le passage déjà cité du § 153 des *Ideen I*, où Husserl semble explicitement assimiler les sphères de l'entendement et de la raison⁴⁸. Or Kant distingue expressément entre entendement et raison, comme facultés respectives des règles et des principes ; puis, comme facultés de connaissance des phénomènes et d'unification de telles connaissances ; enfin, comme facultés des concepts (rapportés aux objets d'expérience possible) et des Idées (relatives aux objets suprasensibles non donnables en une expérience). En assimilant la structure de la raison à celle des actes de validation intuitive applicables à n'importe quelle sphère d'objets de l'expérience, Husserl ne fait-il pas disparaître la spécificité de la raison – sa relation aux Idées et aux objets suprasensibles ? *L'Idée infinie caractérise-t-elle encore la raison chez Husserl ?* peut-elle le faire sans une nécessaire renonciation à la critique du subjectivisme kantien ?

Il convient de suivre les analyses du pénultième chapitre des *Ideen I*, intitulé « Phénoménologie de la raison », où Husserl énumère les structures formelles inhérentes à la rationalité en général, dans une progression qui se règle à la fois sur les distinctions présentées par Leibniz dans les *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*⁴⁹, sur celles que fait Descartes dans les *Regulae*⁵⁰, et sur la table kantienne des modalités⁵¹ : connaissance intuitive et aveugle, évidence assertorique et apodictique, puis adéquate et inadéquate, enfin médiate et immédiate. Le principe général de l'analyse est le suivant : le terme d'*objet* désigne l'étant, c'est-à-dire ce qui est véritablement ; or l'être-véritable (l'être-effectif) est en connexion d'essence avec l'être-vrai (l'être-valide) ; et toute vérité (validité) a sa source dans un procès subjectif de validation. Il existe par conséquent une corrélation entre le concept de vérité (ou d'effectivité) et les structures de l'attestabilité rationnelle : élucider les structures ontologiques-formelles de l'étant en général, c'est dévoiler les structures noético-noématiques de validation possible, ainsi que les

fondements de légitimité et les normes téléologiques qu'elle prescrit au procès de connaissance⁵². Les distinctions traditionnelles entre les degrés de perfection de la connaissance correspondent aux niveaux noétiques de la validation rationnelle, et l'essence structurale de la raison désigne un ensemble d'Idées régulatrices qui prescrivent à l'acte de connaissance des voies de perfectionnement – progression vers la clarté de l'évidence donatrice ; régression vers l'évidence immédiate ; retour à l'évidence apodictique donatrice de lois eidétiques ; enfin, progression dynamique vers la complétude des déterminités de l'objet.

Mais l'essentiel réside ailleurs. Bien que ces notions traditionnelles distinguent des modalités noétiques de la connaissance, elles sont cependant pensées au fil conducteur des catégories d'objets, et non des pouvoirs supposés du sujet ; c'est l'*eidos de l'objet* qui implique par avance la *structure de la connaissance de l'objet* et le style des voies épistémiques par lesquelles elle doit se parachever. Loin de relever de l'initiative de la raison ou du seul projet théorique de détermination de l'objet, les Idées de clarté, d'apodicticité, d'adéquation et de fondation immédiate correspondent aux structures régulatrices prescrites *a priori* par certaines régions d'objets : loin que l'on puisse librement se fixer pour but une connaissance claire, apodictique, adéquate ou immédiatement fondée de n'importe quel type d'objet, c'est la catégorie d'objets en question qui impose un horizon de progression ou, à l'inverse, en exclut par principe la possibilité. Ces structures téléologiques sont ainsi arrachées à la subjectivité, bien que seule la mise en œuvre de la volonté subjective de savoir puisse leur donner corps et les conduire à la réalisation : nouvelle figure du *geste anti-copernicien* de Husserl.

Prenons pour exemple l'Idée d'adéquation, empruntée à Leibniz. Quelle est la *provenance de l'Idée d'adéquation* ? A-t-elle sa source dans le projet théorique de détermination complète de l'objet, c'est-à-dire dans un désir de connaître inhérent au sujet transcendantal ? Émane-t-elle de la volonté de vérité – ce qui situerait Husserl dans une proximité inattendue avec la pensée de Nietzsche ? Ou est-elle *a priori* prescrite (ou exclue) par la structure de la donation de chaque type d'objets ?

L'adéquation appartient au mode de donnée de chaque type d'objets, en tant qu'*a priori* prescrit par leur essence régionale. Ainsi, à tout vécu immanent appartient une évidence adéquate et sans reste, tandis qu'à toute réalité mondaine, transcendante et donnée par esquisses correspond une donation inadéquate, enveloppant un horizon de connaissance approchée – l'immanence impliquant l'adéquation, et la transcendance mondaine, l'inadéquation. L'opposition entre les deux notions correspond au hiatus qui oppose l'être absolu de la conscience et l'être relatif de toute réalité mondaine, ou encore la donation absolue et sans reste de la sphère réelle (*reell*) et la donation relative et par esquisses de la sphère réelle⁵³. En effet, puisque l'inadéquation présuppose un écart entre composantes *pleines* et *vides* (intuitives et signitives), alors que l'adéquation exclut la présence des secondes, seul le mode de donnée propre à chaque région d'objets peut (en tant qu'il enveloppe ou non la possibilité de visées vides) prescrire à la connaissance l'adéquation comme but ou, à l'inverse, la condamner à une perpétuelle inadéquation de principe. Parce qu'elle suppose la possibilité d'une coïncidence parfaite entre visé et donné (intentionné et intuitionné), l'adéquation est exclue par tout objet dont l'horizon de déterminités explicites est *infini*, ou dont l'horizon de déploiement intentionnel est *indéfini* (et ne peut être clos) ; elle est donc exclue par tout objet qui se présente par esquisses – puisqu'un tel mode d'exposition implique par principe un hiatus entre le « noyau de ce qui est "effectivement exposé" » et l'« horizon de "co-donation" non véritable »⁵⁴ ; écart qui peut, certes, être réduit en actualisant les potentialités intentionnelles (p. ex. en tournant autour de l'objet pour en présenter les diverses faces), mais jamais être aboli. Elle n'appartient, à l'inverse, qu'à ce qui ne se donne pas par esquisses, mais de façon absolue et sans reste, et n'enveloppe aucun horizon d'indétermination. Aussi le projet de connaissance adéquate ne relève-t-il pas de l'initiative du sujet connaissant : car il serait insensé de vouloir progresser dans la connaissance d'un vécu absolument donné, ou de vouloir parvenir à la connaissance complète et définitive d'une réalité mondaine. Le projet épistémique de la raison doit par conséquent se régler sur la

différence ontologique entre l'être mondain et non mondain, et sur la différence corrélatrice de structure qu'offrent leurs modes de donnée respectifs ; *les Idées ne s'ancrent pas dans la spontanéité noétique de la raison, mais dans les différences ontologiques entre les catégories d'objet, ainsi que dans les différences structurales entre les modes de donnée.*

C'est donc dans les *caractères de l'essence régionale* que se situe la *provenance des normes rationnelles* : pour tout objet transcendant, l'écart infini entre le noème intuitionné et le sens complet intentionné motive la position de l'Idée infinie de connaissance adéquate. L'infinité qui caractérise les Idées rationnelles ne provient pas de la nature subjective de la raison (faculté infinie, par opposition à l'entendement fini), mais de la structure de la donation de toute transcendance mondaine. C'est une *infinité structurale et anonyme*. La raison n'est en définitive qu'un titre désignant l'ensemble des structures noétiques que prescrivent à quiconque les essences régionales :

Mais la pensée dont elle parle [scil. l'analyse phénoménologique] n'est la pensée de personne⁵⁵.

