

phénoménologie en son second sens: l'apparence trompeuse ne peut se produire que lorsque le phénomène est jugé, c'est-à-dire interprété. L'apparence dialectique est donc le produit de la mésinterprétation d'une phénoménalité, qui en elle-même ne recèle encore aucune détermination prédicative. Parce que l'apparence ne naît qu'à la faveur d'une interprétation, il va de soi qu'une philosophie qui prend en compte la constante possibilité d'une méprise, donc une philosophie qui non seulement prend en considération la finitude, mais qui compte avec elle, se doit d'être une phénoménologie qui se saisit au même moment comme une herméneutique. Dans *Être et Temps*, le geste est explicite, mais ce n'est pas parce que le mot herméneutique ne se retrouve pas comme tel chez Kant que le philosophe lui-même ne se conforme pas à un tel concept de phénoménologie. Kant ne retient officiellement de ce concept que son côté diurne: montrer à l'œuvre les *a priori* dans le champ des phénomènes pour faire voir comment ceux-ci constituent de la sorte l'expérience. Ce sont là les résultats positifs de l'enquête. Mais la philosophie critique n'a jamais occulté le travail du négatif qui y conduit. C'est du moins ce que nous nous sommes appliqué à montrer ici.

## LEBENSWELT ET ÉPOCHÈ PHÉNOMÉNOLOGIQUE TRANSCENDANTALE

Marc RICHIR

(FNRS, Universités de Paris-VII et Paris-XII)

### §1. Introduction

Dans la note des pages 169 - 170 (§ 48) de la *Krisis*, Husserl écrit ce qui suit :

La première irruption de cet a priori universel de corrélation entre objet d'expérience et types (*Weisen*) de donnée (pendant l'élaboration des mes "Recherches logiques" autour de 1898) m'a ébranlé si profondément que depuis tout mon travail a été dominé par cette tâche d'élaborer systématiquement cet a priori de corrélation. Le cours ultérieur de [ce] texte fera comprendre comment l'insertion de la subjectivité humaine dans la problématique de la corrélation contraint nécessairement à un changement radical de sens de toute cette problématique et doit forcément conduire à la réduction phénoménologique à la subjectivité transcendante absolue. (Hua VI, 169-170)

Après ce rappel de son point de départ et de son œuvre antérieure, il faut ajouter que ce dont Husserl s'occupe essentiellement dans la *Krisis*, ce n'est plus tant de l'a priori de corrélation entre un objet (intentionnel) et les effectuations (*Leistungen*) de la conscience, mais entre le monde et la "subjectivité transcendante absolue". Or ce monde n'est évidemment pas le monde objectif ou le monde comme objet, mais le *Lebenswelt*, le monde de la vie. De quoi s'agit-il ? Surtout s'il est question d'en dégager la phénoménologie transcendante comme science ? Husserl synthétise la situation dans une autre note en bas de page, antérieure dans le texte (p. 141) :

Rappelons tout d'abord que ce que nous nommons science à l'intérieur du monde qui vaut constamment pour nous en tant que monde de la vie, est un

genre particulier d'activités et d'effectuations téléologiques, comme tous les métiers humains au sens courtant, mais de quoi relèvent aussi les genres non professionnels, les intentions pratiques d'ordre plus élevé qui n'embrassent absolument pas des connexions et des effectuations tendues vers une fin, les intérêts plus ou moins singularisés, contingents, plus ou moins fugaces. Tout cela est, du point de vue humain, particularité de la vie humaine et des habitus humains, et tout cela repose dans le cadre universel du monde de la vie, dans lequel toutes les effectuations se mettent en flux (*einströmen*), et auquel appartiennent continuellement tous les hommes et activités effectuantes et pouvoirs (*Vermögen*). Il va de soi que le nouvel intérêt théorique au monde de la vie universel lui-même dans sa propre manière d'être exige une certaine *epochè* eu égard à tous ces intérêts [qui portent] sur la poursuite de nos fins et sur toute critique, relevant continuellement de la vie dans les fins, des chemins et des buts, des fins elles-mêmes, qu'elles soient fixées factivement ou que les chemins doivent être pris comme directeurs. En vivant dans nos fins, celles qui valent pour nous en habitus, quelles qu'elles soient dont "c'est le tour", nous vivons bien dans l'horizon du monde de la vie, et ce qui s'y produit et y devient est en lui de l'étant du monde de la vie ; mais être-dirigé-là-dessus n'est pas être-dirigé-sur-l'horizon-universel, et n'est pas avoir thématiquement ce qui est visé comme étant de cet horizon, ou le monde de la vie devenu thème. Nous abstenir de tout intérêt scientifique et autre est donc la première chose. Mais l'*epochè* seule ne suffit pas : même toute position de fin, tout projet présuppose déjà le mondain, et par là donc le monde de la vie pré-donné à toutes les fins. (Hua VI, 141)

