

**UNIVERSITÉ GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**RÉDUCTION(S) :
RECHERCHE SUR LES VOIES QUI
RE-CONDUISENT
AUX PRÉMISSES FONDAMENTALES
DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE TRANSCENDANTALE**

THÈSE DE MASTER RECHERCHE

Çağlar Koç

Directeur de recherche : Yard. Doç. Dr. Aliye Kovanlıkaya

SEPTEMBRE, 2008

Veritas omnia vincit.

REMERCIEMENTS

Le travail présenté ici est une thèse de philosophie. Il ne faut pas le considérer comme un œuvre original mais comme un exercice d'école.

Je tiens à remercier tous les membres du jury qui ont lu ce travail: Melih Başaran, Suna Ertuğrul et Aliye Kovanlıkaya.

Ma dette envers Aliye Kovanlıkaya, mon directeur de thèse, est si énorme que je ne sais comment la remercier. Dès le moment où elle a accepté de prendre la responsabilité de ce mémoire, j'ai senti sa bonté et bienveillance sur moi. Sans ses encouragements, il ne serait pas possible d'accomplir ce travail.

Je suis aussi cordialement reconnaissant à mes collègues et chères amies, İmge Oranlı et Eylem Yolsal pour leur compassion, tendresse et fidélité, grâce à qui j'ai découverte que l'amitié est la forme la plus supérieure de l'amour parce qu'elle est en pouvoir d'être à la fois *juste* et *bonne* sans aucune perte d'intimité.

TABLES DES MATIERES

INTRODUCTION. Valeur philosophique du projet husserlien sur la systématisation de la phénoménologie

CHAPITRE I – REDUCTION EIDETIQUE

1. Présentation de la relation entre essence et fait dans *Ideen I*
2. La formation des généralités par la synthèse passive de ‘l’association’; *Stiftung* de l’eidétique.
3. Validité de l’eidétique sous forme de prédonation du monde.

CHAPITRE II – ATTITUDE NATURELLE

1. Dimension transcendantale de l’attitude naturelle et la notion de « thème »
2. Structure sémantique des mondes singuliers et sa relation à la théorie de la multiplicité.
3. Attitude scientifique et sa naïveté de niveau supérieur.
4. Acte, intérêt et attitude.
5. Monde natale, monde étrangère, et monde un.
6. Perception, horizon et attention.
7. Croyance, concordance et illusion.

CHAPITRE III – CONSIDERATIONS SYSTEMATIQUES

1. La notion du « moment » et la doctrine d’implication intentionnelle
2. *Stiftung*, *Ad-Perzeption* et *Paarung* à la lumière de la doctrine d’implication intentionnelle.
3. Implications de la sphère primordiale et de la sphère intersubjective.
4. Différence entre perception et sensation et celle entre objet immanent et objet transcendant, et finalement la notion d’*Urbewußtsein*.
5. Notions de rétention, protention, impression originaire, et la compréhension husserlienne de « *lebendige Gegenwart* ».
6. Interprétation phénoménologique du « *méon* » et la corrélation transcendantale entre « pré-être » et « pré-temps ».
7. Contraste entre « *Querintentionalität* » et « *Längsintentionalität* » et celle entre concept traditionnel d’« individuation » et concept phénoménologique de « mondanéisation ».

CONCLUSION. Qu’est-ce que signifie réduction phénoménologique ?

1. Conscience doxique et thèse générale du monde.
2. Phénoménalisation du monde universel.
3. Désintéressement du phénoménologue comme acte de volonté.
4. Distinction entre moi-objet et moi-sujet.
5. Réduction intersubjective.
6. Conclusion dernière.

BIBLIOGRAPHIE

LISTE DES ABRÉVIATIONS

- Hua III** : Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.
Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie.
- Hua V** : Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.
Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften.
- Hua VI** : Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie.
Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie.
- Hua VIII** : Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil:
Theorie der phänomenologischen Reduktion.
- Hua IX** : Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925
- Hua X** : Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917).
- Hua XI** : Analysen zur passiven Synthesis.
Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926).
- Hua XIII** : Zur Phänomenologie der Intersubjektivität.
Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920
- Hua XIV** : Zur Phänomenologie der Intersubjektivität.
Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928
- Hua XV** : Zur Phänomenologie der Intersubjektivität.
Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935
- Hua XVII** : Formale und transzendente Logik.
Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten.
- Hua XVIII** : Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik
- Hua XIX/1** : Logische Untersuchungen. Zweiter Band:
Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis.
- Hua XXIV** : Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07
- Hua XXV** : Aufsätze und Vorträge (1911-1921).
- Hua XXXIV** : Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935).
- Hua Mat.VIII**: Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): Die C-Manuskripte.
- Hua Dok.II/1** : VI. Cartesianische Meditation. -Teil I:
Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre.
- Hua Dok.II/2** : VI. Cartesianische Meditation.-Teil II: Ergänzungsband.
- EU** : Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik.

RESUME

Notre travail de thèse intitulé “Réduction(s) : Recherche sur les voies qui re-conduisent aux prémisses fondamentales de la phénoménologie transcendantale” concerne essentiellement l’élaboration de la notion de ‘réduction’ dans la pensée husserlienne. Nous avons tenté de montrer que même s’il est vrai que Husserl parle non pas d’une seule réduction mais plutôt de différentes sortes de réductions, la fonction unique de *reducere* (re-conduction) ne change pas. Quoique nous entendions tracer les chemins que Husserl a thématiques distinctement l’un de l’autre, nous avons cherché à approfondir la saisie unitaire de l’opération réductive. Le premier chapitre de notre thèse est consacré à l’analyse sur la conception de la “variation eidétique”. Dans le deuxième chapitre, nous avons étudié la compréhension phénoménologique de l’« attitude naturelle ». Et finalement, le troisième chapitre, a pour but d’élucider les « formes phénoménologiques fondamentales » dont l’analyse philosophique nous pousse au-delà de l’attitude naturelle.

Tout au long de sa vie Husserl a tenté plusieurs fois d’établir une introduction à la phénoménologie. Cela est provenu d’une exigence de systématisation ayant pour but de montrer que la phénoménologie n’est pas seulement une philosophie entre d’autres, mais elle est philosophie *par excellence*, puisque Husserl savait bien qu’il est illégitime de prétendre être un vrai philosophe sans prendre appui sur une formulation systématique. Bien que les analyses singulières de la phénoménologie nous interdisent de construire tout simplement un système philosophique, c’est seulement dans la mesure où ces analyses restent subordonnées à une question philosophique fondamentale qu’elles peuvent exercer leur fonction disjonctive. Car un examen phénoménologique, au lieu de contenir en lui n’importe quelle analyse opaque et ayant une indépendance atomique, ne peut-il se vérifier que sur un fond plus général et purifié que celui dont relève cet examen lui-même. Il n’est donc pas admissible que l’analyse en question trouve sa légitimité dans le champ d’expérience que nous prenons comme point de départ. C’est en effet un principe méthodique qui a le mérite d’éviter une argumentation circulaire (*petitio principii*) autant que nous le poursuivons délibérément à chaque étape de notre recherche.

Ce retour régulièrement effectué d'un niveau à un autre plus fondamental qui rend possible le premier, autrement dit ce « pas en arrière » qui ramène ce qui est conditionné à son conditionnant est ce que Husserl a conceptualisé sous le titre de 'réduction'. Réduction se réfère à une pratique qui est aboutie par *l'épochè* auquel nous devons la transition de la manière usuelle de considérer la conscience et le monde à une nouvelle manière de les considérer qui est proprement phénoménologique. Si cette transition est rendue possible pour la première fois par *épochè*, c'est parce qu'il se révèle comme un *arrêt* du déroulement naïf de notre vie. À vrai dire, ce n'est pas une force extérieure qui nous arrête, mais bien plutôt c'est une force intérieure ; Nous nous arrêtons *par nous-mêmes et volontairement*. *Epekhô* signifie en grecque, « je ne bouge ». En tant que « concepts opératifs », « épochè » et par la suite « réduction » révèlent, à chaque fois, une dimension de notre conscience, ayant précédemment été non remarquée.

Dans le premier chapitre de notre thèse, nous avons tentés de montrer l'importance pour la phénoménologie de saisir les généralités eidétiques de notre expérience des choses. En d'autres termes, le but de premier chapitre est de présenter la 'réduction eidétique' comme le fil conducteur qui nous apporte à un point d'approfondissement dans la compréhension de la méthode phénoménologique. À vrai dire, c'est la première étape dont l'élaboration se termine là où une nouvelle notion phénoménologique, à titre d'une seconde étape, celle de 'constitution', fait son entrée. La réduction eidétique est un processus de catégorisation (par le truchement de 'l'identification des invariants') ayant pour tâche de nous délivrer de notre attachement inviolable à *datum* sensible particulier et de nous surélever à un espace intérieur libéré sur lequel est saisi ce qui est purement *possible*..

Nous avons essayé de comprendre le processus de la variation eidétique, par laquelle se déterminent les concepts concernant les structures statiques de la catégorialité de notre expérience des choses. De plus, la notion husserlienne de la « constitution » doit être pensée en relation avec cette catégorialité. La constitution est toujours celle des structures statiques. La réduction eidétique s'opère pour Husserl comme une réponse à la question de comment acquérir une « doctrine des catégories » par recours aux accomplissements subjectifs. Une telle réduction permet Husserl de faire une description de la « conscience naturelle ». Mais il est important de noter que le processus de variation eidétique ne se limite pas seulement à une telle tâche statique. La variation est une opération synthétique qui règne dans tous les domaines de la phénoménologie.

Dans le deuxième chapitre, nous avons étudié la compréhension phénoménologique de l'attitude naturelle. Les analyses husserliennes sur la notion de l'attitude naturelle' ont pour point de départ la situation quotidienne de l'homme. Toutefois, ce point de départ ne suffit pas pour la définir correctement puisque l'attitude naturelle ne désigne pas en vérité la quotidienneté spécifique d'un homme vis-à-vis de son monde ambiant préfiguré. Elle comprend toutes les différentes conceptions du monde, les attitudes culturelles. Ce qui peut servir de fil conducteur à l'analyse de l'attitude naturelle, c'est la théorie de l'intentionnalité qui est, à proprement parler, une description thématique de la conscience ayant une structure noético-noématique, c'est-à-dire étant toujours déjà en relation avec un contenu correspondant.

Dans l'allemand le mot « attitude » (*Einstellung*) implique un geste de « se comporter vers quelque chose » (*sich einstellen auf etwas*). Quand on dit que le lien intentionnel dans l'attitude naturelle est thématique, cela veut dire que la vie naturelle de la conscience consiste à être attirée vers les choses selon le *mode de l'intérêt*. D'après Husserl, l'attitude naturelle se réfère à la validité implicite des concepts concernant les structures statiques de la catégorialité de nos expériences des choses. Cette validité est garantie par la prédonation du monde, aussi longtemps que nous l'acceptons sans questionner dans notre vie pré-philosophique. Mais à ce stade, on n'a pas encore une conscience thématique de la « prédonation du monde » elle-même. Même si l'organisation sémantique de la vie quotidienne présuppose une « eidétique » qui se constitue par des actes de conscience, on ne tourne pas encore notre attention sur cette « eidétique » comme telle, *qua* corrélât d'un accomplissement subjectif plus profond. Pour cette raison, la thématisation de l'« attitude naturelle » ne peut pas s'effectuer au cadre des analyses phénoménologiques sur les structures statiques, tandis que d'une manière incontestable, l'attitude naturelle est composée elle-même de ces structures statiques. Méthodiquement vu, il exige d'être situé en dehors de l'attitude naturelle pour l'explicitier. Donc la « clarification du sens » (*Besinnung*) de la naturalité de notre vie normale ne peut avoir lieu que dans l'attitude transcendantale.

Bien qu'une analyse *constitutive* soit une analyse régressive qui nous conduit des structures statiques à leur constitution tout en présupposant la validité des généralités eidétiques, même celles qui sont purifiées de toute contenu empirique, on doit retourner pour autant, afin d'interroger sur la genèse de la constitution de ces généralités matérielles ou formelles, à une subjectivité qui est opérative en deçà de notre conscience naturelle. Une telle subjectivité est ce que Husserl appelle la subjectivité transcendantale dont la découverte tient

à un changement d'attitude. La condition méthodique du retour thématique (réduction) à la subjectivité transcendantale est de *cesser* d'une manière la plus radicale de faire continuer le cours naïf de la conscience intentionnelle naturelle. Cet *arrêt* change notre lien au monde en nous donnant occasion à méditer sur la modalité de notre conscience normale rapportée intentionnellement aux choses. En ce sens, la méditation sur soi est une réflexion qui *modifie* notre relation naturelle avec les choses. Un tel *arrêt* qui va de main en main avec une *modification*, Husserl le nomme *epochè*.

Dans le troisième chapitre, nous avons eu pour but d'élucider les formes phénoménologiques fondamentales dont l'analyse philosophique nous pousse au-delà de l'attitude naturelle. L'une de ces formes appartient à la conscience intime du temps, et l'autre à la vie de la conscience en générale. Grâce à leurs analyses, nous avons saisi deux aspects apodictiques de *lebendige Gegenwart* qui sont 1- la « conscience *absolue* qui a un dynamisme interne », avec sa qualité intrinsèque de *Urbewusst-sein* (d'être originairement conscience de soi-même), 2- les implications intentionnelles contenues *irrérielement* d'une manière cachée dans *lebendige Gegenwart*. Ce qui relie ces deux aspects, c'est qu'ils doivent leur intelligibilité à une relation de *Fundierung*; Comme montre la doctrine partie-tout phénoménologique, un tout *se fonde sur* ses parties non-independantes. De cette perspective, la microstructure de la conscience intime du temps se consiste de moments *abstraits* par lesquelles le dynamisme de la conscience absolue est articulé comme une différenciation interne. Pour parler de la temporalisation originaire des actes eux-mêmes, pensée isolément de la temporalisation de tout contenu objectif, nous devons effectuer une abstraction phénoménologique aboutissant à une compréhension de l'« absolue dynamique » comme une *auto-radiance* de la conscience primordiale. Cette *auto-radiance* de la conscience est notre point de départ ultime qui joue le rôle d'une couche *absolue* sur laquelle se lit toute possibilité de concevoir une objectité de n'importe quelle sorte.

Mais à un deuxième stade, nous avons à qualifier *Urbewusstsein* comme une dimension essentielle structurellement déterminée de toute expérience, parce qu'il fait indénouablement un avec le caractère intentionnel de la conscience. A ce stade, lorsque nous abordons l'unité primaire de la conscience immanente, celle-ci paraît être corrélée avec une sorte d'unité quasi-objective immanente. Cependant, telle est une analyse encore incomplète à moins que nous ne considérons l'objet immanent comme un moment non-indépendant de la perception inadéquate d'une chose transcendante. C'est seulement à cette dernière étape perceptive que nous profitons d'une analyse *concrète* au sens plein du terme. Il en va de même pour la saisie

des implications intentionnelles. Elles peuvent aussi s'entendre, soit d'une manière primordiale, soit d'une manière intersubjective, comme les moments non-indépendants du flux de conscience.

Mots-clés: phénoménologie transcendantale, réduction phénoménologique, Epochè, Subjectivité, Edmund Husserl, Eugen Fink

ABSTRACT

The aim of this master thesis entitled "Reduction(s): Research on Ways that lead back to the Fundamental Premises of Transcendental Phenomenology" is to study the significance and function of the term “reduction” in Husserl's philosophy. The thesis wishes to show that while it is true that Husserl's concern is not with a single kind of reduction but rather with different kinds of reductions, the unique role of *reducere* (leading back) remains almost the same. So although it traces the paths Husserl thematized distinctly from one another, it also tries to deepen the unitary apprehension of the reductive operation. The first chapter of the study concentrates on the phenomenological analysis concerning the process of “eidetic variation”. In the second chapter, Husserl's understanding of “natural attitude” is discussed. Finally, the third chapter focuses on the elucidation of the fundamental forms pertaining to phenomenological analysis, viz. the forms that push us beyond the natural attitude.

Throughout his life Husserl had tried many times to establish an introduction to phenomenology. This stemmed from the exigency of systematization involved in showing that phenomenology is not merely a philosophy among other philosophies, but it is philosophy *par excellence*. For Husserl was very well aware that it is illegitimate to claim to be a true philosopher without relying on a systematical formulation. Although the singular analyses of phenomenology forbid us to construct simply a philosophical system, it is only insofar as they remain subordinated to a fundamental philosophical questioning that these analyses can exercise their disjunctive function. Because a phenomenological examination, rather than containing in itself an analysis whatsoever having an atomic independence and opacity, can only be verified on a more general and purified basis from which arise that examination itself. Accordingly, it is not admissible that the analysis in question find its legitimacy in a field of experience we take to be our point of departure. In fact, it is a methodological principle that has the merit of avoiding a circular argumentation (*petitio principii*) as we pursue it deliberately at each step of our investigation.

This return regularly effectuated from a level to another one which is more fundamental so that it gives the possibility of the former level, in another words, this "step back" that leads the conditioned to its condition, is what Husserl conceptualized under the name of 'reduction'. Reduction refers to a praxis that results from *epoché*. It is to *epoché* that we owe the transition from the usual manner of considering the consciousness and the world to a new manner of considering them which is properly phenomenological. If this transition is for the first time rendered possible by *epoché*, it is because the transition in question reveals itself as *stopping* of the naive occurrence of our lives. To tell the truth, that which stops us is not an exterior force but rather an interior one; we stop *ourselves* and do this *voluntarily*. *Epekhô* signifies in Greek "I stop". As operative concepts, "epoché" and "reduction" at each time reveal a dimension of our consciousness which was not remarked previously.

The first chapter of the thesis tries to show the importance for phenomenology of conceiving the eidetic generalities of our experience of things. Differently put, the aim of the first chapter is to present "eidetic reduction" as a clue to the comprehension of the phenomenological method. For the eidetic reduction is the best vehicle that can carry us to a point of profundity as to understand phenomenology. As a matter of fact, this is the first step the elaboration of which terminates where a new phenomenological notion, namely the "constitution" comes up as a second step. Eidetic reduction is a process of categorization (by way of 'identification of invariants') that is responsible for delivering us from our unavoidable engagement to the sensible particular *datum* and for lifting us up to a rank of interior freedom. It is by virtue of the space opened by this interior freedom that we can get a grip of that which is purely *possible*.

Thus, the first chapter wishes to give an account of the process of eidetic variation that plays a decisive role as to how we determine the concepts concerning the static structures of the categoriality belonging to our experience of things. Moreover, the Husserlian notion of "constitution" must be thought in close relation with this categoriality. By constitution we always mean the constitution of the static structures. The eidetic reduction functions in Husserl's thought as a response to the question of how we acquire a "doctrine of categories" by reference to subjective accomplishments. Such a reduction permits Husserl to make a description of "natural consciousness". It is important, however, to note that the process of eidetic variation does not merely limit itself to a statically prescribed aim. The eidetic variation is a synthetic operation that reigns in every domain of phenomenology.

In the second chapter, the phenomenological comprehension of the natural attitude is studied. The Husserlian analyses on the notion of the natural attitude take the daily situation of human being as a point of departure. Nevertheless, this point of departure is not enough to be able to correctly define the natural attitude, because it does not, in reality, designate the everydayness of a human being in its specific sense that takes place in a prefigured enviring world. The natural attitude contains in itself all the different conceptions of the world and all the cultural attitudes. What serves as a clue to the analysis of the natural attitude, is the theory of intentionality. Properly speaking, the theory of intentionality depends on a thematic description of consciousness having a noetical noematical structure, that is to say, being always in relation with a corresponding content.

In German the word "attitude"(*Einstellung*) implies a gesture of "behaving towards something" (*sich einstellen auf etwas*). When we say that the intentional relation in the natural attitude is thematic, this means that the natural life of consciousness consists of being enticed by things according to a certain *mode of interest*. In Husserl's view, the natural attitude refers to an implicit validity of concepts that reflects the static structures belonging to the categoriality of our experience of things. These concepts are guaranteed by the pregivenness of the world, insofar as we accept their validity in our pre-philosophical life without any question. But at this stage, we do not have yet a thematic consciousness of the "pregivenness of the world" itself. Although the semantic organization of everyday life presupposes an "eidetics" constituted by the acts of consciousness, we do not yet turn our attention to the "eidetics" as such, that is to say, to the "eidetics" *qua* the correlate of a more profound subjective accomplishment. For this reason, the thematisation of the "natural attitude" cannot be effectuated within the limits of the phenomenological analyses focusing on the static structures in question, even if it is true that the natural attitude is informed by these static structures themselves. From a methodological perspective, it is necessary to be situated outside of the natural attitude in order to explicate it. Thus, the "clarification of sense" (*Besinnung*) of the naturalness proper to our normal course of living can only take place in the transcendental attitude.

Although it is true that a *constitutive* analysis has a regressive character that goes from the static structures back to their constitution while presupposing at the same time the validity of the eidetic generalities, -even of those that which are purified from any empirical content-, we must nevertheless return to a subjectivity preceding in principal the natural consciousness. It is exactly this "return" that shall pave the way for an investigation on the genesis of the

constitution of the material and formal generalities. Such a subjectivity is named by Husserl as the "transcendental subjectivity". Its exploration depends on a shift of attitude. The methodological condition of a thematic return (reduction) to the transcendental subjectivity is to radically *stop* letting the naive course of the natural intentional consciousness proceed. Giving occasion to meditate on the modality of our normal consciousness intentionally linked to things in the world, this *stop* changes our relation with the world altogether. In this sense, self-meditation is a reflection that *modifies* our natural contact with things. Thus, such a *stop* goes hand in hand with a *modification*. Husserl calls it *epoché*.

The aim of the *third chapter* is to elucidate the phenomenological forms whose philosophical analysis pushes us beyond the natural attitude. One of these forms belongs to the internal time consciousness, whereas the other one belongs to the life of consciousness in general. Thanks to their analysis, it is conceived that there are two apodictic aspects of *lebendige Gegenwart*: 1- "Absolute consciousness endowed with an internal dynamism" that is inextricable with its intrinsic quality of *Urbewusst-sein* (of being originally conscious of itself) 2- Intentional implications that are *irreally* and tacitly contained in *lebendige Gegenwart*. What relates these two aspects with each other is that they both owe their intelligibility to a common type of relation called *Fundierung*. As the phenomenological doctrine of part-whole relation clearly shows, a whole is founded on its non-independent parts. From this perspective, the microstructure of internal time consciousness consists of *abstract* moments. The dynamism of absolute consciousness having an internal differentiation, is articulated by these moments. In order to speak of the originary temporalization of the acts themselves, thought in isolation from any objective content, we must effectuate a phenomenological abstraction that culminates in a comprehension of the term "dynamic absolute" as a *self-radiance* of the primordial consciousness. This self-radiance of the consciousness is the point of departure that serves us as an *absolute stratum* on which rest the possibility to grasp any objectivity whatsoever.

However, at a second stage, *Urbewusst-sein* must be qualified as a structurally determined, essential dimension of every experience. Because this intrinsic quality is inseparable from the intentional character of consciousness. At this stage, while we consider the primary unity of the immanent consciousness, the immanent consciousness in question appears to be correlated with a sort of quasi-objective unity that is equally immanent. On the other hand, this consideration would seem to present us with an analysis that is still incomplete, unless we take the immanent object to be a non-independent moment of the

inadequate perception of a transcendent thing. It is only at this last, perceptive phase that we have at our disposal a *concrete* analysis in the proper sense of the term. The same is also true for the consideration of intentional implications. They can be understood, either primordially or intersubjectively, as the non-independent moments of the stream of consciousness.

Keywords: transcendental phenomenology, phenomenological reduction, epochè, subjectivity, Edmund Husserl, Eugen Fink

ÖZET

“Rücû(lar): Transandantal Fenomenolojinin Temel Öncüllerine Geri Götüren Yollar Üstüne Bir İnceleme” adını taşıyan bu tez çalışmasında Husserl’in, fenomenolojiye felsefi bir sağlamlık kazandırmakla yükümlü tuttuğu, başka bir deyişle felsefe sistematigi açısından fenomenolojinin hesabının verilmesi için vazgeçilmez gördüğü “redüksiyon” kavramının anlam ve önemini göstermeyi hedefledik. Her ne kadar Husserl redüksiyondan tek ve bütünlüklü bir biçimde bahsetmediyse de, hatta tersine yöntemsel bakımdan ele alındığında birçok farklı redüksiyon yolu geliştirmiş olsa da, biz bu tez çalışmasında, tüm rücûların ortak bir *reducere* (geriye-dönüş) yapısına sahip oldukları yolundaki anlayışımızı derinleştirmeye çalıştık. Bu kaygılar ışığında, çalışmamızın birinci bölümü eidetik çeşitleme işleminin fenomenolojik izahına ayrılmıştır. İkinci bölümde ise, Husserl’in “doğal tavır” mefhumundan ne anladığı sorusuna bir yanıt vermeyi denedik. Nihayet üçüncü ve son bölüm bizi doğal tavrın ötesine geçirmeye muktedir, fenomenoloji yoluyla keşfedilen temel analiz formlarını ele almaktadır.

Husserl tüm hayatı boyunca bir çok defa fenomenolojiye bir giriş yolu hazırlamakla meşgul oldu. Bu çabanın arkasında fenomenolojinin sistemleştirilmesine yönelik bir gereksinim bulunmaktadır. Zira ancak bu gereksinimin tatminiyle, fenomenolojinin sadece diğer felsefeler arasında bir felsefe olmadığı, aksine *mükemmelen* felsefe olduğu gösterilmiş olacaktır. Bu gereksinim sistematik bir formülasyona varılmadığı takdirde gerçek anlamda bir filozof olma talebinde bulunulamayacağı bilgisinden doğar. Fenomenolojiye ait tekil analizlerin basitçe bir felsefi sistem kurmamızı ya da kabul etmemizi bize yasak etmiş olduğu doğru olmasına rağmen, bu durum, tüm bu tekil analizlerin ancak "temel"e ilişkin bir felsefi sorgulamaya tabi oldukları takdirde, birbirinden ayrılan işlevleri yerine getirebildikleri gerçeğini değiştirmez. Fenomenolojik inceleme, nüfuz edilemez ve atomik bir bağımsızlığa sahip bir analizi, herhangi türden bir analizi içermez, üstelik kendisini ancak araştırmalarını yürüttüğü zeminden daha genel ve daha saflaştırılmış bir zemin üzerinde gerekçelendirebilir. O halde bir fenomenolojik analizin, meşruiyetini kalkış noktası olarak benimsediğimiz tecrübe alanı içinde kazanması kabul edilemez. Araştırmamızın her adımında onu dikkatli bir

şekilde izlediğimiz müddetçe bizi döngüsel bir argümantasyondan (petitio principii) kurtaracak olan yöntemsal bir ilkeyi dile getirir bu durum.

Bir düzeyden onu mümkün kılan daha temel bir başka düzeye, düzenli olarak edilen bu rücû, başka bir deyişle koşullananı koşullayanına geri götüren bu "geriye adım", Husserl'in "redüksiyon" başlığı altında kavramlaştırdığı meseleye karşılık gelir. Redüksiyon *epokhe* yoluyla başarılan bir fiile gönderme yapar. Zira bilinci ve dünyayı alışıldık bir şekilde kavrayış tarzından, onları fenomenolojiye has bir şekilde kavrayış tarzına geçişimizi ilk defa *epokhe*'ye borçluyuzdur. Bunun sebebi, *epokhe*'nin yaşamımızın naiv bir şekilde sürüp gidişinin *duraklaması* olarak kendisini belli etmesidir. Doğrusu istenirse buradaki mesele, bizi durduran bir dış güçle değil, daha ziyade bir iç güçle ilgilidir; *kendi kendimizi* ve *isteyerek* durdururuz. *Epekhô* Grekçede "duruyorum" anlamına gelir. "Epokhe" ve onu takiben "redüksiyon", operatif kavramlar olarak, her seferinde bilincimizin daha önce göz önüne getirilmemiş olan bir boyutunu ortaya çıkarır.

Tezimizin birinci bölümünde, şeyleri tecrübe edişimizde kendilerini belli eden eidetik genellikleri kavramanın fenomenoloji için ne kadar önemli olduğunu göstermeye çalıştık. Başka bir deyişle, tezimizin birinci bölümünün amacı eidetik redüksiyonu fenomenolojik yöntemin derinlemesine anlaşılmasında bizi ileriye götürecek bir anahtar kavram olarak sunmaktır. Doğrusu istenirse, eidetik redüksiyona ilişkin inceleme, yeni bir fenomenolojik mefhuma, "konstitüsyon" mefhumuna yönelik incelemelerin ikinci bir etap olarak tedavüle girdiği yerde son bulan bir ilk etap vazifesi görür. Eidetik redüksiyon ('değişmezlerin teşhisi' yoluyla gerçekleşen) bir kategorizasyon sürecine karşılık gelir. Bu sürecin amacı bizi duyuşsal tikel *verilere* kendimizi önüne geçilmez bir şekilde kaptırışımızdan kurtarmak ve saf bir biçimde *mümkün* olanları kavrayacak bir içsel özgürlük düzeyine çıkartmaktır.

Şeyleri tecrübe edişimizin categoryallığının statik yapılarıyla ilgili kavramları belirleyen eidetik çeşitleme sürecini anlamaya çalıştık. Dahası, Husserl'ci "konstitüsyon" mefhumu da bu categoryallık ile bağlantı içinde düşünülmelidir. Konstitüsyon daima statik yapıların konstitüsyonudur. Eidetik redüksiyon öznel performanslara başvurmak yoluyla bir "kategoriler öğretisi" nasıl elde edilir sorusuna bir cevap işlevi görür. Böylesi bir redüksiyon Husserl'e "doğal bilincin" bir betimini gerçekleştirme izni verir. Bununla birlikte, eidetik çeşitleme sürecinin sadece bu statik amaçla sınırlanmadığını anlamamız son derece önemlidir. Zira çeşitleme fenomenolojinin tüm mecralarında hüküm süren sentetik bir işlemdir.

İkinci bölümde, doğal tavrın fenomenolojik kavranışı üstünde durduk. Husserl'in doğal tavır mefhumuna ayırdığı analizler, kalkış noktası olarak insanın gündelik durumunu alır. Gelgelelim, bu kalkış noktası doğal tavrı uygun bir şekilde tanımlamaya yetmez. Bunun sebebi şudur; doğal tavır aslında bir insanın onu çevreleyen ve ona has bir şekilde önceden tasarlanmış bir dünyayla karşılıklı ilişkisi içinde, kendince bir gündelik yaşam sürüyor olmasını belirtmez. Doğal tavır tüm farklı dünya kavrayışlarını, kültürel tavırları kendisinde kapsamaktadır. Husserl'in yönelimsellik öğretisi, daha doğrusu, noetik noematik bir yapıya sahip, yani her zaman ve çoktan kendisine karşılık gelen bir içerikle ilişki içindeki bilincin tematik bir betimlenişi olarak yönelimsellik, doğal tavrın analizinde bize ipucu olarak hizmet edebilir.

Almancada “tavır” (*Einstellung*) sözcüğü "bir şeye yönelik bir tutum takınma" (*sich einstellen auf etwas*) davranışını belirtir. Doğal tavırda hakim olan yönelimsel ilişkinin tematik olduğu söylendiğinde, bundan kasıt, bilincin doğal yaşamının şeyler tarafından cezbedilmeye dayalı olması ve şeylerin, bilinci *ilgi kipi altında* kendilerine doğru çekmesidir. Husserl'in gözünde, doğal tavır şeyleri tecrübe edişimizin kategoryalliğinin statik yapılarını yansıtan kavramların üstü örtülü geçerliliğine göndermede bulunur. Statik yapıları yansıtan bu kavramların geçerliliği, felsefe öncesi yaşamımızda dünyanın önverilişini sorgulamaksızın kabul ettiğimiz sürece, bizzat dünyanın önverilişi tarafından teminat altına alınmıştır. Bununla birlikte, henüz bu aşamada "dünyanın önverilişi"nin kendisinin tematik bir bilincine sahip değildir. Her ne kadar gündelik yaşamın semantik organizasyonu, bilinç edimleri tarafından kurulan bir "eidetik" yapılanmayı varsaysa da, dikkatimiz henüz bu haliyle, yani derinden işleyen bir öznel performansın korelatı olarak "eidetik" yapılanmanın kendisine çevrilmemiştir. Bu sebepten ötürü, sözünü ettiğimiz statik yapıların doğal tavrın bileşenleri olduğu inkar edilemez ise de, doğal tavrın tematizasyonunu bu statik yapılara ilişkin fenomenolojik analizlerin sınırları çerçevesinde gerçekleştirmek mümkün değildir. Metodolojik olarak baktığımızda, doğal tavrı açık hale getirmek için bir şekilde onun dışına konumlanmanın bir yolunu bulmak gerekir. Anlam berraklaştırma gayesini taşıyan bir düşünüm (*Besinnung*) yoluyla normal yaşamımızın doğallığının incelenmesi ancak ve ancak transandantal tavırda yerine getirilebilir.

Konstitütif analiz bir yandan eidetik genelliklerin -tüm ampirik içerikten arındırılmış olan eidetik genelliklerin bile- geçerliliğini önkabul edip, diğer yandan bakışımızı statik yapılara değil ama onların kuruluşuna geri döndüren regresif bir analiz olmasına rağmen, formel ve materyel genelliklerin konstitüsyonunun *genesis*'ini sorgulamak için yapmamız gereken,

doğal bilincimizin berisinde işleyen bir öznelliğe rücû etmektir. Böylesi bir öznelliğe Husserl tarafından verilen ad "transandantal öznelilik"tir. Transandantal özneliğin keşfi, bir tavır değişikliğine bağlı bulunur. Transandantal öznelliğe tematik bir şekilde rücû etmenin (redüksiyonu gerçekleştirmenin) yöntemsel şartı, doğal yönelimsel bilincin naiv seyrini radikal bir biçimde kesintiye uğratmak ve bu seyrin olduğu haliyle sürmesini engellemektir. Bu *durgu* (ya da *mola*) şeylerle yönelimsel bir ilişkilendirim içinde bulunan normal bilincimizin modalitesi hakkında düşünümde bulunmamıza vesile olmak suretiyle, dünyayla olan bağımızı değişime uğratar. Bu anlamda, kendi üstüne düşünüm şeylerle aramızdaki doğal ilişkiyi *modifiye* eden bir tefekkürdür. Bir motifikasyonla el ele giden böylesi bir durguya Husserl *epokhe* adını verir.

Üçüncü bölümde, felsefi açıdan irdelendiklerinde bizi doğal tavrın ötesine taşıyacak olan temel femonenolojik formların açıklığa kavuşturulmasını hedefledik. Bu formlardan birisi içsel zaman bilincine; bir diğeri ise, genel olarak bilincin yaşamına aittir. Bu formların analizi sayesinde, yaşayan şimdi'nin (*lebendige Gegenwart*) iki apodiktik yönünü kavramamız mümkün olur: 1- Kendi kendisinin kökensel olarak bilincinde olma, yani *Urbewusst-sein* özgün niteliği ile "içsel bir dinamizme sahip mutlak bilinç", 2- Üstü örtülü bir şekilde ve *irreel* olarak *lebendige Gegenwart*'ta kapsanan yönelimsel içerilmeler (*Implikationen*). Bu iki yönü birbirine bağlayan şey, kavranırlıklarının bir *Fundierung* ilişkisine borçlu olmalarıdır. Fenomenolojik parça-bütün ilişkisinin gösterdiği üzere, bir bütün bağımsız-olmayan parçalarında *temellenir*. Bu perspektiften bakıldığında, zamanın içsel bilincinin mikro-yapısı "soyut" momentlerden meydana gelmektedir. Bu momentler yoluyla mutlak bilincin dinamizmi içsel bir farklılaşma olarak eklemlenir. Bilinç edimlerinin kendilerine has bir kökensel zamansallaşmadan, yani her tür nesnel içeriğin zamansallaşmasından soyutlanarak düşünülmüş bir zamansallaşmadan bahsedilmesi için öncelikle primordial bilincin, ışığını kendisinden alan bir "mutlak dinamik" olarak anlaşılmasına götüren bir fenomenolojik soyutlama işlemi gerçekleştirmek gerekir. Böylelikle, bilincin kendi kendisini aydınlatması, kalkış noktamızı oluşturmaktadır. Zira bilincin bu özelliği her çeşit nesneyi kavramanın imkanının kendisinde yattığı *mutlak* bir katman rolü oynamaktadır.

Bununla beraber, ikinci bir aşamada, *Urbewusst-sein*'i tüm tecrübelerle ait ve yapısal olarak belirlenmiş bir özsel boyut olarak nitelendirmek zorundayız. Bunun sebebi, *Urbewusstsein*'in bilincin yönelimsel karakteriyle çözülemez bir şekilde birleşmiş olmasıdır. Bu aşamada, içkin bilincin ilksel birliğini ele alırken, bu bilinç birliği bize bir çeşit içkin ve quasi-nesnel birlikle korelasyon ilişkisi içinde görünmektedir. Ne var ki, bu içkin quasi-nesnel

birlik onu aşkın bir şeyin upuygun olmayan algısının bağımsız-olmayan parçası olarak değerlendirmedikçe, henüz eksik kalan bir analizin konusudur. Yalnızca bu son algısal etapta, sözcüğün tam anlamıyla *somut* bir analizden faydalanmaktayız. Aynı durum "yönelimsel içerilmeler" için de geçerlidir. Onların da, gerek primordial bir şekilde, gerekse öznelarası bir şekilde olsun, bilinç akışının bağımsız-olmayan momentleri olarak anlaşılması mümkündür.

Anahtar-sözcükler: Transandantal fenomenoloji, Fenomenolojik redüksiyon, Epokhe, Öznellik, Edmund Husserl, Eugen Fink

INTRODUCTION :

Valeur philosophique du projet husserlien sur la systématisation de la phénoménologie

Tout au long de sa vie Husserl a tenté plusieurs fois d'établir une introduction à la phénoménologie. Cela est venu d'une exigence de systématisation ayant pour but de montrer que la phénoménologie n'est pas seulement une philosophie entre d'autres; mais elle est philosophie *par excellence*, puisque Husserl savait bien qu'il est illégitime de prétendre être un vrai philosophe sans prendre appui sur une formulation systématique. Comme le dit Husserl lui-même dans la « postface » aux *Ideen* de 1930, « l'idéalisme transcendantal phénoménologique n'est pas une thèse philosophique isolée ni une théorie parmi d'autres, mais la phénoménologie transcendantale comme science concrète est en elle-même, même si aucun mot n'est dit sur l'idéalisme, un *idéalisme universel* mis en œuvre comme science » (Hua V pp.152). C'est dans ce sens que Husserl n'a jamais mis fin à thématiser le premier geste philosophique qui met un écart entre elle et la pensée quotidienne que l'on utilise d'une manière non interrogée. D'après lui, il exige pour une philosophie rigoureuse de répondre la question de savoir comment prend naissance l'acte de philosopher. De la même manière, si dans le dernier chapitre de *Prolegomena* de 1900 Husserl faisait du point de vue logique formel une esquisse d'une « théorie de la théorie », c'était pour remplir un manque commun à toutes sortes de *theoria*, celui qui consiste en l'incapacité de rendre compte de sa propre possibilité (Hua XVIII pp.230-256). Une théorie n'est alors une théorie auto-justifiante que s'il donne avant tout une explication concernant sa propre naissance.