Husserl construit donc une doctrine de la rationalité qui soustrait la notion de raison à toute présupposition sur l'essence de la subjectivité : la raison ne désigne plus une faculté, mais une pluralité de modes de rationalité absolument prescrits par les différentes catégories d'objets ; et loin de s'ancrer dans l'autonomie théorique du sujet, les Idées programmatiques inhérentes au projet de connaissance rationnelle d'ordre supérieur ont leur dans les structures ontologiques et constitutives des diverses catégories. Si la phénoménologie transcendantale se caractérise par son orientation subjective, elle n'a rien d'un subjectivisme qui réglerait les structures de l'objet sur celles du sujet ; ce sont à l'inverse les structures du sujet qui s'ordonnent à celles des types d'objets. Les normes qui régissent la volonté de savoir sont ancrées dans les structures du monde de l'expérience ; les formes de la rationalité, appelées par cela même qu'elles constituent. *La raison est le produit de ses produits.*

Références bibliographiques

Descartes, *Physico-mathematica. Compendium musicae ; Regulae ad directionem ingenii ; Recherche de la vérité ; Supplément à la correspondance, Œuvres*, tome X, éd. Adam et Tannery, Paris, Vrin, 1986.

Leibniz, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, trad. fr. de P. Schrecker, Paris, Vrin, 1978 ; trad. fr. de L. Prenant, Paris, Aubier Montaigne, 1972.

Levinas E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1982⁴.

¹- . *Kritik der reinen Vernunft*, Transz. Dialektik, Von den transz. Ideen, A 327/B 383 (trad. fr. Delamarre-Marty, Paris, Gallimard, 1980, rééd. Folio (en abrégé DM), p. 343, A. Renault, Paris, Flammarion, 2006 (en abrégé AR), p. 350).

²- . *KrV*, Einleitung, B 21 (trad. fr. DM, p. 80, AR, p. 108).

³- . *KrV*, Einleitung, B 22 (trad. fr. DM, p. 80, AR, p. 108).

⁴- . *KrV*, Transz. Dialektik System der transz. Ideen, A 336/B 393 : « De ces Idées transcendantales, il n'y a pas à proprement parler de *déduction objective* possible – comme celle que nous avons pu donner des catégories [...]. Mais nous pouvions entreprendre une dérivation subjective [*subjective Anleitung*] de ces Idées à partir de la nature de notre raison [*aus der Natur unserer Vernunft*] » (trad. fr. DM, p. 348, AR, p. 355).

⁵- . Rappelons la formule de *Erste Philosophie*, I (*Hua VII*, Beilage XX, p. 387) : « Mettons hors circuit toutes les “facultés” ».

⁶- . *Hua III/1*, p. 295, 314 et 337 [*ID I*, p. 431, 458 et 489].

⁷- . *Hua XVII*, § 101 sq., p. 273 sq. [*LFLT*, p. 353 sq.].

⁸- . *Hua I*, § 23, p. 92 [*MC*, p. 102].

9- . *Hua XVIII, Prolegomena zur reinen Logik*, § 58, p. 216-217 [RL I, p. 237-238].

10- . *Hua XXVIII, C*, § 7a, 274 [LETV, p. 359]. De même, *Hua XXVIII, Beilage XII* (1909), p. 364.

11- . *Hua I*, § 24, p. 93 [MC, p. 103], où l'*Evidenz* est caractérisée comme « une possibilité, voire un but [Ziel] auquel aspire et que cherche à réaliser toute intention rapportée à tout ce qui est déjà visé et doit l'être ».

12- . « Tout objet, tout objet en général (y compris immanent) prescrit une structure régulatrice au sujet transcendantal » *Hua I*, § 22, p. 90 [MC, p. 99], *Hua III/1*, § 86, p. 198 [ID I, p. 297] et *Hua III/1*, § 138, p. 321 [ID I, p. 467] : « À toute région et à toute catégorie d'objet présumés correspond [...] une espèce fondamentale de conscience donatrice originare [...] et, corrélativement, un type fondamental d'évidence originare », *Hua V*, § 7, p. 36 [ID III, p. 44]. *Hua XVII*, § 60, p. 169 [LFLT, p. 219].

13- . *Hua XXVIII, C*, § 7a, p. 275 [LETV, p. 360].

14- . *Hua I*, § 24, p. 93 [MC, p. 103].

15- . *Hua I*, § 24, p. 92-93 [MC, p. 102-103]. *Hua XVII*, § 59, p. 165-166 [LFLT, p. 213-214] : « l'évidence comme auto-donation [Evidenz als Selbstgebung] », « L'évidence désigne [...] l'effectuation intentionnelle de l'auto-donation [intentionale Leistung der Selbstgebung]. ».

16- . « L'évidence est donc une espèce universelle de l'intentionnalité, rapportée à l'ensemble de la vie de la conscience ; grâce à elle, cette dernière a une structure téléologique universelle, une disposition à la "raison" [eine Angelegenheit auf "Vernunft"], voire une tendance constante vers celle-ci [eine durchgehende Tendenz dahin] », *Hua XVII*, § 60, p. 168-169 [LFLT, p. 218].

17- . *Hua XXVIII, C*, § 7a, p. 275 [LETV, p. 360].

18- . « La sphère des vécus est tout aussi rigoureusement nomologique selon sa structure eidétique transcendantale, toute configuration eidétique possible selon la noèse et le noème est tout aussi fermement déterminée en elle que l'est, par l'essence de l'espace, toute figure possible s'inscrivant en lui – d'après des légalités inconditionnellement valides », *Hua III/1*, § 135, « Transition vers la phénoménologie de la raison », p. 310-311 [ID I, p. 454].

19- . « Au sens large, un objet se "constitue" [...] dans certains enchaînements de conscience qui impliquent en eux-mêmes une unité donnable dans l'évidence [einsehbarer Einheit], pour autant qu'ils entraînent avec eux, par essence, la conscience d'un x identique », *Hua III/1*, § 135, p. 313 [ID I, p. 457].

20- . « À cette nécessité absolue et donnée dans l'intuition eidétique, Dieu est donc lui aussi astreint, tout autant qu'à l'évidence eidétique que $2+1 = 1+2$ » *Hua III/1*, § 79, p. 175 [ID I, p. 265].

21- . *Hua III/1*, §§ 42, 44 et 138, p. 88, 92 et 319 [ID I, p. 137, 142 et 465].

22- . *Hua I*, § 50, p. 139 [MC, p. 157-158].

23- . E. Levinas, 1982, p. 113.

24- . *Hua XVII*, § 107a-c, p. 289-295 [LFLT, p. 375-382].

25- . « L'architectonique [Stufenfolge] des doctrines eidétiques formelles et matérielles prescrit en quelque sorte l'architectonique des phénoménologies constitutives [scil. des doctrines de la raison], détermine leurs niveaux de généralité », *Hua III/1*, § 153, p. 358-359 [ID I, p. 516].