Autrement dit, le *Lebenswelt* englobe tout, toutes nos activités pratiques et théoriques (celles-ci n'en constituent qu'une partie bien délimitée) : c'est ce que, quant à nous, nous nommons l'*institution symbolique globale*, à la fois de monde et d'humanité – si l'on veut, le monde, où nous sommes et vivons et qui est toujours déjà, comme l'anthropologie l'a montré, *culturel* –, et Husserl, on le sait, se pose au moins là question, dans la *Krisis*, de la diversité culturelle, c'est-à-dire de la diversité des "mondes de la vie". Ceux-ci procèdent de *Stiftungen* et d'enchaînements extrêmement complexes de *Stiftungen*, pour nous d'institutions symboliques.

L'ambition de Husserl dans la *Krisis*, bien qu'en continuité avec toute son œuvre, paraît immense, et elle va lui poser les difficultés que nous allons examiner : remettant en quelque sorte les institutions symboliques globales de monde dans un "pot commun", et cela par l'*epochè*, il va, d'une part, considérer le monde de la vie comme un horizon universel (avec la question capitale déjà posée par Fink de savoir s'il y a de l'être ou de l'étant de cet horizon qui n'est pas objet), et d'autre part tenter d'en dégager les structures eidétiques

(*Wesensformen*) universelles, cet horizon étant toujours déjà donné, quelle que soit, en quelque sorte, l'institution symbolique globale de monde. Il s'agit bien, pour Husserl, de dégager "une science du comment universel de la pré-donnée du monde, donc de ce qui fait son être-soi universel pour n'importe quelle objectivité" (Hua VI, 149). On comprend par là que l'*epochè* ne suffise pas puisque, selon Husserl, la science n'est possible que de ce qui a de l'être. Or c'est là que nous tombons, avec lui, dans des difficultés et même des "incompréhensibilités paradoxales", nous dirions des apories, très riches pour la phénoménologie.

## §2. Les trois premières difficultés (§ 52 de la *Krisis*)

Si nous effectuons l'*epochè* universelle, nous, phénoménologues, devenons des "spectateurs désintéressés" (ou : non-intéressés). Or, "dans le thème de la corrélation nous avons constamment le monde et l'humanité comme la subjectivité qui fait advenir intentionnellement, dans la communautisation, l'effectuation de la validité monde" (Hua VI, 178). Cela suppose la vie naturelle de monde et ses intérêts mondains. Et dans l'*epochè* universelle, tout intérêt à l'être ou au non-être du monde est suspendu, et par là aussi, on y reviendra, tout intérêt à autrui. Y a-t-il dès lors encore une science possible et, si elle l'est, y a-t-il une double vérité, l'une mondaine naturelle, l'autre transcendante, dévoilée par l'*epochè* ? La réponse de Husserl est la suivante :

[...] la vie de monde naturelle objective n'est qu'une manière particulière de la vie transcendante constituant constamment le monde, de telle manière que la subjectivité transcendante, y vivant de cette façon, n'est pas devenue consciente des horizons constituants, et ne peut jamais le devenir. Elle vit pour ainsi dire "fermée" sur le pôle d'unité, sans prendre conscience (*innwerden*) des multiplicités constituantes qui en relèvent par essence, ce pour quoi il est précisément besoin d'un complet changement d'attitude et de la réflexion. (Hua VI, 179, nous soulignons)