Cette référence de la phénoménologie à elle-même (connue sous le titre de « l'autoréférence phénoménologique ») est un trait essentiel de la pensée husserlienne. Avec la poursuite d'une telle entreprise proprement philosophique, la masse des analyses commence à s'intégrer progressivement dans un système *ouvert*. Bien que les analyses singulières de la phénoménologie nous interdisent de construire tout simplement un système philosophique, c'est, comme le dit Fink,

seulement dans la mesure où ces analyses restent subordonnées à une question philosophique fondamentale qu'elles peuvent exercer leur fonction disjonctive¹. Car un examen phénoménologique, au lieu de contenir en lui n'importe quelle analyse opaque et ayant une indépendance atomique, ne peut-il se vérifier que sur un fond plus général et purifié que celui dont relève cet examen lui-même. Il n'est donc pas admissible que l'analyse en question trouve sa légitimité dans le champ d'expérience que nous prenons comme point de départ. C'est en effet un principe méthodique qui a le mérite d'éviter une argumentation circulaire (*petitio principii*) autant que nous le poursuivons délibérément à chaque étape de notre recherche².

Ce retour régulièrement effectué d'un niveau à un autre plus fondamental qui rende possible le premier, autrement dit ce « pas en arrière » qui ramène ce qui est conditionné à son conditionnant est ce que Husserl a conceptualisé sous le titre 'réduction'.³ Réduction se réfère à une pratique qui est aboutie par *l'épochè* auquel nous devons la transition de la manière usuelle de considérer la conscience et le monde à une nouvelle manière de les considérer qui est proprement phénoménologique. Si cette transition est rendue possible pour la première fois par *épochè*, c'est parce qu'il se révèle comme un *arrêt* du déroulement naïf de notre vie. À vrai dire, ce n'est pas une force extérieure qui nous arrête, mais bien plutôt c'est une force intérieure ; Nous nous arrêtons *par nous-mêmes et volontairement*. *Epekhô* signifie en grecque, « je ne bouge », comme l'indique Depraz en renvoyant à un texte de Montaigne (Depraz traduit cette expression française en anglais comme « I stop »).⁴

En tant que « concepts opératifs », « épochè » et par la suite « réduction » révèlent, à chaque fois, une dimension de notre conscience, ayant précédemment été non remarquée.

¹ E. Fink, „Vergegenwärtigung und Bild“ in Studien zur Phänomenologie 1930-1939, Den Haag, Martinus Hijhoff, 1966, pp.16

² D. Lohmar, « L'idée de la réduction. Les réductions de Husserl – et leur sens méthodique commun », in Alter; revue de la phénoménologie, No. 11, 2003, pp. 93

³ *reducere* signifie, en latin, « ramener à... ».

⁴ N. Depraz, “The Phenomenological Reduction as Praxis”, dans The View From Within, First-person Approaches to the Study of Consciousness, ed. F.J. Varela, J. Shear, Thoverton, Imprint Academic, 1999, pp.99

1. REDUCTION EIDETIQUE

Le but de ce chapitre est de présenter ‘réduction eidétique’ comme le fil conducteur qui nous apporte à un point d’approfondissement dans la compréhension de la méthode phénoménologique. À vrai dire, c’est la première étape dont l’élaboration se termine là où une nouvelle notion phénoménologique, à titre d’une seconde étape, celle de ‘constitution’, fait son entrée. La réduction eidétique que l’on tentera d’illuminer ici, est un processus de catégorisation (par le truchement de ‘l’identification des invariants’) ayant pour tâche de nous délivrer de notre attachement inviolable à *datum* sensible particulier et de nous surélever à un espace intérieur libéré sur lequel est saisi ce qui est purement *possible*.⁵

Mais au moment où l’on se heurte à cette sphère de possibilités pures, on fait face aussi à une difficulté concernant le problème de la justification: la transition (par l’imagination) de la donnée actuelle d’une réalité effective aux pluralités infinies des possibilités (les variations infinies de « réel ») présuppose mais n’explique pas la condition de possibilité de la transition en question.⁶ Cette difficulté peut être franchie par une recherche phénoménologique en descendant au stratum fondamental de la conscience intentionnelle qui constitue le *ratio* des strata suivants. Même si, en passant aux ouvrages tardifs tels que *Erfahrung und Urteil* et *Phenomenologische Psychologie*, la contribution d’une analyse constitutive interviendra déjà à notre présentation, il nous paraît quand même important de noter que la signifiante pour Husserl d’un effort archéologique s’interrogeant sur la naissance des structures logiques à partir d’un retour aux effectuations (*Leistungen*) d’une subjectivité transcendante n’est pas encore expliquée passablement dans *Ideen I*.

⁵ L’inspiration de cette méthode eidétique est venue sans doute à Husserl de «calcul de variations» qu’il étudie en 1883 sous la supervision de Weierstrass. Rappelons que sa dissertation a été intitulée «*Beiträge zur Theorie der Variationsrechnung*».

⁶ Dans notre étude, l’on ne se concerne pas avec la notion husserlienne de l’imagination qui joue en effet un rôle important dans la production des variations eidétiques.

1.1. Présentation de la relation entre essence et fait dans *Ideen I*

Dans le cadre de *Ideen I*, Husserl se borne à une clarification statique concernant la relation entre le fait et l'essence : On entend par l'objet de l'expérience tout ce qui correspond à « l'expérience donatrice originaire », d'autant plus qu'il est l'objet réel de la perception (Hua III pp.7). Bien qu'il s'agisse de la factualité (*Tatsächlichkeit*) dans la mesure où ce qui est perçu se fixe sous le titre d'une « réalité en soi et indépendante », l'expérience intuitive d'une telle réalité cependant reconduit toutes les connaissances à leur 'fondement de droit' (*rechtweisenden Begründung*). Par là, la réalité factuelle est indissociable d'une individualité spatiotemporelle qui se pose par les actes de connaissance fondamentaux comme une existence localisée (Hua III pp.7-8). D'une part, à l'essence d'individualité il appartient en général d'être à une place déterminée. D'autre part, le processus de l'individuation conformément à cette nécessité essentielle a pour composant une factualité contingente. Autrement dit, il y a une corrélation entre la contingence de fait et la nécessité de l'essence (Hua III pp.9).

Le fait vise toujours à l'existence (*Dasein*) factuelle d'une essence qui se présente à son tour « dans l'être le plus intime d'un individu comme son *Quid* » (Hua III pp.10). Du point de vue de cette dépendance d'un fait à une essence, il est facile de voir que le fait n'est pas du tout un *factum brutum*, il se trouve bien plutôt lié dès le départ à une essence. Le fait que ce dont nous avons l'expérience nous apparaît dans la familiarité et la généralité d'un *Quid* dévoilé par « le mode de donation » de l'objet visé dans le vécu, tient à la structure intentionnelle par laquelle se rapporte la forme dative de l'apparaître à sa forme génitive ; *quelque chose* (génitif : l'apparence de...) apparaît à moi (datif) *comme* quelque chose (*Quid*). L'intentionnalité dans la perception a une organisation susceptible d'être formulée sous la forme d'une « proposition idéale » dont les composants sont mis ensemble par un acte de conscience de telle manière que quelque chose soit déterminé en tant que quelque chose d'autre, par exemple la maison en tant que rouge.

Dans le contexte de ma rencontre avec une chose quelconque, elle se donne avec son horizon de familiarité sur laquelle se fonde la structure de *ti kata tinou* de l'apparition. De plus, elle se donne par la « vision » immédiate. « Nous substituons donc à l'expérience la notion plus générale 'd'intuition' », car elle contient l'intuition

de l'essence autant que celle des faits (Hua III pp.37). Néanmoins, même s'il n'y a aucun fait sans liaison avec une essence, le contraire ne vaut pas, c'est-à-dire qu'il ne soit pas nécessaire que « l'être » de l'essence soit individuellement réalisé. L'essence qui a la fonction de fondement pour un fait, ne s'appuie pour autant sur des faits réels qui se limitent à un champ d'actualité, car l'extension d'une essence recouvre aussi les faits possibles. Ainsi, il en résulte que l'on peut avoir une compréhension d'essence qui est purifiée de son entrelacement avec la factualité du réel. L'essence prise dans sa pureté sous la forme d'un individu irréel, Husserl la nomme « *eidos* ». D'un côté, « il n'est pas d'intuition de l'essence, si le regard n'a pas la libre possibilité de se tourner vers un individu 'correspondant' ». De l'autre, « il n'est pas l'intuition de l'individu sans qu'on ne puisse mettre en œuvre librement l'idéation... » (Hua III pp.12). Le fait est en situation de dépendance vis-à-vis de l'essence sous laquelle il est subsumé, tandis que l'essence elle-même, lorsque pris isolément, peut être considérée indépendante vis-à-vis le fait.

Une fois que l'on commence à examiner l'*eidos* à partir de sa relation avec son *individu en général*, c'est-à-dire, une fois que chaque essence ayant une extension matérielle nous apparaît par là en tant qu'un individu dépendant qui appartient à une essence ayant extension mathématique (par exemple, les généralités formelles de « l'objet en général » et de « l'essence »), il se montre certain que « tout jugement qui porte sur des essences peut être, de façon équivalente, converti en un jugement de généralité inconditionnée qui porte sur des cas particuliers de ces essences prises en tant que tels » (Hua III pp.14). Autrement dit, le jugement qui prend pour objet les essences est au mode de *Überhaupt*. Par ailleurs, ce qui peut être subsumé sous l'*eidos*, c'est non pas seulement un individu inférieur mais aussi une autre essence, « Tout essence...se place dans une échelle de généralité et de spécialité » (Hua III pp.25). Alors, précisément parce que l'*eidos* nous renvoie à une multiplicité des relations ordonnées entre essences, il doit être compris comme un genre suprême (*die oberste Gattung*) indiquant une généralité, la plus fondamentale qui porte sur *concretum*, par exemple « la chose matérielle » ; cette généralité la plus fondamentale, Husserl la nomme « région » (Hua III pp.19).

Plusieurs régions, comme *la chose* et *l'esprit*, au lieu de se rapporter entre eux selon l'ordre d'un genre commun plus général, elles forment plutôt des unités closes sur elles-mêmes de connections factuelles sur le fond d'une proto-objectivité

(*Urgegenständlichkeit*) propre à chaque essence régionale (Hua III pp.21). Mais si l'on se demande ce qui est en commun entre les régions, il convient d'y répondre que la structure formelle d'avoir une teneur (*Inhalt*), c'est-à-dire « la forme vide de région en général (*etwas Überhaupt*) » demeure inchangée pour toutes, quoiqu'elles n'aient pas une seule et même teneur (Hua III pp.22).

L'élucidation de la conception de « l'ontologie formelle » requiert la considération de la méthode eidétique par le biais de laquelle celle-ci se rapporte aux ontologies régionales. La raison en est que pour être *proprement* une région, il doit correspondre une région matérielle à la forme vide « région ». Si la discipline dont le but est d'étudier cette forme vide est ce que Husserl appelle « l'ontologie formelle » conçue en tant qu'un *a priori analytique*, on doit y ajouter qu'il y a aussi une autre discipline corrélatrice nommée « l'ontologie matérielle ou régionale » en tant qu'un *a priori synthétique*. Cette dernière trouve sa racine dans le fait que toute essence régionale d'une région matérielle détermine des vérités eidétiques de caractère « synthétique » (Hua III pp.31). Il faut garder cependant à l'esprit que l'idée formelle d'un eidos (le genre « essence » par exemple) provient, non pas d'une généralisation ou d'une idéation, selon lesquelles une essence (l'essence « rouge ») est une spécification d'une essence plus générale (l'essence « couleur »), mais d'une formalisation selon laquelle l'essence « rouge » ou « figure » devient les instances du genre « essence » et non pas ses spécifications.

Jusqu'ici on a tenté de donner un exposé bref sur la mise en relief dans *Ideen I* de la différence entre le fait et l'essence. Néanmoins il faut ajouter que cette différence n'empêche pas Husserl de déclarer que l'essence est un objet. Comparé à ce qui appartient au monde réel, c'est un objet d'un type nouveau (Hua III pp.10). Mais qu'est-ce que cela signifie pour essence d'être *ein neuartiger Gegenstand* ? En premier lieu, on définit l'objet comme quelque chose quelconque ayant la fonction de devenir le « sujet d'un énoncé vrai (catégorique, affirmatif) » (Hua III pp.40). C'est cette définition qui donne une rigueur au concept d'objet (*Gegenstand*) dont l'étendue est plus large que celle de chose (*Ding*) et celle de fait (*Tatsache*) : Est un objet tout ce qui a pour moi la valeur d'un référent, y compris l'eidos.

Une perception a toujours le caractère d'être perception *de* quelque chose. Il en va de même pour tous les autres types d'acte : « un jugement est jugement d'un état

de choses ; une évaluation, d'un état de valeur ; un souhait porte sur un état de souhait, ainsi de suite. Agir porte sur l'action, faire sur le fait, aimer sur l'aimé, se réjouir sur réjouissant, etc. » (Hua III pp.168). «La synthèse d'identification » (*Synthese der Identifikation*) est une forme fondamentale de l'intentionnalité en vertu de laquelle un objet est visé (*gemeint*) intuitivement comme la même pendant que l'expérience perceptive de cet objet continue à se dérouler. Les phases précédentes du cours de la perception sont identifiées et différenciées par la synthèse de la conscience actuellement intentionnelle.

Par ailleurs, pour la description du pôle subjectif de cette opération identificatrice aussi bien que différentielle, Husserl utilise le terme « *noèse* » ; et le terme corrélatif responsable pour la description du pôle objectif est nommé « *noème* ». Par la fonction *noétique* Husserl entend *les modes subjectives de viser* quelque chose: 1- simple croyance, décroyance, le doute (les intentions doxiques), 2- les intentions qui sont au mode affectif ou axiologique (les intentions non-doxiques), 3- le mode d'intentionnalité propre aux actes de vouloir (*Willen*) et d'aspirer (*Streben*) (les intentions conatives). D'autre part, le noyau noématique, que ce soit perceptuelle ou conceptuelle, se caractérise comme le sens (*Sinn*) noématique se divisant en objet et ses attributs ou prédicats. Parallèlement à ce principe de l'intentionnalité qui caractérise l'essence de la conscience et qui donne lieu de la traiter comme un flux unitaire du vécu, le rôle d'être référent que chaque objet joue nécessairement en vue d'être tenu pour objet, et qui se trouve lié à un acte de viser, exige d'un objet d'être donné en quelque sorte dans l'intuition.

La tentative de découvrir l'eidos sous forme d'une objectité nécessite un effort délibéré en vue d'orienter l'attention du foyer ordinaire sur le domaine des faits particuliers à une articulation explicite des essences et des structures essentielles. Le type d'acte permettant les essences de se manifester en termes d'objets, est appelé *l'intuition eidétique* : « De même que dans l'intuition de l'individu [...] le donné est un objet individuel, de même le donné de l'intuition eidétique est une essence pure. Il n'y a pas là une simple analogie extérieure mais une communauté radicale. *L'intuition des essences elle aussi est intuition et l'objet eidétique lui aussi un objet* » (Hua III pp.11). Etant donné que les essences ont la possibilité de se présenter dans les actes d'ordre supérieur de la saisie eidétique *analogiquement*, c'est-à-dire de manière analogue aux objets de la perception qui se présentent dans l'intuition

sensible, des essences doivent se comprendre comme les *singularités idéales*. La différence noétique entre l'acte de focaliser sur l'individu (la présentation de la chose dans la perception) et l'acte de se tourner vers son espèce, c'est-à-dire l'appréhension de *species* (la présentation des traits généraux de la chose *en idée* qui sont co-données avec elle) est, à proprement parler, ce qui justifie la différence catégoriale entre les objets réels et la généralité singulière qui leur appartient. « Pendant que la chose apparaît, ou plutôt que le caractère apparaît sur la chose, nous ne visons pas ce caractère objectif, ce *hic et nunc*, mais nous visons son *contenu*, son « idée » : nous ne visons pas tel moment rouge dans la maison, mais *la* maison » (Hua XIX/1 pp.109).

Toutefois, il est impératif de noter que l'intuition éidétique n'est à l'œuvre qu'à la condition que la singularité générale soit encore en relation avec la singularité réelle. Cet acte de viser (*Meinen*) en tant qu'un nouveau mode d'appréhension grâce à laquelle le rouge se donne comme un objet général, doit s'édifier sur l'intuition de la maison individuelle (Hua XIX /1 pp.109).

1.2. La formation des généralités par synthèse passive de 'l'association' ; *Stiftung* de l'éidétique.

Remarquons que généralités, malgré leur caractère commun qui les sépare d'objets réels, ne nous permettent-elles pas de les réduire à une seule sorte. Dans les œuvres comme *Erfahrung und Urteil* et *Phänomenologische Psychologie* nous trouvons des analyses détaillées à travers desquelles tout ce qui Husserl dit dans *Ideen I* sur la relation entre fait (individuel) et essence (universel) parvient à une lucidité. Ces analyses se consacrent à un problème inévitable pour le traitement méthodologique de la phénoménologie : la formation des généralités.

En premier lieu, des « types empiriques » qui ont une généralité « tellement large que nous la trouvons dans chaque expérience du monde » (Hua IX pp.65), sont-ils issus de la pré-constitution passive opérant à un niveau le plus bas sous la forme de répétition d'objets indépendants qui sont complètement semblables (l'analogie totale). En d'autres termes, pour qu'il y ait une telle généralité particulière sans qu'elle ne cesse d'être valable pour le monde entier, il faut que la préconstitution de la pluralité des objets co-donnés à une conscience affective ait déjà conféré à ces objets co-donnés une caractéristique qui les met en liaison

d'affinité entre eux (EU pp.386). Les types perceptifs selon lesquels tous les objets de l'expérience se donnent à nous dans un certain degré de familiarité doivent donc leur émergence à la production de la synthèse passive du semblable avec le semblable via association. Connaître les objets immédiatement selon leur type propre, c'est actualiser des aperceptions déjà sédimentées et ainsi devenues permanentes en tant qu'habitus (EU pp.385).

En second lieu, le « général spécifique » est issu de la répétition possible de singularités semblables qui sont rien d'autre que des « types empiriques » eux-mêmes (L'analogie partielle) (EU pp.409). Alors, en partant du fondement de typifications, on parvient aux essences contingentes qui résultent d'un processus de généralisation. Cela signifie que si l'on réussit à tourner la direction de l'intérêt vers le général, c'est sans doute en raison d'une intentionnalité latente par laquelle est accomplie la préconstitution passive des unités de « simples objectités de l'expérience » (*bloße Erfahrungsgegenständlichkeiten*) corrélatives à l'activité réceptive de la conscience et précédant toute formation prédicative (Hua IX pp.95).

En l'absence de cette unification originaire de la réceptivité dont le fonctionnement institue une structure implicite de validité pour toute expérience du monde pré-donné qui lui correspond, il serait illégitime de parler de la possibilité d'une saisie active au sens strict du mot, dont la tâche est de rendre explicite avec ses aspects différents cette structure de validité appartenant à tout ce qui est déjà unifié passivement. Les concepts de la vie naturelle (les concepts empiriques telle que fleur, chien etc.) jouent leur rôle effectivement, quoique d'une manière non thématifiée, en cours de l'expérience quotidienne.⁷ Par exemple une fleur, dit Husserl, se présente « sur le fondement de l'évocation associative du type 'fleur' institué (*gestiftet*) dans le passé est reconnue comme telle sans qu'un ressouvenir intuitif des cas antérieurs de comparaison soit nécessaire » (EU pp.395). Il faut alors reconnaître la distinction entre le déroulement immédiat de l'expérience de la fleur typiquement saisie et « la perception interne » (qui est un terme que Husserl utilise, dans quelques passages de son œuvre, d'une manière équivalente au terme « réflexion », mais pas toujours.⁸) de

⁷ Généralité d'un concept empirique en tant que possibilité réelle peut donc se comprendre soit au sens d'un concept de la vie quotidienne, soit au sens d'un concept des sciences empiriques (EU pp.398).

⁸ Du fait que la connaissance acquise par 'l'observation interne' est en général vague et incomplète, Wundt faisait une distinction entre 'perception interne' et 'observation interne'. Il refusait à donner le nom 'observation' à ce genre de perception. Puis, Stuart Mill remarquait que nous n'observons pas les

l'espèce elle-même comme une objectivité d'ordre supérieure, selon laquelle la fleur singulière est thématifiée en tant qu'exemplaire de l'espèce « fleur ».

En troisième et dernier lieu, de l'acte spontané de l'entendement qui a pour fonction de faire comparaison parmi ces généralités *dépendantes concrètes*, proviennent les généralités *abstraites formelles*. En ce sens, espèce et genre se révèlent situés à un niveau le plus élevé en tant que concepts purs étant idéalement communs à tous les concepts empiriques. Néanmoins l'élargissement de cette « édification étagée » (*Stufenbau*) se voit inévitable, si l'on tient compte du fait qu'il y a un étagement pour des généralités pures aussi bien que pour des généralités empiriques (EU pp.432).

Il convient à ce point de se demander d'où vient la gradualité hiérarchique d'essences. Pour Husserl, son origine réside dans une opération de conscience qu'il nomme « variation eidétique » (*eidetische Variation*). Son principe est la production des variantes « par une libre vouloir » (*frei willkürlich*) à un niveau élevé puisque l'exercice de variation volontaire est toujours un acte spontané de l'entendement (EU pp.411). La constitution de variation a une « structure d'arbitraire » (*Beliebigkeitsgestalt*) (EU pp.412). Pour donner une réponse à la question en quoi consiste cette structure, on doit se rappeler que toutes les variables surgissent au mode subjectif sur le fondement d'un quid invariable en vertu duquel a lieu un recouvrement permanent où ils (les variables) sont tout à la fois différents et les mêmes (Hua IX. pp.73). En acceptant la suggestion de Welton on peut concevoir l'engendrement de généralisation comme une idéation empirique qui est à proprement parler une variation eidétique limitée⁹. En vue d'obtenir une

événements de notre vie consciente dans le moment même qu'ils nous affectent, mais que nous avons recours, pour les analyser, à la mémoire immédiate que nous les présente « après coup ». Cf. G. Dwelshauvers, *Traité de psychologie*, Paris, Payot, 1928, pp.17. Cette caractéristique de retard qui appartient à un acte se retournant vers un acte antérieur, est ce qui distingue la « perception interne ». Néanmoins on pourrait, il est vrai, objecter l'identification du terme 'perception interne' à la réflexion en prenant appui sur les textes husserliens eux-mêmes. À la lumière de cette lecture alternative de Husserl, « perception interne » se voit, contrairement à une réflexion « après coup », comme une conscience immédiate en vertu de laquelle une régression à l'infini est anéantie. « Tout acte est conscience de quelque chose, mais aussi tout acte est donné dans la conscience. Tout vécu est 'senti', est 'perçu' dans l'immanence (conscience interne), même si, naturellement, tout vécu n'est pas posé, visé (percevoir ne signifie pas ici être-tourné-vers en visant, et appréhender)[...] tout 'vécu, au sens prégnant, est perçu intérieurement. Mais la perception interne n'est pas un 'vécu' dans le même sens. Elle n'est pas elle-même perçue à son tour intérieurement. Tout vécu que le regard peut atteindre se donne comme vécu qui dure, qui s'écoule, qui change de telle ou telle manière. Mais ce n'est pas le cas du regard qui le vise, lequel se contente de regarder » (Hua X pp.127-128).

⁹ D. Welton, *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Bloomington, Indiana University Press., 2000, pp.413

généralisation empirique, on commence par un objet particulier et on le traite comme un exemple ou un modèle susceptible d'être comparé aux autres qui sont semblables à lui.

Tant que l'on retient les déterminations des objets à l'esprit, en tant qu'une multiplicité, on arrive à un *überschiebender Deckung* (recouvrement coïncident) « au fur et à mesure qu'elles surgissent et parviennent ainsi à une *unité synthétique* dans laquelle elles apparaissent toutes comme modifications les unes des autres » (Hua IX. pp.77-78). Dans cette coïncidence continue, on découvre le quid ou le contenu « qui reste nécessairement invariable dans le recouvrement » (Hua IX pp.73). Finalement « l'identification du congruent qui dégage celui-ci des différences » a lieu comme une étape décisive dans laquelle on passe non seulement de la semblance (analogie totale) à la similitude (analogie partielle) mais également de la similitude à l'identité (Hua IX. pp.78). On acquiert par là le général qui renferme en lui toutes ses instances bien qu'il ait en même temps un contenu limité par les exemples comparés. C'est pourquoi tous les prédicats empiriques sont occasionnels et dépendants du contexte.

1.3. Validité de l'eidétique sous forme de prédonation du monde.

Après avoir pris en considération avec soin la généralisation intuitive comme une idéation empirique et non pas comme une opération inductive; par la suite on doit séparer principalement cette idéation empirique d'une idéation pure puisque cette dernière désigne une généralité structurelle. Toute la réalité individuelle possible se réfère au monde dans le sens où notre rencontre actuelle avec elle présuppose l'essence invariante du monde.

Même si ce que nous rencontrons *dans* le monde peut s'altérer, se modifier et même totalement se disparaître, « le style général de l'expérience du monde » (*allgemeinen Stil der Erfahrungswelt*) reste inchangé. « Dans les plus enracinées et les plus universelles de toutes nos habitudes, le monde vaut pour nous et conserve pour nous, quels que soient les intérêts nous poursuivons une validité actuelle » (Hua IX pp.74). Cette validité inchangée du monde est le sol sur lequel s'appuie l'aperception mondaine, en d'autres mots, si, comme le dit Husserl, « toute l'expérience infinie du monde passé prescrit au monde futur un style semblable », ce ne l'est que selon la présupposition du monde (Hua IX pp.70). Pour cette raison, il est important de ne pas confondre l'usage des concepts purs pourvus d'une nécessité

rigoureuse par une science universelle afin de décrire « l'expérience du monde », (conditionnant) avec l'usage courant des concepts empiriques pourvus d'une contingence hypothétique qui est inséparablement lié à « l'expérience de ce qui est *dans* le monde » (conditionné).

Les concepts purs sont donnés « avec évidence » (*evident gegeben*) parce qu'ils prescrivent des règles a priori qui ouvrent un horizon permanent et infini du « pouvoir effectif (*faktisch*) de progresser » dans l'expérience mondaine (EU pp.410). La prise de conscience d'essences a priori n'est possible qu'après que l'on ait effectué une transformation d'idéation empirique en idéation pure et d'essences empiriques en essences pures. Aux yeux de Husserl cette transformation nous aide à tourner notre regard (qui s'était précédemment dirigé vers le monde existant) vers « un monde de possibilités absolument pures » (Hua IX pp.74). L'eidos en tant que loi de la nécessité a recours à une multiplicité « ouvertement infinie » (« *offen unendlich* » *Mannigfaltigkeit*) (Hua IX pp.77). L'extension de l'eidos (concept pur) est celle des possibilités libres et non pas celle des possibilités réelles du monde. Le tout (*All*) qui définit un concept pur ne se réduit pas à une totalité (*Alle*) située *dans* le temps (EU pp.431).

Est-ce à dire que l'idéalité de l'eidos consiste en ce qu'il occupe une place strictement atemporelle ou encore supra-temporelle ? Oui, mais aussitôt que l'on réfléchit sur le sens de l'être de l'idéalité qui s'oppose ici à l'être temporel, il nous serait désormais évident qu'en parlant de l'atemporalité ou de la supra-temporalité de l'eidos Husserl prétend faire l'attention au mode d'existence de l'omni-temporalité (*allzeitlichkeit*) de l'idéalité, qui est bien un mode de temporalité, parce que celui-ci seul est capable de contenir l'infinité du temps (EU pp.313). Selon les mots de Husserl, l'idéalité de l'eidos « comme l'idée d'une unité synthétique de devenir, est l'idée de quelque chose qui peut se présenter dans des actes individuels à n'importe quelle place temporelle, et en devenir temporel, mais qui pourtant est '*en tout temps*' la même » (EU pp.311).

Voyons maintenant comment la constitution d'une idéalité est effectuée par la variation sous la forme d'accomplissement (*Leistung*) subjectif : Pour autant que le général de degré inférieur soit ce qui est commun à au moins deux substrats matériels, il se produit, quand on compare, par exemple, le jugement singulier « A

est rouge » avec celui de « B est rouge ». Mais le fait qu'il soit encore susceptible d'acquérir une extension plus grande, tient au fait que la forme de cette synthèse de « recouvrement selon la similitude » (*Gleichheitsdeckung*), c'est-à-dire celle du passage d'un moment à un moment semblable, se maintient au sens de « l'unité face à la multiplicité » (*hen epi pollon*) à chaque nouvel objet individuellement déterminé, prenant part à un rapport de comparaison parmi les objets ayant la même propriété. Si nous retournons à notre exemple, avec l'apparition de C qui est rouge, on obtient un jugement complexe qui se distingue d'un seul jugement singulier dans lequel chaque substrat reçoit pour prédicat son propre moment individuel. Dans le jugement complexe se fait jour un prédicat identique inhérent à une pluralité des moments individuels à titre de leur espèce: « A et B et C sont rouge ». Celui-ci nous donne occasion de renverser, par la voie de l'imagination, le jugement et par là de poser le rouge dans son unité comme un sujet (EU pp.394).¹⁰

Donc, le rouge en tant que prédicat dans un jugement singulier désignant le moment individuel d'un substrat est tout à fait différent du rouge en tant que sujet dans un jugement général désignant l'eidos du substrat (Rouge est ABC). Tandis qu'un jugement singulier contient en soi les noyaux individuels (*die individuelle Kerne*), un jugement général contient à son tour un noyau d'une nouvelle sorte, c'est-à-dire un noyau général (*der allgemeine Kern*) (EU pp.390). Bien entendu, dès le moment où un eidos est intuitivement saisi, cela nous donne le droit de le comparer avec les autres essences; le rouge est une couleur et vert n'est pas rouge mais aussi une couleur. En revanche, l'odeur d'une rose n'est pas une couleur. Cela ne les (couleur et odeur) empêche pas cependant d'être communément les qualités sensibles. L'essence « couleur » est une qualité visuelle qui caractérise toutes les figures imaginables. Et finalement, il appartient par essence à une figure d'avoir une extension spatiale au sens à la fois réel et possible. Dans un jugement tel que « Rouge et Bleu et Vert sont des couleurs » la position de la rouge cesse d'être celle d'un P (prédicat) et se transforme en un S (sujet).

¹⁰ Voici un exemple à la variation par imagination : Je vois une maison rouge, mais aussi une maison verte et jaune. Ici la maison reste invariable, mais les couleurs changent. D'autre part, je vois non seulement une maison rouge, mais aussi une fleur rouge et de plus une voiture rouge. Cette fois-ci, je suis en présence d'un invariant qui est une couleur particulière. De même façon je puis prendre en considération les couleurs particulières en tant que variantes de « couleur » qui est un objet catégorial (l'espèce). Cette dernière est une variation imaginative purement spirituelle, elle est un « voir » mental.

Ce qui est le P du jugement ici est le général « couleur » qui enveloppe en lui par essence le général « clarté » puisqu'il appartient avec nécessité à l'essence couleur d'avoir un degré de clarté à chaque instant de sa particularisation factuelle. En outre, une couleur particulière ne peut s'altérer qu'en une autre couleur particulière et non par exemple en un son (EU pp.421). Plus précisément, la couleur n'est pensable que sous la forme spatiale colorée d'une chose indépendante et concrète. Ces caractéristiques sont implicitement acceptées dans le concept de couleur en vertu d'une nécessité d'essence. Nous avons vu que les idées de rouge, de vert etc. participent idéalement à l'idée de couleur, ils jouent le rôle de variantes vis-à-vis de l'invariant « couleur ». Donc, que la couleur soit une idée issue des idées, revient à dire qu'elle est constituée par une sorte de variation eidétique spirituelle (l'idéation pure) qui n'est rien d'autre qu'un processus subjectif de la spontanéité productrice de l'entendement à l'aide duquel l'idéalité du général gagne le statut d'une donnée originaire (EU pp. 397). En ce sens, l'idéation pure doit se comprendre comme une vision (*Erschauen*) intellectuelle de l'a priori, comme un « faire » purement spirituel (*rein geistigen Tuns*) en tant qu'une perception interne dirigée vers les actes de conscience eux-mêmes, conçue analogiquement à la vision sensible en tant qu'une perception externe des objets réels (Hua IX pp.87).

D'après Husserl cette vision intellectuelle est aussi un acte d'intuition (*Erschauung*). Il entend par le mot « intuition » une opération spirituelle qui doit être prise dans un sens assez large et dont le tâche est de parvenir à une *ursprünglicher Selbstgegebenheit* (EU pp. 406 et 436). Dans le cas de l'idéation pure, nous ne concernons pas d'explicitier l'expérience inadéquate de ce qui peut être tenu pour un corrélat objectif de la conscience. Par contre il s'agit ici d'une tentation à rendre intuitivement *selbstgegeben* l'acte de conscience lui-même sur le plein d'une apodicticité. L'ascension d'un concept empirique à un concept pur va donc de pair avec un retour à soi-même, c'est-à-dire au caractère d'acte de la vie de subjectivité qui est déjà à l'œuvre à chaque moment de l'expérience d'une réalité mondaine. En d'autres mots, Husserl pense l'acte d'obtention d'un eidos omni-temporelle, comme une « expérience de l'ipséité » (*Selbsterfahren*) (EU pp. 421). Cette ipséité ne se réfère pas seulement à celle des objectités d'entendement et des entités abstraites de la logique, mais aussi à celle de l'activité primordiale du moi qui demeure comme un pôle identique à l'origine de toute expérience mondaine. Ainsi, la découverte des concepts purs qui se présentent *de jure* à titre de soubassement de toute

généralisation impure, « prisonnière de l'expérience », tient à une concentration spirituelle sur notre propre subjectivité profonde qui précède principalement l'expérience des réalités situées dans le monde (Hua IX. pp.85).

L'auto-donation d'une objectivité logico-catégoriale n'est possible alors qu'avec un retour à soi-même. Le retour du sujet réfléchissant aux actes du sujet irréflecti à travers lesquels les idéalités eidétiques peuvent maintenir implicitement leur validité, signifie aussi un retour à *la subjectivité transcendantale* qui dans une considération plus subtile se révélerait en tant qu'une idée au sens kantien¹¹. Une telle subjectivité transcendantale qui est intimement liée à sa contrepartie corrélatrice, c'est-à-dire, *le monde* dans la mesure où il est regardé comme une totalité irréalité de tous les mondes possibles ayant une familiarité à quelqu'un quelconque, et non pas comme un seul monde environnant limité dans lequel se situe un homme particulier limité. Toutefois avant d'atteindre la corrélation dont il est question ici, on doit effectuer un épochè phénoménologique qui sera responsable de la prise de conscience de cette corrélation. Dire que « *L'eidos* n'est vraiment pur que là où tout lien avec la réalité pré-donnée est... exclu », c'est d'affirmer que, par exemple, l'espèce purement idéale de la couleur ne peut être vue que si nous l'interrogeons sans présupposer aucune réalité factuelle (Hua IX. pp.74).

La purification des essences est impossible sans se retirer de notre lien avec la réalité mondaine qui présuppose le monde universel comme ayant la même sorte d'existence présomptive que cette réalité mondaine, ce qui revient à dire, sans éviter le problème sortant de la confusion de conditionnant (le monde) avec ce qui est conditionné (ce qui est dans le monde). De tout ce qui vient d'être dit, il résulte que la purification des essences doit sa possibilité à une opération que Husserl nomme réduction eidétique, se distinguant pour autant de la « réduction phénoménologique ». Cette dernière distinction a une valeur décisive pour la méthode de la phénoménologie transcendantale; car c'est par là que celle-ci devient

¹¹ Quand Husserl se sert de la notion « l'idée au sens kantien », il veut désigner la règle apodictique qui commande le cours de l'expérience, selon laquelle on conçoit « la possibilité idéale que des intuitions sans cesse concordantes ont un 'développement illimité' (*Grenzenlosigkeit im Fortgange*) » (Hua III pp. 311). Dans une annotation Husserl indique qu'il emprunte l'expression "*Grenzenlosigkeit im Fortgange*" à l'argument de Kant sur l'espace. Cf. I.Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Felix Meiner, 1990, A 25: „Wäre es nicht die *Grenzenlosigkeit im Fortgange* der Anschauung, so würde kein Begriff von Verhältnissen ein Principium der Unendlichkeit derselben bei sich führen“ (C'est moi qui souligne).

une philosophie au sens strict du mot, c'est-à-dire une science rigoureuse capable de se justifier de part en part.

Afin d'effectuer une transformation transcendantale par épochè, la mise hors circuit de la sphère du monde naturel ne suffit pas. On doit également s'abstenir de prendre pour valide les sphères eidétiques et les mettre entre parenthèse (1- logique formelle en tant que l'ontologie formelle faisant le champ d'intérêt privilégié de la logicienne, 2- les recherches eidétiques d'ordre matériel en tant que les ontologies régionales faisant le champ d'intérêt privilégié des sciences positives) (Hua III pp.111-118). Après un tel épochè qui consiste en la mise hors circuit de l'eidétique, la vie intentionnelle de la conscience se transforme à la face de phénoménologue en une absolue purifiée de tous les intérêts particuliers, qui en est pourtant le vrai auteur. L'attitude transcendantale nous apprend à voir « le moi pur » dont l'opération intentionnelle profonde *constitue* tous les intérêts particuliers soumis à la régulation eidétique a priori.