26- . *Hua III/1*, § 153, p. 358 [ID I, p. 515] ; *Hua V*, § 19a-b, p. 97-98 [ID III, p. 117-118].

27- . *Hua III/1*, § 153, p. 356-357 [ID I, p. 513-514].

28- . *Hua XVIII, Prolegomena...*, §§ 58 et 67-68-69, p. 216-217 et 244-249 [eRL I, p. 237-238 et 267-274].

29- . *Hua III/1*, § 9, p. 23 [ID I, p. 35]. *Hua V*, § 19b, p. 98 [ID III, p. 117].

30- . *Hua III/1*, § 152, p. 354-355 [ID I, p. 511]. De même *Hua I*, § 22, p. 90 [MC, p. 99], à propos de la « synthèse constitutive universelle » qui constitue l'*eidōs* du monde, c'est-à-dire l'unité systématique des catégories matérielles ordonnées en niveaux par la relation de fondation.

31- . « Le monde possède bien sa structure apriorique étagée [ihre apriorische Stufenbau], et il est manifestement nécessaire, dans la recherche constitutive de la phénoménologie, de suivre cette structure [telle qu'elle se définit] sur le versant ontique – donc de commencer par le niveau le plus bas, et de poursuivre ensuite par les strates qui s'élèvent de niveau en niveau [den sich aufstufenden Schichten nachzugehen]. » *Hua Mat IV*, p. 150. Le § 22 des *Méditations cartésiennes* définit le système de la constitution phénoménologique comme étant prescrit par l'« unité d'un ordre systématique et omni-englobant [systematische und allumspannende Ordnung] » – unité à saisir « au fil conducteur mobile d'un système des objets de conscience possible, qu'il faut dégager niveau par niveau [stufenweise herauszuarbeitendes System] », *Hua I*, p. 90 [MC, p. 100].

32- . Ce sont les « très difficiles problèmes inhérents à l'entrelacement des différentes régions [Verflochtenheit der verschiedenen Regionen] » mentionnés au § 152 des *Ideen... I* (*Hua III/1*, p. 354, [ID I, p. 510]), ainsi qu'au § 107c de *Formale und transzendente Logik* (*Hua XVII*, p. 294, [LFLT, p. 381]).

33- . « Ainsi la phénoménologie englobe-t-elle effectivement le monde naturel tout entier et tous les mondes idéaux qu'elle met entre parenthèses : elle les englobe en tant que sens-de-monde [Weltsinn] », *Hua III/1*, § 145, p. 336-337 [ID I, p. 488].

34- . « Par là s'élargit certes le cadre des recherches constitutives, à tel point qu'il peut finalement embrasser la phénoménologie tout entière. » ; « une phénoménologie de la raison aussi complète viendrait à se confondre avec la phénoménologie en général ; un développement systématique de toutes les descriptions de la conscience requises par le titre global de constitution d'objet devrait contenir en lui-même toutes les descriptions de la conscience en général », *Hua III/1*, § 153, p. 356 et p. 359 [ID I, p. 513 et 517].

35- . *Hua V*, p. 13 [ID III, p. 17]. Cf. *Hua IX*, § 7, p. 64 [Psy Ph, p. 64].

36- . « Classification des sciences par régression au monde de l'expérience. La connexion systématique des sciences a son fondement dans la connexion structurelle du monde de l'expérience », *Hua IX*, § 7, p. 64 [Psy Ph, p. 64].

37- . « Toute science a son domaine [Gebiet] et aspire à produire la théorie de ce domaine. C'est cependant la raison scientifique [wissenschaftliche Vernunft] qui crée [schafft] ces résultats, et la raison saisissant par l'expérience [erfahrende Vernunft] qui crée le domaine », *Hua XVII*, § 94, p. 239 [LFLT, p. 311].

38- . *Hua VI*, § 9b-d-h, p. 29, 37 et 51 [*CR*, p. 36, 45 et 59]. *Hua IV*, § 16, p. 52 [*ID II*, p. 85] : « Ce que l'on peut par principe voir et trouver par une expérience scientifique, est déjà prescrit par l'expérience générale d'une chose », *Hua IX*, § 19, p. 125-126 [*Psy Ph*, p. 119-120] : « Cette présomption [*Präsuntion*], qui appartient au style naturel de l'expérience universelle et dont la certitude n'est jamais mise en question, régit également les sciences objectives. »

39- . « Toute science de ce qui est réel procède par explication causale [...]. Ce qui au contraire constitue le principe de la réalité comme telle, [...] c'est de n'être ce qu'elle est que dans la causalité. Elle est par principe quelque chose de relatif [*ein prinzipiell Relatives*] », *Hua V*, § 1, p. 4 [*ID III*, p. 6]. *Hua IX*, §§ 22-23, p. 133-135 [*Psy Ph*, p. 127-129]. *Hua IV*, § 16, p. 45-52 [*ID II*, p. 77-86]. *Hua Mat IV*, p. 180-182. *Hua VI*, § 9b, p. 28 [*CR*, p. 36].

40- . *Hua IV*, § 18d, p. 76-77 [*ID II*, p. 116-117]. *Hua IX*, §§ 18-19, p. 120-124 et 126-128 [*Psy Ph*, p. 115-119 et p. 120-122]. *Hua Mat IV*, p. 162, 190 et 198-204.

41- . *Hua IX*, § 23, p. 136-138 [*Psy Ph*, p. 129-132].

42- . *Hua IX*, §§ 23 et 25, p. 138-139 et 142-143 [*Psy Ph*, p. 132-133 et 136-137]. *Hua IV*, §§ 63-64, p. 291-297 [*ID II*, p. 392-400].

43- . « à un niveau plus élevé, l'élément de causalité inductive [*das Induktiv-Kausale*] ne constitue pas l'essence réelle de ce qui est spirituel [*das reale Wesen der Geistigkeit*] », *Hua IX*, § 24, p. 140 [*Psy Ph*, p. 133].

44- . « La causalité psychique et la causalité spécifique à la personne est, en tant que causalité de la motivation spirituelle [*Kausalität geistiger Motivation*], quelque chose de tout autre que la causalité inductive », *Hua IX*, § 24, 141 [*Psy Ph*, p. 134]. *Hua IV*, § 55, p. 215-220 [*ID II*, p. 299-305].

45- . *Hua IV*, §§ 32-33, p. 133, 135-137 [*ID II*, p. 191-192 et 195-197].

46- . *Hua IX*, § 27, p. 149-150 [*Psy Ph*, p. 142-143].

47- . *Hua IX*, § 27, p. 150 [*Psy Ph*, p. 143].

48- . *Hua III/1*, § 153, p. 356 [*ID I*, p. 513].

49- . Leibniz, 1978, p. 9-10 ; 1972, p. 150.

50- . Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, 1986, p. 368 sq.

51- . *KrV*, Transz. Analytik, A 80/B 106 et A 218/B265 sq.

52- . *Hua III/1*, p. 314 [*ID I*, p. 458].

53- . « Par principe, une chose réelle, un être possédant un tel sens ne peut apparaître que de manière inadéquate dans une apparition close », *Hua III/1*, § 138, p. 319 [*ID I*, 465]. Un pont direct peut donc être établi entre les §§ 41 à 44 et le § 138 des *Ideen I*.