On comprend par là que "la vie de monde naturelle objective" n'est jamais qu'un cas particulier, "incarné" dans telle ou telle subjectivité mondaine, de ce qui doit être, on le verra, les structures eidétiques du *Lebenswelt* universel et transcendantal. Non seulement, dans cette vie "naturelle", sont enfouies (cachées) toutes (ou presque toutes) les implications intentionnelles de telle ou telle visée d'objet ou de fin

(les multiplicités constituantes), mais aussi toutes les variantes imaginaires des structures eidétiques de monde. Ne considérer que les pôles-objets constitués (et les pôles-sujets corrélatifs), ce serait bien, même si Husserl ne le dit pas, du "positivisme" aveugle. Telle est la première difficulté.

Qu'en est-il de la seconde difficulté ? Elle réside dans l'apparence (trompeuse) que l'épochè universelle détourne complètement la recherche transcendantale de tous les intérêts en jeu dans la vie normale humaine (cf. Hua VI, 179). Or, répond Husserl, dans cette épochè, "nous retournons à la subjectivité qui vise en dernière instance (*letzt abzielend*), qui a déjà le monde et déjà des résultats à partir de visées (*Zielungen*) et de remplissements anciens, et aux façons dont elle a le monde dans sa "méthode" interne et cachée, dont elle l'a "fait advenir" et continue de le former" (Hua VI, 180). Autrement dit, l'épochè universelle ouvre à la phénoménologie génétique, à la question de l'origine transcendantale du monde – qui demeure dans les parenthèses de la mise entre parenthèses – dans la subjectivité transcendantale. Ou encore, comme l'écrit Husserl (*ibid.*), pour le phénoménologue, "le sens naïf d'être du monde en général se change dans le sens "système polaire d'une subjectivité transcendantale", laquelle "a" le monde et en lui les réalités (*Realitäten*) tout comme elle a des pôles, en les constituant". Il n'y a ici aucun rapport avec l'articulation des moyens et des fins. Ne subsistent donc que le pôle-sujet transcendantal des effectuations intentionnelles, les pôles-objets visés dans ces effectuations, et à l'horizon, le monde comme système multipolaire mais unifiant des pôles-objets.

La troisième difficulté est apparemment plus rebelle : elle est de savoir "comment, dans l'épochè, peut être traité le "flux héraclitéen" de la vie constituante, [et ce] descriptivement dans sa facticité individuelle" (Hua, VI, 181). A cela, Husserl répond que c'est précisément impossible, mais que "la pleine facticité concrète de la subjectivité transcendantale universelle est néanmoins saisissable scientifiquement en un autre sens pertinent" (Hua VI, 181-182) : dans et par l'*eidétique* qui doit explorer "la forme d'essence (*Wesensform*) des effectuations transcendantales dans toutes les typiques des effectuations singulières et intersubjectives" (Hua VI, 182). Il s'agit là de "la forme d'essence entière de la subjectivité transcendantale effectuant" (*ibid.*). "Le fait est ici celui de son essence et n'est

déterminable que *par* son essence" (*ibid.*). Cela pose le problème, que nous avons jusqu'ici laissé en suspens, des structures eidétiques (formes d'essence), et surtout d'une *structure eidétique globale de la subjectivité transcendantale*. Existe-t-elle ? Et si oui, quel est son statut ?