Même si l'effectivité d'une réduction eidétique se montrant avec clarté dans une élucidation intentionnelle du processus de la variation eidétique par laquelle on accède aux concepts de « couleur », « forme » etc. (et encore dans un niveau plus formel aux concepts de « unité », « quelque chose en général »), nous pousse à quitter une analyse inductive, une telle réduction ne change rien cependant au fait que pour faire une analyse proprement phénoménologique, la satisfaction d'une double exigence est extrêmement importante : D'une part, la réduction eidétique doit être déjà opérée pour que la réduction phénoménologique soit possible. De l'autre, « l'attitude eidétique exige d'être enveloppée par l'attitude transcendantale »¹² . Mais d'où vient cette exigence et comment comprendre son importance pour la phénoménologie ? Si « l'analyse eidétique » ouvre un chemin qui nous conduit à l'effectuation d'une sorte d'épochè, c'est parce qu'après avoir obtenu les conditions ordonnant les régions en tant que règles de constitution, purifiées de tout contenu au niveau le plus élevé de généralité, la question se pose de savoir comment ces règles peuvent en retour être élucidées à partir des accomplissements de la conscience. Cette question nous fait revenir à la 'corrélation a priori' qui sous-tient toute organisation régionale. En disant que l'attitude eidétique exige d'être enveloppée par

¹² D. Souche-Dagues, *Le Développement de l'intentionnalité Dans la Phénoménologie Husserlienne*, Paris, J. Vrin, 1993, pp.74

l'attitude transcendantale, on veut souligner qu'une reconduction à la subjectivité transcendantale (et alors à sa description eidétique) est nécessaire aussi longtemps que celle-ci donne l'accès à l'idéalité surgissant au sein de processus de la variation - car on a vu plus haut que le processus subjectif de la variation était le mode d'accès à l'idéalité. Ces structures essentielles immédiatement intuitionnées de la subjectivité transcendantale présupposent l'activité d'une synthèse temporelle fondatrice de ces structures elles-mêmes. C'est pourquoi que la clarification sur la manière dont les concepts purs se donnent au moi doit être complémentée par une mise au jour de leur *constitution* par la conscience.

En commençant par la description du moi (*Ich*) vivant de façon non philosophique et « naturelle » dans le monde (un monde qui lui a été prédonné), Husserl cherche à saisir l'origine de ces règles a priori à partir de la prédonation du monde, car la prédonation du monde correspond à une constitution primordiale (*Urkonstitution*) d'un moi transcendantal. À ce stade, l'approfondissement de l'analyse nous conduit à un nouvel époque dont la tâche est de phénoménaliser la prédonation du monde elle-même qui nous reste cachée dans la mesure où nous vivons dans « l'attitude naturelle ». Un texte de Fink (avec des annotations de son maître) daté de 1930-1931 nous fait comprendre mieux la tentative de Husserl : Avec chaque expérience de ce qui est nouveau, s'institue (*gestiftet*) une habitude « qui opère associativement et qui entre en jeu dès qu'un objet d'un genre semblable surgit dans le champ perceptif » (Hua Dok. II/2 pp. 95). Toutes les habitudes sont les conditions par lesquelles nous reconnaissons « d'emblée et d'un seul coup les objets déterminées de notre monde environnant, comme, par exemple, des 'tables', des 'machines', des 'lettres', etc. » (Hua Dok. II/2 p.95).

Fink mentionne néanmoins qu'il y a aussi une autre sorte d'appréhension par laquelle nous concevons les *idées a priori* : Dans l'expérience des choses mondaines « nous comprenons toujours déjà par avance la nature en général, ses structures universelles que sont l'espace et le temps, l'étendue, la corporéité matérielle, etc. » (Hua Dok. II/2 pp.96). Ce qui prescrit une telle régulation à toute expérience, c'est la compréhension du « style d'être universel du monde ». De même que la prédonation du monde, entendue comme ouverture de l'horizon aperceptif général, précède donc toute expérience factuelle des choses singulières se tenant dans cet horizon, de même le moi transcendantal fonctionnant dans la *constitution* de l'horizontalité du monde

précède le moi empirique qui vie naïvement en tant que moi humain. Dans ce contexte, la signification transcendantale de l'épochè peut être formulée comme « la mise hors circuit de ces horizons de connaissance familière du style du monde qui enferment les expériences possibles du moi qui croit au monde » (Hua Dok. II/2 pp.101). Après l'accomplissement de cet épochè est-il exclu non seulement l'expérience du monde actuelle du moi naturel mais aussi l'habitus aperceptif du style du monde.

Avant de passer à examiner dans la *Conclusion* de notre étude réduction phénoménologique, nous allons d'abord rendre compte du terme d'« attitude naturelle » dans le deuxième chapitre et élucider par la suite quelques aspects systématiques de la phénoménologie transcendantale dans le dernier chapitre.

2. ATTITUDE NATURELLE

Les analyses husserliennes sur la notion de l'attitude naturelle' ont pour point de départ la situation quotidienne de l'homme « tel qu'il vit naturellement, formant des représentations, jugeant, sentant, voulant ... » (Hua III pp. 48). Toutefois, ce point de départ ne suffit pas pour la définir correctement puisque l'attitude naturelle ne désigne pas en vérité la quotidienneté spécifique d'un homme vis-à-vis de son monde ambiant préfiguré. Elle comprend toutes les différentes conceptions du monde, les attitudes culturelles. Ce qui peut servir de fil conducteur à l'analyse de l'attitude naturelle, c'est la théorie de l'intentionnalité qui est, à proprement parler, une description thématique de la conscience ayant une structure noético-noématique, c'est-à-dire étant toujours déjà en relation avec un contenu correspondant.

Dans l'allemand le mot « attitude » (*Einstellung*) implique un geste de « se comporter vers quelque chose » (*sich einstellen auf etwas*). Quand on dit que le lien intentionnel dans l'attitude naturelle est thématique, cela veut dire que la vie naturelle de la conscience consiste à être attirée vers les choses selon le *mode de l'intérêt*. La configuration thématique de la vie humaine en générale implique une multiplicité d'attitudes thématiques. Chacun d'elles s'effectue d'une manière directe et dans un tel mode qu'il en manque une signification prescrite par une réflexion méthodique. Même si toutes les attitudes thématiques de l'homme demeurent à l'intérieur de l'attitude naturelle, l'attitude naturelle elle-même demeure pour soi-même non-thématique. En effet, ne pas être thématique pour soi-même est un fait constitutif pour l'attitude naturelle.¹³

Lorsque l'on parle de l'attitude naturelle et on en fait une description au niveau thématique, on se situe dans un autre point de vue que celui de l'attitude naturelle. En d'autres mots, s'il est rendu possible de la décrire, cela revient à dire qu'on l'a déjà dépassée dans un niveau méthodique. Il importe alors de faire une distinction entre la

¹³ S. Luft, *Phänomenologie der Phänomenologie: Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung Zwischen Husserl und Fink*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2002 pp.57

description thématique de l'attitude naturelle et la position dans laquelle nous la décrivons. C'est en effet une distinction entre deux niveaux parmi lesquelles l'un qui est supérieur clarifie l'autre en la thématisant. L'homme naturel n'est pas conscient du fait que sa vie se déroule dans l'attitude naturelle. Vivre dans l'attitude naturelle c'est en même temps en être inconscient. Ce caractère de 'non-savoir de soi-même' est l'un de ses traits essentiels que Husserl le nomme « naïveté » qui va de pair avec « l'absence de question », qui marque l'accomplissement naturel de la rencontre thématique avec l'étant. L'attitude naturelle est une attitude cachée en soi-même dont la découverte exige de nous à passer à une autre attitude qui est de nature philosophique. Une fois que l'on a thématisé l'attitude naturelle elle-même, on ne se situe plus dans la même attitude.

2.1. Dimension transcendantale d'attitude naturelle et la notion de « thème »

Comme Fink le fait remarquer, l'attitude naturelle est un concept « transcendantal » et non pas un concept mondain pré-donné.¹⁴ Elle ne laisse pas être immédiatement décrite comme si elle nous était 'présente' comme une chose concrète. Étant donné qu'elle ressemble à un aveuglement qui nous empêche de la regarder directement, Fink l'appelle *Weltbefangenheit* (l'emprisonnement dans le monde). Elle n'est ni « un phénomène parmi les phénomènes » ni une attitude particulière¹⁵. Elle est l'essence de toutes les attitudes, un trait commun que partagent tous les hommes en tant que subjectivités mondanisées ayant une confiance pure et simple à la subsistance des objets qui les entourent, à leur expérience humaine du monde. Cette position fondamentale qui se formule tout simplement comme « la croyance à la réalité du monde », sert de base pour toutes les positions d'êtres particuliers qui prennent place dans le monde, tout en le présupposant.

Vivre dans l'attitude naturelle (*natürlich eingestellt sein*) signifie donc avoir « tout du monde » (*Weltall*) en validité qui deviendrait pour l'intérêt théorique de phénoménologue un thème universel, c'est-à-dire *universum* de tous les thèmes, effectifs et possibles. « Toutes mes attitudes thématiques sont des attitudes envers le monde en validité » (Hua XXXIV pp.13). Mais il est important de mentionner que

¹⁴ « L'attitude naturelle est un concept transcendantal, qui indique l'oubli de soi, l'être-hors-de-soi mondainisé de la subjectivité » E. Fink, « Réflexion à propos de la réduction phénoménologique » en Proximité et distance : Essais et conférence phénoménologiques, trad. J. Kessler, Grenoble, Jerome Million, 1994 pp. 250

¹⁵ Ibid. pp.255

dans le cours de la vie naturelle, le monde ne se phénoménalise pas encore comme un thème universel dont j'ai explicitement conscience. A vrai dire, le thème au sens strict du mot se borne à ce que je vise comme un *renvoi* inséré dans un contexte défini. Mais quand Husserl parle d'une 'thématique universelle' il prend le mot dans un sens élargi en vue d'envisager le monde *un* en tant que *connexion infinie des renvois* qui est à la fois unique et englobant.

Les thèmes ne renvoient pas seulement à l'actualité effective, mais ils s'étendent aussi à l'actualité possible. Pour les différents types d'acte intentionnel il y a de différents thèmes correspondants. Par exemple, un acte d'évaluer (*Werten*) a un 'thème d'évaluation' (*Wertungsthema*); un acte de volonté (*Wollen*) a un 'thème de vouloir' (*Willensthema*); un acte de réalisation a un 'thème d'aspiration désirante' (*Begehrungs-Strebensthema*). Chacun d'eux implique une 'tension' (*Hinstreben*) du moi sur leur thème (Hua XXXIV pp. 39). Alors, l'attitude naturelle a un « champ thématique universel » qui devient pour le moi un « habitus d'accomplissement » (*Vollzugshabitus*). Cet habitus est celle de la positionalité thématique qui naît d'actes positionnels dans lesquels quelque chose devient le thème actuel.

Le « thème » est un concept qui doit être élucidé par un autre, celui d'« intérêt » qui désigne à son tour l'orientation du moi vers un objet ou vers un cercle d'objets de notre praxis (Hua Dok. II/2 pp. 65). Husserl donne une autre définition au concept de thème, en le caractérisant comme « ce qui pour moi a valeur en tant que tel » (Hua XXXIV pp.38). Autrement dit, le « thème » est ce vers quoi nous sommes « dirigés » d'une manière particulière; ou cet envers quoi nous sommes installés personnellement et pratiquement ; tel est le cas, par exemple, dans un 'métier' (*Beruf*) : « En un sens spécial du terme nous nommons, certes, la science, l'art, le service militaire, etc. notre 'métier'; mais en tant qu'hommes normaux nous sommes constamment pris en même temps dans divers 'métiers' au sens le plus vaste du terme, c'est-à-dire dans divers orientations de l'intérêt (*Interesseneinstellungen*) : nous sommes en même temps pères de famille, citoyens, etc. Chacun de ces métiers possède son temps, celui des occupations qui l'actualisent » (Hua VI pp. 139).

Ainsi, chaque thème a sa propre place dans une sphère thématique qui est infiniment vaste, comme si celle-ci était un réseau liant les thèmes sur le fondement d'un même intérêt (Hua VIII pp.100). Être dirigé vers un thème veut donc dire être

en même temps dirigé vers la sphère thématique. Par conséquent, quand Husserl fait l'usage du terme 'thématique', il faut l'entendre plus clairement comme la 'sphère thématique' qui se révèle être un horizon spécifique (à savoir, une attitude particulière) déterminé par l'orientation du moi et réalisé en direction d'un intérêt spécifique. Par exemple pendant que la 'thématique paternelle' (*väterlichen Thematik*) est à l'œuvre dans ma vie, cela m'installe dans un horizon à l'intérieur duquel je me suis particulièrement intéressé à mon enfant. Néanmoins, guidé par un intérêt, le rapport du moi à une objectivité ou à plusieurs objectivités peut donc être durable au lieu d'être un court intervalle momentané du présent.

Pour cette raison que Husserl fait une distinction entre les actes dans une 'action principale' (*Hauptaktion*) et les actes dans une 'action secondaire' (*Sekundäraktion*). Si je compare ma thématique paternelle qua *Sekundäraktion* avec celle de mon travail scientifique ayant pour moi une telle direction thématique principale qu'il continue, malgré toutes les ruptures, à endurer, il se montre que je suis capable de conserver mon travail scientifique en tant que *Hauptaktion* sans que je ne cesse d'effectuer mes obligations à titre d'un père qui me digressent souvent au milieu du travail scientifique (Hua XXXIV pp. 45). Néanmoins, ce qui est décisif pour la détermination d'une *Hauptaktion*, c'est le choix de l'homme. Il est évidemment raisonnable de penser qu'un père peut préférer sa thématique paternelle comme *Hauptaktion* à la place de sa thématique scientifique.

En fin du compte, dans ce contexte, l'utilisation d'un concept nouveau, celui de « l'habitualité thématique » (*thematische Habitualität*) se voit inévitable ; celui-ci signifie que le moi a en général dans sa vie une thématique déterminée qui dure comme *Hauptaktion*. Dans une telle habitualité se dessine « une chaîne d'accomplissements d'actes [...] se poursuivant malgré d'éventuelles interruptions, se reliant sans cesse les uns aux autres... » (Hua Dok II/2 pp. 66). Une fois de plus nous avons à retourner à la notion de l'intentionnalité. Mais la mise au jour de l'intentionnalité thématique, qu'il soit une habitualité ou non, doit tenir compte non seulement de la conscience dirigée doxiquement vers les choses existantes mais aussi de la conscience dirigée axiotiquement dans le sentiment (*Gemüt*) et le vouloir.

On peut aller jusqu'à dire que toute aspiration, y compris celle d'actes doxiques, peut prendre la forme caractéristique de vouloir (*Wollen*): Comme le dit Husserl, si

un acte thématique (une intention sur le thème correspondant) est rempli, « le moi est en repos, satisfait par son thème sur le mode de soi [...] Cet être-en repos est lui-même un mode de l'aspiration (*Streben*) » (Hua XXXIV pp. 40). Une telle aspiration vise un relâchement sentimental (repos) du moi. Ainsi comprise, elle se distingue d'une aspiration continuelle qui tend à *Selbstgegebenheit* de l'objet visé. Mais il faut également dire que dans le découlement effectif de l'expérience ces deux types d'aspiration se trouvent mêlées.

Alors, chaque fois que l'on parle de l'expérience, on s'adresse à une liaison hautement complexe entre le moi et le non-moi ; que dans notre vie, nous ayons affaire à certaines choses, cela implique qu'elles nous sont données dans telle ou telle manière. La manière de donnée en tant qu'il est le mode du vécu subjectif dans lequel nous faisons l'expérience toute sorte d'entité, est la manière dont ces entités nous sont données dans et à travers nos *actes intentionnels*. L'intentionnalité est la structure générale de la subjectivité humaine. Ce qui reste à la marge de mon attention dans mes entourages, je puis m'en approcher et le voir de plus proche. Je puis accorder mon attention explicitement à celui-ci qui se tient en arrière-plan, perçu jusqu'à présent dans un mode inactuel.

Selon la nécessité eidétique, la chose que je perçois maintenant attentivement m'est donnée tout abord comme une *x* (en tant qu'une particularisation générale de la région « la chose spatiale »). Mais à cette intuition eidétique du domaine d'être de la chose en question, est aussi inhérente une saisie pratique ou théorique ou encore esthétique qui dégage, à proprement parler, un sens propre se changeant avec le changement de type de la saisie. Par exemple, une chose m'est donnée comme une tasse à *boire*, une autre comme un repas à *manger*, et une dernière m'est donnée comme une personne (qua *ami*, qua *ennemi* ou qua *étrangère*). C'est dans ce sens que l'on a indiqué ci-dessus que le mode de donnée de quelque chose implique qu'elle m'est donnée comme *quelque chose*. On voit que toute acte intentionnel a pour corrélat un 'contenu d'acte'. Cela prend, d'après Husserl, la forme d'une structure formelle de *cogito cogitatum* (en d'autres mots, celle de *noesis noema*). Ce qui nous concerne dans un noème c'est le mode de donnée d'un objet en tant que sens intentionnel. Parce qu'il désigne le comment (*Wie*) de l'objet apparaissant à la conscience comme lui étant différent. Si toutes les noèses, les accomplissements des actes impliquent un pôle subjectif (*Ichpol*) d'où ils jaillissent, il doit corrélativement

être compris qu'un noème soit un sens unitaire poursuivi à la manière d'un pôle objectif à travers les contenus d'acte qui sont visés partiellement à chaque accomplissement de ces actes noétiques.

Étant donné que « *tourner vers* quelque chose n'est rien d'autre que passer d'un mode à l'autre », un changement de la direction du regard (une *Blickrichtung*, selon le mot de Husserl) constituant la première étape d'une re-conduction phénoménologique (*reducere*) nous permet de commencer à interroger les modes de donation des choses - au lieu d'être orienté naïvement vers elles- pour les connaître tels qu'elles sont (Hua VIII pp.145). Les choses n'existent pas alors indépendamment en elles, elles sont dans un rapport nécessaire à la subjectivité qui les reçoit dans tel ou tel mode. Elles sont traversées à titre de pôles d'unité par des actes intentionnels qui s'unifient synthétiquement.

Si le terme *cogitatio* (le vécu de perception, pl. *cogitationes*), c'est-à-dire le pôle subjectif momentané est utilisé pour révéler la subjectivité au sein de sa particularisation – et celui-ci doit être distingué à chaque fois de *cogitatum* (perçu) c'est-à-dire du pôle objectif momentané –, il faut pour autant faire attention à ce que le terme *cogito*, qualifie, d'une part, le lien intentionnel entre *cogitatio* et *cogitatum* ; d'autre part, l'intégration intentionnelle entre chaque unité de *cogitatio-cogitatum*: « Au cogito lui-même appartient un 'regard sur' l'objet qui lui est immanent et qui d'autre part jaillit du 'moi'... » (Hua III pp.65). La formulation que Husserl fait sous le double titre de « cogito-cogitatum » met donc l'accent sur l'intentionnalité comme un principe unificateur. On peut dire par là que *cogito* est un terme qui a le mérite de rendre compte de « l'enchaînement nécessaire d'une multiplicité de cogitationes et leur unification intentionnelle synthétique eu égard à l'unité et à l'identité du cogitatum dont on a conscience en elles » (Hua Dok II/2 pp.221). Dans ses œuvres Husserl ne cesse jamais de répéter qu'une chaîne ininterrompue des vécues actuelles est cernée par une zone d'inactualité. Un vécu inactuel est toujours prêt à « se convertir dans le mode de l'actualité, comme réciproquement l'actualité en inactualité » (Hua III p.64). Il s'ensuit que tout ce qui est perçu sous forme d'objet intentionnel dont on a une conscience explicite (*cogitatio* actuelle de *cogitatum* thématique), se détache sur un arrière-plan qui se compose d'intuitions co-perçues et dont on a une conscience implicite (*cogitatio* inactuelle de *cogitatum* relativement non-thématique).

Mais il reste encore une distinction entre la conscience qui est *relativement* non-thématique et celle qui est *absolument* non-thématique. Cette distinction consiste en ce qu'un objet mondain dont j'ai une conscience implicite peut devenir thématique au cours naturel du déroulement de l'expérience perceptive, mais le monde lui-même en tant qu'une absolue non-thématique ne devient jamais explicitement thématique dans le cadre de l'attitude naturelle.

2.2. Structure sémantique des mondes singuliers et sa relation à la théorie de la multiplicité

Comme nous avons déjà mentionné, dans l'accomplissement habituel de la vie, nous sommes thématiquement tournés vers les choses, vers les objets qui nous font face au sein de l'horizon englobant du monde. Il importe toutefois de souligner qu'il existe une différence entre deux conceptions du monde : 1- un seul monde englobant en tant que *Lebenswelt* (concept transcendantal du monde), en tant que sol universel de toute expérience et 2- le monde singulier en tant que corrélat d'une attitude thématique (concept mondain du monde). Comment faut-il alors comprendre la signification de cette différence ?

Généralement parlant, la première conception du monde (le monde de la vie) fonctionne comme un invariant se profilant à travers notre expérience des mondes singuliers qui en sont les variables. Comme le dit Held, selon cette idée eidétique du monde, « le monde *un* apparaît dans la pluralité des mondes singuliers de la même façon qu'un objet identique *un* apparaît dans la multiplicité variée de ses modes de manifestation»¹⁶. En ce qui concerne les mondes singuliers, on peut dire que nous vivons, dans chacun d'eux, thématiquement sous la domination d'un but spécifique qui « fait » un tel monde valable pour nous en tant qu'horizon de nos intérêts (*Interessen-Horizont*). Chaque monde singulier qui peut être seulement possible ou aussi actuel, possède « une universalité particulière déterminée, celle de l'horizon infini d'une certaine 'totalité' » (Hua VI pp.460). Mais toutes ces totalités s'insèrent dans le monde universel de la vie qui les englobe. Comme le « monde universel » est une notion transcendantale, il ne désigne pas un horizon fini qui inscrit le moi dans un certain contexte. Il signifie plutôt l'horizon infini de tous les horizons finis.

¹⁶ K.Held, "Husserl et le Grecs", en Husserl: Collectif sous la direction de Eliane Escoubas et Marc Richir, Grenoble, Jerome Millon, 2004. pp.146

D'un côté, l'être transcendantal du monde reste caché à l'arrière de l'effectivité de son propre fonction de validité qu'il fournit pour la subjectivité transcendantale. Après avoir pris la forme de la finitude humaine, la subjectivité transcendantale se met à acquérir ce monde englobant section par section, de la naissance jusqu'à la mort. Le monde devient par là le corrélat d'un certain divers d'expérience qui se distingue par certaines configurations eidétiques. De l'autre côté, le rapport du moi au monde entendu comme étant transcendant à tous les mondes singuliers qui se séparent l'un de l'autre selon l'ordre des diversités des attitudes thématiques (celles-ci ouvrent chacun un champ d'intérêts différents), est manifesté par un schème noético-noématique (moi - acte - contenu → objet). Par ailleurs, ce schème noético-noématique doit son existence à la complexité de l'intentionnalité et qui est commun à toutes les deux conceptions du monde. La pluralité des mondes singuliers peut être comprise en accord avec « *possible worlds semantics* »¹⁷. À ce propos, la conception de « multiplicité » (*Mannigfaltigkeit*) qu'a emprunté Husserl à la mathématique, est d'importance capitale. Une multiplicité est une structure objective qui se définit comme la forme d'un domaine. Un domaine est en retour une certaine formation d'objets. Par exemple, notre expérience de la nature est toujours spatiotemporellement déterminée, c'est-à-dire, chaque membre du domaine d'objets de la région « nature » est spatiotemporel.

Husserl profite de cette notion de multiplicité dans toutes ses œuvres. Dans *Krisis*, il écrit que « les 'multiplicités' sont des totalités compossibles d'objets en général, qui ne sont pensées comme étant 'certaines' totalités que dans une généralité vide.[...] Parmi ces multiplicités se distingue ce que l'on appelle les '*multiplicités définies*', dont la définition par un *système d'axiomes complet* donne aux objets-substrats formels contenus en elles, dans toutes leurs déterminations déductives, une

¹⁷ Comme on prend au sérieux des objections de Mohanty, un phénoménologue éminent, contre l'approche de Jaako Hintikka, on ne préfère pas ici une interprétation *conceptuelle* de 'possible worlds semantics' qui est le cas dans la tentation à produire des modèles convenables pour une logique modale allant, dans sa formalité, au-delà de notre monde (le seul monde qu'on a) sur lequel tout est actuel ou actuellement possible. Cf. J.N Mohanty, « Intentionality and 'Possible Worlds' » in *The Possibility of Transcendental Philosophy*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1985 pp.25-45, et Cf. Thomas M. Seebohm, « Possible 'Worlds' : Remarks about a Controversy » in *Phenomenology : East and West*, Dordrecht, Kluwer, 1993 pp.129-145. Voir aussi; Hua XV pp.75: « Nous n'avons pas d'autre monde et personne ne peut en avoir d'autre. Un autre monde n'aurait pas de sens ».

totalité d'une nature particulière, avec laquelle on construit, peut-on dire, *l'idée logico-formelle d'un monde en général* » (Hua VI pp. 45)¹⁸.

De là, il s'ensuit que la théorie de la multiplicité est la science universelle des multiplicités définies. On peut donc interpréter une multiplicité définie comme la forme d'un monde possible. Parce qu'un monde possible est une structure d'objets qui sont en relation d'une façon qui est propre aux objets en question. Un monde possible marque la manière dont le monde vaudrait être si telle ou telle chose était actualisée. Dans un monde en tant qu'une multiplicité définie, chaque objet se trouve déterminé selon, pour ainsi dire, l'ordre d'un système d'axiome appartenant à une attitude particulière où chaque objet a sa signification distinctive. En même temps, l'idée de la totalité des mondes singuliers (possibles ou actuels) nous permet à son tour de concevoir ce que Husserl appelle « l'idée logico-formelle d'un monde en général ». La conception husserlienne de « l'attitude naturelle » en tant qu'une notion transcendante n'est rien d'autre que le corrélat *noétique* de cette idée logico-formelle du monde qua *noema* transcendante. Celle-ci se manifeste devant le phénoménologue à titre d'un but universel, celui de connaître 'le monde de la vie' vers lequel le philosophe tend comme une vérité inconditionnellement et universellement valable.

Si Husserl a vraiment raison de préciser que tout acte de conscience projette intentionnellement un étalage des mondes possibles dans lesquels l'objet de la conscience est doté de propriétés et relations diverses, il ne serait pas inutile de faire une analyse de l'appartenance d'un objet à un monde possible par le truchement d'actes de conscience : Un acte de conscience vise un objet particulier dans un domaine qui comprend les relations de cet objet aux autres. L'objet visé a une variété d'espèces, de propriétés et de relations. Suivons l'exemple que donne David Woodruff Smith; lorsque je vois un oiseau volant qui passe devant un arbre, le contenu de mon expérience représente l'objet comme étant oiseau, ayant le plumage noir et passant devant cet arbre pour autant qu'il soit vu dans une perspective qui est la mienne. Ma connaissance antérieure de la sorte d'oiseau que je vois, ouvre les possibilités complémentaires qui me présentent les traits nouveaux, les rapports possibles aux objets nouveaux que je suis capable de voir dans une perspective

¹⁸ Cf.: « Chacun de ces 'mondes' possède, [...] une universalité particulière déterminée, celle du l'horizon infini d'une certaine 'totalité'. Mais toutes ces totalités s'insèrent dans le monde, qui englobe tout étant et toutes les totalités étantes... » (Hua VI pp.460).

différente. Toute la structure de signification dont il est question ici, est le corrélat d'un champ visuel. La conscience thématique d'une expérience est corrélée à un champ thématique de phénomènes qui se centrent sur l'objet visé. Dans ce champ, l'objet visé est cerné par un horizon de possibilités.¹⁹

Mais la conscience marginale d'un horizon de possibilités, co-donné avec l'objet visé, présuppose comme *implication intentionnelle* l'existence d'autres horizons plus larges. Comme le dit Fink, « les choses sont données dans des environnements qui eux-mêmes ont leurs environnements et ainsi de suite. L'environnement, cependant, n'est pas le monde. L'amphithéâtre fait rencontre dans le tout plus vaste de l'université, celle-ci dans la ville, et celle-ci dans le contexte géographique »²⁰. A l'opposé de tout environnement en tant que validité partielle, le monde *un* est le soubassement universel.

De la sorte, chaque validité partielle est une vérité relative (*relative Wahrheit*) comprise comme le corrélat d'une situation particulière (*Sondersituation*), celle-ci tout en devant sa force à l'acte organisateur d'un intérêt qui la traverse et l'insère dans un horizon d'intérêt (à savoir dans une attitude particulière) (Hua Mat. VIII pp. 16). Mais également chaque particularité, se trouvant dans le monde qui nous intéresse 'exclusivement' aussi longtemps que nous nous en occupons, nous pousse au-delà d'elle-même vers les autres particularités ayant trait à un champ d'intérêt qui nous domine à présent ou même qui nous a dominé à un présent passé. À cet égard, dire que le monde nous est donné comme un « univers de validités », c'est dire que chaque position particulière de l'homme porte sur une manière déterminée d'admettre le monde qui relie la position dont il est question à un contexte plus large et que le monde *un* se dessine par conséquent comme infinité de connexions qui renvoient un contexte à un autre.

Dans sa vie intentionnelle, l'homme admet le monde de multiples manières. Comme nous l'avons vu plus haut, ce sont les attitudes thématiques qui doivent être interprétées au sens de « mondes possibles » (les différentes manières dont le monde a pour nous une validité). Tout ce qui est *pour moi* au mode actuel en tant qu'une validité habituelle éveillée m'apparaît en relation avec d'autres validités dans un

¹⁹ D.W. Smith, Husserl, Routledge, London, 2007, pp. 108-109

²⁰ E. Fink, « La philosophie comme dépassement de la 'naïveté' » en Proximité et distance : Essais et conférence phénoménologiques, trad. J. Kessler, Grenoble, Jerome Million, 1994 pp. p.85

champ d'intérêt spécifique. L'éveil d'un intérêt confère à la multiplicité des validités dormantes un contexte déterminé et les réanime sous la forme d'une unité.

En ce sens, on peut dire que la vie naturelle s'accomplit en actes thématiques toujours nouveaux qui sont capables d'élargir nos champs d'intérêt actuel en lui ajoutant de nouvelles particularités. En termes de Husserl, « Tout 'fond' (*Grund*) que l'on a atteint renvoie en effet de nouveau à des fondements, tout horizon ouvert fait surgir de nouveaux horizons, et cependant cette totalité infinie est orientée dans l'infinité de son mouvement de fluence vers l'unité d'un sens (*Einheit eines Sinnes*) » (Hua VIII pp.173). La forme universelle de cette formation synthétique et *purement* intentionnelle n'est rien d'autre que le monde *un* (la totalité de toutes les validités mondaines) conçu sous le titre de l'unité universelle de la synthèse. Le monde *un* nous est donné « dans une croyance universelle au monde, au sein de laquelle toutes les positions d'être particulières de l'expérience s'unissent pour former 'la thèse générale de l'attitude naturelle' [...] La thèse générale n'est donc pas une position d'être qui s'écoulerait le long d'expériences singulières et s'y ajouterait, mais la conscience universelle permanente du monde » ²¹.

2.3. Attitude scientifique et sa naïveté de niveau supérieur

Il semble que, tout comme son ami à vie, Paul Natorp, Husserl, lui aussi, trouve dans le scepticisme ancien, non seulement un danger qui court le risque de dépraver le philosophe en supprimant sa responsabilité ultime, mais aussi, un nouveau départ ayant une valeur déterminante pour le destin de la philosophie. Cette nouveauté philosophique vient de la « découverte de la subjectivité » ²². Le premier pas d'un tel départ se cristallise dans le dictum de Protagoras « l'homme est la mesure de toute chose » (*homo mensura*). ²³ Il est incontestable qu'une lecture subjectiviste (au sens

²¹ E. Fink, "Die Phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der Gegenwärtigen Kritik" in Studien zur Phänomenologie 1930-1939, Den Haag, Martinus Hijhoff, 1966 pp.113-114

²² P. Natorp, Allgemeine Psychologie; nach kritischer Methode, Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie, Tübingen, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1912 pp. 9

²³ Ibid. pp. 9: „Eine weit entschiedenere Wendung zur Subjektivität bedeutet es dagegen, wenn Protagoras auftritt und erklärt, "der Mensch" sei das Maß für die Dinge, d.h. Subjekt für das Objekt. "Wir", die Subjekte, erkennen überhaupt in keinem Fall, was die Dinge an sich sind oder nicht sind, sondern allein, was sie sind oder nicht sind für uns, die jedesmal Wahrnehmenden oder Vorstellenden oder Urteilenden, kurz das jedesmalige Subjekt.[...]Damit ist zum ersten mal (wenigstens für den Okzident) die Subjektivität selbst und als solche (obgleich eine solche Benennung noch fehlt) in den Bereich philosophischer Erwägung gerückt.“: « Quand Protagoras entre en scène et déclare que l'homme est la mesure de toute chose, c'est-à-dire le sujet pour l'objet, cela signifie un détournement bien décidé à la subjectivité. 'Nous', les sujets, ne savons en aucune manière ce que sont les choses en soi ou ce qu'elles ne sont pas. Plutôt, nous savons seulement ce qu'elles sont pour nous ou ce qu'elles ne

transcendental) de Protagoras peut être compté parmi les influents qui fournissent à Husserl le matériel pour sa compréhension du terme « doxa ». La notion husserlienne de *doxa* en tant que manifestation de *homo mensura* doit être pensée en relation avec l'expression de *Dokei moi* qui veut dire en grecque « il me semble, je suis d'avis ». Dans la vie quotidienne *Dokei moi* indique une articulation momentanée d'une vue subjective-relative, relevant d'un monde singulier du moi.

Dans la mesure où « des fixations à des points de vue unilatéraux empêchent l'homme, dans l'attitude naturelle, de s'ouvrir à des vues qui sont opposées à sa propre vue momentanée », la pensée philosophique a besoin de se libérer des intérêts relatifs aux mondes singuliers.²⁴ Le philosophe ne se contente pas de s'enfoncer dans le marais des relativités de ses intérêts doxiques. Tout au contraire il est quelqu'un qui est à la recherche de la vérité, c'est-à-dire d'*episteme*. C'est exactement cette motivation qui conduit Husserl à écrire dans *Krisis* que « l'être vrai est *partout* un but idéal, la tâche de l'épistème, de la 'raison', opposé à ce prétendu être qui se donne comme 'évident par soi-même, dans l'absence de questions de la Doxa » (Hua VI pp.11). Néanmoins, bien que Husserl reste fidèle à cette distinction ancienne entre *episteme* et *doxa*, cela ne signifie pour autant pas que la primauté de l'intuition subjective-relative de la vie préscientifique, conçue sous le titre de *doxa* a, pour lui, un sens négatif. En revanche, *doxa*, prise au niveau de la vie quotidienne, fait apparaître un caractère fondamental de l'homme; sa subjectivité mondaine. Dans la mondanéité humaine, la vie du moi lui apparaît toujours à la lumière des intérêts qui le guident. Si on y regarde de plus près, on voit qu'un champ d'intérêt qui dirige la conscience vers un objet ou vers un group d'objets, implique qu'il y a une constitution intentionnelle qui est le corrélat du champ d'intérêt correspondant. Pour cette raison, dans une perspective phénoménologique, l'interprétation du dictum de Protagoras comme une objection contre la dévalorisation de la subjectivité, peut avoir le mérite de tourner notre regard vers la constitution intentionnelle de la conscience.

sont pas pour nous. Elles sont pour nous, nous qui sommes à chaque fois percevants, représentants ou jugeants, bref, à chaque fois les sujets.[...] Par là, la subjectivité elle-même et comme telle (quoiqu'une telle dénomination fasse défaut) s'est déplacée pour la première fois (au moins pour l'occident) dans le domaine de la considération philosophique».

²⁴ K.Held, "Husserl et le Grecs", en Husserl: Collectif sous la direction de Eliane Escoubas et Marc Richir, Grenoble, Jerome Millon, 2004. pp.122

Considérons maintenant ce qui sépare l'« attitude scientifique » (incluant l'attitude philosophique qui consiste à aspirer vers *l'épistème*) de l'« attitude quotidienne ». En tant que métier, la direction thématique propre à notre vie scientifique est guidée par des intérêts pratiques. L'engagement à un intérêt thématique est ce que toutes les deux attitudes ont en commune. Malgré cela, l'orientation scientifique a en fait l'intention d'atteindre les apparitions optimales (*optimale Erscheinungen*) dans lesquelles la chose visée montre beaucoup d'aspects de 'son soi ultime' (*seinen letzten Selbst*), mais bien sûr selon les exigences de ces intérêts pratiques. Dans une recherche scientifique, la saisie optimale de la chose qui est sous l'investigation ne nous permet pas de la réduire à une apparition complètement relative, au contraire cette saisie objective d'une science prétend être la manifestation de 'vrai être' (*das wahre Sein*) de la chose qui est illuminée à chaque discipline scientifique (telle que la Biologie, la Physique, la Chimie etc.) d'un seul regard restreint mais objectif (Hua XI pp.23). Cependant, quand la chose nous apparaît comme quelque chose dont nous avons besoin au sein d'une situation pratique, l'orientation scientifique perd sa valeur. C'est exactement comme une 'soi relative' (*ein relatives Selbst*) déterminée par un intérêt pratique dont la chose se dégage.

Selon l'exemple de Husserl, on peut dire que l'élaboration scientifique de la maison est une chose ; être occupé de la maison en tant qu'objet d'un intérêt relatif en est une autre. Car il est évident que la même maison porte un sens différent selon la situation dans lequel se trouve le moi pratique. Tandis qu'aux yeux de *Käufer* (acheteur) la maison apparaît comme quelque chose à *acheter*, aux yeux de *Verkäufer* (vendeur), celle-ci apparaît, à son tour, comme quelque chose à *vendre* (Hua XI pp.24). C'est pour cette raison que Husserl fait une distinction entre deux sortes de vérité : « Il y a deux sortes de vérités: d'un côté les vérités de situation (*Situationswahrheiten*), quotidien-pratiques, à vrai dire relatives, mais [...] qui sont précisément celles que la praxis recherche dans ses projets et dont elle a besoin, de l'autre côté les vérités scientifiques. Et fonder ces dernières ramène justement à des vérités de situation, mais d'une façon telle que la méthode scientifique, en ce qui concerne son propre sens, n'en souffre pas, puisqu'elle aussi veut faire usage de ces vérités, et même doit en faire usage » (Hua VI pp. 135).

Mais de tout ce qui vient d'être dit concernant l'attitude scientifique, il ne résulte pas que le savant est tout à fait exempt de toute sorte de naïveté. Contrairement à cela, il y a bien un danger d'y retomber. La naïveté de la pensée scientifique consiste en ce qu'au moment où la science croit dépasser des relativités subjectives par une théorie objective, elle oublie que ce dépassement lui-même est une praxis théorétique effectuée par les savants qui partagent communément une vie professionnelle. Bien que toutes les évidences naturelles des sciences objectives dont chacun se produit comme un monde singulier sous la forme d'un métier, soient les vérités relatives *de niveau supérieur*, le savant naïf est incliné à ignorer que la vérité qu'il tient pour absolument objective est une vérité relative. La vie professionnelle des savants se détermine par une décision subjective à se dévouer à une science donnée. Ainsi compris, le choix d'un métier est toujours une situation relative qui situe l'homme dans un monde particulier ayant son propre champ d'intérêt.