54- . *Hua III/1*, § 44, p. 91 [*ID I*, p. 141].

55- . *Hua XVII*, § 13, p. 41 [*CE*, p. 64].

Bibliographie générale

I. Œuvres de Husserl

1. Éditions critiques de l'œuvre de E. Husserl

Les *Husserliana*. *Edmund Husserl Gesammelte Werke* sont éditées sous la direction des Archives Husserl de Louvain et sont en cours d'édition depuis 1950 chez M. Nijhoff (La Haye) depuis 1980 chez Kluwer (Dordrecht/Boston/Lancaster, puis Dordrecht/Boston/Londres) et depuis 2005 chez Springer (Dordrecht). Nous indiquons pour chacun des ouvrages de cette série la traduction la plus courante en langue française, quand elle existe. Pour faciliter le repérage chronologique, la date de rédaction supposée ou avérée du texte husserlien original est relevée entre parenthèses et figure immédiatement après le titre du texte. Les abréviations employées dans le corps du recueil renvoient toujours aux titres des traductions françaises les plus courantes. La liste complète de ces abréviations figure au début du recueil.

Hua I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (1929), éd. par S. Strasser, Den Haag, M. Nijhoff, 1950 [Il existe deux traductions en langue française : par G. Peiffer et E. Levinas, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1947 et par M. de Launay, *Méditations Cartésiennes et les conférences de Paris*, Paris, P.U.F., 1994 (nous citons cette dernière traduction, abrégée MC)].

Hua II. Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen (1907), éd. par W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1950 [tr. fr. par A. Löwit, *L'idée de la phénoménologie. Cinq leçons*, Paris, P.U.F., 1970 (abrégé IP)].

Hua III/1. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband. Text der 1.-3. Auflage, éd. par K. Schuhmann, Den Haag, M. Nijhoff, 1950 [tr. fr. par P. Ricœur, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome premier : introduction générale à la phénoménologie pure*, Paris, Gallimard, 1950 (abrégé ID I)].

Hua III/2. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 2. Halbband. Ergänzende Texte (1912-1929), éd. par K. Schuhmann, Den Haag, M. Nijhoff, 1970.

Hua IV. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch : Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution (1912-1917), éd. par M. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1952 [tr. fr. par É. Escoubas, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre second : Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris, P.U.F., 1982 (abrégé ID II)].

Hua V. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch : Die Phänomenologie und die Fundament der Wissenschaften, éd. par M. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1952 [tr. fr. par D. Tiffeneau, *La phénoménologie et les fondements des sciences*, Paris, P.U.F., 1992 (abrégé ID III)].

Hua VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (1935-1937), éd. par W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1954 [tr. fr. par G. Granel et J. Derrida, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976 (abrégé C)].

Hua VII. Erste Philosophie (1923/1924). Erster Teil : Kritische Ideengeschichte, éd. par R. Boehm, Den Haag, M. Nijhoff, 1956 [tr. fr. par A. L. Kelkel, *Philosophie première (1923/1924). Première partie. Histoire critique des idées*, Paris, P.U.F., 1970 (abrégé PP I)].

Hua VIII. Erste Philosophie (1923/1924). Zweiter Teil : Theorie der phänomenologischen Reduktion, éd. par R. Boehm, Den Haag, M. Nijhoff, 1959 [tr. fr. par A. L. Kelkel, *Philosophie première (1923/1924). Deuxième partie. Théorie phénoménologique de la réduction*, Paris, P.U.F., 1972 (abrégé PP II)].

Hua IX. Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925, éd. par W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1962 [tr. fr. par P. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzù et F. Dastur, *Psychologie Phénoménologique (1925-1928)*, Paris, Vrin, 2001 (abrégé Psy Ph)].

Hua X. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917), éd. par R. Boehm, Den Haag, M. Nijhoff, 1966 [tr. fr. par H. Dussort, *Leçons sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, P.U.F., 1964 (abrégé LPT)].

Hua XI. Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926), éd. par M. Fleischer, Den Haag, M. Nijhoff, 1966 [tr. fr. par B. Bégout et J. Kessler, avec la collaboration de N. Depraz et de M. Richir, *De la synthèse passive*, Grenoble, J. Millon, 1998 (abrégé SP)].

Hua XIII. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Erster Teil : 1905-1920, éd. par I. Kern, Den Haag, M. Nijhoff, 1973 [tr. fr. du texte n° 6 par J. English, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie (1910-11)*, Paris, P.U.F., 1991 ; tr. fr. partielle des autres textes par N. Depraz, *Sur l'intersubjectivité*, Paris, P.U.F., 2. vol., 2001 (abrégé SI-I et SI-2)].

Hua XIV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Zweiter Teil : 1921-1928, éd. par I. Kern, Den Haag, M. Nijhoff, 1973 [tr. fr. partielle des textes par N. Depraz, *Sur l'intersubjectivité*, Paris, P.U.F., 2. vol., 2001 (abrégé SI-I et SI-2)].

Hua XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil : 1929-1935, éd. par I. Kern, Den Haag, M. Nijhoff, 1973 [tr. fr. partielle des autres textes par N. Depraz, *Sur l'intersubjectivité*, Paris, P.U.F., 2. vol., 2001 (abrégé SI-I et SI-2) et par N. Depraz et P. Vandavelde, *Autour des Méditations cartésiennes (1929-1932). Sur l'intersubjectivité*, Grenoble, J. Millon, 1998 (abrégé AMC)].

Hua XVI. Ding und Raum. Vorlesungen 1907, éd. par U. Claesges, Den Haag, M. Nijhoff, 1973 [tr. fr. par J.-F. Lavigne, *Chose et espace. Leçons de 1907*, Paris, P.U.F., 1989 (abrégé CE)].

Hua XVII. Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten, éd. par P. Janssen, Den Haag, M. Nijhoff, 1974 [tr. fr. par S. Bachelard, *Logique formelle et logique transcendantale. Essai d'une critique de la raison logique*, Paris, P.U.F., 1965 (abrégé LFLT)].

Hua XVIII. Logische Untersuchungen. Erster Band : Prolegomena zur reinen Logik. Text der ersten und der zweiten Auflage, éd. par E. Holenstein, Den Haag, M. Nijhoff, 1975 [tr. fr. par H. Élie, A. L. Kelkel et R. Schérer, *Recherches logiques. Tome premier : Prolégomènes à la logique pure*, Paris, P.U.F., 1959 (abrégé RL I)].

Hua XIX-1. Logische Untersuchungen. Zweiter Band, erster Teil : Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Text der ersten und zweiten Auflage, éd. par U. Panzer, Dordrecht/Boston/Lancaster, M. Nijhoff, 1984 [tr. fr. par H. Élie, A. Kelkel et R. Schérer, *Recherches Logiques. Tome 2 : Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Première partie : Recherches I et II, et deuxième partie : Recherches III, IV et V*, Paris, P.U.F., 1961 (abrégé *RL II-1* et *RL II-2*)].

Hua XIX-2. Logische Untersuchungen. Zweiter Band, zweiter Teil : Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Text der ersten und zweiten Auflage, éd. par U. Panzer, Dordrecht/Boston/Lancaster, M. Nijhoff, 1984 [tr. fr. par H. Élie, A. Kelkel et R. Schérer, *Recherches Logiques. Troisième volume : Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance, Recherche VI*, Paris, P.U.F., 1962 (abrégé *RL III*)].