Même si le caractère problématique des évidences naturelles, qu'il s'agisse de ceux de la vie quotidienne ou de ceux de la profession scientifique, vient de leur incompréhensibilité qui a besoin d'un « éclaircissement » (*Erklären*) effectif, c'est seulement dans le cadre de la pensée scientifique, que le manque de compréhensibilité a un sens complètement négatif puisqu'il empêche la science de se développer sur la base d'autojustification. Il exige donc une démonstration qui a pour tâche d'éclaircir les articulations des vues scientifiques sur un fondement solide, puisque, pris isolément, « le savoir scientifique de la nature ne donne [...] aucune connaissance ultime » (Hua VI pp.193).

La tentation à fonder une science apriorique universelle qui déclare son indépendance de la subjectivité est destinée à échouer, à moins que celle-ci ne prenne conscience du fait qu'il y a un autre sens pour le terme a priori qui n'a rien à voir avec une telle objectivité absolue. Sous le guide de ce nouveau a priori universel, la vérité objective vers laquelle les sciences positives aspirent se manifeste comme « une formation du sens idéal » indissociablement liée aux opérations subjectives. On peut en dire que c'est un a priori qui est mise en œuvre par la pensée philosophique en recourant à la *corrélation* entre le monde universel de la vie et l'attitude naturelle en tant que mode d'existence de la vie transcendantale. Bien sûr, aussi longtemps que l'idée de la science est idéalement définie par l'intention du savant à atteindre le « vrai » savoir des choses à l'aide d'une méthode que la science justifie d'une manière

évidente, la pensée scientifique doit être distinguée de la vie quotidienne dans laquelle nous sommes naturellement dirigés par nos intérêts personnels. Même si ce qui caractérise la « vraie » science, c'est le 'radicalisme de la responsabilité de soi (*Selbstverantwortung*) scientifique' du savant, il faut cependant prêter attention au fait que la science au sens moderne du terme est très loin de cette définition idéale (Hua XVII pp. 8). En vérité, l'ancienne idée de la science authentique en tant que recherche d'*épistème* avait une valeur entièrement philosophique. Pour cette raison que l'idée de la pensée philosophico-scientifique (*episteme*) se sépare d'idée de la pensée technico-scientifique (*techné*).

Un aspect de ce tournant historique où a eu lieu la séparation entre la science en tant que '*episteme*' et la science en tant que '*doxa* de niveau supérieur', est sa « vision du monde » positiviste. La découverte positiviste de la nature au sens d'unité physique de l'être spatio-temporelle a eu pour conséquence de réduire la conscience aux événements physiques soumis aux lois exactes. Cette démarche naïve des sciences modernes, Husserl l'appelle 'naturalisme', parce qu'elle veut « naturaliser » la conscience. Selon le naturalisme, « toute définition psychologique est *ipso facto* psychophysique, [...] c'est-à-dire qu'une définition psychologique s'accompagne toujours d'un corrélat d'ordre physique » (Hua XXV pp.13). Donc, il en résulte que, l'ordre psychique, n'est rien d'autre qu'un simple variable de l'ordre physique. En d'autres mots, du point de vue du naturalisme, l'ordre psychique (le thème de la psychologie) se compose des lois physiques qui réduisent le phénomène psychique à une « épiphénomène » de second rang (Hua XXV pp.9).

A vrai dire, le défaut de la voie positiviste d'une théorie objective qui s'approche de la subjectivité comme si elle était un événement réel, est son rejet de toute analyse directe et de toute description pure de la conscience. Au contraire, il se contente de classer les régularités expérimentales. Tandis qu'une telle classification est une tâche technique qui vise à accumuler des informations exactes, elle n'exprime aucun sens essentiel pour la saisie évidente de la conscience. D'après Husserl, « les sciences, par non-compréhension de leurs propres effectuations en tant qu'effectuations (*Leistungen*) d'une intentionnalité effectuant qui reste pour elles non-thématique, sont incapables de clarifier le sens-d'être (*Seinsinn*) authentique de leur domaine et des concepts qui les expriment - elles sont donc incapables de dire, au sens propre et dernier, quel sens a l'existant dont elles parlent, quels horizons du sens

présuppose cet existant, horizons dont elles ne parlent pas et qui pourtant contribuent à déterminer ce sens » (Hua XVII pp. 17-18). Toute évidence scientifique produite donc par les opérations objective-logiques renferment les sources cachées de son fondement dans l'opération ultime qui est celles de vie subjective préscientifique. Un savant qui s'oriente thématiquement sur la vérité objective doit prendre appui sur le monde dans lequel il mène une vie subjective-relative et il doit par là faire usage de tout ce qui appartient à ce monde de la vie.

Ainsi, toute science moderne entendue comme *techné* (selon l'expression de Husserl: *Technik*, Hua XVII pp.7), comme l'exercice pratique d'une activité répétée, est inapte à rendre raison sa méthode, c'est-à-dire, il lui manque une autojustification critique. S'il est vrai qu'une telle méthode demeure naïve à cause de son défaut de ne pas comprendre le caractère unilatéral de son effectuation, il est aussi vrai que sa naïveté n'est pas la même avec celle de l'homme au niveau de la vie quotidienne. Autrement dite, la naïveté de l'attitude scientifique est une « naïveté de niveau supérieur » (*Naivität höherer Stufe*), celle qui « renonce à justifier la méthode par des principes purs » (Hua XVII pp.6).

2.4. Acte, intérêt et attitude

Que les choses qui nous entourent dans le monde se trouvent déjà inscrites dans une structure de sens (pour le dire comme Aristote, dans une structure de *ti kata tinous*), cela veut dire qu'une chose se donne toujours en tant que quelque chose d'autre (le sens : *Sinn* ou, la significativité : *Bedeutsamkeit* (Hua Mat. VIII pp.39)). Comme nous l'avons vue ci-dessus, cette idée permet Husserl d'articuler un « *possible worlds semantics* » : « Ce monde n'est pas là pour moi comme un simple monde de choses mais, selon la même immédiateté, comme monde des 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. Les choses se présentent immédiatement comme des objets usuels... » (Hua III pp. 50).

La présence d'un objet est alors inséparable de sa valeur et de son aspect pratique. Il en va de même pour les hommes et les animaux: « Ce sont mes 'amis' ou mes 'ennemis', mes 'subordonnés' ou mes 'supérieurs', des 'étrangers' ou des 'parents',

etc. » (Hua III pp. 50). Il y a aussi des mondes idéals qui sont là pour moi, par exemple le monde des nombres à quoi s'intéresse l'arithméticien dans une attitude propre (Hua III pp. 51). À chaque monde singulier, quel qu'il soit (un monde professionnel, le monde pratique ou axiologique, le monde de mathématicien ou d'une scientifique, etc.), appartient une façon séparée de viser quelque chose *als etwas*, qui confère un sens spécifique à une chose faisant partie d'un domaine d'objets interdépendants. L'acte de viser quelque chose *als etwas* n'est cependant pas sans motivation. La vie d'acte est continuellement guidée par un intérêt déterminé qui qualifie le type d'acte.

Comme un acte s'actualise sous la forme de l'éveil de différentes « tendances » (*Tendenzen*) par une incitation affective, on peut considérer un acte comme une unité effective dans laquelle se combinent *intentionnellement* de nombreuses tendances et de nombreux actes correspondants dont chacun est traversé par une tendance initiale qui préside à la direction d'acte total. Avec cette synthèse des tendances (*Nebentendenzen*) au sein de l'unité d'une tendance initiale (*Haupttendenz*) va de pair une synthèse d'actes (Hua Mat. VII pp. 37). Pour cette raison Husserl considère qu'un acte, au sens *actif* du terme, a un caractère « polythétique » (*polytetisch*), à savoir qu'il est une totalité qui englobe une multiplicité des actes (Hua Mat. VII pp. 45). Donc, un tel acte global est un acte synthétique qui embrasse de nombreux actes partiels se reliant pour former l'unité. Ainsi compris, les actes particuliers ne sont pas sans connexion. Ils se rapportent l'un à l'autre sous la forme d'un enchaînement vers l'unité de la vie aspirante (Hua Mat. VII pp. 35). Tout acte de la vie éveillée en tant que vie active est un acte de thématization et cette synthèse perpétuelle d'actes est une « praxis vivante » par laquelle s'effectue la subordination thématique d'un thème à un autre au sein d'une thématique dominante englobant (Hua Dok. II/2 p. 38). Sur ce point, il convient de dire que le moi est dans chaque acte celui qui vise à atteindre un but aussi longtemps qu'il s'absorbe dans un acte dominant motivé par un intérêt. Il vit « dans une continuité d'actes de plus ou moins grande portée et centrée sur l'unité consciente du but » (Hua VIII pp. 96). Par ailleurs, il est toujours possible pour lui d'être détourné par l'un des autres intérêts, qui inhibe l'intérêt précédent. À ce propos Husserl va jusqu'à dire que « être intéressé » est le caractère essentiel de toutes sortes d'actes :

« In jedem *actus* ist also das Ich kontinuierlichmäßig bei einem Ziel als einem Telos und in all dem, was dazu evtl. im Gang der Bestimmung gehört. *Inter est* - in der Tat, wenn im weitesten Sinn von Interessiertsein, von Interesse gesprochen wird, so drückt sich damit unter einiger Erweiterung des normalen Wortsinnes das Grundwesen aller Akte aus; 'Das Ich ist für irgendetwas interessiert' - 'es ist intentional darauf gerichtet' besagt dasselbe » (Hua IX pp.412)²⁵.

La notion d'intérêt doit être comprise comme une *perspective*²⁶. Husserl fait l'usage du terme « situation » afin de mettre en relief la complexité d'une perspective dans laquelle s'inscrit notre *Interessiertsein*. La situation renvoie à un acte lourd d'un intérêt qui vise une chose comme x significatif tant que celle-ci réside dans un certain contexte de sens ou de significativité (*Sinn* ou *Bedeutsamkeit*) :

« *Tout activité a sa situation*, tout intérêt pratique général dans sa temporalité propre a sa situation générale.[...] Situation est pour chaque acte, chaque visée, chaque projet et aussi action visant à 'l'exécuter: ce qui vaut par avance pour le moi, et qui par là vaut pourtant déjà d'une certaine manière 'explicitement', à savoir comme *champ de ce qui relève* à chaque fois de la visée en question » (Hua Dok. II/2 pp. 24).

« Chaque acte qui se présente à nous est un agir qui présuppose une situation » qui, elle-même, résulte d'actes (d'actions) antérieur(e)s.²⁷ La vie mondaine du moi humain se compose donc de situations mondaines, où il a certains intérêts et où il a besoin d'une connaissance adaptée à ses intérêts. Cette connaissance a pour fonction de répondre plus ou moins aux exigences de la situation. L'accomplissement de divers actes particuliers en tant que situations se tient dans un horizon en vertu duquel on peut toujours passer par principe d'une situation à une autre. Aussi longtemps que l'on prend en considération le rapport d'une situation actuelle à une situation possible du point de vue noétique, le terme « horizon » doit être utilisé avec réserve, parce qu'il ne signifie pas un horizon en tant que *noema* qui est un horizon au sens précis du mot.

²⁵ « Dans chaque *actus* et dans tout ce qui appartient à la cours de détermination, le moi a-t-il donc continuellement un but en tant qu'un *telos*. *Inter est* - à vrai dire, quand on parle d'être intéressé, de *Interesse*, pris au sens le plus large, s'exprime par là l'essence fondamentale de tout acte pour autant qu'on prend le mot acte au sens élargi : 'le moi s'intéresse à n'importe quoi' - 'il est intentionnellement dirigé vers n'importe quoi' signifie la même chose.» A ce sujet voir aussi, Hua VIII pp.102 : « Il faut nommer l'acte d'intérêt, au sens prégnant du mot, un tel acte qui a un objet, lequel non seulement le moi tient en général sous le regard de la conscience dont il est de quelque manière conscient, mais encore sur lequel il est dirigé au sens fort du mot, qu'il vise, qu'il cherche à atteindre. »

²⁶ S. Luft, *Phänomenologie der Phänomenologie: Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung Zwischen Husserl und Fink*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2002 pp. 44

²⁷ D. Cairns, *Conversations avec Husserl et Fink*, Grenoble, Jerome Millon, 1997, pp. 64

De tout ce que vient d'être dit, il est clair que ma vie est structurée par une multiplicité des intérêts actifs façonnant la manière dont s'effectue ma préoccupation des choses. Je ne suis pas seulement passif, mais plutôt je me trouve adonné à certaines choses, je poursuis certains buts etc. Celles-ci peuvent être soit les buts momentanés et changeants soit les buts qui nous guident de façon durable. Chaque but que ma volonté détermine activement crée un horizon de monde clos en soi dans laquelle toutes les autres choses qui demeurent en dehors de cet horizon deviennent indifférentes pour moi. Par exemple, « il peut y avoir un but dont nous avons choisi de faire le métier de notre vie (*Lebensberuf*), dominant toute notre activité...Alors, en tant qu'hommes du métier,[...] nous pouvons n'avoir d'yeux que pour cet horizon en tant qu'il constitue notre monde, et pour les réalités et les possibilités qui sont celles de ce 'monde' » (Hua VI pp.459). Ce qui fait changer un intérêt à un autre est ma volonté libre opérant à un niveau irréfléchi. Si le passage d'une situation à une autre ne se laisse pas être interprété comme une saute d'un point ponctuel discontinu à un autre, c'est parce que, pour qu'il puisse y avoir un tel passage il doit avoir sa source dans le flux de la succession temporelle qui est motivé aussi par les intérêts nés d'affections passives ayant un rôle déterminant dans le cours de la synthèse universelle de l'association.

L'horizon noétique au sein duquel se produit une situation en tant que passage de la visée à la réalisation d'un but dans un « faire » réalisant, Husserl l'appelle une 'attitude' (*Einstellung*). Il y a de nombreuses attitudes ; l'attitude théorique, l'attitude pratique, l'attitude esthétique, l'attitude affective-axiologique, etc. Une attitude est une activité d'intérêts qui peut s'étendre potentiellement à tout objet se rapportant aux actes d'intérêt. Selon l'expression de Husserl, « toute vie implique qu'on adopte une attitude » (Hua XXV pp. 56). Toutes les attitudes semblent obéir à un devoir qui les conduit à tendre vers un but ultime par lequel est ordonnée l'hierarchie des thèmes. Tendre vers un but final en tant qu'une décision volitive, joue un rôle régulateur puisque ce que je vise à atteindre comme but doit avoir valeur pour moi. Cette décision a pour fonction d'être une jurisprudence qui décide de la validité ou de la non-validité d'un thème.

Il est donc hors de doute qu'il peut exister dans notre vie un pouvoir déterminant qu'exerce une décision volitive sur nos autres actes. Mais il faut également souligner qu'il y a une relativité entre les actes subordonnés et l'action

englobante : un acte englobant peut être un acte subordonné pour un autre acte englobant et renversement, un acte subordonné peut être un acte englobant pour un autre groupe d'actes :

« La différence entre *but final* (*Endziel*) et *moyen* (*Mittel*) pour moi existe pour tous les genres de thèses et de thèmes: vouloir en vue d'autre, valoir en vue d'autre, croire en vue d'un autre. Ce peut être à la fois un moyen pour un autre et en même temps pour moi aussi une fin. Quelque chose peut donc avoir pour moi valeur pratique en et pour soi-même et, simultanément, avoir valeur de moyen pour un autre... » (Hua XXXIV pp.28).

Il est permis donc d'élargir *in infinitum* le champ de l'activité d'intérêt ; car une attitude spécifique est en pouvoir de voir toutes les choses à partir de la perspective qui lui est propre. Comme Luft le fait remarquer, une attitude s'opère à la manière d'une lunette colorée qui laisse apparaître tout ce que je puis voir, sous le filtre d'une couleur particulière. De même regarder à travers une lunette rouge rend les objets verts invisible, de même une attitude peut bloquer d'autres attitudes.²⁸ Ainsi vue, une attitude nous permet d'entrer dans une sphère thématique au sein de laquelle toute chose m'apparaît selon sa significativité spécifique. Si je passe d'une attitude à un autre, cela revient à dire que je fais changer ma sphère thématique à quoi correspond un champ d'intérêt particulier. Par là un autre changement a lieu également, celui de mon *Hauptaktion*. Avec le surgissement d'une nouvelle thématique, mon « action principale » cesse d'être la même que ce qui était précédemment. Il y a désormais une nouvelle « action principale » qui est actuellement dominante. Suivons l'un des exemples que donne Husserl : « en tant que botaniste, je puis être ravi par la beauté d'une fleur, mais ce sentiment de ravissement n'est pas l'action principale lorsque je prends l'attitude de celui qui l'observe pour la connaître et en déterminer la place dans la classification des fleurs. Une fois terminée cette tâche, il peut arriver qu'à l'inverse, au lieu de cette action théorique, ce soit le plaisir esthétique auparavant accessoire qui devienne l'action principale » (Hua VIII pp.101).

Quand il s'agit d'une attitude supérieure, de nombreuses autres attitudes inférieures se trouvent subordonnées à lui. La subordination d'une attitude à un autre est l'œuvre d'actes volitifs. Mais comment entendre le fait que plusieurs attitudes qui sont relatives, peuvent être subordonnées sous forme d'une intentionnalité unitaire, à

²⁸ S. Luft, *Phänomenologie der Phänomenologie: Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung Zwischen Husserl und Fink*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2002 pp. 45

une attitude volitive universelle? Imaginons, d'après l'exemple que donne Husserl, un homme qui a le « pouvoir » pour but conscient. Même si c'est une ferme résolution pour cet homme, il n'est pas nécessaire qu'il en ait conscience activement à chaque moment de sa vie. Contrairement à cela, le « pouvoir » peut devenir une ferme habitude, appartenant à lui, qui gagne une permanence quasi-automatique. À première vue, ces actions ou comportements qui sont inhérents à la vie personnelle de l'homme en question, semblent avoir aucune relation à son but ferme de « pouvoir ». Il peut à la fois être un bon *pater familias*, et avoir un métier ordinaire (comme secrétaire, maire etc.). Mais quelle est leur relation à son but « pouvoir » ? Husserl répond cette question que « ... dans la mesure où la volonté afférente au métier a été par avance soumise à la volonté de pouvoir (le métier est choisi en ce qu'il se trouve dans la ligne du pouvoir, et d'un pouvoir toujours plus grand), toute activité professionnelle est en même temps une effectuation implicite de la volonté de pouvoir » (Hua XXXIV pp. 43).

Selon le volontarisme universel de Husserl, tout acte effectué par le moi nous permet de lui considérer comme une décision au sens élargi du mot. A ce point, comme nous avons vu précédemment dans un autre contexte, une décision immédiatement exécutée qui est de nature provisoire (*Sekundäraktion*) doit être distinguée d'une décision médiatement exécutée qui demeure en vigueur pendant les intervalles (*Hauptaktion*). En outre, un acte de volonté en tant qu'il est une décision exécutée ne cesse pas d'être un acte de volonté après son exécution mais il est modalisé et devient une attitude permanente insérée dans l'horizon du monde environnant du moi, qui peut être *réactivée* ou *infirmée*. La *réactivation* signifie ici l'éveil de l'attitude par un intérêt nouvel qui remobilise la décision exécutée, alors que *l'infirmité* signifie un nouvel acte de volonté qui met fin à la permanence de la décision précédente en la niant. L'exemple pour cela est le phénomène de remord. En effet, il s'agit ici d'une 'réflexion affective' qui se révèle être une conscience morale: « j'aime, et en réfléchissant je me réjouis d'aimer, de la manière dont j'aime, ou bien alors en me déplaisant à moi-même je m'en fais à moi-même des reproches. J'avais voulu et agi, et après coup, à la réflexion, j'ai du remords d'avoir agi de la sorte » (Hua VIII pp.105).

2.5. Monde natal, monde étranger, et monde un

Husserl dans ses manuscrits datés de 1931/32 qui sont publiés dans le troisième volume de *zur Phänomenologie der Intersubjektivität* introduit les notions telles que *Heimwelt*, *Fremdwelt* et le « *die* » *Welt* (Hua XV pp.192-242). On voudrait examiner particulièrement les deux premiers concepts dans la présente section.

La donation d'une chose matérielle à moi s'effectue dans un mode particulier d'apparaître en perspective qui est le corrélat des modalités subjectives dans lesquelles les données de la chose ont pour fonction d'orienter ma conscience vers de directions variables, par exemple il peut arriver qu'il y ait aussi une orientation du proche que celle du lointain, aussi une orientation de la droite que celle de la gauche etc. Avec chaque nouvelle orientation de la conscience, une nouvelle apparition de la chose est mise au jour (Hua VIII pp. 177). « Notre proximité immédiate garantit la donation originaire en personne de l'étant dont nous faisons l'expérience, tandis que les objets plus éloignés se manifestent déjà dans leur donation par l'expérience d'une certaine indétermination » (Hua Dok. II /2 pp.40). Par ailleurs, alors que la donation des objets selon différents degrés de proximité détermine l'extension de la *familiarité du monde*, la donation des objets selon différents degrés de distance détermine à son tour l'extension de *l'étrangeté du monde*. De plus, un certain degré négatif de proximité coïncide avec un certain degré positif de distance. On peut toujours traduire la langue de distance à la langue de proximité. La proximité et la distance caractérisent donc une relativité dans le mode de donation. Bien que le lointain ait le caractère de l'étranger et de l'inconnu, ce « inconnu » est pourtant lui-même un mode de connaissance la plus générale (Hua Dok. II /2 pp.32).

Pour cette raison que l'irruption de quelque chose d'étranger dans le « cercle étroit » de la familiarité ne nous amène pas en face d'une étrangeté radicale. Nous pouvons transformer alors par principe la chose lointaine en chose proche nous nous approchant d'elle. Mais il ne faut pas oublier qu'on peut imaginer une distance lointaine infranchissable qui s'opère comme une situation-limite dont le rôle dans notre compréhension philosophique d'étrangeté est d'importance exceptionnelle. Mon horizon familier est tellement constitué que toute chose apparaît dans lui comme *concordant* en quelque sorte l'un à l'autre. Il s'articule par *Verschmelzung* (fusion) des domaines de la proximité pendant notre développement infantile. C'est

précisément après cette période de la constitution passive de l'enfance que Je d'enfance (*Urlich*) devient un *acteur*, c'est-à-dire, un moi actif qui a sa propre *Umkreis* (cercle) personnelle.

Cet horizon familial Husserl le nomme *Heimwelt* (le monde de chez soi ou le monde natal). Comme le dit Lohmar, « Our Home-world [*Heimwelt*] is the community in which we are born, grow up and live our everyday life [...] In our home-world we know what is expected from us, what we could reasonably expect from others. We know the moral standards, the ethos »²⁹. Quand, en sortant de notre *Heimwelt*, nous sommes transportés dans un milieu étranger en tant que non-familier, par exemple chez les nègres du Congo ou chez les paysans chinois, etc., nous nous rendons compte du fait que leurs 'vérités de situation' ne sont d'aucune façon les nôtres. Mais il est important de dire que cette étrangeté n'est pas absolue, car elle ne se fonde pas sur une altérité radicale. Comme l'indique Bernet, « au cours d'un voyage dans un pays étranger, nous ne percevons pas seulement des choses dont nous ignorons le sens, nous reconnaissons aussi des choses qui nous sont familières, mais qui, ici, sont manifestement douées d'un sens différent »³⁰. De plus, chaque 'monde étranger' (*Fremdwelt*) a sa propre normalité, il vaut comme un 'monde normal' (*Welt der Normalität*) pour toutes les personnes qui y sont nées. Un sujet qui est mon étranger dans le sens où il demeure loin de ma normalité, est, lui aussi a sa vie normale dans laquelle je lui apparais comme un étranger.

Vivre c'est être conscient de l'horizon d'un monde familier dans lequel une vie naturellement normale est pour moi valable. Le monde prédonné est exactement cet horizon qui inclut toutes nos fins, passagères ou durables, qui sont englobées par une conscience intentionnelle. Aucun acte dans le flux de cette conscience n'est isolé. Un acte entendu comme 'conscience de ...' est ce qui fonde la validité d'un thème à travers lequel on a conscience d'un objet dans un certain contexte. Mais puisque les actes ne peuvent pas être considérés comme isolés, il implique nécessairement dans leur intention « un horizon infini de validités inactuelles, co-fonctionnantes dans le mouvement du flux (*einen unendlichen Horizont inaktueller, im strömender Beweglichkeit mitfungiender Geltungen*) » (Hua VI pp.152). Donc, un 'acquis'

²⁹ D. Lohmar, "The Foreignness of a Foreign Culture", in *Self-Awareness, Temporality, and Alterity: Central Topics in Phenomenology* ed. D. Zahavi, Dordrecht, Kluwer Academic Press, 1998 pp.209

³⁰ R. Bernet, « Le Monde (Husserl) », in *La Vie du Sujet : Recherches sur l'Interprétations de Husserl dans la Phénoménologie*, Paris, PUF, 1994, pp.107.

(*Erwerb*) d'un acte intentionnel antérieur ne meurt pas après qu'il soit achevé par cet acte. Au contraire il demeure à l'arrière-plan dont on a sans cesse une conscience inactuelle qui, pour autant, peut être à nouveau éveillée et se transporter au centre de mon attention à titre de l'objet d'une conscience actuelle. En revanche, dans le cadre de cet horizon de normalité les sujets ne connaissent aucun but qui aille plus loin que cet horizon, même ils n'ont pas « la moindre idée qu'il puisse y en avoir d'autre » (Hua VI pp.146).

Les conceptions du 'monde de chez soi' (*Heimwelt*) et sa contrepartie 'le monde étranger' (*Fremdwelt*) servent de fil conducteur à la mise en lumière d'un *horizon universel* qui comprend tous les sphères thématiques, toutes les attitudes particulières appartenant à nous en tant que personnes et dans lesquelles tous nous actes, nos expériences sont insérés. Il s'ensuit qu'il y a une pluralité de *Heimwelten* et, relativement à cela, de *Fremdwelten*. Mais si nous prenons en considération les totalités de *Heimwelten* (et alors de *Fremdwelten*) qui sont actuellement disponibles ou qui ont été disponibles dans une période passée de l'histoire, nous découvrons un 'champ universel' qui s'appelle, dans un sens général, « le monde de la vie » (*Lebenswelt*).

Dans la façon normale de vivre qui est encore exemptée d'un contact avec ce qui est étrange, la vie elle-même apparaît comme une unité synthétique ayant une constance normalement ininterrompue. Aussi longtemps que nous sommes dans ce milieu familial, nos intérêts ont comme but des objets familiers. Mais il est important de noter que la « normalité » n'est pas un concept uniforme et unilatéral et il est plus juste de parler de la présence simultanée de nombreuses normalités appartenant aux différentes cultures. Donc il en résulte que non seulement y a-t-il par exemple, des Européens normaux, mais aussi des Indous normaux ou des Chinois normaux. En ce sens, avoir un monde normal est ce qui est en commun à tout le monde, malgré leurs différences culturelles (Hua VI pp. 141-142). Une autre chose importante à noter est ceci : le sens différent propre à ce qui est étranger émerge en tant que désordre dans le monde familial et il ne peut être assimilable à l'ordre de normalité qu'à condition que le moi tend à comprendre la norme de ce qui vient d'une culture différente, ayant une normalité qui est étrange au moi.

Répetons les points remarquables: Qu'un acte ait un contenu d'acte, n'est pas un fait indépendant. Chaque acte a sa situation qui lie un acte aux autres actes semblables dans un horizon d'actes. L'attitude est le nom de cet horizon d'actes à travers lequel une situation en tant que milieu des actes particuliers étant en relation l'un avec l'autre dégage une significativité. Le corrélat d'une attitude est par principe un monde. Du point de vue noématique, l'unité renvoyant l'un à l'autre des mondes singuliers est qualifiée de *Heimwelt* (le monde natal ou le monde de chez soi). Du point de vue noétique, le mode de la vie normale du moi se caractérise par une pluralité des attitudes particulières renvoyant l'un à l'autre qui fait du moi une personne menant une vie dans ses entourages familiaux.

Compris sous le titre de *Heimeinstellung* (l'attitude natale ou l'attitude de chez soi) le mode de la vie normale du moi s'adresse à un réseau des attitudes particulières (potentielles aussi bien qu'actuelles) du moi.³¹ Corrélativement, le 'monde natal' doit être pensé comme ayant recours à un réseau des mondes possibles singuliers en tant qu'ils sont intentionnellement liés aux champs d'intérêt du moi. De plus, il faut y ajouter que *Fremdeinstellung* (l'attitude étrange), elle aussi est une 'attitude natale' ayant sa propre normalité, qui appartient à un autre moi tombant hors des limites de notre normalité. Corrélativement, *Fremdwelt* (le monde étrange) est un 'monde natal' qui appartient à un autre moi étrangère. De tout cela, on peut construire un schème de corrélation;

L'acte	↔	Le contenu d'acte
La situation	↔	La chose <i>als etwas</i> (significativité)
L'attitude (particulière)	↔	Le monde (singulier)
L'attitude natale (Un réseau des attitudes particulières)	↔	Le monde natal (Un réseau des mondes singuliers)
L'attitude naturelle (Totalité des attitudes natales)	↔	Le monde de la vie (Totalité des mondes natales)

³¹ Nous empruntons cette compréhension du terme *Heimeinstellung* à l'interprétation impressive faite par S. Luft. Cf. S. Luft, *Phänomenologie der Phänomenologie: Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung Zwischen Husserl und Fink*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2002 pp.68

2.6. Perception, horizon et attention

La perception est une activité corporelle qui implique des kinesthésies. Potentialité subjective, prise aux termes de « je puis », est actualisée par des kinesthéses. Les data kinesthésiques ne sont pas les sensations. Tandis que les sensations peuvent nous conduire à la perception d'un objet, les data kinesthésiques appartenant au pôle subjectif, rendent possible les médiations entre les sensations par lesquelles un objet devient visible. La kinesthésie en tant que *l'habitude* peut être définie comme une « volonté involontaire », c'est-à-dire une volonté du moi transcendantal qui n'équivaut pas à celui du moi humain, parce que ce dernier est sous le contrôle de la vie active d'une personne et non pas le premier. Ce mouvement primaire qui appartient au corps vivant est celui qui est grâce auquel je suis *capable* de percevoir ce qui se donne implicitement mais pas encore en chair et en os dans le présent actuel. Par conséquent, je puis le rendre présent via mes capacités (*Vermöglichkeiten*) charnelles.

En plus, je ne perçois pas actuellement toutes les choses qui sont co-présentes à ma conscience. Ce qui caractérise une chose perçue se trouvant placée dans un horizon « obscurément conscient de réalité indéterminée » comme plus ou moins claire, c'est le degré de mon *attention* sur elle. Non seulement l'un des objets co-présents m'entourant actuellement mais ceux qui n'entrent pas encore directement dans mon champ perceptif peuvent aussi devenir le centre de mon attention. Cette possibilité découle de ma croyance à l'existence de tout étant mondain se rapportant médiatement à la donnée originaire intuitive que j'ai maintenant : « Je puis déplacer mon attention, la détacher de ce bureau que je viens de voir et observer attentivement, la porter, à travers la partie de la pièce que je ne voyais pas, derrière mon dos, vers la véranda, dans le jardin, vers les enfants sous la tonnelle, etc. vers tous les objets dont je 'sais' justement qu'ils sont à telle ou telle place dans l'environnement immédiatement co-présent à ma conscience (*mitbewusst*) » (Hua III pp.49) ³².

³² Voir à ce sujet: « L'objet dont on fait l'expérience se trouve ainsi toujours dans un environnement dont on a co-conscience sur le mode de conscience d'objet inactuelle. Cette conscience d'arrière-plan peut à son tour être actualisée si le moi qui fait l'expérience se dirige vers cet arrière-plan et amène les objets enfermés en lui sur le devant de la scène, c'est-à-dire dans son champ thématique; mais par là, on laisse tomber la précédente thématique d'objet qui s'enfonce alors dans l'arrière-plan » (Hua Dok. II/2 pp.90).

À cet égard, l'expression de « tourner l'attention vers » signifie que ce sur quoi l'attention porte, était déjà donné dans le champ de la conscience, situé en arrière-plan. Mais une telle donation est inactuelle aussi longtemps qu'elle n'a besoin d'être remarquée, c'est-à-dire d'être l'objet thématique d'un acte. Il en ressort qu'il y a une distinction entre la 'conscience patente' (*Vordergrundbewusstsein*) et la 'conscience latente' (*Hintergrundbewusstsein*). La première caractérise l'orientation spécifique du moi et de l'acte du moi vers le thème, alors que la dernière caractérise la conscience d'horizon qui fait accéder à la conscience d'arrière-plan (Hua VIII pp. 145).

Le regard du moi en direction de quelque chose diffère selon le type d'acte. Pour cette raison, la phénoménologie commence tout d'abord par une classification de différents types d'expériences ou d'actes de conscience ; la perception, l'imagination, le désir, l'acte de pensée, l'acte de jugement etc. Ces types sont, selon Husserl, les espèces idéales ou les essences. Ce qui caractérise en retour *l'essence* d'un acte c'est son intentionnalité. A côté de la multiplicité des types particuliers de connaissance du moi qui sont appelés actes doxiques selon leur relation avec les modalités de la croyance (supposer, tenir-pour-possible, etc.), il subsiste une multiplicité d'autres espèces d'actes du moi tels aimer, haïr, prendre plaisir et avoir du déplaisir, souhaiter, désirer, vouloir. Dans l'acte d'évaluer, nous sommes tournés vers la valeur, dans l'acte d'aimer, vers ce qui est aimé, dans l'acte d'agir, vers l'action etc. Puisque tous ces actes s'interpénètrent au cours du *continuum* de l'expérience, il n'est pas facile de les distinguer nettement des actes doxiques. Mais il y a en effet une double *intentio*: Dans l'intentionner de l'objet (*Objekt*) complet on va au-delà de l'intentionner de la chose (*Sache*) pure et simple. Il s'agit ici d'un visé unitaire qui est non seulement le corrélat d'un acte doxique fondant (*fundierend*) mais également d'un acte non-doxique fondé (*fundiert*). En ce qui concerne, par exemple, un acte d'évaluation, il est plus juste de dire que nous sommes dirigés non seulement vers la chose mais également vers la valeur (Hua III pp.66-67).

S'il est vrai que « l'intentionner se poursuit en direction d'une connaissance toujours plus riche et plus parfaite de l'objet, en direction d'un remplissement des composantes intentionnelles anticipatrices de la perception par des perceptions nouvelles », il est aussi vrai que la donation de la chose elle-même qui est visée pendant le déroulement de l'activité de l'intentionner en tant que but dernier de la progression de cette unité synthétique, n'est qu'une « idée » pure (Hua VIII pp. 95).

Une telle donation en tant que le *saisir* de la chose visée « en elle-même » implique-t-elle une certaine relativité parce qu'il s'agit de la progression d'une évidence relative à une autre. Cela signifie que toute perception d'une chose singulière située dans l'espace est inadéquate et que la donation complète d'une chose est irréalisable. Aucune nouvelle phase de l'enchaînement de nos perceptions n'est capable de changer le caractère d'inachevé qui est inhérent au sens propre de l'expérience.

« Certes, celui qui perçoit a conscience, dans chaque perception, de saisir chaque fois l'objet spatial dans son ipséité corporelle (*Leibhafter Selbstheit*) ; mais il a conscience aussi qu'il ne saisit pas cet objet pleinement et intégralement, avec toutes les déterminations qu'il comporte et dans cette corporéité même » (Hua VIII pp. 44). Donc, l'apparence intuitive d'une chose spatiale reste toujours partielle et entourée d'une donation « vide », c'est-à-dire d'intentionnés qui sont dénuées du contenu intuitif. La tendance intentionnelle de la conscience dont l'activité se poursuit d'un acte à un autre, vers une *Selbstgebung* (donation originaire) de la chose s'accompagne 1- d'une *Mitmeinung* (co-intention) et 2- d'une *Vormeinung* (pré-intention) vide. Comme l'accomplissement perceptif tente constamment de confirmer les attentes qui sont nées des perceptions précédentes et de transformer les co-intentions en intuition proprement donatrice de la chose, l'accueil d'une perception nouvelle se réalise la plupart du temps de telle manière qu'elle se manifeste comme déjà inscrite dans les horizons d'attente (*Erwartungshorizonte*).

Alors que le fait que la conscience d'un objet spatial perçu soit inséparable de celle de son arrière-plan spatial inaperçu, se laisse expliquer par la structure de *Mitmeinung* qui constitue « l'horizon externe », le fait qu'un objet perçu qui présente sa face visible soit inséparable d'un revers invisible, se laisse expliquer pourtant par la structure de *Vormeinung* qui constitue « l'horizon interne ». Puisque la présentification intentionnelle de ce qui est invisible est une conscience non intuitive préfigurée de façon indéterminée par les enchaînements des aperceptions empiriques, il ne doit pas être confondu avec une co-présence trouvant sa source dans le champ du phénomène perceptif. S'il faut néanmoins admettre que l'horizon externe, quoiqu'on ait coutume de le borner à un domaine d'intuitivité perceptible, lui aussi nous permet de le considérer comme un horizon vide non intuitif, c'est précisément parce que « pour la conscience le perçu ne se termine pas là où le percevoir prend

fin, l'espace en tant que champ d'objets connus et inconnus, réels et possibles s'étend à l'infini » (Hua VIII pp.147).

D'un côté, dans la mesure où cette infinité d'objets est indissociablement liée à nos capacités (*Vermöglichkeiten*) qui consistent à rendre intuitivement présent ce qui tombe actuellement hors de la portée de notre champ perceptif, la non intuitivité de l'horizon externe se réfère à une intuition possible. Par exemple, un objet possible signifie quelque chose que je percevrais si je continuais de faire progresser mon expérience dans certaines directions qui me sont déjà familières. De l'autre côté, quant à l'horizon interne d'une chose pré-intentionnée, nous y trouvons aussi une référence à l'intuition, mais seulement comme le moyen de confirmation ou de correction de l'intention en question.

On trouve alors au sein d'un acte intentionnel de perception non seulement une composante intuitive indiquant ce qui est actuellement présent à la conscience mais aussi une composante vide, à savoir l'anticipation d'une perception effective et d'une donation originaire possible. Entremêlée avec les pré-intentions, la structure co-intentionnelle de la conscience confère à toute intention son sens pratique parce qu'elle illustre bien comment l'apparition d'une chose fait avancer la conscience naturellement au-delà de ce qu'elle vise actuellement. Tout en lui assignant les horizons ouverts qui sont encore non saisis ou inaperçus, elle lui prescrit « les séries de perceptions à mettre en jeu librement pour ce qui est simplement co-visé, conscient dans une simple anticipation, devienne l'objet saisi lui-même en personne, le perçu proprement dit » (Hua VIII pp.45).