Hua XXII. Aufsätze und Rezensionen (1890-1910), éd. par B. Rang, Dordrecht/Boston/London, M. Nijhoff, 1979 [tr. fr. par J. English, *Articles sur la logique*, Paris, P.U.F., 1975 (abrégé *AL*) ainsi que : *Sur les objets intentionnels*, Paris, Vrin, 1993].

Hua XXIII. Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlaß (1898-1925), éd. par E. Marbach, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1980 [tr. fr. par R. Kassis et J.-F. Pestureau, *Phantasia, conscience d'image, souvenir*, Grenoble, J. Millon, 2002].

Hua XXIV. Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen (1906-1907), éd. par U. Melle, Dordrecht/Boston/Lancaster, Kluwer, 1984 [tr. fr. par L. Joumier, *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance. Cours (1906-1907)*, Paris, Vrin, 1998 (abrégé *ILTC*)].

Hua XXV. Aufsätze und Vorträge (1911-1921), éd. par T. Nenon et H. R. Sepp, Dordrecht/Boston/Lancaster, Kluwer, 1987 [tr. fr. par M. de Launay, *La philosophie comme science rigoureuse*, Paris, P.U.F., 1989 (abrégé *PSR*)].

Hua XXVI. Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908, éd. par U. Panzer, Dordrecht/Boston/Lancaster, Kluwer, 1987 [tr. fr. par J. English, *Leçons sur la théorie de la signification*, Paris, Vrin, 1995].

Hua XXVII. Aufsätze und Vorträge 1922-1937, éd. par T. Nenon et H.-R. Sepp, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1989 [La conférence *Phänomenologie und Anthropologie* a été traduite dans l'ouvrage intitulé *Notes sur Heidegger*, tr. fr. par D. Franck, Paris, Minuit, 1993, pp. 57-74].

Hua XXVIII. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914, éd. par U. Melle, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1988.

Hua XXIX. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937, éd. par R. N. Smid, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1993.

Hua XXX. Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/1918, mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung 1910/1911, éd. par U. Panzer, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1996.

Hua XXXII. Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927, éd. par M. Weiler, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 2001.

Hua XXXV. Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/1923, éd. par B. Goosens, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 2002.

Hua XXXVII. Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924, éd. par H. Peucker, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 2004.

Hua XXXIX. Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937), éd. par R. Sowa, Dordrecht, Springer, 2008.

Hua Mat III. Allgemeine Erkenntnistheorie, éd. par Elisabeth Schuhmann, Kluwer Ac. Publ., Dordrecht/Boston/London, 2001.

2. Textes publiés en dehors des *Husserliana*

Erfahrung und Urteil. Untersuchung zur Genealogie der Logik, éd. et rédaction par L. Landgrebe, Hamburg, Glaasen & Goverts, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1948 [tr. fr. par D. Souche-Dagues, *Expérience et jugement. Recherches sur la généalogie de la logique*, Paris, P.U.F., 1970 (abrégé *EJ*)].

« Vorwort zu E. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik* », in E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag, M. Nijhoff, 1966, p. VII-VIII [tr. fr. par D. Franck, *De la phénoménologie*, Paris, Minuit, 1974, pp. 13-14].

La terre ne se meut pas, tr. fr. des Ms D 17, D 18 et D 12 IV par D. Franck, D. Pradelle, J.-F. Lavigne, Paris, Minuit, 1989.

« Randbemerkungen Husserls zu Heideggers *Sein und Zeit* und *Kant und das Problem der Metaphysik* », *Husserl Studies*, 11, 1994, pp. 3-63 [tr. fr. par D. Franck, *Notes sur Heidegger*, Paris, Minuit, 1993].

« Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit (Februar 1923) », éd. et prés. par U. Melle, *Husserl Studies*, 13, 1997, pp. 201-235.

« Phänomenologische Methode und phänomenologische Philosophie (Londoner Vorträge) », *Husserl Studies*, 16, 1999, 3, pp. 200-254 [tr. fr. par A. Mazzu, in *Annales de phénoménologie*, 2003, pp. 161-221]

3. Correspondance

Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl, éd. par R. Ingarden, Den Haag, M. Nijhoff, 1968.

Hua Dok III-1. Edmund Husserl : Briefwechsel. Band I : Die Brentanoschule, éd. par K. Schuhmann, Dordrecht/Boston/ London, Kluwer, 1994.

Hua Dok III-2. Edmund Husserl : Briefwechsel. Band II : Die Münchener Phänomenologen, éd. par K. Schuhmann, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1994.

Hua Dok III-3. Edmund Husserl : Briefwechsel. Band III : Die Göttinger Schule, éd. par K. Schuhmann, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1994.

Hua Dok III-4. Edmund Husserl : Briefwechsel. Band IV : Die Freiburger Schüler, éd. par K. Schuhmann, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1994.

Hua Dok III-5. Edmund Husserl : Briefwechsel. Band V : Die Neukantianer, éd. par K. Schuhmann, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1994.

Hua Dok III-6. Edmund Husserl : Briefwechsel. Band VI : Philosophenbriefe, éd. par K. Schuhmann, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1994.

Hua Dok III-7. Edmund Husserl : Briefwechsel. Band VII : Wissenschaftlerkorrespondenz, éd. par K. Schuhmann, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1994.

5. Instruments de travail

Schuhmann K., *Hua Dok I. Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Den Haag, M. Nijhoff, 1977.

Speelers S., *Husserls Bibliography*, Den Haag, Kluwer, 1999.

Cairns D., *Guide for translating Husserl*, Den Haag, M. Nijhoff, 1973.

Spiegelberg H., *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1994.

II. Littérature secondaire

Aguirre A. (1970), *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls*, Den Haag, M. Nijhoff.

Aguirre A. (1982), *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Ales-Bello A. (1991), « L'etica nelle analisi fenomenologiche di Edmund Husserl », *Fenomenologia e società*, vol. 14/1, pp. 21-40.

Barbaras R. (2008), *Introduction à la philosophie de Husserl* (2004), Chatou, Les Éditions de la Transparence.

Bell D. (1990), *Husserl*, London & New York, Routledge.

Bégout B. (2000), *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, Paris, Vrin.

Benoist J. (1994), *Autour de Husserl. L'ego et la raison*, Paris, Vrin.

Benoist J. (1997), *Phénoménologie, sémantique, ontologie*, Paris, P.U.F.

Benoist J. (2004), « La fenomenologia e i limiti dell'oggettivazione : il problema degli atti non obiettivanti », in : B. Centi & G. Gigliotti (eds.), *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di Edmund Husserl*, Quaderni di Filosofia n° 2, Naples, Bibliopolis, pp. 151-175.

Benoist J. (2005), *Les limites de l'intentionnalité. Recherches analytiques et phénoménologiques*, Paris, Vrin.

Bernet R., Kern I., Marbach E. (1989), *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.

Bernet R. (1994), *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, P.U.F.

Bernet R. (2008), « Le freudisme de Husserl : une phénoménologie de la pulsion et des émotions », in : J. Benoist (éd.), *Husserl*, Paris, Cerf, p. 125-147.

Bianchi I. A. (1999), *Etica husserliana. Studio sui manoscritti inediti degli anni 1920-1934*, Milan, Franco Angeli.