Toutes les multiplicités de données intentionnelles ont un style d'enchaînement cohérent. À ce style correspond la liberté de 'je puis' (*Ich kann*) qui rend possible la continuité de la synthèse de concordance au cours de laquelle la chose m'est continuellement présente comme une seule et même chose. Cette liberté consiste en notre pouvoir de librement engager la perception, de multiples manières, sur d'autres voies par lesquelles la chose me serait donnée dans les modes différents. Par la synthèse de concordance on entend l'unité synthétique des vécus à travers lesquels un objet est visé comme le même. L'enchaînement intentionnel de tous ces vécus donnent naissance à « une conscience englobante (*ein übergreifendes Bewußtsein*)

de ce seul et même objet existant, qui est simplement présent à la conscience sous différents modes subjectifs » (Hua VIII pp. 183).

2.7. Croyance, concordance et illusion

Chaque objet a son horizon. Notre préoccupation avec les choses présuppose que nous les croyions immédiatement. C'est ce caractère de croyance qui rend incontestable leur validité. Tout comme les objets, chaque validité a son horizon de validité. La différence entre la validité actuelle qui est donnée dans l'accomplissement pratique des actes, et la validité potentielle qui révèle son sens lorsqu'on le fait passer à une actualité correspondante, est corrélative à celle qui est entre les objets thématiques des actes intentionnels et tous les autres objets appartenant à l'arrière-plan non thématique (Hua VIII pp.144-145).

Tandis que la croyance est un élément constant qui appartient à la structure universelle du flux de la perception du monde, cela ne suffit pas pour garantir l'unité harmonique du déroulement continu de cette conscience perceptive. Donc, il est toujours possible d'être autre (*anders sein*) et de n'être pas (*nicht sein*), pour ce qui se présente « en personne » à notre regard comme existence singulière saisie dans l'expérience. L'émergence d'une apparence contradictoire peut aller jusqu'à « biffer » le résultat de tout le processus de perception. « Dire d'une perception qu'elle se révèle être une illusion - c'est dire qu'elle se trouve abolie dans la continuation de l'acte de percevoir par une discordance qui surgit » (Hua VIII pp. 46). Toutefois, cela ne signifie pas que le processus lui-même soit totalement anéanti. Par contre, l'éventualité d'en faire une nouvelle correction subsiste. Avec cette abolition va de pair une modification du sens perceptif.

Pendant que le moi fait l'expérience d'un objet vers lequel il est orienté, une croyance qui pose l'être de l'objet lui appartient essentiellement. Dans la course de cette expérience, les désaccords peuvent bien évidemment surgir mais ceux-ci n'ont pas assez de pouvoir de supprimer l'unité de l'aperception dans la mesure où ils sont compatibles avec elle. Ces interruptions conduisent plutôt à des 'corrections' qui modifient la croyance. « Mais une expérience qui s'est déroulée jusqu'à présent de façon concordante, c'est-à-dire en se confirmant, peut devenir subitement discordante; l'unité de l'aperception se brise et se dissout; l'objet' de cette expérience se 'révèle' être une 'apparence'. Par là s'accomplit un revirement de l'être en

apparence. Mais l'apparence n'est pas rien, elle est au contraire elle-même un nouvel étant, un autre étant dans le monde qui prend la place de l'objet auparavant simplement visé » (Hua Dok II/2 pp.91). La correctibilité ouverte du sens perceptif en tant qu'une modification d'intention, recèle implicitement un idéal d'approximation, dont le sujet peut s'approcher au cours de l'expérience (Hua VIII pp. 52). Pour cette raison, on peut « prolonger la perception tant qu'on veut, en progressant d'apparence en apparence complémentaire, en confirmant ainsi détermination et l'existence de la chose... »³³.

Au cadre de l'expérience antéprédicative, la familiarité générale de l'horizon typique dans laquelle les objets en tant que réalités naturelles se trouvent, est une « préforme du général qui devient active dans la conscience active du général », laquelle l'exprime sous la forme d'un jugement prédicatif (Hua Dok. II/2 pp.183). Cet horizon typique marque le sens aperceptif général selon lequel tout est déjà prédonné. D'après Husserl « prédonation du monde est une structure courante qui persiste à travers le changement perpétuel de l'expérience du monde » (Hua Dok. II/2 pp.157). Cette structure détermine la manière dont nous possédons un monde. Que l'intentionnalité soit responsable de la continuité de la vie du sujet a trait au fait que la forme de conscience d'horizon est une forme fondamentale d'intentionnalité. C'est à partir de ce point que la conscience d'horizon de la prédonation peut être comprise. La mise en évidence de la prédonation est une explicitation d'auto-aperceptions du sujet transcendantal déjà mondanisé. Cette conscience explicite de la prédonation est établie par un acte de réflexion.

Avant de terminer le deuxième chapitre, nous devons rajouter un dernier point : Husserl fait une distinction principielle entre l'évidence naturelle perceptive et l'évidence apodictique. Une évidence n'est dite « naturelle » qu'à condition qu'elle ait la possibilité d'une erreur. Le caractère fondamental de l'évidence apodictique, par contraste, est l'absence de tromperie. Mais selon Husserl on peut examiner l'apodicticité de l'évidence soit par recours au sol de réalité effective soit par recours au sol de la possibilité du monde. La première voie qui conduit à l'apodicticité ne fait pas encore ressortir une apodicticité au sens précis du mot et pour cette raison exige lui-même une critique. D'autre part, à l'évidence naturelle correspond la connaissance

³³ R. Bernet, « Finitude et téléologie de la perception », in *La vie du sujet : Recherches sur l'interprétations de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994, pp. 129

familière du monde qui vaut constamment pour nous. Nous avons conscience du monde comme notre champ d'existence qui est à chaque fois déterminé dans l'horizon de l'indétermination. Mais à l'intérieur de l'horizon total, il y a une multiplicité d'horizons particuliers dont chacun exprime le point de vue du sujet vis-à-vis de son monde environnant.

Par exemple, quand je vois cette chaise qui se trouve maintenant devant moi, elle est perçue en tant que « celle-ci », donc en tant que donnée comme telle ou telle chaise déterminée, en même temps pourtant prédonnée en tant que chaise, à savoir en tant que l'exemplaire de type "chaise" préconçue de manière implicite et générale. Cette précompréhension de ce qui est appréhendé comme étant présent et comme situé dans une maintenant ponctuelle (la chaise actuelle que je vois), implique les horizons temporels dont l'ensemble intégré rend possible cette expérience actuelle. Comme le dit Fink, « nous ne rencontrons pas dans l'expérience un 'premier' présent, qui par sa teneur nous donne pour la première fois la compréhension du temps » (Hua Dok. II/2 pp.211). Tout au contraire, nous avons déjà les horizons temporels qui sont par avance à l'œuvre pour qu'il puisse y avoir une appréhension du présent ponctuel du maintenant. Cela revient à dire que chaque présent a par nécessité derrière lui un passé et devant lui un avenir.

3. CONSIDERATIONS SYSTEMATIQUES

Le troisième chapitre est consacré à l'illumination de deux aspects importants du système philosophique de la phénoménologie. Dans ce qui suit, on va en première lieu commencer par une explication non détaillée des doctrines de « fondation » (*seulement sur la base de la relation « partie-tout » phénoménologique*) et d'« implication intentionnelle ». On voudrait montrer l'interdépendance de ces deux doctrines. En second lieu, on va tenter de faire un bref exposé sur la « conscience intime du temps ».

3.1. La notion du « moment » et la doctrine de l'implication intentionnelle

Si on regarde la « perception continue » d'une chose comme une perception fondée (*fundierte*), c'est-à-dire comme une perception émergente à partir de *l'articulation* de perceptions unilatérales, cela signifie que celle-ci est un 'tout' qui est fondé par ses 'parties'. Cette fondation (*Fundierung*) de tout sur ses parties est phénoménologiquement intelligible dès que l'on entend par le mot 'partie' non pas une pièce indépendante qui peut être détachée du 'tout' mais un *moment* « non-indépendant » (*unselbstständig*) du 'tout'. Si on l'applique à la conscience, on peut dire qu'un acte non-indépendant, au lieu d'avoir un caractère d'acte nouveau qui nous présente une nouvelle conscience avec une nouvelle objectité, il se fonde sur un « acte de présentation » fondamentale qui le sous-tend. En d'autres termes, il est impensable sans lui. Par contre, lorsqu'il s'agit de l'indépendance entre les parties il n'y a aucun lien qui conduit *essentiellement* à une « formation du tout » au sens husserlien du terme. Par exemple, le 'petit doigt' de Socrate est une partie du tout « Socrate ». S'il est possible de penser le petit doigt sans que l'on prenne en considération le corps total, c'est parce qu'on peut *réellement* disséquer le corps du Socrate afin d'obtenir les parties indépendantes l'un de l'autre.

C'est dire que dans la mesure où l'on tient la relation « partie-tout » pour une relation *réelle*, on est loin de comprendre sa signification phénoménologique. Bref, si Socrate perdait son petit doigt gauche dans un accident imprévisible, le doigt séparé

existerait encore *indépendamment* de tout (le corps du Socrate) dont il est parti. Car dans ce cas, le tout est une unité qui se compose d'entités objectives se trouvant *partes extra partes*. Tel est le cas par exemple quand nous envisageons chaque pièce dans une série de perles qui forme 'un collier en perles'³⁴. La relation de ces entités extérieures les uns aux autres ne peut être comprise qu'en termes de causalité. Cela revient à dire qu'il lui manque une nécessité essentielle, comme Hume l'a bien montré. Toutefois, à partir du moment où l'on commence à parler d'une partie « *non-indépendante* » du tout, par exemple de *l'humanité* de Socrate, on est en présence d'un terme incapable d'exister par soi-même. Par exemple, étant donné que « l'humanité de Socrate » est un *moment* de Socrate, il est impensable de poser l'existence de « l'humanité » sans le *fonder* sur celle de Socrate.³⁵

Ainsi vues, toutes les formes phénoménologiques *qua* les structures unifiées d'accomplissement des activités mentales comprennent à proprement parler une multiplicité de « moments » analytiquement séparables l'un de l'autre. Ces formes ne peuvent être mises au jour que par un acte de réflexion. Selon Husserl, sans explication *réflexive* de ces relations, celles *d'implication intentionnelle*, la vie purement intentionnelle de la subjectivité transcendantale resterait totalement inintelligible. « Sans s'en apercevoir, on demeure toujours [...] sous l'emprise des habitudes de pensée naturelles » (Hua VIII pp.123).

C'est pourquoi qu'il faut dire qu'à la donation (par la réduction phénoménologique) de la subjectivité transcendantale dans des degrés d'immédiateté et de médiateté relatives correspond la donation de la continuité de la vie transcendantale du moi concret dans des degrés d'implication intentionnelle : « Dans

³⁴ L'exemple de 'série de perles' (string of pearls) appartient à D. Zahavi. Cf. D. Zahavi, *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*, Northwestern University Press, Evanston, 1999 pp.63

³⁵ D.W. Smith, Husserl, Routledge, London, 2007, pp.54. Pour mieux comprendre la signification du terme husserlien « *moment* », voir: Moment is "a part that is non-independent relative to the whole of which it is a part. A moment, in other words, is an abstract part or abstract content that cannot exist apart from other parts with which it forms a concrete whole. Moments are non-independent, therefore, in relation both to one another and to the whole that they compose. Moments supplement one another necessarily, and it is this relation of necessary supplementation that defines Husserl's notion of their non-independence" J.J. Drummond, "Cognitive Impenetrability and the Complex Intentionality of the Emotions", *Hidden Recourses: Classical Perspectives on Subjectivity*. Ed. By D. Zahavi, Imprint Academic, Exeter, 2004 pp.113. Parallèlement à cette doctrine du rapport entre tout et partie, il faut noter à nouveau qu'une partie non-indépendante est toujours un *Abstractum*, alors qu'une partie indépendante (la pièce réelle) est toujours un *Concretum*. De même, quand il est question d'un *Abstractum* qui résulte d'une opération phénoménologique d'abstraction, cela doit être entendu toujours comme un *moment*.

toute perception de chose est impliqué un 'horizon' entier de modes d'apparition et de synthèses de validation non-actuelles et cependant co-fonctionnantes [...] on se trouve bientôt devant l'énigme de cette implication d'une diversité non-actuelle d'apparitions, sans lesquelles nous n'aurions eu absolument parlant aucune chose, aucun monde de l'expérience » (Hua VI pp.162).

Donc l'existence de toutes sortes d'objets d'expérience est inséparablement impliquée dans le « système de corrélations transcendantales » et un objet hors d'un tel système serait impensable³⁶. Parallèlement à cela, Husserl considère que la forme temporelle transcendantale de la vie présente porte en elle l'horizon infini du souvenir (*Erinnerung*) et de l'attente (*Erwartung*) : « L'horizon de la conscience avec ses implications intentionnelles, ses déterminations et indéterminations, ses réalités connues et les champs ouverts de son libre déploiement, ses sphères proches et lointaines n'embrasse pas seulement un monde environnant du *présent*, un monde existant maintenant ; mais, [...] il embrasse aussi les infinités ouvertes du *passé* et du *futur* » (Hua VIII pp. 149).

Une interrogation continuelle sur les événements de mon passé antérieur peut me pousser à chaque étape jusqu'à revenir aux souvenirs lointains toujours nouveaux. A l'aide de ce processus de *dès-implication* de mon passé, mis au jour par la réduction phénoménologique, « ma vie transcendantale remonte continuellement dans un passé *sans fin* ». Et également, « dans la mesure où *tout* moment présent comporte continuellement avec lui un horizon d'avenir propre à l'attente (*Erwartung*), nous avons à nouveau, analogue à l'horizon infini du passé transcendantal, un *horizon infiniment ouvert d'un futur transcendantal* » (Hua VIII pp.86). C'est en ce sens d'infinité horizontale qu'à chaque homme appartient une « monade ». Prise dans son sens entièrement concret, la monade signifie l'unité du subjectif sous le regard de la réduction phénoménologique. « Toute monade a sa présence fluente dans laquelle est

³⁶ Le « système de corrélations transcendantales » doit être pensé en accord avec l'horizontalité de l'expérience. Car tout horizon désigne l'implication d'une possible expérience d'objet. Un déploiement horizontal est ce « dans lequel on remarque bientôt que des limites inaperçues, de nombreux horizons échappant à la possibilité de les éprouver, nous contraignent à interroger de nouvelles corrélations, inséparablement liées à celles qui ont été déjà exhibées » (Hua VI pp.162). Par la suite, on peut stratifier les implications graduelles de manière suivante: 1-A l'intérieur du champs d'intuition = objectités thématiques cernées par les objectités non-thématiques mais capables d'être thématique par une simple direction active du regard sur ce qui nous affecte passivement sans que nous le remarquions d'une manière actuelle, 2- Au-delà du champ d'intuition = les implications (d'horizon) relatives aux horizons vides qui font partie du thème, 3- les horizons qui ne font pas partie du thème (Hua VIII pp.318).

implicitement abritée l'intentionnalité en totalité de son passé et de son futur » (Hua XV pp.74). La vie du moi, prise dans sa totalité est encore entourée par tous les horizons qui ne sont pas actuellement éveillés mais potentiellement impliqués dans le system des renvois : « A chaque moment le donné est le plus souvent cerné par une aire de propriétés déterminables mais non encore indéterminées qui ont leur manière propre de rapprocher par 'désenveloppement' (*entfaltenden*), en se dissociant en de multiples séries de visés » (Hua III pp.128). Tous les produits de l'humanité pour autant qu'ils sont les formations pratiques d'hommes (comme les théories, les artefacts, les inventions scientifiques, les oeuvres d'art, les formes culturelles) portent en eux leur intention, leur « sens ». Chaque monade peut par principe *prendre conscience* du sens authentique de ces produits pour autant qu'ils sont les formations subjectives et intentionnelles en commençant par une 'clarification du sens' dont le but est de procurer au « sens vaguement présent à l'esprit dans la visée qui manque de clarté [...] l'évidence de la claire possibilité » (Hua XVII pp.8).

Autrement dit, seul « l'acte réflexif » de « la prise de conscience » (*Besinnung*) nous permet de parvenir à une « clarté » au sens d'un passage de l'*implicite* à l'*explicite*. Mais avant d'agir réflexivement, il faut patir irréflexivement ; et, il faut y ajouter aussi, c'est tout d'abord par la voie de 'l'insertion dans la sphère co-affective de la vie intersubjective au sein de laquelle nous sommes *empathiquement* en communion avec les autres, que la tradition sémantique est *implicitement* sédimentée en nous puisque avec les autres, nous partageons la même histoire monadique de la vie transcendante, transmise à présent de par et à travers la continuité intentionnelle *infinie* de la vie partagée parmi tous les membres de la communauté instinctive des monades (Celle-ci est une communauté transcendante de monades qui ne se constitue pas seulement dans les formes d'enchaînement du mode originaire de la perception réciproque, mais aussi dans les formes d'enchaînement intentionnellement modifiées de l'implication). Cette « vie partagée » met nos contemporains en communication avec les autres qui ont vécu aux époques historiques antérieures.³⁷

³⁷ Cf. « L'autre s'étend au-delà de la coïncidence qui me lie à lui de notre contemporanéité, il s'étend par exemple en arrière vers un temps où je n'étais pas encore, ou bien le fait qu'il s'étende dans l'avenir au-delà de moi est fortement motivé. Ce dépassement au-delà de notre contemporanéité est déjà une *modification intentionnelle* par rapport au mode originaire de la coïncidence de nos vies. Mon présent et le sien se recouvrent, tout comme nos passés, bien que le sien s'étende encore au-delà de son recouvrement avec le mien. Je ne peux comprendre ce lointain passé de l'autre que si je l'appréhende par *analogie intentionnelle* avec son passé proche qui se trouve dans une coïncidence attestée avec le mien. Ici aussi la 'modification intentionnelle' renvoie au mode originaire. Cela a la signification d'une itération de modifications intentionnelles lorsque je peux orienter mon expérience de manière

La « vie transcendantale » étant *toute concrète* constituée d'une manière à la fois actuelle et potentielle, ne peut être atteinte que lorsqu'on interprète le moi et son histoire individuelle comme les *moments* de totalité monadique qui les englobe, par l'intermédiaire d'une méthode de « désenveloppement » des « enveloppements » (celle d'« ex-plication » des « implications »). La totalité monadique ne consiste pas seulement en mes expériences. Elle contient aussi les expériences qui appartiennent aux autres : « En vérité nous sommes pris dans l'univers monadique *d'un système de vie sans fin*, dans l'infinité de notre vie propre et de la vie intersubjective historique... » (Hua VIII p.153).

Tout ce qui est actuellement concret est la totalité des expériences *unifiées* dans l'histoire monadique universelle. Grâce à cette unification, tous les renvois intentionnels se rapportent l'un à l'autre dans un système universel de renvois, si bien que, avec la « modalisation » d'une expérience actuelle, le système entier de renvois intentionnels se change. Par exemple si je fais actuellement l'expérience quelque chose qui transforme ma croyance précédente sur elle - que ce soit sous la forme d'une négation ou d'un doute -, tous les renvois qui dépendent de cette croyance se modifient. Pour cette raison Husserl écrit que « chaque vécu singulier 'reflète' le système total des vécus » (Hua VIII pp. 318).

3.2. *Stiftung, Ad-Perzeption* et *Paarung* à la lumière de la doctrine d'implication intentionnelle

S'il s'agit d'une implication logique, ce qui est *logiquement impliqué* ce n'est pas *actuellement* contenu dans ce qui l'implique. En ce sens, ce qui est logiquement impliqué n'est pas un composant *non-indépendant* de l'implication logique. Au lieu de cela, il est bien plutôt une « conséquence » *indépendante* effectuée selon l'ordre d'une opération déductive. En revanche, à la lumière de la notion phénoménologique de l'implication intentionnelle, « être contenu » en tant que composant d'un tout ne se laisse pas être analysé par le procédé de déduction.³⁸ Tout au contraire, du point de vue phénoménologique, l'expression « ce qui est intentionnellement impliqué » se

indirecte et médiatisée vers des autres qui ne sont absolument plus mes contemporains, mais des contemporains de mon contemporain qui s'étend au-delà de moi ou finalement, selon des niveaux d'itération aussi élevés qu'on voudra de modifications intentionnelles, des autres *passés ou à venir*. Nous indiquons par là le *caractère historique* de l'intersubjectivité humaine. Celle-ci n'est pas seulement une telle communauté présente de contemporains, mais avant tout une intersubjectivité s'étendant *à travers l'histoire* » (Hua Dok. II/2 pp. 267).

³⁸ E. Marbach, *Mental Representation and Consciousness: Towards a Phenomenological Theory of Representation and Reference*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1993 pp.34

réfère à ce qui est *actuellement contenu* dans le ‘tout’, en tant que ‘moment’ du ‘tout’ ayant une forme phénoménologique. A cet égard, une activité mentale se compose toujours dans la multiplicité de ces moments.

Voyons maintenant comment Husserl thématise la distinction entre la notion phénoménologique de *l'implication intentionnelle* et la notion scientifique de « l'induction » dans le passage ci-dessous où Husserl reproche à Brentano de regarder la conscience comme quelque chose d'analogue à un événement naturel d'ordre physique :

« La synthèse de la conscience est tout à fait autre chose qu'une liaison externe d'éléments naturels, qu'il appartient à l'essence de la vie de la conscience d'abriter en elle, au lieu de l'extériorité, de l'intrication et de l'entremêlement spatiaux, au lieu de la totalité spatiale, en entrelacement et une motivation intentionnelle, une inclusion co-intentionnelle, et tout cela d'une façon qui, dans sa forme et son principe, n'a absolument aucun *analogon* dans le domaine physique. *Brentano* était encore naturaliste au sens indiqué; il n'avait pas encore vu quelque chose comme l'implication intentionnelle (*intentionale Implikation*) et l'analyse intentionnelle en tant qu'analyse d'une donation de sens éventuellement enchevêtrée de façon continue. On caractérise ainsi ce qui fait le caractère radicalement insolite de toute psychologie intentionnelle interne, de toute psychologie descriptive analytique au sens authentique - insolite par rapport à toute psychologie externe, expérimentale, psycho-physique ou autre, qui n'englobe que le domaine inductif externe de l'être psychique objectivé. » (Hua IX pp.37).

Donc, la mise en lumière du fait qu'une chose « est irréllement (ou idéellement) contenue » *dans* l'autre, ne résulte pas d'une opération inductive mais c'est plutôt une extension naturelle de la compréhension phénoménologique de l'intentionnalité. L'aperception, elle aussi repose sur la même doctrine de l'implication intentionnelle. Husserl donne l'étymologie du terme « aperception » comme *Ad-perception* (Hua XXXIV pp. 442-443) :³⁹ La perception d'une chose se tient ‘irréllement’ *dans* (ad) la perception de quelque chose d'autre. La donation intuitive d'une chose s'entremêle essentiellement *avec* (ad) la donation (soit d'une manière intuitive soit d'une manière non-intuitive) de nombreuses autres choses qui

³⁹ „Jede weltliche Erfahrung als Ad-Perzeption. Mit der eigentlichen Perzeption, in der etwas als selbst-da sich darstellt, Mitmeinung, die nur künftige Perzeption sich ausweisen könnte. Mitgemeintes, das aber im Voraus, vor der Ausdrücklichkeit, ja selbst vor dem Darauf-Achten, vor dem expliziten Meinen schon gilt...“: « Chaque expérience mondain en tant que Ad-Perception. Avec la perception propre, dans laquelle se présente quelque chose en tant qu'elle est là en personne il y a une co-intention (*Mitmeinung*) qui seule une perception à venir peut justifier. Mais ce qui est co-intentionné est d'avance valable pour moi; avant qu'il parvienne à une expression, même avant d'y diriger notre l'attention, avant de le viser explicitement... »

y sont tout *impliquées*. Donc, d'après Husserl, aucune conscience n'est pensable sans une co-conscience (bien qu'il soit nécessairement non-intuitif) de la conscience de passé et sans une pré-attente de la conscience à venir.

Généralement dit, « de l'aperception provient l'aperception, quand dans le flux de la conscience en général quelque chose 'provient' de quelque chose » (Hua XI pp. 337). Dès lors, il s'avère que la loi apriorique qui fonde toute aperception est association. Selon Husserl, l'association est une « unification universelle de la vie d'un moi » (*universale Einigung des Lebens eines Ich*) (Hua XI pp. 405). Qui plus est, le « caractère associatif appartient essentiellement à l'édification du monde des choses en tant qu'il est pour moi sur le mode de la perception. Dans l'expérience, ce qui est donné comme existant renvoie à autre chose de connu qui co-existe en tant qu'il est 'là en même temps'. Cette appréhension a un mode propre de confirmer la croyance préalable qui la transit » (Hua XV pp.26).

Quand Husserl parle de « l'être-fondé » (*Fundiertsein*) d'un type d'aperception par un autre cela revient à dire que « l'aperception du type A1 présuppose l'aperception du type A2 à titre de *partie* fondatrice. En cela, A1 est une suite phénoménologique temporelle, un processus dans l'enchaînement duquel apparaît A2 » (Hua XIII pp. 349)⁴⁰. La légalité apriorique de la forme synthétique originelle appartenant à toute sorte d'actes du moi (la perception, le ressouvenir, phantasia) consiste en le renvoi de chaque motivation expérientielle présente à la conscience passée. Par exemple au cas de ressouvenir, un souvenir renvoie à un autre souvenir et corrélativement, A rappelle B et motive sa coexistence. De la même manière, Husserl analyse le cours perceptif pourvu d'une forme originelle de motivation entre deux termes (A et B) sur le fond d'une synthèse associative; « A' rappelle A, à titre

⁴⁰ Pour une explication détaillée du terme « aperception » comme une relation « tout-partie » (partie non-indépendante -tout idéal), voir: « Deux perceptions peuvent prendre leur source l'une dans l'autre, ou bien non, pour autant que l'une, au moment où elle surgit, est dépendante du surgissement de l'autre, qui nécessairement la précède. L'une naît de l'autre. Si ma perception est continue, je possède dans chaque nouvelle phase perceptive un afflux de prises de connaissances, en l'occurrence, de connaissances: l'objet perçu possède un 'afflux' constant en sens ayant validité, quoique, pas même dans la phase considérée, la teneur de sens véritable et vivante de la perception antérieure ne soit réellement contenue. Prenons l'objet en tant qu'objet perçu de cette phase, et le vécu perceptif concret lui-même tel qu'il est, il est alors évident que ce vécu ne peut être pensé (a priori) sans ces perceptions qui se sont écoulées antérieurement dans leur continuité. L'objet a donc, en vertu de la loi d'essence, en eux son origine. Chacune des phases qui s'est écoulée, chaque extension de phase est la présupposition de l'origine de chaque nouvelle extension ultérieure. Aussi l'objet donné dans la perception dans le comment est-il un objet en devenir continu, prenant sa source dans des phases préalables de la même catégorie » (Hua XIII pp.348-349).

d'*analogon*, selon la coïncidence de l'*analogon* avec l'*analogon*, un B' appartient à A', et lui appartient en sus dans un enchaînement semblable. Le A' adopte, en vertu de l'analogisation avec A, la tendance vers B' » (Hua XIII pp.356).

Ce faisant, on peut en conclure que la perception actuelle d'un X se réfère à des perceptions antérieures du type (*Typus*) « X », à *Stiftung* (l'instauration ou l'institution) d'un habitus qui détermine un ordre perceptif selon lequel certaines choses soient vues comme étant de type « X ». Par exemple, après qu'un enfant voit un albatros pour la première fois et qu'apprenne la nature de l'oiseau comme étant celle d'un albatros, il verrait des albatros chaque fois qu'il rencontrerait ces oiseaux-ci.⁴¹ Même si le processus de *Stiftung* peut être actif ou bien passif, ce qui nous concerne maintenant c'est la couche fondamentale de l'aperception, c'est-à-dire le domaine de la passivité : « ...toute aperception de quelque chose de neuf sur base d'une aperception plus ancienne et originairement instituant (*stiftende*), est une transposition par analogie, mais ce n'est pas une inférence par analogie » (Hua XV pp.14). Lorsqu'il saisit pour la première fois de manière originaire et instituant le sens d'albatros, l'enfant le 'voit' sans qu'il repense *activement* à premier oiseau dont le type était « albatros » et également sans qu'il déduise une détermination logique par une analogie intellectuelle.

De quelle sorte d'association s'agit-il ici ? Pour parler plus exactement, c'est une association par « couplage » (*Paarung*). Celle-ci est un acte passif fondamental qui est à la base de toute aperception. Dans le couplage, les similitudes viennent à se recouvrir tout en donnant naissance à une fusion (*Verschmolzenheit*). Par exemple, « si à côté d'un arbre apparaît un autre arbre, et ce sur le même mode d'apparaître, je ne peux avoir conscience que des 'deux en même temps', comme d'un couple. A partir de l'un en tant qu'il apparaît d'une telle façon, il y a une évocation de l'autre et une sorte de recouvrement avec l'autre *par distance*. Et inversement » (Hua XV pp.26).

Pour autant, lorsque Husserl privilégie une fois de plus l'événement de couplage au cadre de la relation avec autrui, il s'efforce d'approfondir le sens de ce terme avec introduction d'une fonction nouvelle, celle de faire commencer l'acte d'*apprésentation*. *Stiftung* de l'aperception de l'autre par un « couplage originaire », a

⁴¹ D. Cairns, *Conversations avec Husserl et Fink*, Grenoble, Jerome Millon, 1997, pp.100

lieu au sein de « présent vivant », sous forme d'une appréhension. Dans ce contexte l'aperception n'est pas seulement l'aperception présentative du corps physique (l'apprésence réelle) mais aussi « l'appréhension » d'*alter ego* (co-présence idéale). Que l'apprésence (*Appräsenz*) réelle, soit une « co-présence idéale », cela signifie que la donation de la présence réelle de *Körper* en tant qu'un être transcendant perceptible, va de pair avec la donation d'une présence idéale d'autrui en tant que *Leib*. Bien entendu, *Leib* dont on fait l'expérience, ne peut pas se réduire à une perception extérieure d'une chose matérielle (Hua XV pp.190). Le « couplage originaire » a ici la forme la plus originaire de la synthèse intentionnelle *qua* association passive, qui peut être appelée *empathie primordiale*, responsable pour faire apparaître *apprésentativement* « ce qui apparaît différent comme étant l'unité de la ressemblance, comme un 'couple' » (Hua XVpp.15). L'analyse phénoménologique de la fonction primordialement *apprésentative* de l'association par couplage ouvre devant nous un chemin qui nous conduit à la compréhension d'une « présence partagée primordiale » (*Primordialitätencompräsenz*) qui indique l'existence partagée des sujets transcendants, de leurs temporalités immanentes, et par conséquent, de leurs primordialités.

Avec l'entrelacement des flux des consciences séparés au centre d'une présence partagée s'effectue un « enveloppement » des egos l'un *dans* l'autre de telle manière que l'autre flux de conscience qui est appréhété en moi, est tenu pour un flux dans lequel mon flux de conscience est, de même façon, appréhété. Par là, se produit une unité de flux de conscience universelle par lequel une monade se rapporte aux autres monades. Comme l'indique Husserl, cette conscience unitaire propre à la sphère intersubjective « est semblable à ce qui se passe lorsque ma vie passée et ma vie présente deviennent un flux de conscience unique » (Hua XV pp.191). Chaque ego englobe donc intentionnellement tout autre ego et le porte en soi dans une médiation intentionnelle à partir d'une temporalité transcendantale commune : « L'être *propre* d'une monade en tant qu'il est propre à un moi, intentionnellement constituant, 'implique' toute autre monade et est 'impliquée' par toute autre monade. Toute monade est 'en relation' avec toutes les autres. Chacune co-existe de telle façon que son existence conditionne l'existence de toutes les autres » (Hua XV pp.194).

Le terme « présence partagée » doit être compris alors comme le point de départ pour l'établissement de ce lieu transcendantal (non-extensif) de co-existence où « ce

que je suis pour moi, et tel que je suis, ne se peut dissocier d'autrui, pas plus qu'autrui ne se peut dissocier de moi. Chacun est pour soi et pourtant pour l'autre en tant qu'il est, chacun a un sens à partir de lui-même, en même temps que pour tout autre sujet; ce trait appartient à l'essence de tout en chacun »⁴². En bref, tous les sujets transcendants ont la même structure d'« être-l'un pour-l'autre » (*Füreinandersein*). Ils sont *non-originellement* accessibles l'un à l'autre par appréhension et, par là, ils sont « réunis, reliés l'un à l'autre de manière intime, par compréhension et intuition de soi » (Hua XV pp.191)⁴³.

3.3. Implications de la sphère primordiale et de la sphère intersubjective

1-La perception, 2- phantasia et 3- la ressouvenir, ce sont différentes manières dont la conscience intentionnelle s'effectue au présent. Si je réfléchis sur mon ressouvenir *présent*, phantasia *présente*, ou la perception *présente*, une telle réflexion objectifie et met l'accent sur l'acte subjectif qui est la plus proche de l'acte réflexif. Mais nous avons la possibilité d'aller au-delà de cette proximité et de réfléchir sur notre conscience passée. En outre, si je me souviens de la promenade que j'ai faite hier, je ne me concerne pas exclusivement de mon expérience passée de cette promenade. Au lieu de cela, je prends naïvement pour thème la promenade comme si elle était une chose absolument objective et indépendante de moi. Après que je mets en parenthèse la validité objective de la promenade et fait un retour à la subjectivité qui a éprouvée la promenade dont il est question ici, c'est-à-dire au mode de donnée

⁴² Il n'est pas nécessaire de considérer ce « présence commune » en termes d'une expérience *hic et nunc*. Tout au contraire il peut y avoir par le truchement des implications intentionnelles une coïncidence entre la présence actuelle et toutes les présences vécues dans l'histoire intersubjective : « La communauté de nous (*Wirheit*) présente et les formes modales modifiées présentes de celle-ci ont le caractère d'un mode originaire par rapport aux autres passés et aux autres à venir, qui soit peuvent faire coïncider leur vie d'expérience passée dans leur secteur de monde avec ma propre vie d'expérience passée, soit ne sont plus par principe mes compagnons de vie, ceux donc qui ont vécu avant ma naissance ou qui vivront après ma mort. Ces autres qui se tiennent à l'extérieur de l'ensemble de ma vie contribuent aussi en quelque manière au sens plein du phénomène de validité 'monde', par exemple en tant qu'expérience médiatisée de l'histoire du monde » (Hua Dok. II/2 p.47).

⁴³ Cf. « C'est 'en' moi que je fais l'expérience de l'autre, que je le connais, c'est en moi qu'il se constitue appréhensivement comme reflet et non en original » (Hua Dok. II/2 pp.256). A propos de la structure d'« être-l'un pour-l'autre » inhérent à la constitution de l'intersubjectivité, on peut y ajouter que Husserl va jusqu'à dire que dans une perspective éthique, le moi qui doit être responsable pour la préservation de son honnêteté individuelle ne se limite pas seulement à sa propre vie, c'est-à-dire à la vie d'une seule monade mais s'étend à la vie communautaire. Une monade doit être capable d'affirmer les actes des autres monades aussi bien que les siens. Comme le dit Dostoevski dans « Les frères Karamazov », chacun est coupable de la culpabilité de tous. C'est en effet un passage littéraire dont Husserl lui-même profite bien avant que Levinas l'ait approprié, qui se réfère d'après Husserl aux buts éminents de la vie monadique, à une praxis théorique qui consiste à découvrir ou à créer une harmonie téléologique parmi des egos transcendants. D. Cairns, *Conversations avec Husserl et Fink*, Grenoble, Jerome Millon, 1997p.35

de ce dont je fais l'expérience, je puis étendre mon attention jusqu'à mon expérience passée lointaine (Hua VIII pp.84). Se faisant, de même que je puis réfléchir sur mon ressouvenir présent de la promenade passée, de même je puis également réfléchir sur *mon expérience passée* de la promenade.

Partant d'un tel raisonnement concernant les implications temporelles du flux de conscience unique qui appartient au moi, Husserl fait la description explicative suivante ; « un vécu remémoré, par opposition à un perçu, a le caractère modifié du 'avoir été perçu' ou du 'passé souvenu' ; puis, que l'objet intentionnel d'une remémoration de remémoration a un caractère intentionnel redoublé en conséquence, qui renvoie à deux sortes de présents - un présent actuel et un présent passé. Le même objet est alors donné en même temps dans l'intentionnalité immédiate et dans l'intentionnalité médiate, et le même objet est susceptible d'identification comme étant le même; je me souviens de quelque chose, et en même temps je m'en souviens comme de quelque chose dont je m'étais souvenu hier » (Hua VIII pp.136).

Comme on l'a dit plus haut, cette description paraît aux yeux de Husserl semblable à une description intersubjective parce que tous les deux recèlent en eux une série d'enchaînements *médiats* entre les moments d'une configuration continue. De même qu'il y a un *continuum* qui enchaîne mes expériences passées, présentes et futures, de même il y a un *continuum* qui enchaîne mes expériences et celles des autres. À ce point il est utile de citer l'exemple très simple de Husserl ; « lorsque j'ai l'expérience de quelque chose, j'ai en même temps l'expérience que mon voisin dirige son expérience sur la même chose, et qu'un troisième observe que ce voisin dirige son regard sur la chose, etc. » (Hua VIII pp.136). Le passage *in infinitum* de ma conscience de quelque chose, par exemple d'un oiseau qui vole dans le ciel, d'un albatros, à la conscience du même oiseau, appartenant à l'*alter ego* et par là à une troisième conscience qui fait l'expérience du premier *alter ego* étant en train de voir le même oiseau que je vois (cette troisième conscience se caractérise comme l'*alter ego* de mon *alter ego*), et une fois de plus, à une quatrième conscience qui est l'*alter ego* de l'*alter ego* de mon *alter ego* et ainsi de suite, va de pair avec une progression graduelle partant de ma proximité *immédiate* vers les lointains *médiats*.⁴⁴

⁴⁴ Cf. « ...je puis avoir l'expérience d'un autre comme de quelqu'un qui à son tour a l'expérience d'un autre dans ce mode de 'l'autre' *alter*, lequel à son tour a l'expérience d'un quatrième autre, et ainsi de suite. Ce sont là en fait des événements d'implication intentionnelle tout à fait quotidiens » (Hua VIII pp.136).

Par ailleurs, l'acte d'empathie qui apprésente une autre subjectivité incapable de se donner intuitivement par un acte de présentation, fonctionne noématiquement comme une *indication* simultanée avec une intuition originaire. On peut penser le terme « indication » *analogiquement*, comme s'il s'agissait ici d'un « acte signitif » au sens que lui donne Husserl dans *Logische Untersuchungen*, selon lequel la donnée intuitive joue le rôle d'un *indice* qui marque une chose qui ne se donne pas intuitivement au présent ou qu'il est impossible de se donner intuitivement.

Toutefois, après que l'on effectue la réduction phénoménologique « l'apprésentation naturelle d'autrui » se transforme en « l'apprésentation transcendantale d'autrui » qui s'efforce d'envisager la totalité subjective du flux de conscience d'autrui.⁴⁵ Husserl dit que dans une *apprésentation transcendantale* d'une autre subjectivité, « il s'agit d'une vie de la conscience tout entière, posée précisément par le biais d'une modalité spéciale de l'empathie: formant un flux propre de la conscience, s'élargissant dans une indéfinité ouverte, tout à fait de la même manière générale dont cela se passe pour mon flux conscient donné 'directement' dans des actes de la réflexion, etc. » (Hua XIII pp.87). Prenant en considération l'exemple rudimentaire de l'apprésentation de l'*alter ego* dans la perception du corps d'autrui, on peut simplement dire que l'empathie signifie ici une modification intentionnelle de ce qui m'est donné sous une forme originaire via la corporéité. Grâce à cette modification je vois le corps comme pourvu d'une vie intentionnelle, comme le corps d'un sujet tout à fait semblable au moi: « Toutes les composantes intentionnelles que je pourrais éventuellement dégager dans mon propre cas pourraient tout aussi bien m'apparaître à moi dans cette modification de l'*alter*, donc être caractérisées comme composantes intentionnelles d'actes non miens » (Hua VIII pp.136). Cet acte d'apprésentation sous la forme d'empathie, traverse l'acte de présentation, pas comme un processus secondaire, mais bien plutôt comme un aspect

⁴⁵ Cf. « De même que nous pouvons opérer la réduction phénoménologique sur nos actes propres [...], de même nous pouvons opérer une telle réduction sur les actes d'autrui dont nous prenons conscience par empathie. En nous projetant *en* eux une réflexion et une *epochè* phénoménologiques comme si nous étions eux-mêmes, et dégager pour chacun de leurs actes [...] l'être purement subjectif, celui d'autrui; tout comme nous pouvons le faire pour notre propre moi passé ou notre moi imaginaire, nos actes souvenus ou imaginés, et ainsi pour tous les actes en général » (Hua VIII pp.135).

co-primordial de la même synthèse associative d'unification de la vie transcendantale⁴⁶.

Aussitôt que nous désenveloppons les enveloppements cachés de l'ego, les implications mutuelles des monades s'ouvrent en tant qu'un *tout* de monades coexistant en présence, ayant la structure d'un « *univers transcendantal* », d'une communauté universelle, non-spatiale des monades centrée dans l'ego primordial⁴⁷. Donc, si la subjectivité transcendantale « se comprend comme monade primordiale qui porte intentionnellement d'autres monades en soi et doit poser nécessairement ces autres monades comme d'autres ego transcendants », c'est sur la base d'une auto-explicitation intentionnelle des horizons qui impliquent des autres absents et non actuels, montrant qu'en chacune de monades les autres sont également impliquées, en tant qu'unités synthétiques (Hua XV pp.17).

Figure 1. Le tableau d'exemples pour des implications intentionnelles

A-Du point de vue de « primordialité »⁴⁸ ;

i.

$$\begin{aligned} \text{REF.pr} &\rightarrow (x) \\ &\rightarrow \text{PER.pa}(x) \\ \text{REF.pr} [\text{PER.pa}] &\rightarrow (x) \end{aligned}$$

⁴⁶ Husserl ne propose pas une définition rigide de l'empathie. En ce sens, l'accent doit être mis sur sa tentation à l'analyser comme un acte ayant de différents degrés d'accomplissement, soit à un niveau passif, soit à un niveau actif.

⁴⁷ Cf. « ...l'univers transcendantal comme 'monde' des monades dans la temporalité monadique (et la quasi-'spatialité' comme forme monadique de coexistence de l'omnitotalité des monades- l'implication, assurément, des monades les unes dans les autres, de tous les horizons les uns dans les autres) » (Hua Dok. II/1 pp.89) .

⁴⁸ **Définition des symbols:** $\rightarrow$ montre un rapport 'intentionnel'. (X) est le corrélat de la conscience et *indique* le mode de donné ou 'les modes de donnée' *impliqués* qui lui correspondent (la 'perception' de x dans la premier exemple-i-). La conscience présente *implique* la conscience précédente ou les consciences précédentes: a- _____ = le signe d'*indication intentionnelle*; b- [.....] = le signe d'*implication (ou de modification) intentionnelle*; c- pr./ pa./ fu. = Présent/ Passé/ Futur; d- PER./ REF./ RESS./ PHAN.= Perception/ Réflexion / Ressouvenir/ Phantasia... (Dans notre effort de faire une « notation phénoménologique » nous sommes influencés par l'étude préalable d'Eduard Marbach. Cf. E. Marbach, Mental Representation and Consciousness: Towards a Phenomenological Theory of Representation and Reference. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1993

ii.

$$\begin{aligned}
 &\text{REF. pr.} \rightarrow (x) \\
 &\quad \rightarrow \underline{\text{REF. pa.}} (x) \\
 &\quad \rightarrow \underline{\text{REF. pa.}} [\underline{\text{PER. pa.}}] (x) \\
 &\text{Ref.pr}[\text{REF.pa} [\text{PER.pa}]] \rightarrow (x)
 \end{aligned}$$

iii.

$$\begin{aligned}
 &\text{PHAN. pr.} \rightarrow (x) \\
 &\quad \rightarrow \underline{\text{REF. fu}} (x) \\
 &\quad \rightarrow \underline{\text{REF. fu}} [\underline{\text{RESS. pr.}}] (x) \\
 &\quad \rightarrow \underline{\text{REF. fu}} [\underline{\text{RESS. pr.}}] [\underline{\text{REF. pa.}}] (x) \\
 &\quad \rightarrow \underline{\text{REF. fu}} [\underline{\text{RESS. pr.}}] [\underline{\text{REF. pa.}}] [\underline{\text{PER. pa.}}] (x) \\
 &\text{PHAN. pr.} [\text{REF. fu} [\text{RESS. pr.} [\text{REF. pa.} [\text{PER. pa.}]]]] \rightarrow (x)
 \end{aligned}$$

B-Du point de vue d' « intersubjectivité »⁴⁹ ;

$ \begin{aligned} &\underline{(A)E1} \ K1 \leftrightarrow K2 \ \underline{(A)E2} = L1 \leftrightarrow L2 \\ &\underline{(A)E2} \ K2 \leftrightarrow K3 \ \underline{(A)E3} = L2 \leftrightarrow L3 \\ &\underline{(A)E3} \ K3 \leftrightarrow K4 \ \underline{(A)E4} = L3 \leftrightarrow L4 \\ &\dots\dots\dots \end{aligned} $	$ \begin{aligned} &(A)E2 [(A)E1] \\ &(A)E3 [(A)E2[(A)E1]] \\ &(A)E4 [(A)E3[(A)E2[(A)E1]]] \\ &\dots\dots\dots \end{aligned} $
---	--

3.4. Différence entre sensation et perception et celle entre objet immanent et objet transcendant, et finalement la notion d'*Urbewußtsein*.

S'agissant le flux de conscience, deux choses semblent être importantes : D'une part, les actes qui sont les composants non-indépendants du flux du moi sont articulés dynamiquement mais *ne* sont *pas étendus* objectivement ou quasi-objectivement dans une dimension spatiotemporelle. Ce dynamisme nous ramène à une temporalité qui ne peut pas se réduire à celle des objets immanents ou transcendants. D'autre part, l'articulation non-extensive des actes temporels sont liée corrélativement aux objets temporels qui ont une certaine configuration spatiale ou quasi-spatiale. On ne doit pas pour autant confondre la *primaire* temporalité des actes avec la *secondaire* temporalité des objets. Mais en vérité ces deux dimensions de

⁴⁹ **Définition des symbols:** a- _____ = le signe d'indication intentionnelle; b- [.....] = le signe d'implication (ou de modification) intentionnelle ; c- (A)E = (Alter) Ego; d- K = Körper ; e- L = Leib.

l'expérience concrète ne sont pas séparées, au contraire ils s'entremêlent l'un avec l'autre d'une manière profonde. Ils sont comme s'ils étaient deux faces d'une seule page.

Même s'il est vrai que pendant la *perception*, je ne cesse de voir une chose identiquement qui m'apparaît de différentes perspectives, je ne vois pas pour autant mes *sensations* qui me fournissent de manière immanente chaque nouvel aspect de l'objet perçu. Les sensations (*Empfindungen*) sont vécues, mais elles n'apparaissent pas objectivement. De la sorte, le contenu vécu (sensations) n'est pas lui-même l'objet perçu. Il faut distinguer les « contenus vécus » (*erlebten Inhalte*), de la « perception externe » (Hua XIX pp.382). Pour cette raison que le « rouge senti » est une qualité quasi-objective qui se révèle être un *temporel* 'senti' (le temps immanent)⁵⁰ appartenant à *l'apparition*, alors que le « rouge perçu » est une qualité objective qui se révèle être un *temporel* 'perçu' (le temps objectif) appartenant à la chose *apparaissant* (Hua X pp.6-7). À la lumière de cette différence entre « l'apparition » et « l'apparaissant », on doit distinguer les *objets temporels externes* qui se localisent *dans* le temps et qui sont les objets temporels transcendants, d'*objets temporels internes* qui ne se localisent pas dans le temps, même s'ils ont une extension temporelle en termes d'objets temporels immanents. C'est cette distinction que Husserl avait à l'esprit quand il écrivait que « par *objet temporels (Zeitobjekten)*, [...] nous entendons des objets qui ne sont pas seulement des unités dans le temps, mais contiennent aussi en eux-mêmes l'extension temporelle (*Zeitextension*) » (Hua X pp. 23)⁵¹.

Par ailleurs, dire que la temporalité objective se constitue chaque fois *phénoménologiquement*, c'est dire qu'elle prend appui sur la temporalité de la conscience elle-même. C'est sur le fond des « vécus de temps » (*Zeiterlebnisse*) invisible et immesurable de la conscience absolue que se définit le temps visible et mesurable en donnant l'accès à une objectité intersubjectivement valable : « La conscience absolue est un courant temporel et c'est en lui que se constituent des actes de la perception immanente qui délimitent et transforment en données les moments et les parties singuliers de celle-là lui appartenant » (Hua XXIV pp.246). Cela veut dire

⁵⁰ La temporalité de l'unité immanente (par exemple, d'une couleur sentie ou d'un son senti).

⁵¹ Husserl se sert d'une telle conception d'« extension temporelle » pour qu'il puisse analyser la donation d'un son (la durée du son) ou d'une mélodie (et la durée de la mélodie). Ils représentent une différente sorte d'objectité au regard des objets donnés dans la perception externe, par exemple visuellement.

que dans les « vécus du temps » sont *visés* des datas objectivement temporels. Selon l'expression de Husserl, « ...tout vécu est 'conscience' (*Bewußtsein*), et conscience est conscience de...Mais tout vécu (*Erlebnis*) est lui-même *vécu* (*erlebt*), et *dans cette mesure* également 'conscient' (*bewußt*) » (Hua X pp. 291).

Autrement dit, le « champ temporel originaire » (*das « ursprüngliche Zeitfeld »*) n'est pas une sorte de morceau de temps objectif et afin d'être conscient de soi-même, le maintenant vécu n'a pas besoin de prendre la forme d'un point du temps objectif (Hua X pp.6). Tout au contraire, pour qu'il y ait une conscience d'un point du temps objectif, il faut exister au préalable un maintenant vécu non-objectif étant pré-réflexivement conscient de soi-même. Il est donc nécessaire de séparer l'intentionnalité passive (c'est-à-dire passivement 'active') de la 'conscience opérante' (*fungierende*), du système temporel de la 'conscience objectivante' à laquelle préside une intentionnalité active (c'est-à-dire 'active' au sens stricte du mot). *Urbewußtsein* (conscience originaire) est le nome dont Husserl utilise pour désigner cette dimension non-objectivante et pre-réflexive de 'conscience de soi' ; « ...nous constituons le concept du simple vécu en tant que celui de la conscience originaire (*Urbewußtsein*) dans laquelle le *datum* n'est pas encore devenu objet, mais est pourtant, dans laquelle il a et, à l'évidence, il doit avoir, son être préphénoménal » (Hua XXIV pp.245). C'est dans cette « conscience originaire passive » que se constituent 1- toutes les impressions originaires (*Urimpressionen*) surgissantes subjectivement comme production du 'moi originaire' vis-à-vis d'un non-moi (*Nicht-Ich*) originaire, 2- les contenu primaires qui sont les corrélats immanents et objectifs de la conscience rétentionnelle, 3- aussi bien que tous les vécus qui sont « consciences de » (quelque chose visée spatiotemporellement en tant que transcendance dans l'immanence) (Hua X pp.89).

Si notre perception serait restreinte à être consciente de ce qui existe justement maintenant, il serait impossible de percevoir quelque chose ayant une extension temporelle et une durée, puisque la succession des états conscients, isolés et ponctuels ne suffit pas de nous apporter la conscience de la succession et de la durée. Comprise sous le titre d'un composant abstrait qui n'apparaît jamais d'une façon distincte comme *concretum*, la « *impression originaire* » ne peut pas nous procurer par elle-même la conscience de quelque chose ayant une durée temporelle. Par opposition à cela, il réside toujours et déjà dans un double horizon temporel non-

extensif. D'un côté, l'« impression originaire » s'accomplit par une « rétention » qui nous procure la conscience de la phase de l'objet tout-juste-passée, qui nous permet de s'apercevoir de la phase tombant dans le passé. De l'autre, il s'accomplit par une « protention » qui d'une manière plus ou moins indéterminée, anticipe la phase de l'objet à venir. Comme le dit Husserl ;

« ...il apparaît que la perception concrète, en tant que conscience originale (donnée originale) de quelque chose d'objectif ayant une extension temporelle, est édifiée de façon interne comme un système, s'écoulant lui-même, de perceptions momentanées (les dites impressions originaires). Mais toute perception momentanée de cette sorte est la phase nucléaire d'une continuité, une continuité de rétentions momentanées qui s'échelonnent d'un côté, et un horizon de ce qui arrive de l'autre: un horizon de la 'protention', qui se caractérise, en se dévoilant, comme un horizon échelonné constamment à venir. Une telle continuité de moments de rétention et de protention, qui appartient à chaque impression originaire, fait l'épreuve, dans l'écoulement de l'impression originaire, d'une modification difficile à décrire» (Hua IX pp.202).

Même si la succession des sons est une succession des sons temporellement distincts, notre *Urbewußtsein* (« pre-reflective self-awareness ») de cette succession n'est pas en retour successif. L'impression originaire est « ensemble » ou « simultanée » (*Zugleich*) avec la série entière des retentions (Hua Mat. VIII pp.22). Le terme anglo-saxone de « self-awareness » qu'on a utilisé à titre d'une alternative à *Urbewußtsein* a d'abord émergé dans « philosophy of mind ». Puis, avec l'introduction de l'adjectif « pre-réflexive » dans la lecture husserlienne de « self-awareness », il a été récemment commencé à être utilisé par certains commentateurs compétents de Husserl⁵². Néanmoins, cette version husserlienne du terme « pre-reflective self-awareness » ayant le mérite de mettre en lumière le trait le plus important appartenant à un aspect indispensable de *Urbewußtsein* qui s'appelle *Urgegenwärtigung* (ou selon la traduction anglaise faite par J.G.Hart « primal presencing »)⁵³, ne se laisse pas être assimilé par aucune autre tendance philosophique ou même phénoménologique, bien qu'il ne soit pas étonnant de revenir jusqu'à Aristote pour trouver l'argument principal qui le soutient, à

⁵² E. Marbach, J.J. Drummond, R. Cobb-Stevens, J.G.Hart, et D. Zahavi.

⁵³ Dans son œuvre inspirante, intitulée "The Person and the Common Life" Hart parle de « primal presencing » (*Urgegenwärtigung*) comme l'acte fondateur (foundig act) de « pre-reflective immanent awareness ». J.G. Hart, *The Person and the Common Life, Studies in a Husserlian Social Ethics*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1992 pp. 9

proprement parler un argument contre *regressus ad infinitum*, annoncé pour la première fois dans *De Anima* ⁵⁴.

Cependant, il faut y ajouter que d'un point de vue méthodique et systématique, ce serait un terme insuffisant. Personne ne peut fonder la 'phénoménologie transcendantale' par recours seulement à « pre-reflective self-awareness ». Qui plus est, aussi longtemps que nous réduisons le terme « pre-reflective self-awareness » husserlien à une conscience anthropologique en tant qu'une dimension immédiatement accessible à celui qui a conscience de soi-même de façon mondaine, on ne réussit pas à pénétrer son sens purement phénoménologique sur un fond transcendantal.

3.5. Notions de rétention, protention, impression originaire et la compréhension husserlienne de « *lebendige Gegenwart* »

La 'rétention' et la 'protention' sont les moments non-indépendants de l'expérience à travers lesquelles s'effectue passivement et donc sans aucune contribution active du moi l'unité primaire de la conscience⁵⁵. Ce sont les actes qui ont pour fonction de « *présencer* » (*gegenwärtigende Akten*: l'acte de présentation → l'acte de perception). Ils jouent un rôle non-objectivant à l'intérieur de l'intuition de la présence concrète. En revanche, le 'ressouvenir' (*Wiedererinnerung*) et l'*'anticipation'* sont les actes intentionnels thématiques dont la caractéristique est d'avoir pour ainsi dire une indépendance. En d'autres mots, ce sont les actes « indépendants » qui ont pour fonction de « *présentifier* » d'une manière plus ou moins objectivante (*vergegenwärtigende Akten* : l'acte de re-présentation → l'acte de

⁵⁴ Voir *De Anima* (425b10-20): "Since it is through sense that we are aware that we are seeing or hearing, it must be either by sight that we are aware of seeing, or by some sense other than sight. But the sense that gives us this new sensation must perceive both sight and its object, viz. colour: so that either there will be two senses both perceptive of the same sensible object, or the sense must be perceptive of itself. Further, even if the sense which perceives sight were different from sight, we must either fall into an infinite regress, or we must somewhere assume a sense which is aware of itself. If so, we ought to do this in the first case." Aristotle, *The Complete Works of Aristotle, Volume I*, edited by J. Barnes, Princeton University Press, 1995 pp.677

⁵⁵ Husserl écrit à propos de la fonction de la rétention que « le son rétentionnel n'est pas un son présent, mais précisément un son 'remémoré de façon primaire' ('*primär erinnertes*') dans le présent, il ne se trouve pas réellement (*reell*) là dans la conscience rétentionnelle. » (Hua X pp. 31) et que « l'intuition du passé' (*Vergangenheitsanschauung*) ne peut pas être une configuration par image (*Verbildlichung*). C'est une conscience originaire (*originäres Bewußtsein*) » (Hua X pp.32).

phantasia, l'acte de ressouvenir, etc.)⁵⁶. Nous voyons par là qu'il y a deux groupes d'actes qui nous exigent de les distinguer l'un de l'autre. Pourtant, on doit admettre que le ressouvenir et l'anticipation présupposent par nécessité l'œuvre de la rétention et de la protention, sans lesquelles notre expérience ne pourrait pas avoir lieu sous la forme d'une continuité temporelle.

La rétention ne transforme pas la phase écoulée de l'expérience en un objet. Ce qui est passivement retenu, demeure préontique. Si la succession des 'impressions originaires' sur lesquelles se fonde la conscience interne du temps, n'est pas une succession temporelle, et par là doit être tenue pour atemporelle, c'est seulement parce que l'unité temporelle de la conscience impressionnelle ne dépend pas d'un ordre temporel empirique. Le caractère du *flux* de *lebendige Gegenwart* doit être compris comme une '*absolue dynamique*'⁵⁷. Même si chaque partie de sa structure tripartite (impression originaire- rétention- protention) a une dimension temporelle, cela ne revient pas à dire qu'ils sont temporellement étendus.⁵⁸

Comme on l'a déjà dit, chaque partie du 'tout' (*lebendige Gegenwart*) s'opère comme un moment non-indépendant et pré-objectif. C'est pourquoi que la conscience de la phase du maintenant (*Jetztphase*) en tant qu'un moment subjectif, n'est pas identique à la phase du maintenant en tant qu'un moment objectif. En conséquence, il faut dire qu'il y a deux aspects de la même *Jetztphase*, l'un est égoïque (l'impression originaire), l'autre est non-égoïque (hylé originaire). De ce fait il s'ensuit que nous devons distinguer les phases de l'objet, de la conscience du temps (*Zeitbewußtsein*) elle-même, pourvue d'une microstructure (rétention-impression originaire-protention)⁵⁹. La 'rétention' et la 'protention' ne sont pas 'passé' et

⁵⁶ D'après la terminologie husserlienne, la 'rétention' est un 'souvenir primaire' (*primäre Erinnerung*), alors que le 'ressouvenir' est un 'souvenir secondaire' (*sekundäre Erinnerung*) (Hua X pp.35).

⁵⁷ "The basic unit of perceived time is not a 'knife-edge' present, but a 'duration block', i.e, a temporal field which contains all three temporal modes - past, present, and future." D. Zahavi, *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*, Northwestern University Press, Evanston, 1999 pp. 64

⁵⁸ Si d'après Husserl l'origine de la vie monadique du moi n'est pas « extensive », c'est parce que l'origine du temps elle-même n'est pas un *punctum* temporel qui présuppose un flux du temps plus originaire constituant. Le commencement du temps en tant que flux primaire de la conscience ne doit pas s'effectuer dans le temps: « L'auto-temporalisation en tant qu'accomplissement de fluer originaire (*urtümlichen Strömens*) est un mot dangereuse. Le fluer comme tel ne se temporalise pas » (Hua Mat. VIII pp.118): « Le moi dans son originalité la plus originaire (*Das Ich in seiner ursprünglichsten Ursprünglichkeit*) n'est pas dans le temps » (Hua Mat. VIII pp.197).

⁵⁹ Nous empruntons l'usage du terme 'microstructure' à un texte de D. Zahavi: « Minimally differentiated articulation of inner time consciousness is a micro-structure of the first personal

‘future’ au regard de l'impression originaire. Ils sont tous « ensemble » avec elle. À cette microstructure dynamique appartenant à l'unité de rétention-impression originaire-protection (l'unité primaire de la conscience intime du temps) correspond comme corrélat les phases d'objet données dans les modes temporels de maintenant-passé-future.

Mais il faut également prêter l'attention au fait que les phases de l'objet dont nous avons parlé plus haut ne sont pas encore les phases d'un objet externe qui se profile à travers de ses apparitions dont chacune détermine le mode de donnée subjectif. L'objet apparaissant se sépare par principe de son apparition (*Apparenz*). Donc par opposition à l'objet qui se donne *inadéquatement* en tant que transcendance dans l'immanence, c'est un « objet immanent » qui se donne *originairement* comme un fantôme (*Phantom*) quasi-présent (Hua XIII pp. 350). Ce qui résulte de cette analyse brièvement exposée, c'est une distinction tripartite entre 1- La conscience (le flux) et 2- l'apparition (L'objet immanent : la donation du contenu immanent) et 3- l'objet transcendant (la donation inadéquate du contenu irréel : la perspective de l'essence de la perception d'un être ontique) (Hua X pp.76). En d'autres mots, la conscience se rapporte à un objet transcendant *via* apparitions immanentes qui se dévoilent, à son tour, dans un mode subjectif propre. Finalement, même si le mode de conscience concerné a une dynamique temporellement articulée, il n'a pas une extension temporelle qui nous permet de le transformer en une sorte d'objectité.

Bien que ce qui nous importe à propos de la conscience intime du temps, ne soit en aucune façon une *liaison* qui prend son origine dans un écart régnant entre deux pôles distincts (l'un appartient au sujet et l'autre à l'objet), il est permis encore de parler d'une *auto-affection* de la conscience par elle-même⁶⁰. En suivant Bernet on préfère d'interpréter ce phénomène de l'auto-affection comme un rapport non-relationnel de l'acte de conscience au *mode* correspondant de la même conscience. D'une part, le ‘mode d'apparition’ a recours à la forme temporelle prenant sa source dans la subjectivité à laquelle apparaît une objectité quelconque (immanente ou transcendante; réelle ou idéale). Mais la forme temporelle, prise en elle-même, n'est pas un contenu. De l'autre, avec le mode d'apparition se manifeste un autre type de

givenness ». D.Zahavi, *Subjectivity and Selfhood : Investigating the First-Person Perspective*, MIT Press, Massachusetts, 2005 pp. 65

⁶⁰ « L'expérience égoïque absolue est simplement l'*auto-expérience* (*Selbsterfahrung*) du moi de l'expérience » (Hua XIII pp.445) (C'est moi qui souligne).

l'apparition, à savoir « l'apparition de la subjectivité à elle-même » (*l'auto-manifestation* de la durée) qui produit la forme temporelle⁶¹.

Il nous paraît juste de dire que c'est précisément ce dynamisme provenant de l'auto-affection', qui fait naître l'articulation différenciée de la microstructure de la conscience du temps: « Cette conscience interne qui accompagne l'effectuation de tous les actes intentionnels d'un même sujet, vit ces actes ou 'vécus' intentionnels de l'intérieur [...] Cette conscience interne est donc une conscience *impressionnelle* qui mérite bien le nom d'une 'auto-affection' de la conscience par elle-même. Au sein de cette auto-affection, la conscience n'éprouve pas seulement, à chaque moment, son 'présent vivant', c'est-à-dire ce que Bergson appelait sa 'durée', mais également le mode d'accomplissement de ses vécus intentionnels »⁶².

La durée d'un son commence et elle cesse, ainsi que toute son unité, celle du processus entière dans laquelle il commence et finit, « 'tombe' après sa fin dans le passé toujours plus lointain. Dans cette retombée, je le 'retiens' encore, je l'ai dans une 'rétention', en tant qu'elle se maintient, il a sa temporalité propre, il est le même, sa durée la même » (Hua X pp.24). Alors, avec le surgissement d'une nouvelle phase, la précédente n'est pas perdue mais retenue et c'est précisément cette continuité essentielle de notre expérience subjective qui rend possible l'identité d'un objet qui dure temporellement. D'autant plus que la possibilité d'« un regard en arrière » (*Zurückblicken*) *objectivant* qui caractérise la fonction de la « réflexion » au sens usuel du mot réside dans l'opération *non-objectivante* de l'intentionnalité rétentionnelle qui jaillit d'*Urbewußtsein*. En bref, « la conscience (*Bewußtsein*) est nécessairement être-conscient (*bewußt-sein*) en chacune de ses phases. De même que la phase rétentionnelle a conscience de la précédente, sans faire un objet, de même aussi, la donnée originaire est déjà consciente - et sous la forme spécifique du 'maintenant' - sans être objective » (Hua X pp.119)⁶³.

⁶¹ « L'auto-manifestation » n'est pas un terme utilisé par Husserl lui-même. Mais il n'est pour autant pas difficile de trouver dans ses œuvres certaines expressions qui sont équivalentes à celle-ci. Par exemple, dans *Erste Philosophie II* on voit que Husserl considère le « flux de la vie » (*Strome des Lebens*) comme « s'apparaître-à-soi-même » (*Für-sich-selbst-erscheinen*) : « Seul une subjectivité peut être pour soi en un sens authentique et absolu. Etre-pour-soi, c'est s'apparaître-à-soi-même... » (Hua VIII pp. 189).

⁶² R. Bernet, *Conscience et existence: Perspectives phénoménologiques*, PUF, Paris, 2004, pp.12-13

⁶³ Cette doctrine concernant la « continuité de la conscience intime du temps » est compatible avec la doctrine de « l'implication intentionnelle » qui relie les notions particulières d'aperception', d'association' et d'appréhension' l'un à l'autre sous le titre générale d'*Ad-perception*. De ce fait, on peut concevoir la continuité des phases non-indépendantes de la conscience du temps comme

Le fait que l'analyse husserlienne de l'objet immanent porte sur la donation temporelle d'un corrélat intentionnel, nous montre que ce dont il s'agit ici c'est une mise en relief d'une *Empfindung* (sensation) en tant qu'un acte inséparable de *Empfundene* (ce qui est sensé). Comme dit Husserl, « il n'y a pas de différence entre le contenu vécu ou conscient et le vécu lui-même. Ce qui est senti (*Empfundene*) par exemple n'est pas autre chose que la sensation (*Empfindung*) » (Hua XIX/I pp. 362). Mais si nous avons l'intention de rendre compte de la 'donation temporelle de la conscience à elle-même' (l'auto-donation), nous devons d'abord prendre en considération une propriété intrinsèque de la conscience, celle d'*Empfindis*, dotée d'un caractère non-relationnel au sens d'avoir aucun rapport à un objet quelconque.

Donc il y a une distinction entre *Empfindis* (sensation au sens d'auto-sentir dépouillée de tout contenu) et *Empfindung* (sensation au sens d'hétéro-sentir dont le corrélat est un contenu primaire) (Hua V pp. 118-119). A cette distinction il faut ajouter un autre, celle qui est entre *Empfindung* (sensation) et *Wahrnehmung* (perception); « ...quand un vécu 'se rapporte' à un objet qui doit être distingué de lui-même comme par exemple la perception externe se rapporte à l'objet perçu, [...] alors cet objet n'est pas vécu ni conscient au sens qu'il convient ici de déterminer, mais justement perçu... » (Hua XIX/I pp. 362).

Il ne serait pas inutile de réexaminer à ce point, en quoi consiste le rapport d'objet immanent à objet transcendant. Zahavi écrit que “according to Husserl, it is only when something is experienced as being in possession of a minimal sort of transcendence that it is experienced as object. It is only when we experience something as a unity in a multiplicity of adumbrations, as an identity across differences, that is as something that transcends its actual appearance, that we are dealing with objects”⁶⁴. Cependant, cette définition, comme Zahavi l'a souligné, n'abolit pas la différence entre 'objet immanent' et 'objet transcendant'. Il est vrai qu'un objet transcendant spatiotemporellement déterminé et donc inadéquatement

analogue à une unité aperceptive, Cf.: « Du point source rayonne une conscience la plus proche d'un tout juste [été], de l'immédiat tout juste [été]: s'y accroche une phase de conscience du tout juste [été] de ce tout juste [été], et nous avons ainsi en suivant un 'du du du...' continu. L'écoulé rétentionnel est caractérisé en lui-même comme non seulement écoulé en tant que tel, mais comme un être écoulé continu où l'écoulé est à chaque stade caractérisé comme l'écoulé d'un écoulé et donc un écoulé médiateur, et ainsi de suite » (Hua XXXIV pp. 167).

⁶⁴ D. Zahavi, *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*, Northwestern University Press, Evanston, 1999 pp.75

intuitionné dans la perception externe a une multiplicité de profils co-existants. Mais il est aussi vrai que quant à un objet immanent qui indique une seule esquisse (l'apparition) à la place de ce qui s'esquisse (l'objet apparaissant), lui aussi a une extension temporelle et par conséquent il apparaît dans une série de phases temporelles changeantes, même s'il ne s'agit pas cette fois d'une multiplicité d'esquisses appartenant à un objet transcendantal. Autrement dit, Husserl conçoit l'objet immanent *d'une manière analogue* à l'objet transcendant, c'est-à-dire comme une unité dans le flux des phases temporelles. Cependant il importe de resouligner fortement que l'objet immanent préontique n'ait pas une existence indépendante, comme s'il était un second objet d'ordre ontique, se tenant à côté de l'objet de la perception externe. Dans *Ideen I*, Husserl reconnaît le danger de cette confusion en écrivant les mots suivants :

« On serait même tenté de dire que dans le vécu l'intention serait donnée avec son objet intentionnel; celui-ci appartiendrait en tant que tel de façon inséparable à l'intention: il résiderait donc *réellement (reell)* en elle. Il serait et resterait son objet visé, représenté, etc.; peu importerait que 'l'objet réel' qui lui correspond existe ou non dans la réalité, ait été anéanti dans l'intervalle, etc. Mais si nous tentons de séparer de *cette* façon l'objet réel (dans le cas de la perception externe: la chose perçue située dans la nature) et l'objet intentionnel, et d'inclure ce dernier à titre réel (*reell*) dans la perception, dans le vécu, en tant qu'il leur est 'immanent', nous nous heurtons à une difficulté: *deux* réalités doivent désormais s'affronter, alors qu'une *seule* se présente et qu'une seule est possible. C'est la chose, l'objet de la nature que je perçois, l'arbre là-bas dans le jardin; c'est lui et rien d'autre qui est l'objet réel de 'l'intention' percevant. Un second arbre immanent, ou même un 'portrait interne' de l'arbre réel qui est là-bas, au dehors, devant moi, n'est pourtant en aucune façon et le supposer à titre d'hypothèse ne conduit qu'à des absurdités » (Hua III pp.186)⁶⁵.

Dans ce contexte, afin de prévenir des absurdités, on requiert la « réduction phénoménologique » dont la fonction est *d'abstraire phénoménologiquement*. Une

⁶⁵ Néanmoins il importe de souligner un autre aspect de la pensée husserlienne concernant la perception de l'arbre en tant qu'un « objet réel de la nature »; Que Husserl désigne la perception de l'arbre comme celle d'un objet réel de la nature, n'a pas l'intention de transformer la donation intuitive de la chose en une donation réelle. Tout au contraire, cette caractérisation tient à l'ontologie régionale de Husserl, puisque je connais l'arbre comme une particularisation d'une « essence matérielle la plus haute » (à savoir, la « région ») intitulée « l'objet de la nature ». Donc, la reconnaissance de la perception de l'arbre en tant que celle d'un objet réel, n'est pas elle-même un événement réel. De plus, du point de vue phénoménologique, dire que l'arbre là-bas dans le jardin est un *noème*, et pas une réalité *en soi*, ce n'est pas dire qu'il n'y a aucune existence qui lui est propre, mais c'est bien plutôt dire que pendant la perception de cet arbre, il m'apparaît *idealiter*, c'est-à-dire il a une existence idéelle. Mais pourtant cette unité idéelle de ce qui m'apparaît « n'est pas quelque chose en dehors de moi, séparé de moi et qui serait avec moi qu'en fonction d'un principe rigide insaisissable, mais quelque chose qui n'est rien que corrélat intentionnel, seulement sens d'une donation de sens qui est exclusivement mienne » (Hua XV pp.189).

telle abstraction a pour tâche de résoudre chaque apparition temporelle en un flux. Si nous revenons de la perception à l'apparition, nous sommes encore en présence d'un datum phénoménologique capable d'être décrit. Mais, quand nous revenons de l'apparition au flux, il ne s'agit pas ici d'une unité temporellement étendue, plus fondamentale. Bien plutôt, on peut dire que, pour parvenir à la forme temporelle elle-même qui n'est rien d'autre qu'une intentionnalité intrinsèque à la structure dynamique de la conscience intime du temps, prise en elle-même d'une manière abstraite et purifiée de tout contenu, nous devons se retourner à un niveau non-indépendant (*unselbstständig*) qui est en deçà du champ descriptible. Ce qui nous paraît important de noter à propos de la réduction à la subjectivité transcendantale dont il est question ici, c'est qu'il nous établit un argument contre *regressus ad infinitum* semblable à celle d'Aristote; la conscience, « je ne peux pas la percevoir elle-même [...] ». Car ce nouveau perçu serait à son tour un objet temporel, qui renverrait à une conscience constituante de même type, et ainsi *in infinitum* » (Hua X pp.111).

3.6. Interprétation phénoménologique du « méon » et la corrélation transcendantale entre « pré-être » et « pré-temps »

Tandis que ce qui est constitué c'est en quelque sorte temporellement objectif, le flux constituant lui-même dégage cependant la subjectivité absolue qui n'a rien à voir avec une sorte d'objectité. On doit concevoir le terme flux *analogiquement* pour autant qu'il désigne la subjectivité absolue. Car la structure dynamique de *l'absolue* ne se réfère pas à un déroulement spatiotemporel (par exemple à un flux réel) pris en un sens intramondain: « Le temps ne coule pas comme l'eau dans le ruisseau, mais il est néanmoins désigné comme un 'écoulement' ». ⁶⁶ Du point de vue transcendantal, l'« expression linguistique du temps » est inadéquate au regard de la « compréhension pré-linguistique du temps », gagnée pour la première fois par l'accomplissement de la « réduction phénoménologique ».

Après que la réduction phénoménologique donne l'accès à un mode d'être, nouvellement découvert, une *stratification* émerge entre les modes d'être, c'est-à-dire entre les niveaux d'être : 1- les niveaux antérieurs du pré-être (le *mode d'être* de

⁶⁶ E. Fink, « Les concepts opératoires dans la philosophie de Husserl » en Proximité et distance : Essais et conférence phénoménologiques, trad. J. Kessler, Grenoble, Jerome Million, 1994 pp.154

l'être transcendantale)⁶⁷, 2- les niveaux postérieurs de l'être mondain (Le *mode d'être* de l'être mondain) qui se divise à son tour en deux : i-préthéorique, ii- théorique). « Pré-être » (*Vorsein*) est une conception transcendantale qui tient profondément à la 'synthèse passive' pour autant que l'intentionnalité à un niveau le plus bas s'opère comme une temporalisation passive, celui de *Vor-zeit* (pré-temps) dont le corrélat est *Vorsein*:

« Ce n'est donc pas [quelque chose qui est] fait...[...] le fluer (*das Strömen*) se produit, le flux n'est pas à rendre effectif à partir d'un faire [actif] du moi... » (Hua XXXIV pp. 179).

Dans l'un de ses manuscrits Husserl va jusqu'à dire (tout en faisant l'usage du mot grecque *méon*, non-être, afin de mettre en relief la radicalité de la sphère transcendantale de « pré-être ») que « l'univers de l'être prédonné est celui de ce qui m'est donné sous forme de validation ultime » et que « ce qui va au-delà [de cette validation] [...] de façon latente, c'est un *méon*. Ce n'est pas un néant, mais bien plutôt une 'présupposition' de l'être qui provient d'une temporalisation oubliée qui n'est pas encore la temporalisation d'un *on* »⁶⁸.

Il est vrai que *méon* n'est pas un être chosique, mais il est aussi vrai qu'il désigne une mode d'être unique et pour cette raison, comme le dit Husserl, qu'il ne se réduit pas à un pur *néant*. Même si cette objection contre la tentation à réduire *méon* à *néant* paraît être semblable à l'argument ontologique de Platon et d'Aristote, ayant en vue d'ontifier *réellement* la 'non-être', la découverte phénoménologique de « pré-être » s'oppose en effet fortement à cette entreprise *réaliste* des anciens. Car *méon* husserlien est réfractaire à toute sorte d'ontification réelle du non-être puisqu'il a un mode d'être transcendantal *sui generis*. Partant de ce contraste insurmontable, Fink écrit dans ses *Zettel* que « Ist das Verhältnis des „absoluten Subjekts“ zum innerweltlichen und zum nichtlichen Seienden überhaupt ein Verhältnis eines Ontischen zu einem anderen Ontischen?[...] Ist das transzendente überhaupt ein „ontisches“?[...] [Das absolute Subjekt] ist also ein Seiendes, das eigentlich kein

⁶⁷ « L'antériorité du pré-étant indéterminé, impensé » (*das Vorangehen des unbestimmten, ungedachten Vorseienden*) (Hua XXXIV pp. 175).