Boehm R. (1956), « Einleitung des Herausgebers », in *Hua VIII*, pp. XI-XLIII.

Boehm R. (1973), *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien*, Den Haag, M. Nijhoff.

Broekmann J. M. (1963), *Phänomenologie und Egoologie. Faktisches und transzendentes Ego bei Edmund Husserl*, Den Haag, M. Nijhoff.

Cairns D. (1976), *Conversations with Fink and Husserl*, Den Haag, M. Nijhoff [tr. fr. par J.-M. Mouillie, *Conversations avec Husserl et Fink*, Grenoble, J. Millon, 1997].

Cossío C. (1951), « La norma y el imperativo en Husserl », *Revista de la Facultad de Derecho*, Buenos Aires, 23, repris dans la *Revista brasileira de filosofia*, vol. X, 1960, tr. fr. in : *Mélanges en l'honneur de Paul Roubier*, t. I, Dalloz et Sirey, 1961, pp. 145-198.

Dastur F. (1995), *Husserl. Des mathématiques à l'histoire*, Paris, P.U.F.

Depraz N. (2008), *Lire Husserl en phénoménologie. Idées directrices pour une phénoménologie (I)*, Paris, P.U.F.

Derrida J. (1990), *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (1954), rééd. Paris, P.U.F., 1990.

Derrida J. (1967), *La voix et le phénomène*, Paris, P.U.F.

- Diemer A. (1965), *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Meisenheim am Glan, A. Hain.
- Dreyfus H. (1972), in L.A. Embree (dir.), *Life-World and Consciousness. Essays for Aron Gurwitsch*, Evanston, Northwestern University Press, pp. 135-170.
- Drummond J. J. (1975), « Husserl on the ways to the performance of the reduction », in *Man and World*, 8/1, pp. 47-69 [trad. fr. par J. Farges, « Husserl et les voies de l'accomplissement de la réduction », in *Alter. Revue de phénoménologie*, 16, 2008, pp. 263-288].
- Drummond J. J. (1995), « Moral Objectivity : Husserl's Sentiments of the Understanding », *Husserl Studies*, vol. 12, pp. 165-183.
- Ducat Ph. (2010), « L'éthique », in : J. Benoist et V. Gérard (dir.), *Lectures de Husserl*, Paris, Ellipses, pp. 219-233.
- Duc-Thao T., *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paris, E.A.C., 1992.
- Embree L. (1996), « Advances Regarding Evaluation and Action in Husserl's *Ideas II* », in : Th. Nenon & L. Embree, *Issues in Husserl's Ideas II*, Dordrecht etc., Kluwer, pp. 173-198.
- Farber M. (1968), *The Foundation of Phenomenology* (1942), rééd. New York, Greenwood Press.
- Ferrer-Santos U. (1995), « De la teoría general del valor a una ética de fines en Husserl », *Anuario filosófico*, vol. 28, pp. 41-60.
- Fink E. (1959), « Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl », in *Husserl*, Paris, Minuit, Cahiers de Royaumont, Philosophie, 3, pp. 214-230.
- Fink E. (1966), *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, La Haye, M. Nijhoff [tr. fr. par D. Franck sous le titre *De la phénoménologie*, Paris, Minuit, 1974].
- Fisette D. et Poirier P. (2000), *Philosophie de l'esprit. État des lieux*, Paris, J. Vrin.
- Føllesdal D. (1969), « Husserl's notion of noema », *The Journal of Philosophy*, vol. 66, n° 20, pp. 680-687.
- Gardies J.-L. (1972), *Essai sur les fondements a priori de la rationalité morale et juridique*, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence.
- Gérard V. (2004), « L'analogie entre l'éthique formelle et la logique formelle chez Husserl », in : B. Centi & G. Gigliotti (éds.), *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di Edmund Husserl*, Quaderni di Filosofia n° 2, Naples, Bibliopolis, pp. 115-150.
- Granel G. (1968), *Le Sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard.
- Gurwitsch A. (1966), *Studies in Phenomenology and Psychology*, Evanston, Northwestern University Press.
- Housset E. (1997), *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, P.U.F.
- Housset E. (2000), *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Seuil.
- Hart, J. G. (1990), « Axiology as the Form of Purity of Heart : A Reading of *Husserliana XXVIII* », *Philosophy Today*, vol. 34, pp. 206-221.
- Hart, J. G. (1992), *The Person and the Common Life : Studies in a Husserlian Social Ethics*, Dordrecht etc., Kluwer.
- Hart, J. G. (1997), « The *Summum Bonum* and Value-Wholes : Aspects of a Husserlian Axiology and Theology », in : J.-G. Hart & L. Embree (eds.), *Phenomenology of Values and Valuing*, Dordrecht etc., Kluwer, pp. 193-230.
- Held K. (1995), « Intentionnalité et remplissement de l'existence », in : D. Janicaud (éd.), *L'intentionnalité en question – entre phénoménologie et recherches cognitives*, Paris, Vrin.
- Ingarden R. (1975), *On the Motives which led Husserl to transcendental Idealism*, den Haag, M. Nijhoff.
- Iribarne J. V. (1990), « La problemática ética en el pensamiento de Husserl », *Diánoia*, vol. 36, p. 51-60.

- Joumier L. (2004), « Le renouvellement éthique chez Husserl. L'éthique husserlienne dans les *Cinq articles sur le nouveau* (1923-24) », *Annales de phénoménologie* n° 3, pp. 201-218.
- Joumier L. (2005), « Le concept naturel de monde d'Avenarius et son appropriation husserlienne », in R. Brisart (dir.), *Husserl sous influences*, Hildesheims, G. Olms.
- Kalinowski J. (1965), « La logique des normes d'Edmund Husserl », *Archives de Philosophie du Droit*, vol. 10, pp. 107-116.
- Kalinowski J. (1968), « La logique des valeurs d'Edmund Husserl », *Archives de Philosophie du Droit*, vol. 13, pp. 267-282.
- Kalinowski J. (1969), *La Querelle de la Science normative*, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence.
- Kern I. (1962), « Die drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls », *Tidjschrift voor Filosofie*, 24, pp. 303-349 ; article repris dans *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag, M. Nijhoff, 1964, pp. 194-239 [tr. fr. par P. Cabestan et N. Depraz, « Les trois voies de la réduction phénoménologique transcendantale dans la philosophie de Edmund Husserl », *Alter*, 11, 2003, pp. 285-323].
- Kern I. (1964), *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag, M. Nijhoff.
- Landgrebe L. (1963), *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh, G. Mohn.
- Lavigne J.-F. (2005), *Husserl et la naissance de la phénoménologie* (1900-1913), Paris, P.U.F.
- Lavigne J.-F. (2009), *Accéder au transcendantal ? Réduction et Idéalisme transcendantal dans les Idées I de Husserl*, Paris, Vrin.
- Lobo C. (2005a), « Éthique et théorie de la valeur chez Husserl », *Annales de phénoménologie* n° 4, pp. 179-188.
- Lobo C. (2005b), « L'a priori affectif selon Husserl. Prolégomènes à une phénoménologie de la valeur », *Éthique et phénoménologie : Alter, Revue de phénoménologie*, n° 13, pp. 35-79.
- Lobo C. (2007), « Le temps de vouloir – La phénoménologie de la volonté chez Husserl », *Annales de phénoménologie* n° 6, pp. 29-83.
- Lobo C. (2010), « Pour introduire à une phénoménologie des syntaxes de conscience », *Annales de phénoménologie* n° 9, pp. 117-163.
- Löwit A. (1957), « L'épochè de Husserl et le doute de Descartes », in *Revue de métaphysique et de morale*, pp. 399-415.
- Levinas E. (1982), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949), rééd. Paris, Vrin.
- Levinas E. (1984), *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), rééd. Paris, Vrin.
- Liotard J.-F. (1954), *La phénoménologie*, Paris, P.U.F.
- Marbach E. (1974), *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Den Haag, M. Nijhoff.
- McIntyre R. (1987), « Husserl and Frege », *The Journal of Philosophy*, vol. 84, n° 10, pp. 528-535.
- Melle U. (1990), « Objektivierende und nicht-objektivierende Akte », in : S. IJsseling (ed.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Dordrecht etc., Kluwer, pp. 35-49.
- Melle U. (1991), « The Development of Husserl's Ethics », *Études phénoménologiques*, tome VII, n°s 13-14, 1991, pp. 115-135.
- Melle U. (1997), « Husserl's Phenomenology of Willing », in : J. G. Hart & L. Embree (eds.), *Phenomenology of Values and Valuing*, Dordrecht etc., Kluwer, pp. 169-192.
- Melle U. (2002), « Edmund Husserl : From Reason to Love », in : J. J. Drummond & L. Embree (eds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy. A Handbook*, Dordrecht etc., Kluwer, pp. 229-248.

- Melle U. (2004), « Husserls personalistische Ethik », in : B. Centi & G. Gigliotti (eds.), *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di Edmund Husserl*, Quaderni di Filosofia n° 2, Naples, Bibliopolis, pp. 327-356.
- Mohanty J. N. (1976), *Edmund Husserl's Theory of Meaning*, Den Haag, M. Nijhoff.
- Mohanty J.N. (1981), « Intentionality and Noema », *The Journal of Philosophy*, vol. 78, n° 11, pp. 706-717.
- Montavont A. (1999), *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF.
- Nenon Th. (1991), « Willing and Acting in Husserl's Lectures on Ethics and Value Theory », in : *Man and World*, n° 24, pp. 301-309.
- Perreau L. (2005), « La double visée de l'éthique husserlienne : intentionnalité et téléologie », in : *Éthique et phénoménologie : Alter, Revue de phénoménologie*, n° 13, pp. 11-34.
- Ricœur P. (1986), *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin.
- Roth A. (1960), *Edmund Husserls ethische Untersuchungen, dargestellt anhand seiner Vorlesungsmanuskripte*, La Haye, Nijhoff.
- Schnell A. (2007), *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble, Millon.
- Schuhmann K. (1971), *Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie. Zum Weltproblem in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Den Haag, M. Nijhoff.
- Schuhmann K. (1973), *Reine Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Historisch-analytische Monographie über Husserls « Ideen I »*, Den Haag, Martinus Nijhoff, Phaenomenologica 57.
- Schuhmann K. (1991), « Probleme der Husserlschen Wertlehre », *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, vol. 98, pp. 106-113.
- Sokolowski R. (1964), *The formation of Husserl's concept of constitution*, Den Haag, M. Nijhoff.
- Sokolowski R. (1984), « Intentional Analysis and the Noema », *Dialectica*, vol. 38, n° 2-3, pp. 113-129.
- Sokolowski R. (1987), « Husserl and Frege », *The Journal of Philosophy*, vol. 84, n° 10, pp. 521-528.
- Solomon R.C. (1977), « Husserl's concept of the Noema », in F.A. Elliston et P. McCormick (dir.), *Husserl : Expositions and Appraisals*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, pp. 168-181.
- Souche-Dagues D. (1972), *Le développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne*, Den Haag, M. Nijhoff.
- Spahn C. (1996), *Phänomenologische Handlungstheorie. Edmund Husserls Untersuchungen zur Ethik*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Strasser S. (1991), *Welt im Widerspruch. Gedanken zu einer Phänomenologie als ethischer Fundamentalphilosophie*, Dordrecht etc., Kluwer.
- Ströcker E. (1987), *Husserls transzendente Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Klostermann.
- Taminiaux J. (2008), *Husserl et l'éthique, Études phénoménologiques* n°s 45-48, 2007-08, dir. J. Taminiaux, Bruxelles, Ousia.
- Tugendhat E. (1967), *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, W. de Gruyter & Co.
- Vongehr Th. (2004), « Husserl über Gemüt und Gefühl in den *Studien zur Struktur des Bewusstseins* », in : B. Centi & G. Gigliotti (eds.), *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di Edmund Husserl*, Quaderni di Filosofia n° 2, Naples, Bibliopolis, p. 227-253.
- Wahl J. (1994), *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes (1920)*, rééd. Paris, éd. Descartes et Cie.

Les auteurs

Étienne BIMBENET, ancien élève de l'École Normale Supérieure, est actuellement Maître de Conférences à l'Université Jean Moulin – Lyon III, où il enseigne la philosophie contemporaine et la phénoménologie. Il travaille sur Merleau-Ponty ; mais aussi la question de notre origine animale, et sur la possibilité d'une anthropologie d'un point de vue phénoménologique. Il est l'auteur de *Nature et Humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty* (Vrin, 2004) ; de *Après Merleau-Ponty. Études sur la fécondité d'une pensée* (Vrin, 2011) ; et de *L'Animal que je ne suis plus* (Gallimard, 2011).

Julien FARGES est actuellement post-doctorant aux Archives Husserl de Paris. Il a soutenu une thèse sur les fonctions de la notion de monde de la vie chez Husserl et publié de nombreux articles portant sur l'œuvre de ce dernier et sur son retentissement dans la philosophie du xx^e siècle.

Antoine GRANDJEAN est Maître de Conférences en philosophie allemande à l'Université de Nantes. Dernier ouvrage paru : *Critique et réflexion. Essai sur le discours kantien*, Paris, Vrin, 2009.

Patrick LANG, diplômé de la faculté d'économie politique de Munich, agrégé et docteur en philosophie, agrégé d'allemand, ancien conseiller au ministère de la Culture, est Maître de Conférences à l'Université de Nantes, où il enseigne principalement la philosophie morale et politique ainsi que la philosophie allemande contemporaine ; depuis 2009, il est responsable du parcours « musique » de la licence de philosophie. Publications récentes : Edmund Husserl, *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur (1908-1914)*, trad. fr. avec introduction, notes et glossaire par Ph. Ducat, P. Lang et C. Lobo, Paris, PUF, 2009, 480 p. ; « La subversion des valeurs par l'ordre bourgeois. L'efficacité sociale du ressentiment selon Max Scheler », in : A. Grandjean & F. Guénard (dir.), *Le ressentiment, passion sociale*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2012 ; « Cohérence et continuité musicales : une approche phénoménologique », in : V. Alexandre-Journeau (dir.), *Arts, langue et cohérence*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 123-140 ; « Phénoménologie et sociologie. Lectures croisées de Sartre et d'Alfred Schütz », in : *Annales de Phénoménologie* n° 9, 2010, p. 97-115 ; « Introduction à la phénoménologie du vécu musical », in : *Annales de Phénoménologie* n° 7, 2008, p. 47-76.