⁶⁸ Ms. B III 3 (1932), 30b : "...Was darüber hinausgeht, [...] in Latenz ist ein *meon*.; es ist nicht nichts, sondern 'Voraussetzung' des Seins aus einer vergessenen Zeitigung, die noch nicht Zeitigung eines *on*..." (Cité par A. J. Steinbock). A.J. Steinbock, *Home and Beyond: Generative Phenomenology After Husserl*, Northwestern University Press, Evanston, 1995, pp.275

Seiendes ist.[...]Meon aber hat hier den Sinn zwar des Fehlens, aber dieses Fehlens ist kein Privatum, sondern ein Positivum »⁶⁹.

Bien entendu, considéré en lui-même « l'être transcendantale » découverte par la réduction phénoménologique n'a pas une structure ontique à moins qu'elle ne devienne l'objet pour une réflexion « après coup ». Une telle réflexion postérieure à l'existence de ce sur quoi on réfléchit, est responsable pour la *construction* phénoménologique de la donation non-intuitive (et par là théorique) du 'mode d'être' de la subjectivité transcendantale à un niveau le plus abstrait, purifié de toute aperception. Mais il faut également prêter attention au fait que le concept de « construction » dont il s'agit ici, « n'a aucune affinité avec une quelconque procédure 'constructive' exercée dans les sciences mondaines. [...] Le titre *transcendental* de 'construction' ne fait que donner une indication sur le mode de référence, [...] du connaître phénoménologique à son thème ici en question. L'objet' - ou mieux, *les objets* - de la phénoménologie constructive *ne sont pas 'donnés'* » (Hua Dok II/1, pp. 62). Dans ce passage Fink utilise le terme « *objet* » d'un point de vue réflexif dont la tâche est de thématiser l'être transcendantal de pré-étant en tant que *méon* pris en un sens positif (à l'opposé du sens privatif du mot). Ce *stratum* abstrait et par là non-indépendant n'est pas susceptible d'être donné dans l'intuition à cause de son *absence* au champ perceptif comme un corrélat déterminé, mais il a besoin d'être « construit » tout en demeurant en accord avec les *strata* descriptibles. S'il s'agit encore d'une donation, on la doit à l'activité théorique du moi phénoménologisant.

Par ailleurs, en plus du *stratum* « pré-humain » de la subjectivité *méontique* il faut interroger la condition de possibilité du *stratum* « humain » de la vie personnelle appartenant à la subjectivité *ontique*. De ce fait, Husserl écrit : « *Mais comment me trouvé-je 'moi-même' en tant qu'être humain?* Seulement du fait que j'imagine ma chair à un endroit quelconque à l'extérieur dans l'espace, comme s'il s'agissait d'une chair étrangère, et sur le mode d'une empathie. C'est seulement si je deviens pour

⁶⁹ Z-IV 112a: E. Fink, *Phänomenologische Werkstatt*, Teilband 1: Die Doktorarbeit und erste Assitenzjahre bei Husserl, Hrsg. R. Bruzina, Verlag Karl Alber, München, 2006 pp.268: « Est-ce que le rapport du 'sujet absolu' à l'étant intramondaine et à l'étant non-étant est en général un rapport d'une chose ontique à une autre chose ontique ?[...] Est-ce que l'être transcendantal est en général un 'être ontique' ?[...] [Le sujet absolu] est alors un étant qui n'est authentiquement aucun étant.[...] Toutefois, bien que *méon* ait un sens d'absence, cette absence n'est pas en aucune manière un *Privatum*, mais plutôt un *Positivum* ».

ainsi dire étranger à ma chair [...] ce n'est qu'alors que je me ressaisis en tant qu'être humain et que, dans cette aperception psychophysique médiate, j'inscris dans la chair (*Leib*) mon moi en tant que moi emphatisé. *Je me découvre moi-même en tant qu'être humain en faisant le détour par une autoaliénation de ma chair (Selbstentfremdung meines Leibes)* » (Hua XIII pp. 443).

Grâce au pouvoir objectivant de ce processus d'« autoaliénation », la corporéité vivante de ma chair en son extension spatiotemporelle continue est comprise psychophysiquement par moi comme si j'étais une autre (1-Dans l'expérience perceptive à l'intérieur de l'attitude naturelle, cela indique une « co-extension temporelle proprement dite » : son niveau d'être = les objets transcendants factices, 2-Dans la réflexion psychologique, cela indique une co-extension temporelle psychique : son niveau d'être = les objets immanents hylétiques). Néanmoins, l'unité préobjective de la monade non-extensive a une structure dynamique pré-temporelle (son niveau d'être = pré-être) revenant à un pré-temps qui précède le temps des objets immanents ou transcendants. Cette unité pré-objective, ayant aucun accès de l'extérieur à une autre subjectivité, nécessite une auto-manifestation de la subjectivité.

A partir du retour à cette primordialité transcendantale du moi, ayant la forme de *Für-sich-selbst-erscheinen* (s'apparaître-à-soi-même) qui est rendue accessible par la 'conversion du regard' du phénoménologue tout après son effectuation d'un *épochè* phénoménologique, il devient légitime désormais de commencer à une l'analyse *génétique* de la naissance des accomplissements subjectifs et *constitutifs* des structures statiques, puisque par « l'analyse génétique » Husserl entend principalement l'explication de « la genèse de la constitution » dont la loi est « l'association »⁷⁰. La passivité associative appartenant à l'individualité monadique du moi primordial qui pré-constitue indéfiniment le pré-étant comme corrélat de l'unité originaire du pré-temps, doit son accessibilité sous la forme du langage

⁷⁰ I. Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1982 pp. 12. Par conséquent, on peut faire une division de la manière suivante: Première *étape*; le retour à la *constitution* des objectités quel que soit leur type, en tant que corrélat d'un mode de donnée subjectif, en regardant comme fil conducteur (*Leitfaden*) les structures eidétiques qui sont déjà valide pour moi dans l'attitude naturelle (la phénoménologie 'descriptive' (*beschreibende*) de *stasis*; l'analyse statique). Deuxième *étape*; le retour de cette première étape à la *genèse* temporelle la plus primordiale de la constitution subjective elle-même, et corrélativement, à l'*origine* de la prédonation du monde universel (la phénoménologie 'explicative' (*erklärende*) de *genesis* : l'analyse génétique) (Hua XI pp.340).

conceptuel d'une philosophie de style exotérique à la pratique de la réduction phénoménologique.

Mais comment est-il possible pour les autres de comprendre le phénoménologue quand il parle d'un niveau d'être *pré-étant* ? Est-ce qu'il n'y a pas ici une difficulté pratique qui empêche les hommes non-phénoménologues de saisir ce qui se révèle exclusivement par la voie de la phénoménologie ? On peut formuler ce problème d'une manière plus sophistiquée : chaque mot dans une « proposition transcendantale » peut être compris à partir de sa signification naturelle sans qu'il nous arrive d'atteindre à sa signification transcendantale. Donc il se trouve toujours une signification naturelle à côté et en parallèle de la signification transcendantale. A moins que nous ne devenions nous-mêmes phénoménologues, le seul sens qui nous est accessible est le sens naturel du mot :

« Dans l'expérience théorisant de la connaissance phénoménologique, nous ne rapportons certes *pas à l'étant* (dans la mesure où l'étant est originellement l'étant *dans le monde*, dont la dignité transcendantale est un résultat constitutif), mais nous nous rapportons à la *constitution* transcendantale *du monde analogiquement, comme à un étant*. [...] de même que l'expérience théorique est communément référée à l'étant, de même nous sommes, nous qui phénoménologisons, référée *de manière analogique* à la constitution du monde qui en soi n'est pas, mais qui n'est pas non plus non-étante. Si tout étant - conformément à l'idée transcendantale de la phénoménologie - n'est rien d'autre qu'un *étant devenu* constitutif, le *devenir de l'étant dans la constitution* n'est alors pas lui-même déjà étant » (Hua Dok. II/1 pp.83).

Pendant notre investigation sur les processus vitaux « pré-étants » de la subjectivité transcendantale, nous la traitons en quelque sorte comme si elle était un étant. C'est précisément de là que provient une relation *analogique* entre « pré-étant » (le mot husserlien pour désigner un être d'ordre préontique) et « étant » (ontique). Pour cette raison Fink écrit que « la proposition phénoménologique recèle, [...] une contradiction interne entre la signification mondaine du mot et le sens transcendantal qu'il indique »⁷¹. Il est sans doute que « les propositions par lesquelles celui qui phénoménologise se prononce au sujet de la réduction phénoménologique ne sont absolument pas compréhensibles si l'on n'accomplit pas *soi-même* la réduction phénoménologique » (Hua Dok. II/1 pp.124). Mais cela ne revient pas à dire que pratiquer la réduction ne puisse en aucune manière être enseignée

⁷¹ E. Fink, "Die Phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der Gegenwärtigen Kritik" in Studien zur Phänomenologie 1930-1939, Den Haag, Martinus Hijhoff, 1966 pp. 154

pédagogiquement, c'est-à-dire au moyen de la communication intensive entre les monades.

Il est incontestable que celui qui est déjà engagé et converti à la phénoménologie, est en pouvoir de faire apprendre à comprendre comment pratiquer par soi-même la réduction phénoménologique. Donc, contrairement à Fink, Husserl *ne voit pas* dans la tension entre la « signification mondaine » et le « sens transcendantale » une *contradiction*, mais seulement un *parallélisme* confus entre eux. Celui-ci peut être surmonté par notre décision libre pour être un philosophe rigoureux qui se met radicalement à une autojustification de soi-même.

3.7. Contraste entre « *Querintentionalität* » et « *Längsintentionalität* » et celle entre concept traditionnel d'« individuation » et concept phénoménologique de « mondanéisation ».

La constitution des objets temporellement étendus (avec une durée objective) comme les sons et les mélodies, peut être appelée la « temporalisation noématique », qui reflète l'effectuation de *Querintentionalität* (l'intentionnalité transversale). La temporalisation noématique est ce à quoi correspond l'individuation d'un pôle objectif (en premier lieu ; en tant que *l'objet immanent*, et puis, en second lieu ; en tant que *l'objet transcendant*). En revanche, l'articulation préobjective de la conscience intime du temps (l'unité tripartite de la rétention -l'impression originale - la protention) peut être appelée la « temporalisation noétique » qui reflète l'effectuation de *Längsintentionalität* (l'intentionnalité longitudinale). Alors que 'intentionnalité transversale' est celle de la temporalité objective (transcendant), ou quasi-objective (immanent), 'intentionnalité longitudinale' est par contraste celle de la temporalité de la durée subjective, de l'articulation dynamique de la conscience elle-même. On doit cependant prendre soin de ne pas concevoir la temporalisation noétique comme une individuation objective du moi (*Ich*) lui-même.

Si nous insistons à défendre une telle mésinterprétation, cela nous suscite à confondre la temporalisation noétique avec la temporalisation noématique (cette dernière apparaît en quelque sorte reliée à un événement réel, prenant place *dans* le monde), et à ignorer la différence essentielle entre eux. Mais, à vrai dire, la temporalisation noétique ne sera pas être considérée comme un déroulement

temporel, si nous nous bornons à une compréhension du temps qui se réfère seulement à une temporalité *intramondaine*. La difficulté peut être formulée ainsi: aussi longtemps que nous nous en tenons à une compréhension *moniste* du temps qui réduit toute temporalité au déplacement *relativement* mesurable des réalités objectives, il nous est impossible d'éviter *regressus ad infinitum*. Pour cette raison, nous devons accepter un 'flux temporel immanent', plus profond, « sans commencement ni fin, », et « dont aucun chronomètre ne donne la mesure » (Hua XXV pp.30). Comme le dit Fink :

« Pourquoi et de quel droit appliquons-nous au temps lui-même des concepts qui appartiennent à l'être-dans-le-temps de l'étant ? Le mouvement du 'flux temporel' ne devrait-il pas lui-même à son tour être dans un temps – de sorte qu'il y aurait ainsi un temps du temps et ainsi de suite ? Nous comprenons le mouvement à partir du temps et le temps, à son tour, à partir du mouvement. N'est-ce pas un cercle vicieux ? »⁷².

Concernant ce problème, Husserl tente dans ses manuscrits de développer une solution satisfaisante et une distinction nouvelle entre « proto-temporalisation en flux » (*strömende Urzeitigung*) et « temporalisation » (*Zeitigung*) (Hua XXXIV pp.162). Alors que *eigentliche Zeitigung* (temporalisation proprement dite) signifie une temporalisation active (Hua XXXIV pp.179), par l'expression « proto-temporalisation » Husserl entend une « pré-temporalisation » (*Vorzeitigung*) passive : « la vie transcendantale absolue qui est présupposée, ou co-posés, *implicite*, avec la position apodictique de l'*ego cogito*, est la pré-temporalisation incessante en laquelle, par conséquent, le temps originaire, le pré-temps se trouve incessamment (aussi longtemps qu'il se dit *ego cogito*) en constitution vivante. Dans ce pré-temps, les unités pré-temporelles (les vécus dans la temporalité de vécu) sont non seulement constituées dans le 'flux' de cette vie - c'est-à-dire la constitution au sens premier, appartenant à la *conscience au sens premier, pré-temporalisant* - mais aussi, et dès lors en un sens nouveau, *tous les degrés de l'étant pour le moi*, mais aussi corrélativement le moi lui-même » (Hua XXXIV pp.180-181).

On parvient à reconduire *réflexivement* notre regard à cette dimension du « pré-temps » seulement par une réduction à *Lebendige Gegenwart* : « La réduction au présent vivant est la réduction la plus radicale à cette subjectivité en laquelle [...] tout sens d'être (*Seinsinn*) est sens pour moi (*für mich*)... » (Hua XXXIV pp.187). Ce

⁷² E.Fink, « le concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl » en Proximité et distance : Essais et conférence phénoménologiques, trad. J. Kessler, Grenoble, Jerome Million, 1994 , pp.154

présent originellement vivant de la vie transcendantale du sujet n'est pas une modalité temporelle au sens strict du mot. De cette manière, *Lebendige Gegenwart* doit être compris en termes non-extensifs⁷³ et par là non-perceptifs⁷⁴ : « Le présent vivant en flux est un être qui flue 'continuellement' est cependant pas dans un être l'un hors de l'autre (*Außereinandersein*), pas un être en une extension spatio-temporelle (spatio-mondaine), temporelle, immanente' (donc pas dans l'un hors de l'autre, qui s'appelle un l'un après l'autre (*Nacheinander*), un l'un après l'autre au sens d'un l'un hors de l'autre d'emplacements en un temps qu'il faut donc spécifiquement appeler ainsi) » (Hua XXXIV pp. 187). En même temps, le présent vivant s'opère comme le 'point zéro' (*Nullpunkt*) de toute relativité, aussi longtemps que la conscience transcendantale est incarnée en tant que *Leib* non-objectivant. Encore faut-il remarquer que la structure générale à laquelle est lié tout relativement-étant, n'est pas elle-même relative⁷⁵.

Il semble que le souci principal d'une phénoménologie génétique soit de répondre aux questions concernant l'individualité de monade. Mais il est illusoire de la voir comme une entreprise de savoir comment *s'individualise* la monade puisque la monade n'a pas besoin d'une individuation pour avoir une existence qui lui est propre. Husserl lui-même semble être égaré dans certains de ses manuscrits par cette voie trompeuse de l'interrogation sur une sorte de « genèse » qui signifie une individuation *ontogénétique* de monade tout en prenant la synthèse passive pour un processus métaphysique d'une création *ex nihilo* de l'ego. Une telle genèse non-egoïque en tant qu'individuation de la monade elle-même (la création *ex nihilo*, avec une connotation excessive selon laquelle la genèse de la subjectivité transcendantale est inséparable d'une genèse métaphysique qui *matérialise* au sens propre du mot à la fois le moi et le monde lui correspondant) est tout à fait différente d'une genèse egoïque (l'individuation de la vie temporelle de la monade).

⁷³ Cf. ; « Mon être en la proto-temporalisation (*Urzeitigung*) vivante, *non-extensive* vient, en tant que flux de vie phénoménal originaire, avant l'être transcendantal, le mien en tant qu'être-identique en ma vie transcendantale, celle-ci en la forme extensive du temps immanent » (Hua XXXIV pp.174) (C'est moi qui souligne).

⁷⁴ Cf. ; « ...le flux total de mon vécu est une unité de vécu qu'il est impossible par principe de saisir par la perception en nous laissant complètement 'couler avec' (*mitschwimmende*) » (Hua III pp.82).

⁷⁵ Néanmoins il importe de ne pas fixer le sens de *lebendige Gegenwart* à une 'étendue originaire de la présence actuelle'. Comme le fait remarquer Steinbock, "A living present for Husserl is not just this minute, this day, or this year; it can also be an entire coalition of years as long as it has an individual, typical self-contained unity..." A.J. Steinbock, *Home and Beyond: Generative Phenomenology After Husserl*, Northwestern University Press, Evanston, 1995, pp.32.

Comme on l'a souligné précédemment, dans certains manuscrits de Husserl d'avant 1932 (celles de *C-Manuskripte* et de *Bernauer Manuskripte*), nous voyons qu'il a quelquefois traité le concept de 'pré-temporalisation' comme une expression responsable pour mettre au jour le processus créateur « *from nowhere* » de la monade elle-même⁷⁶. Mais les manuscrits plus tardifs de Husserl montre qu'il change d'avis : « Depuis mes dernières explications (en 1932) je suis parvenu à la conviction qu'il n'y a pas d'intentionnalité de deux espèce au sens propre [...] la temporalité est précisément de toutes les façons une effectuation du moi, originaire ou acquise » (Hua XXXIV pp.182).

Qu'est-ce que Husserl veut dire dans ce passage ? Du point de vue phénoménologique il est invraisemblable de dire que l'existence individuelle de la monade émerge pour la première fois *avec* la pré-temporalisation; une telle temporalisation non-egoïque est tenue pour responsable de la « création divine » non pas de l'individualité de la *vie temporelle* du moi bien sûr (ce serait une temporalisation egoïque séculaire), mais de l'individualité du *moi lui-même*. Il faut alors se garder de confondre l'individuation monadique en tant qu'un procédé créateur au sens théologique, avec la *mondanéisation* monadique en tant qu'un développement de la vie temporelle de la subjectivité transcendante.

Néanmoins, il est également possible de prendre le sens du terme « individuation » pour un équivalent à celui de la « mondanéisation », comme Husserl l'a fait dans le passage suivant : « Je suis celui que je suis en fluant, moi présent, mais je ne suis pas simplement présent. J'étais, étais en perdurant et m'étirant dans un temps passé, j'étais un présent de soit qui flue à chaque place de ce temps et serais présent perdurant en ce fluer et en toute place nouvelle le même en un autre présent qui flue, en <une> vie fluente. Ces places temporelles individualisent ma vie temporelle » (Hua XXXIV pp.174). Au regard de ce passage, l'attention doit être portée exclusivement sur ce à quoi Husserl confère une capacité de l'individuation. Il est clair que la capacité de l'individuation n'appartient pas au moi mais bien plutôt à la *vie temporelle* du moi. Ainsi réhabilitée, la notion de

⁷⁶ De cette perspective déficiente que relève la mécompréhension de Fink concernant *Urlich* (le moi-originaire), car Fink le voit comme un moi « antérieur à la différence entre *ego* et *alter ego*, et qui laisse pluralité se disperser à partir de soi ». E. Fink, « La philosophie tardive de Husserl » in *Proximité et distance : Essais et conférence phénoménologiques*, trad. J. Kessler, Grenoble, Jerome Million, 1994 pp.184. Par opposition à cela, Husserl présuppose d'avance la pluralité des monades en tant qu'impliquée intentionnellement dans le développement temporel de chaque monade.

« l'individuation de la vie monadique » signifie que la monade est une unité de son histoire et recèle en sa présence primordiale « l'héritage de passé » sous la forme de l'histoire sédimentée. Si, à partir de ce moment, on utilise cette notion d'une manière positive, c'est seulement sous la condition qu'on le fasse en renvoyant au sens réhabilité du mot.

Selon le dernier Husserl, la synthèse passive n'est pas un événement non-egoïque par lequel un moi est *produit* pour la première fois. La définition de *l'acte* doit donc être révisée au point qu'il a sa place également dans la passivité. De même, lorsque Husserl parle de non-participation de l'ego à la retentionnalité pure de la 'conscience opérante', il ne veut pas dire que la synthèse qui se tient à un niveau le plus bas précède l'être monadique. Bien plutôt, la synthèse concernée précède *l'être ontique*. De cela il s'ensuit que l'être ontique ne signifie pas l'être monadique. Toute activité (passive ou active) provient en effet d'un pôle egoïque qui est toujours déjà là même avant la présence spatiale de la configuration intramondaine.

Ce qui est décisive pour la compréhension du terme « monade », c'est son attestation à une 'présence à soi' originaire qui dure tout au long de sa vie (l'auto-présence dynamique de la conscience absolue d'une ipséité préontique, comprenant non seulement une seule présence mais bien plutôt toutes les présences de sa vie). Cette auto-présence omni-temporelle est toujours *implicitement*, c'est-à-dire *non-thématiquement* opérative pendant la concrétisation de la vie subjective. En d'autres termes, comme on l'a déjà dit, il ne s'agit pas d'une 'individuation' au sens *ontogénétique* du mot, mais bien plutôt d'une 'mondanéisation' de la monade *qua* « substrat des habitudes » (Hua XIV pp.43). Car, bien évidemment, dans la progression et évolution historique de l'ego il parvient à une étape où il se connaît lui-même comme un moi mondanisé, humaine menant une vie située au sein des relativités eidetiquement déterminables (la vie dans l'attitude naturelle).

Revenons à la question de savoir en quoi consiste le rapport du « temporalisation noématique » à la « temporalisation noétique ». D'après Husserl c'est précisément cette *double intentionnalité* (1- « l'intentionnalité transversale », 2- « l'intentionnalité longitudinale ») irréductible l'un à l'autre mais également inséparable l'un de l'autre, qui caractérise la constitution du flux de la conscience sans perdre de vue que la constitution du flux subjective soit toujours concrètement

en relation avec son corrélat objectif. Prenant pour exemple l'expérience auditive d'un « son » (*Ton*), Husserl résume la fonction de la 'double intentionnalité' en termes suivants :

« Le regard peut une première fois se diriger à *travers* les phases qui 'se recouvrent' dans le processus continu du flux en tant qu'intentionnalités du son. Mais le regard peut aussi se porter *sur* le flux, sur une portion du flux, sur le passage de la conscience fluant depuis le début jusqu'à la fin du son. Chaque dégradé de conscience du type 'rétention' possède une double intentionnalité: la première, celle qui sert à la constitution de l'objet immanent, du son; c'est celle que nous nommons 'souvenir primaire' du son (tout juste senti) ou, plus clairement, que nous nommons précisément rétention du son. L'autre est l'intentionnalité constitutive de l'unité de ce souvenir primaire dans le flux; c'est-à-dire que la rétention, par cela même qu'elle est conscience d'"encore", conscience qui retient, rétention précisément, est du même coup rétention de la rétention écoulé du son: elle est, dans son dégradé continu dans le flux, rétention continue des phases qui ont précédé continûment » (Hua X pp.80-81).

Längsintentionalität est la manifestation temporelle de la conscience à elle-même (l'auto-manifestation temporelle) qui est la condition de possibilité pour toute sorte d'être-dirigé à un pôle objectif. Il y a alors une différence entre la donation temporelle de l'objet intentionnel et la donation temporelle de l'acte intentionnel.⁷⁷ L'articulation temporelle de la conscience intime du temps n'est pas temporelle pour autant que nous entendons par le mot « temporelle » ce qui a lieu objectivement *dans* le temps *qua* un événement mondain⁷⁸. Tout au contraire, la temporalisation noétique de *Längsintentionalität* ne se réfère pas de nouveau à un autre niveau de constitution temporelle qui est plus fondamental et grâce auquel quelque chose se constitue *dans* le temps. Dans ce sens, la « temporalisation noétique » doit être regardée comme *absolue*, même si elle a en même temps une différenciation interne. À cet égard, il faut bien reconnaître que selon Husserl non seulement les objets (1- l'objet perçu qui dure, 2- l'apparition de l'objet dans son mode : *das Objekt im Wie*) mais aussi *nos perceptions* de ces objets (l'auto-apparition de la subjectivité comme forme

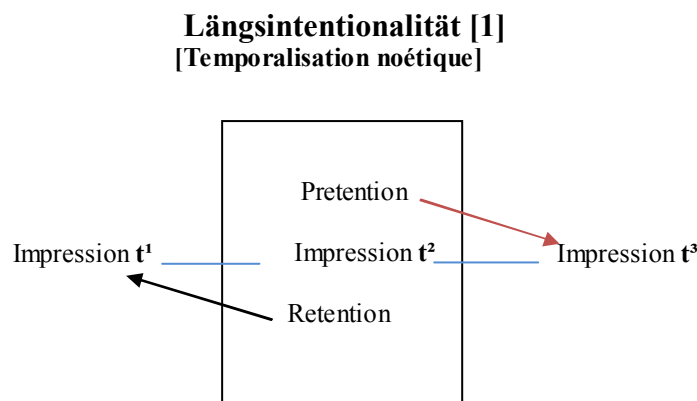
⁷⁷ « Le mot 'vécu' (*Erlebnis*) exprime être-vécu (*Erlebtsein*), à savoir avoir-conscience à partir de la conscience interne à travers laquelle le vécu pour le moi à chaque fois est prédonné » (Hua XIV pp. 45).

⁷⁸ Comme le Fink fait remarquer, « Je trouve la vie transcendante qui se donne directement à moi par la réduction phénoménologique en tant que vie fluant de manière vivante, je la trouve en tant que "présent vivant" [*fluant de manière originelle : Annotation de Husserl*]. Cependant, 'présent' n'a ici aucunement le sens temporel d'un présent se tenant dans le temps, mais signifie seulement l'auto-présence (*Selbtanwesenheit*) de ma vie transcendante... » (Hua Dok. II/1 pp.58).

temporelle) sont temporelles⁷⁹. Les actes eux-mêmes se constituent d'une manière non-objectivante, sous la forme d'une microstructure se composant des moments non-indépendants ; 'rétention', 'impression primaire' et 'protention'.

L'explication de la constitution originale de la temporalité qui sert de base pour notre expérience *intuitive* est alors en effet le résultat d'une élaboration *analytique* (c'est-à-dire non-synthétique. Car il ne s'agit pas ici de *Verbindung* des unités ayant une sorte d'étendue objective⁸⁰) de la vie fluante, dont la tâche est de conduire à un stratum *abstrait*, mise au jour par une sorte d'*abstraction phénoménologique*. Le procédé concerné consiste en un retour (réduction) au 'flux absolu' que Husserl appelle *Lebendige Gegenwart* (présent vivant). Cette 'réduction' au 'présent vivant' est une partie essentielle de la 'réduction phénoménologique'. Mais pour pouvoir comprendre complètement la réduction phénoménologique, ce premier pas qui nous fait face à un niveau purifié de toutes sortes d'objectités ne suffit pas et par conséquent il doit, comme nous l'avons vu, être complété par une 'réduction intersubjective' (le seconde pas).

Figure 2



⁷⁹ Rappelons que Husserl avait pour but de répondre à la question suivante pour deviner l'énigme du temps: « Comment à côté des 'objets temporels' (*Zeitobjekten*) immanents et transcendants, se constituent le temps lui-même, la durée et la succession des objets? » (Hua X pp. 23).

⁸⁰ Néanmoins on doit insister encore sur l'existence d'une sorte de synthèse non-empirique qui est pour autant susceptible d'être *analytiquement* étudiée. Pour éviter les malentendus, il faut indiquer que d'après Husserl la distinction traditionnelle entre *analytique* et *synthétique* doit être reformulée.

Figure 3

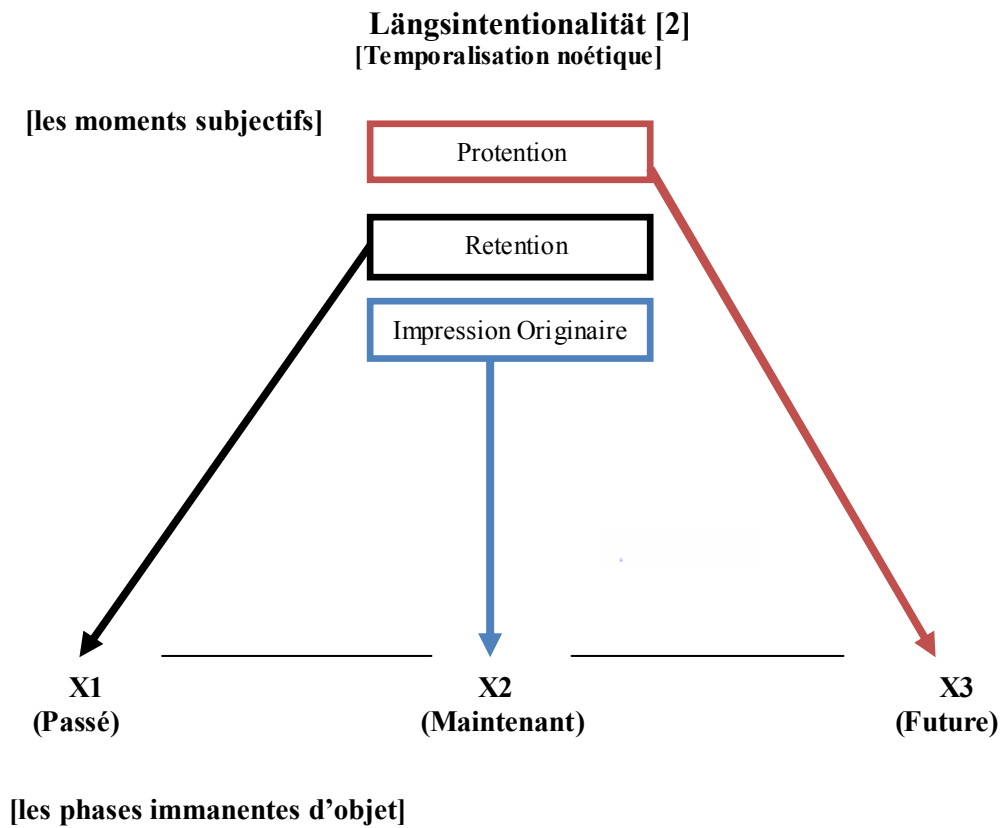
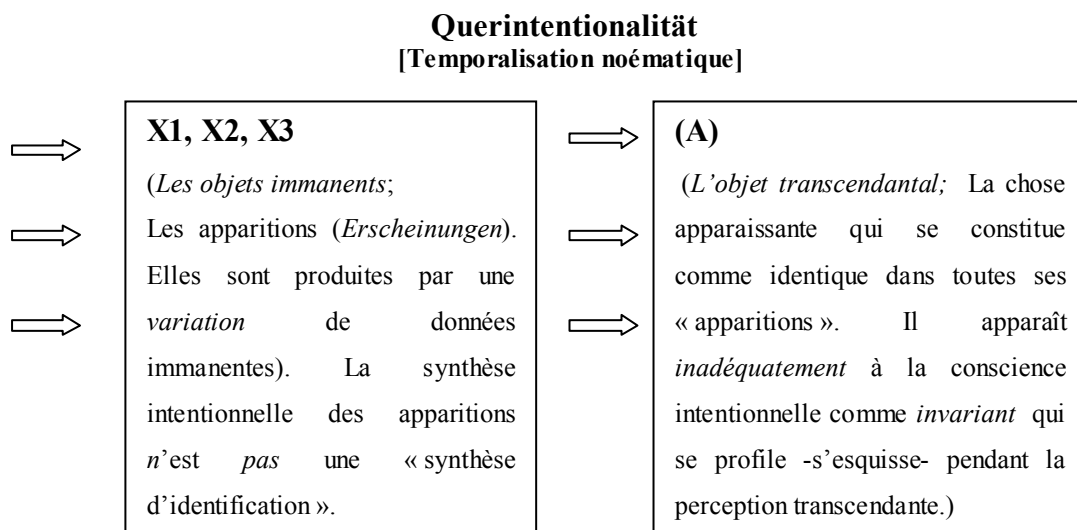


Figure 4



CONCLUSION :

Qu'est-ce que signifie réduction phénoménologique?

Par la réduction phénoménologique, non seulement le sujet regarde (avec un voir mentale) la révélation du monde en se tournant vers le monde; mais celle-ci le conduit également à se détourner du monde. Ce retrait du monde est un pas nécessaire pour la découverte du monde. Penser le monde « comme phénomène » c'est le penser en fonction de la structure d'une corrélation qui relie l'expérience humaine et les totalités de l'objet expérimenté directement ou indirectement. En d'autres termes, c'est la corrélation entre l'« attitude naturelle » en tant que l'essence de l'existence humaine et le « monde de la vie » (*Lebenswelt*) dans laquelle le moi humain vit de manière consciente. La vie dans le monde « oublie le monde parce que le regard s'abîme dans les choses du monde qui parlent tant à nos intérêts qu'elles ne nous laissent aucun répit »⁸¹ et parce que dans un « monde singulier, » le sujet reste rivié aux problèmes urgents, aux préoccupations vitales qui caractérisent ce monde et cela l'empêche de prendre en compte le monde universel lui-même. Il faut que quelque chose vienne briser cet enchaînement aux choses du monde pour que le monde puisse apparaître.

I. Conscience doxique et thèse générale du monde

Tout ce qui m'est donné actuellement (ou inactuellement) fait partie de l'horizon de la perception effective (ou possible) sans que je le remarque, sans que je lui accorde mon attention. Tandis que je suis capable de tourner mon regard sur ce qui reste non-remarqué maintenant, quand je parle de la validité universelle de l'être du monde pour moi, celle-ci ne signifie pas une donnée d'une expérience perceptive que j'ai en quelque sorte la possibilité d'intuitionner. Tout au long de sa validité universelle pour moi, le monde universel ne se vise pas par un acte individuellement doxique dont la signification peut être *modalisée* automatiquement au cours de la vie quotidienne, puisque par 'l'être du monde' on n'entend pas un être individuel chosique

⁸¹ R. Bernet, « Le monde (Husserl) », in *La vie du sujet : Recherches sur l'interprétation de Husserl* dans la phénoménologie, Paris, PUF, 1994, pp.95

mais l'être totale qui comprend toute chose possible. Rappelons que, selon Husserl, toute expérience porte, quel que soit son mode d'accomplissement, une *doxa*, une croyance d'être. En outre, l'horizon comprenant toutes les potentialités de notre expérience peut être conçues également comme un horizon de croyance qui englobe le tout du monde - « précisément à la façon d'un horizon non explicite, quoique explicitable, indéterminé, quoique déterminable, mais bien sûr seulement par expérience ultérieure, c'est-à-dire, pour une explicitation simplement clarifiant, *en forme d'expérience possible* » (Hua XXXIV pp.50-51).

Étant donné que cette unité de la croyance sous forme d'horizon englobant toutes les positions, c'est-à-dire tous les actes doxiques, ne peut pas être tenue pour une croyance particulière et déterminée, on doit désigner l'unité concernée comme celle d'une « thèse » qui accompagne, d'une manière générale et indéterminée toutes sortes de croyances particulières. Cette « thèse générale » qui consiste dans la présupposition d'avance de l'existence du monde comme le soubassement de la possibilité de faire l'expérience de quelque chose, réside dans l'expérience unitaire universelle, celle qui continue de fluer indéfiniment. Pour chaque acte doxique, « la thèse générale de l'attitude naturelle » signifie que le monde est toujours *là pour nous* et *présent* comme *réalité*.

Pourtant, avec la « mise en suspens de la validité du monde » par *epochè*, le moi commence à ne pas prendre de position. Il s'abstient de toute prise de position. Une telle mise en suspens implique en même temps « une mise en suspens de la validité de l'aperception qui m'objective moi-même comme être-dans-le-monde » (Hua VIII pp.78). Alors que la conscience positionnelle de toutes sortes d'expériences de quelque chose particulière co-pose *implicitement* et *généralement* avec lui l'existence du monde, cette co-position *s'arrête* à partir d'effectuation d'*epochè*. Il faut aussi souligner que la mise hors circuit de la croyance au monde par *epochè*, n'est pas un acte éphémère et unique. Au contraire, dans l'habitualité de ne plus laisser valoir désormais la croyance au monde, 's'instaure' - ou 's'institue' - (au sens de *Stiftung*) un comportement permanent, un « habitus générale » que Husserl nomme « l'attitude phénoménologique » (Hua XV pp.70). *Stiftung* de l'attitude phénoménologique commence donc dans l'attitude naturelle par une « saute » qui nous fait sortir de l'attitude naturelle. Mais afin d'être un habitus permanent du moi, cette praxis réflexive doit être volontairement réitérée.

L'épochè rend accessible l'univers de l'être absolu appartenant à la conscience à partir d'une expérience transcendantale en tant que *für mich* primordial. Ce faisant, il rend accessible également le règne d'une temporalité transcendantale. Le moi dans l'épochè universel mène une vie à la fois théorique et pratique. Le moi qui se tient dans la réduction est celui qui pratique la phénoménologie. Après l'épochè, le regard se tourne tout d'abord vers le « phénomène transcendantal du monde » en tant que corrélat de ma subjectivité monadiquement propre. Le terme de « monade » comprend l'unité de la vie de l'ego transcendantal.

L'activité phénoménologisante a pour thème la genèse subjective de la constitution du monde, à savoir le processus continuuel de la possession (*Habe*) transcendantale du monde et corrélativement, le phénomène du monde « mis entre parenthèses » (et avec le monde est aussi mis entre parenthèses le *temps objectif*). Grâce à l'acte de 'mise entre parenthèse' (ou l'acte de 'mise hors jeu', ou l'acte de 'mise en suspens' ; ce sont les expressions équivalentes) de l'existence du monde et du temps objectif, l'origine transcendantale de la vie subjective purifiée de toute relativité, qui constitue le monde en tant que son corrélat universel, se phénoménalise. Cette origine *in statu nascendi* de la vie transcendantale n'est pas une origine mondaine. Le mouvement de la naissance de la vie transcendantale donc ne se tient pas dans le monde comme un mouvement d'une chose déterminable sous la forme d'une réalité ontique. L'être de la conscience transcendantale n'a pas un sens mondain puisqu'elle est ce qui donne sa validité à tout être du monde. Autrement dite, la vie transcendantale anticipe la vie mondaine dans le sens où elle n'est pas elle-même dans le monde. C'est seulement plus tard et grâce à une *réflexion* phénoménologique que la vie transcendantale peut être donnée comme existante.