Jean-François LAVIGNE, ancien élève de l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm, agrégé de philosophie et docteur ès Lettres, est historien de la philosophie moderne et contemporaine, spécialiste de phénoménologie (Husserl, Heidegger, Levinas, Henry). Professeur à l'université de Nice depuis 2003, il a publié notamment *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, PUF, Epiméthée, 2005 ; *Michel Henry : Pensée de la vie et culture contemporaine*, Actes du colloque international de

Montpellier, Beauchesne, 2006 ; *Les Méditations cartésiennes de Husserl* (en collaboration avec une équipe de spécialistes), Paris, Vrin, 2008 ; *Accéder au transcendantal ? Réduction et idéalisme transcendantal dans les Idées... I de Husserl*, Paris, Vrin, 2009 ; *L'Affectivité. Perspectives interdisciplinaires*, Nice, Revue *Noesis*, n° 16, automne 2010. Membre honoraire de l'Institut Universitaire de France, il est actuellement président de la Société Internationale Michel Henry, et en position de délégation pour recherches auprès du CNRS (UMR 8547 « Pays Germaniques : Culture, histoire, philosophie », Archives Husserl de Paris).

Samuel LE QUITTE, agrégé de philosophie (2006), est actuellement ATER à l'UFR de philosophie de l'Université de Rennes I. Il prépare un doctorat de philosophie sous la direction de Jérôme Porée, portant sur Husserl et la philosophie des valeurs. Ses champs de recherche concernent la phénoménologie, la philosophie morale, les théories de la valeur. Publication récente : « Le plaisir dans la phénoménologie de Husserl », revue *Philosophie* n° 111, éditions de Minuit, septembre 2011.

Laurent PERREAU, ancien élève de l'ENS Lettres et Sciences Humaines de Lyon, agrégé de philosophie, docteur en philosophie de l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne, est maître de conférences en philosophie contemporaine à l'Université de Picardie Jules Verne, membre du CURAPP-ESS et membre associé des Archives Husserl de Paris. Ses travaux portent essentiellement sur la phénoménologie allemande et l'épistémologie des sciences sociales. Il est l'auteur d'une thèse intitulée « Le monde social selon Husserl » (à paraître en 2012 chez Springer), et d'articles sur les œuvres de E. Husserl et A. Schütz.

Dominique PRADELLE, agrégé de philosophie, ancien élève de l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm, docteur ès lettres HDR, est actuellement Professeur à l'Université Blaise Pascal (Clermont-Ferrand). Il a publié *L'archéologie du monde. Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl* (Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2000), *Par-delà la révolution copernicienne* (Paris, PUF, 2012), et de nombreux articles sur la phénoménologie husserlienne, heideggérienne et française, co-dirigé avec F.-D. Sebbah le collectif *Penser avec Desanti* (Mauvezin, TER, 2010) et participé à la traduction de Heidegger, *Platon : le Sophiste* (Paris, Gallimard, 2001) et Lask, *Doctrine des catégories* (Paris, Vrin, 2002). Il va publier *Généalogie de la raison* (Paris, PUF, en préparation pour 2013). Il dirige, aux Editions de Minuit, la revue *Philosophie*.

Pierre-Jean RENAUDIE a soutenu une thèse portant sur la théorie des catégories chez Husserl. Il travaille actuellement sur la question de la description de l'expérience.

CNRS philosophie

- Catherine DARBO-PESCHANSKI, *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, 2000
- Jacynthe TREMBLAY, *Nishida Kitarô. Le Jeu de l'individuel et de l'universel*, 2000
- Mary-Anne ZAGDOUN, *La Philosophie stoïcienne de l'art*, 2000
- Javier TEIXIDOR, *Aristote en syriaque. Paul le Perse, logicien du VI^e siècle*, 2003
- Véronique LE RU, *La Crise de la substance et de la causalité. Des petits écarts cartésiens au grand écart occasionnaliste*, 2004
- Thierry MARTIN (dir.), *Probabilités subjectives et rationalité de l'action*, 2003
- Jean-François KERVÉGAN et Gilles MARMASSE (dir.), *Hegel, penseur du droit*, 2004
- Kitarô NISHIDA, *L'Éveil à soi*, édition et traduction de Jacynthe Tremblay, 2004
- Louis ALLIX, *Perception et réalité. Essai sur la nature du visible*, 2004
- Michel VANNI, *L'Impatience des réponses. L'éthique d'Emmanuel Lévinas au risque de son inscription pratique*, 2004
- Bernard STEVENS, *Invitation à la philosophie japonaise. Autour de Nishida*, 2005
- Yves CUSSET et Stéphane HABER, *Habermas et Foucault. Parcours croisés, confrontations critiques*, 2006
- Bruno GNASSOUNOU et Max KISTLER (dir.), *Les Dispositions en philosophie et en sciences*, 2006
- Kim Sang ONG-VAN-CUNG (dir.), *La Voie des idées ? Le statut de la représentation XVII^e-XX^e siècles*, 2006
- Jacques BOUVERESSE, Delphine CHAPUIS-SCHMITZ, Jean-Jacques ROSAT, *L'Empirisme logique à la limite. Schlick, le langage et l'expérience*, 2006
- Denis THOUARD, *Le Partage des idées. Études sur la forme de la philosophie*, 2006
- Michaël FÆSSEL, Jean-François KERVÉGAN et Myriam REVAULT D'ALLONNES (dir.), *Modernité et sécularisation, Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*, 2007
- Françoise BARBARAS, *Spinoza ou la science mathématique du salut*, 2007
- Pascale GILLOT, *L'Esprit. Figures classiques et contemporaines*, 2007
- Véronique LE RU, *Subversives Lumières. L'Encyclopédie comme machine de guerre*, 2007
- Michaël FOESSEL, *Kant et l'équivoque du monde*, 2008
- Jean-Marc Joubert, Gilbert Pons (dir.), *Portraits de maîtres. Les profs de philo vus par leurs élèves*, 2010
- Frédéric KECK, *Lucien Lévy-Bruhl. Entre philosophie et anthropologie*, 2008
- Jocelyn BENOIST et Jean-François KERVÉGAN (dir.), *Adolf Reinach. Entre droit et phénoménologie*, 2008
- Alain CAILLÉ et Christian LAZZERI (dir.), *La Reconnaissance aujourd'hui*, 2009
- Stéphane HABER, *L'Homme dépossédé*, 2009
- Maxime ROVERE, *Exister. Méthodes de Spinoza*, 2010
- Souâd AYADA, *L'islam des théophanies. Une religion à l'épreuve de l'art*, 2010
- Julie SAADA, *Hobbes et le sujet de droit. Contractualisme et consentement*, 2010
- André JACOB, *Esquisse d'une anthropo-logique*, 2011
- Thibaut GRESS, *Descartes et la précarité du monde. Essai sur les ontologies cartésiennes*, 2012
- Carole WIDMAIER, *Fin de la philosophie politique ? Hannah Arendt contre Leo Strauss*, 2012
- Alain POLICAR, *Le libéralisme politique et son avenir*, 2012

Retrouvez tous les ouvrages de CNRS Éditions
sur notre site www.cnrseditions.fr