Mais comment comprendre la réflexion? Est-ce qu'il n'y a aucune distinction entre différents actes réflexifs? On doit avouer que la réflexion ne consiste pas en une seule sorte. Cependant, il n'est pas futile d'essayer de trouver quelques caractéristiques propres à un acte de réflexion en générale. Prenons pour exemple la « réflexion naturelle ». La réflexion naturelle sur un vécu (*Erlebnis*) est *ursprünglich* une conscience positionnelle (*setzendes*). Mais est-ce que le vécu lui-même est constitué par cette conscience positionnelle? (Hua IV pp. 224). La réponse de Husserl à cette question est négative. Parce que les sensations elles-mêmes qui se donnent à la conscience à titre d'un contenu primaire, ne sont pas les objets d'une

perception : « S'il est vrai que le total de sensations (*Empfindungen*) [...] qui font partie [de la perception] est *vécu (erlebt)* et, dans ce sens, conscient, cela ne veut pas dire et ne peut vouloir dire qu'il soit l'*objet* d'une conscience entendue comme acte de perception, de représentation, de jugement, portant sur lui » (Hua XIX pp. 161). Les sensations ne deviennent manifestement des objets de représentation qu'*après coup*, à savoir dans une réflexion psychologique subséquente (Hua XIX pp.80).

Ce qui est capitale à propos de la réflexion, c'est qu'elle saisit quelque chose dont nous avons déjà conscience avant la saisie réflexive elle-même. D'un côté on doit admettre que quand je thématise moi-même (le moi *latent* de la conscience pré-réflexive) dans une réflexion (afin de le faire *patent*), l'acte de thématisation reste non-thématique. De l'autre côté, « le moi réfléchissant ne se thématise pas en tant que moi réfléchissant, mais thématise le moi de la relation irréfléchie à l'objet » (Hua VIII pp.71). Comme tout acte, l'acte de réflexion, lui aussi, a une conscience irréfléchie d'elle-même. Bien évidemment, l'acte non-thématique de la réflexion est capable d'être thématisé par une réflexion d'ordre supérieur qui consiste une fois de plus à une conscience irréfléchie d'elle-même. En ce qui concerne la question de savoir ce qui est requiert pour pouvoir établir la condition de possibilité pour la réflexion, on peut dire que c'est exactement la «temporalisation noétique» et par là, la «synthèse rétentionnelle de la conscience intime du temps » qui constitue l'horizon temporel sur le fond duquel surgit la réflexion : «L'existant absolu existe sous la forme d'une vie intentionnelle qui, quoi que ce soit qu'il puisse avoir de présent à la conscience, est en même temps conscience de soi-même. C'est précisément pour cela [...] que l'existant absolu peut, par essence, en tout temps, se *réfléchir* sur lui-même selon toutes ses formes qu'il peut se prendre pour thème... » (Hua XVII pp.279).

Si l'acte de réflexion est toujours *fondé* sur l'acte irréfléchi, qu'est-ce qui fait l'importance de la saisie réflexive dans la phénoménologie? Comment comprendre l'efficacité de la notion de «réflexion phénoménologique»? Tout d'abord soulignons qu'en ce qui concerne sa forme, l'acte de réflexion ne se distingue pas de l'acte irréfléchi. L'exagération de leur différence est en effet un effort illusoire. Car même si dans le cas normal d'une réflexion sur ma perception, il s'agit d'un retour à un autre « acte de moi » *qua* contenue de mon acte de réflexion, nous avons vu que l'acte de réflexion elle-même est un acte irréfléchi.

En quoi consiste alors le contraste de la réflexion phénoménologique à la réflexion naturelle ? Lorsqu'il s'agit d'une réflexion naturelle sur ma perception de X, par exemple, d'une maison, naïvement accomplie, je ne me contente pas de considérer dans ma perception réflexive le « je perçois cette maison », mais « *je partage aussi la croyance perceptive* de ce moi, moi en ma qualité de moi réfléchissant j'accomplis avec lui la croyance du moi » percevant cette maison (Hua VIII pp.91). La croyance est une modalité nécessaire de tous mes accomplissements naïfs. « Je crois que ... » et ses variances se réfèrent à un « point de vue propositionnelle » qui nous permet de formuler tous nos actes objectivants en termes de jugements doxiques. Le déroulement normal de l'aperception naturelle de mon expérience se compose d'une combinaison latente de ces jugements doxiques. « Normalement, pour moi tout énoncé de la forme 'je vois cet objet' signifie-t-il en même temps conjointement : 'je crois que cet objet est réel', et il en est ainsi pour tout un chacun dans la langage normal » (Hua VIII pp.92). Par ailleurs, aussi longtemps qu'on demeure dans la réflexion naturelle, « il est impossible d'apercevoir que tout avoir d'objets et toute détermination de l'expérience et de la pensée, avec lesquelles ils sont donnés pour moi, constituent déjà eux-mêmes une opération du moi et de sa vie de conscience » (Hua VIII pp.120).

Mais il est possible que le moi réfléchissant considère l'acte du moi précédant et l'orientation intéressé qui appartient à ce moi précédant, sans être lui-même intéressée. Autrement dit, « il n'est pas nécessaire que moi en tant que moi réfléchissant je sois toujours aussi un moi qui croit en même temps » (Hua VIII pp. 92). Tout au contraire, dans le cas de la réflexion phénoménologique, je réfléchis sur « je perçois la maison » « dans la mesure où je ne suis plus le moi pour lequel la maison est une réalité existante et je ne participe pas l'accomplissement de la certitude du moi percevant » (Hua VIII pp.96).

II. Phénoménalisation du monde universel

D'après Husserl, l'épochè transcendantal rend possible la « réduction phénoménologique » en tant que ce qui nous ramène à la découverte et à l'étude de la corrélation transcendantale du monde et de la conscience du monde; c'est sur cette corrélation que se fonde *apriori universel* de l'objet d'expérience et de ses modes de donnée. De là, il s'ensuit que considérer théoriquement la croyance au monde par un acte de réflexion, c'est d'effectuer la non-participation à la croyance par *l'épochè*. Si

la « croyance d'être du monde » signifie la « thèse générale de l'attitude naturelle » c'est parce que « la position de monde est une certitude universelle qui perdure tout au long de la durée de ma vie » (Hua XV pp.73). Il faut aussi dire que cette croyance au monde et l'auto-aperception en tant que l'homme de la conscience transcendante sont « corrélativement reliées l'une à l'autre, sont des moments structurels de la vie d'expérience naturelle, inséparables et dans un rapport de fondation réciproque » (Hua Dok. II/2 pp.83).

Une fois qu'une telle réduction est accomplie, le monde n'existe plus *d'une manière absolue* en tant que champ universel d'être. Toute position d'être est sujette à la « parenthèse » modificatrice, à l'opération d'abstention. Mais le refus du moi phénoménologisant de donner son assentiment aux expériences immédiates et médiates n'est pas simplement un refus des expériences actuellement présentes, mais il retient aussi en soi la mise entre parenthèse de toutes expériences possibles prenant appui sur le monde. Le philosophe donc s'interdit « de continuer à participer à l'accomplissement naturel de sa vie du monde dans son entier, c'est-à-dire de continuer à interroger sur le terrain du monde donné d'avance, [...]. Bref, tous les intérêts naturels sont hors de jeu » (Hua VI pp.155). Mais il faut se méfier d'interpréter l'acte de « mettre hors jeu » comme un acte de négation. On ne nie pas la vie naturelle du monde et les intérêts naturels du moi naïf, lorsqu'on les met hors jeu. La non-participation du moi effectuant l'épochè afin de « re-conduire à... », n'est pas une modalisation dont relève une expérience pratique de doute ou de négation. Car il est évident qu'avec la négation ou la doute, la croyance perceptive se modalise, mais cela ne change rien au fait qu'en tant que moi qui perçois quelque chose tout au long de ces modifications modales, je maintiens la croyance à l'existence réelle de ce dont je fais l'expérience. En revanche, la non-participation phénoménologique est une modification qui veut mettre entre parenthèse le caractère de la croyance elle-même (Hua VIII pp.97).

Quand je mets entre parenthèse tout ce qui est d'ordre ontique, y compris le monde lui-même, « je ne *nie pas* ce 'monde', comme si j'étais sophiste ; je ne mets pas son existence en doute, comme si j'étais sceptique ; mais j'opère l'épochè 'phénoménologique' qui m'interdit absolument tout jugement portant sur l'existence spatio-temporelle » (Hua III pp.56). Tout au contraire, après un tel acte en tant que la « mise hors jeu » phénoménologique, « demeure le fait de faire l'expérience du

monde, de viser le monde, de s'auto-apercevoir etc. - mais dans une modification universelle, précisément dans le retour (réduction) transcendantal à la vie constituant finalement l'aperception du monde et l'auto-aperception - vie qui n'est donc plus elle-même aperçue mondainement et en ce sens est pure- pure de tout sens d'être que désigne le terme monde. C'est donc d'une certaine façon la vie dans laquelle le monde en tant qu'unité de sens et de validité (et, incluse en lui, l'auto-aperception du sujet en tant qu'homme') s'édifie ou, comme nous disons, se 'constitue' » (Hua Dok. II/2p.86-87).

Ainsi, l'épochè transcendantal, tout en me faisant passer au mode de la « clarification réflexive de soi », vaut pour moi une « révolution » (*Umstellung*) qui m'élève à un 'sommet transcendantal' sur lequel « je me tiens *au-dessus* du monde, qui désormais est devenu pour moi, dans un sens absolument unique du terme, un *phénomène* » (Hua VI pp.155). Par conséquent, l'épochè devient la condition de possibilité pour la mise en oeuvre de la réduction (retour) du monde au phénomène transcendantal « monde ». Mais ce retour au phénomène transcendantal « monde » est inseparable d'un retour à son corrélat « la subjectivité transcendantale ». Si la mise hors jeu de la participation à la croyance s'effectue *universellement*, elle correspond à un acte de réflexion *transcendantale*. Une telle réflexion donne accès à la thématization de la « prédonation du monde » en tant que « phénomène transcendantal ».

Par la phénoménalisation de la prédonation du monde, on doit entendre une « noématisation du monde *un* ». Par la suite, le monde que nous trouvons naïvement devant nous comme possédant une existence *indubitable* et comme une validité *toute faite*, se manifeste comme une « configuration en devenir » de la subjectivité transcendantale, *qua* « thème universelle » qui contient *implicitement* en soi (selon le doctrine de l'implication intentionnelle) tous les autres thèmes particuliers, Car il s'opère *dynamiquement* comme un « système de renvois » le plus général qui a pour fonction de lier les thèmes les uns aux autres. En bref, selon l'expression de Husserl, le monde devient un *cogitatum* universel : En ce que je m'abstiens de tous les thèmes relatifs et je « parviens à l'ego pur et à sa vie pure comme pouvant être absolument posés, et les prend pour champs thématique absolu, je trouve ensuite en tout *cogito* son *cogitatum qua cogitatum* comme inséparable de lui et pour ce qui concerne le monde transcendant, je le trouve comme un pôle irréel appartenant à l'enchaînement

infini d'expérience en flux effective et possible, comme unité de présomption à partir d'une confirmation conséquente » (Hua XXXIV pp. 61).

III. Désintéressement du phénoménologue comme acte de volonté

Aussitôt que je deviens un spectateur absolument non intéressé (*absolut uninteressierter Zuschauer*) à l'existence et au mode d'être de ma perception de X, par exemple d'une maison et *en même temps* à l'existence du monde en général, ma vie, celle du spectateur phénoménologisant, 'désintéressée' à l'égard de la constitution du monde, se *met à distance* de ma vie constituée à partir des expériences successives de la maison là-bas dont chacune présuppose la thèse générale du monde. La vie constituée du moi est conçue *empiriquement* comme une contrepartie objective de ma perception de la maison. Car tous les deux partagent la même sorte d'existence, celle d'un objet qui se situe dans le monde. Toutefois le point de vue du spectateur phénoménologisant n'est pas une « third person perspective » scientifique qui prétend être *absolument objective*. La formulation d'un tel objectivisme désintéressé de tous ce qui est subjectif est, d'un point de vue logique, une erreur de catégorie. Par opposition à cela, le désintéressement du phénoménologue qui le conduit à s'abstenir de participer à la croyance d'être, doit être entendu comme surgissement d'un intérêt pur (accompli par la volonté transcendante pré-humaine) qui provient de la vie pulsionnelle de la conscience intime du temps. Comme nous avons déjà évoqué dans le chapitre précédent, le premier élan de la vie subjective consiste dans une *Urgegenwärtigung* (« primal presencing »). Le désintéressement de l'ego se manifeste donc comme une « qualité » *sui generis* de la conscience *qua* un 'acte de volonté' la plus intensive. Comme Husserl le dit, l'« abstention est un acte de vouloir (*Willensakt*) » (Hua XXXIV pp.30).

C'est seulement après être désintéressé de toutes directions de l'intérêt des actes accomplis (c'est-à-dire après que j'effectue un époché) que je puis faire de mon être « purement subjectif » un thème theorique. Ce caractère non-doxique de la réflexion phénoménologique provient du fait qu'elle est une « réflexion sur soi-même » (*Besinnung*) « qui a lieu dans la réduction, en tant que réflexion la plus profonde et la plus radicale ». Celle-ci « n'est pas différente *en degré* de la réflexion humaine sur soi-même qui étaient d'un type unitaire, mais elle est *qualitativement* différente de la seconde » (Hua Dok. II/1 p. 36). Ainsi compris, l'époché est une « exigence

impérative (*imperativische Forderung*) d'un accomplissement » qui nous situe par-delà de l'attitude naturelle.⁸² Donc, avec l'époché qui donne la possibilité de la *réduction*, « le regard du philosophe reçoit pour la première fois effectivement une liberté totale [...] Par cette libération et en elle se trouve donnée la découverte de la corrélation universelle, absolument close en soi et absolument autonome, du monde lui-même et de la conscience de monde » (Hua VI pp.154)⁸³. De cette manière, en sortant de l'attitude naturelle on parvient à une « méditation sur soi radicalisée » qui se produit « *dans l'attention la plus extrême portée à la prise de conscience de soi* »⁸⁴.

« L'expérience universelle du monde » thématisée par la réduction phénoménologique n'est rien d'autre que « l'immanence absolue » de la conscience humaine, dépouillée de l'aperception de l'homme. Avec élucidation de cette immanence absolue par un retour thématique sur soi, le domaine de la subjectivité primordiale perd sa valeur anthropologique et à cet égard, il gagne éventuellement un nouveau sens pré-humain. Le retour thématique sur soi (méditation sur soi : *Selbstbesinnung*) dont il est question, est une modalité de l'explication réflexive. La « méditation sur soi » peut avoir lieu *soit* au regard d'une situation universelle sous la forme d'une réflexion phénoménologique, *soit* au regard d'une situation relative sous la forme d'une réflexion naturelle. La « méditation sur soi » la plus radicale en tant que réflexion abyssale sur « la situation de monde » renvoie à la *situation universelle* sur laquelle est basé le mouvement de savoir philosophique. Que cette « méditation sur soi » qui regarde le monde à partir d'une situation universelle soit en effet la condition de possibilité de toutes autres « méditations sur soi » *relativement* effectuées, cela revient à dire que « s'il peut y avoir un intérêt universel englobant tout et une activité correspondante du moi, qui englobe tous les intérêts en tant qu'intérêts particuliers, alors *il y a une situation, qui englobe toutes les situations* » (Hua Dok. II/2p.24).

L'horizon général du monde non-thématique qui est implicitement valide pour nous dans l'attitude naturelle, devient un « thème » explicite sous forme d'une

⁸² E. Fink, "Die Phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der Gegenwärtigen Kritik" in Studien zur Phänomenologie 1930-1939, Den Haag, Martinus Hijhoff, 1966 pp. 110

⁸³ La compréhension de la méthode de la réduction consiste dans la constatation que « je puis aussi, *fort de ma liberté (in meiner Freiheit), m'abstenir* de participer à cette croyance naturelle l'accompagnant la réflexion » (Hua VIII pp. 92).

⁸⁴ E. Fink, "Was Will die Phänomenologie Edmund Husserls?" in Studien zur Phänomenologie 1930-1939, Den Haag, Martinus Hijhoff, 1966 pp. 165

situation universelle, via le passage à l'attitude transcendantale. Le 'monde *un*' devient visible (à savoir, thématique) en tant qu'unité traversant différentes situations et toutes les situations. C'est pour cette raison que la situation la plus générale dont l'élucidation tient à notre méditation sur soi radicale et philosophique, n'indique pas une situation empirique puisque l'insérer « dans le temps du monde, lui attribuer une place entre le passé du monde et l'avenir du monde est [...] impossible » (Hua Dok. II/2p.28). Dans ce contexte, il émerge nécessairement une différence entre 1- l'abstention universelle de la croyance qui est la structure formelle d'un epochè en tant que réflexion phénoménologique et, 2- l'abstention de la croyance *thématiquement orientée* qui est un accomplissement « normal » en tant qu'une réflexion naturelle.

La différence concernée se rapporte à la *qualité* de la méditation sur soi. On doit donc se demander quelle sorte d'abstention correspond à la méditation sur soi la plus radicale qui part d'une situation universelle. À ce propos on peut dire que l'abstention de la croyance *thématiquement orientée* peut « atteindre une ampleur qui englobe l'univers de toutes les positions d'être, excepté une », celle d'être du moi comme un existant chosique, régionalement déterminé dans le monde (Hua Dok. II/2p.123). Le défaut d'une abstention de croyance directement thématique est alors « de ne pas pouvoir inclure l'existence du moi » et cela témoigne précisément le fait de « ne-pas-pouvoir-devenir-universel de l'epochè ainsi structurée » (Hua Dok. II/2p.123). Il ne faut pas oublier à ce point que si le monde objectif de mon expérience est anéanti, et en conséquence, si le moi comme une réalité objective, lui aussi est anéanti, je n'en suis pas pour autant anéanti moi-même, moi comme le « moi pur », comme le pôle égoïque de l'accomplissement (*Leistung*) constituant, pas plus que n'est anéantie cette expérience transcendantale elle-même (Hua VIII pp.73).

IV. Distinction entre moi-objet et moi-sujet

De tout ce qui vient d'être dit, il résulte que les sujets existent précisément d'une double manière; d'une part, dans un mode absolu sous une forme d'existence transcendantale de la vie égoïque qui se donne de façon originaire dans l'auto-expérience transcendantale ; d'autre part, dans un mode qui les présente à la manière d'*objets* sous une forme d'existence humaine qui se donne dans une perception originaire dans le cadre d'une auto-expérience mondaine, ces derniers sont des

objets d'une donation de sens à accomplir ou accomplie par les moi absolus (Hua XIII pp.444 ; Hua VIII pp. 73). Il est vrai que je suis un *objet* parmi d'autres de mon expérience mondaine. Mais il est aussi vrai que je dois « distinguer de ce moi cet autre moi qui en l'occurrence est le *sujet* de l'expérience », bref je dois «distinguer le *moi-sujet* du moi-objet ». De la sorte, « en transférant mon regard réflexif du moi-sujet au moi-objet et inversement, je ne peux pas reconnaître comme une évidence apodictique que moi, le sujet de l'expérience, je suis identique au moi objectivé dans l'homme » (Hua VIII pp.71).

De plus, cette différence entre le moi-sujet et le moi-objet se rapporte essentiellement à une autre différence, celle qui est entre « conscience du monde » et « conscience d'un objet ». Malgré leur différence, ces deux sortes de conscience forment une unité inséparable. « Les objets [...] sont 'donnés' en tant que valant pour nous chaque fois [...], mais ils ne sont donnés par principe que de telle sorte, que nous en ayons conscience comme de choses, ou d'objets, dans *l'horizon du monde (Welthorizont)* » (Hua VI pp. 146). Parallèlement à cela, la découverte réflexive du moi-sujet par un acte phénoménologique nous fournit le *soubassement* pour toutes sortes de prises de conscience mondaine (la réflexion naturelle) qui transforme le moi en un moi-objet. De là on peut conclure que la tâche de la réflexion phénoménologique est de mettre en lumière la corrélation entre la moi-sujet transcendantal et le monde universel *qua* le « non-moi transcendantal » (*transzendentes Nicht-Ich*) (Hua Mat. VIII pp.120).

La double vie du sujet transcendantal indique une scission du moi (*Ichspaltung*), par laquelle «je suis établi à la fois comme sujet voyant simplement et comme sujet exerçant une pure connaissance de soi-même» (Hua VIII pp.111). Même si le phénoménologue est une « fonctionnaire » humaine qui vit dans l'attitude naturelle, il est pourtant la seule personne responsable de prendre en sérieux cette scission ou clivage qui appartient essentiellement à lui. De ce fait, la vie naturelle du phénoménologue ne conserve plus sa naïveté. La modification réitérée de la naturalité de la vie pré-phénoménologique devient pour lui une habitude. Vivre comme un phénoménologue implique de vivre de telle manière que le passage à

l'attitude phénoménologique *n'*ait *plus* besoin d'être effectué *de temps en temps* comme un acte passager, puisqu'il parvient maintenant à une permanence.⁸⁵

Il s'avère ici un profond abîme entre la profession au sens quotidien (hétéronome) et la profession au sens de vocation (autonome), celle du phénoménologue. Grâce à la méditation sur soi la plus radicale, il se détermine *librement* comme origine de sa vocation ultime. Comme Husserl le dit, « ici et là, je laisse mon 'métier' (*Beruf*) transcendantal en repos et continue à vivre ma vie naturelle; mais je reste transcendantaliste par habitus, je continue de poursuivre mes descriptions précédemment interrompues, je reviens à nouveau à l'attitude transcendantale, tout comme après [je retourne] à l'attitude naturelle. *Je vis une vie clivée (Ich lebe ein gespaltenes Leben)*, une vie comme enfant naturel du monde, et une vie en laquelle la vie pure, celle effective et possible, est mon thème en lequel, en tant que sujet connaissant, 'transcendantal', je ne co-accomplis aucune position naturelle » (Hua XXXIV pp. 11-12).

Ce mouvement de zig-zag, cette oscillation entre l'attitude naturelle et l'attitude transcendantale s'accomplit dans l'horizon d'une décision personnelle pour mener une vie *bonne* et *vraie*. Le phénoménologue est ce qui *veut apodictiquement* justifier sa vie, ce qui cherche à la rendre *évidente*. Selon Husserl la phénoménologie est un métier transcendantal, choisi par le moi remontant à une attitude volitive englobante qui est absolue et donc exempte de toute relativité. C'est précisément cette attitude universelle du phénoménologue, « qui régit par une liberté propre toute la vie concrète du moi, donc par une décision de la volonté par laquelle tous les actes de cette vie sont soumis au sens volitif général un que cette volonté universelle de vie porte en soit » (Hua XXXIV pp.43). Celle-ci est également une « attitude éthique universelle » à l'intérieur de laquelle le moi tend vers une *synthèse* de la vie naturelle et de la vie transcendantale. Le dévouement du phénoménologue à cette vocation ultime (de faire une synthèse entre la vie naturelle et la vie transcendantale) Husserl le nomme « l'idéalisme transcendantal » (Hua XXXIV pp.16-17).

⁸⁵ Cf. « On n'est pas phénoménologue si on a[...] une fois quelque peu accompli, mis en œuvre un moment la réduction phénoménologique et fait connaissance de quelque analyses intentionnelles ou si on les a originellement menées à terme par soi-même. Mais on l'est si, de ce point de vue, on a rencontré une décision de vie personnelle (*personale Lebensentscheidung*),[...]. Cela signifie pour la vie ultérieure une méthode de vie dans la clivage du moi (*Ich-spaltung*), l'*epochè*, la direction de recherche sur la sphère phénoménologique à toujours mettre en œuvre à nouveau (à travers des interruptions) » (Hua XXXIV pp.44).

V. Réduction intersubjective

Une autre dimension indispensable de la réduction phénoménologique est celle de l'intersubjectivité puisque la subjectivité transcendante réduite à son *lebendige Gegenwart* (la réduction primordiale) est encore indéterminée. La raison en est que «lui fait encore défaut les différenciations qui sont pourtant essentiellement en lui. Il ne comprend encore rien de l'intersubjectivité transcendante qui doit pourtant être impliquée intentionnellement en lui» (Hua XV pp.17). Même si la réduction primordiale (le premier pas) nous permet de diriger notre attention vers la microstructure de la conscience intime du temps, conçue à titre de caractère fondamental du 'fluer' (*Strömen*) originaire pré-temporel par lequel sont pré-constitués les contenus immanents, cette réduction doit être complétée avec une autre dont le but est d'ouvrir et de rendre explicite les implications cachées appartenant *implicitement* à *lebendige Gegenwart* tout en exerçant *l'épochè*.

Si le moi opère d'un seul coup une telle mise entre parenthèse universelle, les implications intentionnelles peuvent être ainsi dégagées structurellement. Avec l'illumination de la structure complexe des implications intentionnelles, le moi se trouve situé au sein d'une médieté intersubjective. Donc, d'après Husserl, partant de l'intersubjectivité, on doit établir une réduction intersubjective (le deuxième pas), «en ceci qu'on met entre parenthèses le monde qui est en soi, et qu'on accomplit la réduction jusqu'à l'univers de ce qui est intersubjectif, qui contient en lui-même tout ce qui est singulièrement subjectif. Alors un deuxième pas est nécessaire: réduire à la vie, qui est la dernière dans l'ordre de la constitution intersubjective, réduire au 'flux de vécus' intersubjectif, à la formation communautaire de tout ce qui est égologique» (Hua XV pp.69).⁸⁶

VI. Conclusion dernière

Dans le premier chapitre de notre thèse, nous avons tentés de montrer l'importance pour la phénoménologie de saisir les généralités eidétiques de notre expérience des choses. Nous avons essayé de comprendre le processus de la variation eidétique, par laquelle se déterminent les concepts concernant les structures statiques de la catégorialité de notre expérience des choses. De plus, la notion husserlienne de

⁸⁶ Notons que nous avons déjà consacré une partie du chapitre précédent aux analyses de la formation communautaire et de l'efficacité des implications intentionnelles dans le domaine intersubjectif.

la « constitution » doit être pensée en relation avec cette catégorialité. La constitution est toujours celle des structures statiques. La réduction eidétique s'opère pour Husserl comme une réponse à la question de comment acquérir une « doctrine des catégories » par recours aux accomplissements subjectifs. Une telle réduction permet Husserl de faire une description de la « conscience naturelle ». Mais il est important de noter que le processus de variation eidétique ne se limite pas seulement à une telle tâche statique. La variation est une opération synthétique qui règne dans tous les domaines de la phénoménologie.

Dans le deuxième chapitre, nous avons étudié la compréhension phénoménologique de l'attitude naturelle. D'après Husserl, elle se réfère à la validité implicite des concepts concernant les structures statiques de la catégorialité de nos expériences des choses. Cette validité est garantie par la prédonation du monde, aussi longtemps que nous l'acceptons sans questionner dans notre vie pré-philosophique. Mais à ce stade, on n'a pas encore une conscience thématique de la « prédonation du monde » elle-même. Même si l'organisation sémantique de la vie quotidienne présuppose une « eidétique » qui se constitue par des actes de conscience, on ne tourne pas encore notre attention sur cette « eidétique » comme telle, *qua* corrélât d'un accomplissement subjectif plus profond. Pour cette raison, la thématization de l'« attitude naturelle » ne peut pas s'effectuer au cadre des analyses phénoménologiques sur les structures statiques, tandis que d'une manière incontestable, l'attitude naturelle est composée elle-même de ces structures statiques. Méthodiquement vu, il exige d'être situé en dehors de l'attitude naturelle pour l'explicitier. Donc la « clarification du sens » de la naturalité de notre vie normale ne peut avoir lieu que dans l'attitude transcendantale.

Bien qu'une analyse *constitutive* soit une analyse régressive qui nous conduit des structures statiques à leur constitution tout en présupposant la validité des généralités eidétiques, même celles qui sont purifiées de toute contenu empirique, on doit retourner pour autant, afin d'interroger sur la genèse de la constitution de ces généralités matérielles ou formelles, à une subjectivité qui est opérative en deçà de notre conscience naturelle. Une telle subjectivité est ce que Husserl appelle la subjectivité transcendantale dont la découverte tient à un changement d'attitude. La condition méthodique du retour thématique (réduction) à la subjectivité transcendantale est de *cesser* d'une manière la plus radicale de faire continuer le

cours naïf de la conscience intentionnelle naturelle. Cet *arrêt* change notre lien au monde en nous donnant occasion à méditer sur la modalité de notre conscience normale rapportée intentionnellement aux choses. En ce sens, la méditation sur soi est une réflexion qui *modifie* notre relation naturelle avec les choses. Un tel *arrêt* qui va de main en main avec une *modification*, Husserl le nomme *epochè*.

Dans le troisième chapitre, nous avons eu pour but d'élucider les formes phénoménologiques fondamentales dont l'analyse philosophique nous pousse au-delà de l'attitude naturelle. L'une de ces formes appartient à la conscience intime du temps, et l'autre à la vie de la conscience générale. Grâce à leurs analyses, nous avons saisi deux aspects apodictiques de *lebendige Gegenwart* qui sont 1- la « conscience *absolue* qui a un dynamisme interne », avec sa qualité intrinsèque de *Urbewusst-sein* (d'être originairement conscience de soi-même), 2- les implications intentionnelles contenues *irréellement* d'une manière cachée dans *lebendige Gegenwart*. Ce qui relie ces deux aspects, c'est qu'ils doivent leur intelligibilité à une relation de *Fundierung* ; Comme montre la doctrine partie-tout phénoménologique, un tout *se fonde sur* ses parties non-independantes. De cette perspective, la microstructure de la conscience intime du temps se consiste de moments *abstraits* par lesquelles le dynamisme de la conscience absolue est articulé comme une différenciation interne. Pour parler de la temporalisation originaire des actes eux-mêmes, pensée isolément de la temporalisation de tout contenu objectif, nous devons effectuer une abstraction phénoménologique aboutissant à une compréhension de l'« absolue dynamique » comme une *auto-radiance* de la conscience primordiale. Cette *auto-radiance* de la conscience est notre point de départ ultime qui joue le rôle d'une couche *absolue* sur laquelle se lit toute possibilité de concevoir une objectivité de n'importe quelle sorte.

Mais à un deuxième stade, nous avons à qualifier *Urbewusstsein* comme une dimension essentielle structurellement déterminée de toute expérience, parce qu'il fait indénouablement un avec le caractère intentionnel de la conscience. A ce stade, lorsque nous abordons l'unité primaire de la conscience immanente, celle-ci paraît être corrélée avec une sorte d'unité quasi-objective immanente. Cependant, telle est une analyse encore incomplète à moins que nous ne considérions comme un moment non-indépendant de la perception inadéquate d'une chose transcendante. C'est seulement à cette dernière étape perceptive que nous profitons d'une analyse

concrète au sens plein du terme. Il en va de même pour la saisie des implications intentionnelles. Elles peuvent aussi s'entendre, soit d'une manière primordiale, soit d'une manière intersubjective, comme les moments non-indépendants du flux de conscience.

BIBLIOGRAPHIE

ŒUVRES DE HUSSERL

Husserliana :

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Hrsg. von W. Biemel, Haag, Martinus Nijhoff, 1950

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. Hrsg. von M. Biemel, Haag, Martinus Nijhoff, 1971

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Hrsg. von W. Biemel, Haag, Martinus Nijhoff, 1976.

Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion, Haag, Martinus Nijhoff, Hrsg. von R. Boehm. 1959

Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925. Hrsg. von W. Biemel, Haag, Martinus Nijhoff, 1968

Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917). Hrsg. von R. Boehm, Haag, Martinus Nijhoff, 1969.

Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926). Hrsg. von M. Fleischer, Haag, Martinus Nijhoff, 1966.

Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920. Hrsg. von I. Kern. Haag, Martinus Nijhoff, 1973

Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928. Hrsg. von I. Kern, Haag, Martinus Nijhoff, 1973

Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935. Hrsg. von I. Kern, Haag, Martinus Nijhoff, 1973

Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten. Hrsg. von P. Janssen. Haag, Martinus Nijhoff, 1974

Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. Hrsg. von E. Holenstein. Haag, Martinus Nijhoff, 1975

Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Hrsg. von U. Panzer. Haag, Martinus Nijhoff, 1984

Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07. Hrsg. von U. Melle. Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1984.

Aufsätze und Vorträge (1911-1921).

Hrsg. von T. Nenon und H. R. Sepp. Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987.

Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935).

Hrsg. von S. Luft, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2002

Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): Die C-Manuskripte

Hrsg. von D. Lohmar. Dordrecht, Springer, 2006.

Hors de Husserliana;

Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik, redigiert und

Hrsg. von L. Landgrabe, Claassen & Goverts, Hamburg, 1948

TRADUCTIONS FRANÇAISES DES ŒUVRES DE HUSSERL

Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, trd. Par P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950

La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, trd. par G. Granel, Paris, Gallimard, 1962

Philosophie première (1923-24). Deuxième partie. Théorie de la réduction phénoménologique, trd. par A.L. Kelkel, Paris, PUF, 1972

Psychologie phénoménologique (1925-1928), trd. par P. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzu, Paris, J. Vrin, 2001

Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, trd. par H. Dussort, Paris, PUF, 1964

Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps (1893-1917), trd. par J-F. Pestureau, Grenoble, Jérôme Million, 2003

Autour des méditations cartésiennes (1929-1932). Sur l'intersubjectivité, trd. par N. Depraz, P. Vandeveld, Grenoble, Jérôme Millon, 1998

Sur l'intersubjectivité II, trd. par N. Depraz, Paris, PUF, 2001

Logique formelle et logique transcendantale, essai d'une critique de la raison logique, trd. par S. Bachelard, Paris, PUF, 1957

Recherches logiques. Tome 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, première partie : Recherches I et II, trd. par H. Elie, A.L. Kelkel, R. Schérer, Paris, PUF, 1961

Recherches logiques. Tome 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Deuxième partie : Recherches III, IV et V, trd. par H. Elie, A.L. Kelkel, R. Schérer, Paris, PUF, 1961

Introduction à logique et à la théorie de la connaissance (1906-1907), trd. par L. Joumier, Paris, J. Vrin, 1998

La philosophie comme science rigoureuse, trd. par M. B. De Launay, Paris, PUF, 1989

De la réduction phénoménologique. Textes posthumes (1926-1935), trd. par J-F. Pestureau, Grenoble, Jérôme Million, 2007

Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique, trd. Par D. Souche-Dagues, Paris, PUF, 1970

ŒUVRES DE FINK

Husserliana;

VI. Cartesianische Meditation. -Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre. Hrsg. von H. Ebeling, J. Holl und G. van Kerckhoven. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988

VI. Cartesianische Meditation. -Teil II: Ergänzungsband. Hrsg. von G. van Kerckhoven, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988

Hors de Husserliana;

Studien zur Phänomenologie 1930-1939, Den Haag, Martinus Hijhoff, 1966

Phänomenologische Werkstatt, Teilband I: Die Doktorarbeit und erste Assitenzjahre bei Husserl, Hrsg. R. Bruzina, Verlag Karl Alber, München, 2006

TRADUCTIONS FRANÇAISES DES ŒUVRES DE FINK

Proximité et distance : Essais et conférence phénoménologiques, trad. J. Kessler, Grenoble, Jérôme Millon, 1994

Sixième méditation cartésienne. Première partie. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode, trd. par N. Depraz, Grenoble, Jérôme Millon, 1994

Autres rédactions des méditations cartésiennes, trd. par F. Dastur et A. Montavont, Grenoble, Jérôme Millon, 1998

OUVRAGES GENERAUX

- Aristotle. *The Complete Works of Aristotle, 2 Volumes*, ed. J. Barnes, Princeton University Press, 1995
- Bernet, Rudolf. *La vie du sujet: Recherches sur l'interprétations de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994
- Bernet, Rudolf. *Conscience et existence: Perspectives phénoménologiques*, Paris, PUF, 2004
- Cairns, Dorion. *Conversations avec Husserl et Fink*, Grenoble, Jerome Millon, 1997
- Dwelshauvers, Georges. *Traité de psychologie*, Paris, Payot, 1928
- Hart, James G. *The Person and the Common Life, Studies in a Husserlian Social Ethics*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1992
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Felix Meiner, 1990
- Luft, Sebastian. *Phänomenologie der Phänomenologie: Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung Zwischen Husserl und Fink*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2002
- Marbach, Eduard. *Mental Representation and Consciousness: Towards a Phenomenological Theory of Representation and Reference*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1993
- Natorp, Paul. *Allgemeine Psychologie; nach kritischer Methode, Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie*, Tübingen, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1912
- Smith, David Woodruff. *Husserl*, Routledge, London, 2007
- Souche-Dagues, Denise. *Le développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne*, Paris, J. Vrin, 1993
- Steinbock, Anthony J. *Home and Beyond: Generative Phenomenology After Husserl*, Evanston, Northwestern University Press, 1995
- Welton, Donn. *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Bloomington, Indiana University Press, 2000
- Yamaguchi, Ichiro. *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1982
- Zahavi, Dan. *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*, Northwestern University Press, Evanston, 1999
- Zahavi, Dan. *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*, MIT Press, Massachusett, 2005

ARTICLES

- Depraz, Natalie. "The Phenomenological Reduction as Praxis", in *The View From Within, First-person Approaches to the Study of Consciousness*, ed. F.J. Varela, J. Shear, Thoverton, Imprint Academic, 1999
- Drummond, John J. "Cognitive Impenetrability and the Complex Intentionality of the Emotions", in *Hidden Resources: Classical Perspectives of Subjectivity*. ed. by D. Zahavi, Imprint Academic, Exeter, 2004
- Held, Klaus. "Husserl et le Grecs", in *Husserl: Collectif sous la direction de E. Escoubas et M. Richir*, Grenoble, Jerome Millon, 2004.
- Lohmar, Dieter. "l'idée de la réduction. Les réductions de Husserl – et leur sens méthodique commun", in *Alter; revue de la phénoménologie*, No.11, 2003
- Lohmar, Dieter. "The Foreignness of a Foreign Culture", in *Self-Awareness, Temporality and Alterity: Central Topics in Phenomenology* ed. D. Zahavi, Dordrecht, Kluwer Academic Press, 1998
- Mohanty, Jitendranath N. « Intentionality and 'Possible Worlds' » in *The Possibility of Transcendental Philosophy*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1985
- Seebohm, Thomas M. « Possible 'Worlds' : Remarks about a Controversy » in *Phenomenology: East and West*, Dordrecht, Kluwer, 1993

ÖZGEÇMİŞ

Çağlar Koç 1980’de İstanbul’da doğdu. Vefa Anadolu Lisesi’ni bitirdi. Lisans eğitimini İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe programında tamamladı.

TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite	Galatasaray Üniversitesi
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı Soyadı	Çağlar Koç
Tez Başlığı	Réduction(s) : Recherche sur les voies qui re-conduisent aux prémisses fondamentales de la phénoménologie transcendante
Savunma Tarihi	02.12.2008
Danışmanı	Yrd.Doç.Dr. Aliye Kovanlıkaya

JÜRİ ÜYELERİ

Yrd. Doç.Dr. Aliye Kovanlıkaya

Prof. Dr. Melih Başaran

Yrd. Doç.Dr. Suna Ertuğrul

Enstitü Müdürü

Prof.Dr. V. Mehmet Bolak