### §3. La quatrième difficulté (§ 53)

On en vient ainsi à la quatrième difficulté, sans doute la plus importante (et le plus souvent mal entendue). Par la méthode de l'épochè, commence par dire Husserl, "tout objectif s'est changé en subjectif" (Hua VI, 182), et ce, étant entendu que toute psychologie a été mise hors circuit. "Le monde (nommé "phénomène transcendantal" dans le changement d'attitude) n'est d'emblée pris que comme corrélat des apparitions et visées subjectives, des actes et pouvoirs subjectifs" (Hua VI, 182-183). Mais à l'autre terme de la corrélation, "un concept général du subjectif comprend tout dans l'épochè, que ce soit Moi-pôle et univers des Moi-pôles, que ce soient multiplicités d'apparitions ou pôles-objets et univers des pôles-objets" (Hua VI, 183).

Où est donc la différence entre subjectivité et objectivité, puisque la première, l'humanité, fait partie de la seconde, le monde ? La subjectivité en effectuation intentionnelle, c'est-à-dire les sujets qui effectuent l'un avec l'autre, ne doivent-ils être que des formations (*Gebilde*) partielles de l'effectuation totale (cf. *ibid.*) ? Autrement dit, "la consistance subjective du monde avale pour ainsi dire l'ensemble du monde, et par là elle-même" (*ibid.*). Suffit-il, pour rétablir la différence, de dire que c'est celle entre la puissance (*Macht*) du sens commun et ce qui serait susceptible de l'observer, le "spectateur désintéressé" (cf. *ibid.*) ? Poser ainsi la question serait ne pas tenir compte de ce que, devant le phénoménologue, "ne s'étend pas aussitôt un champ de travail transcendantal, préformé dans une typique allant de soi" (*ibid.*). Cependant, "le monde est le seul univers de [choses] pré-données allant de soi (*vorgegebene Selbstverständlichkeiten*)" (*ibid.*). On en arrive par là à ce qui, à nos yeux, est le paradoxe central de la phénoménologie : il y a quelque chose qui ne va pas de soi dans ce qui va de soi, et c'est ce quelque chose qu'il s'agit de comprendre. Husserl écrit ici : "ce qui va universellement de soi de l'être du monde – pour le phénoménologue, la plus grande de toutes les énigmes –, le

changer en une compréhensibilité (*Verständlichkeit*)" (Hua VI, 184).  
Où en sommes-nous donc ici ? Husserl répond :

*L'épochè*, en tant qu'elle nous a donné l'installation au-dessus de (*über*) la corrélation sujet-objet qui co-appartient au monde, et par là, l'installation sur la *corrélation transcendantale sujet-objet*, nous conduit bien à reconnaître, en y réfléchissant (*selbstbesinnlich*), que le monde qui est pour nous, qui est notre monde selon l'être-ainsi (*Sosein*) et l'être (*Sein*), tire totalement son sens d'être de notre vie intentionnelle, [et ce] dans une typique apriorique d'effectuations qui peut être montrée. (Hua VI, 184)

Rien ne serait donc plus faux qu'une interprétation des rapports d'appartenance, de parties à tous, en termes ensemblistes-identitaires : il s'agit de *sens*, et de sens intentionnel(s). Il n'y a ici rien à construire, ni même à inventer "mythiquement". Cependant la difficulté, encore une fois toute celle de la phénoménologie, n'en subsiste pas moins : la phénoménologie, écrit Husserl, "doit tout d'abord commencer *sans sol*" (Hua VI, 185, nous soulignons). Mais, poursuit-il :

Aussitôt elle gagne la possibilité de s'engendrer (*schaffen*) elle-même un sol par ses propres forces, à savoir en tant que, dans une méditation de soi (*Selbstbesinnung*) originale, elle se rend maître (*sich bemächtigt*) du monde naïf changé en un phénomène ou en un univers de phénomènes. C'est nécessairement que son parcours initial [...] l'est du faire expérience et du penser dans l'évidence naïve. (*Ibid.*)

Autrement dit :

Son destin (et il faut l'entendre après comme nécessaire par essence) est de pénétrer toujours à nouveau dans les paradoxes qui proviennent d'horizons demeurés ininterrogés, même non remarqués, et qui s'annoncent comme co-fonctionnant tout d'abord dans des incompréhensibilités. (*Ibid.*)

Encore une fois, il n'y a pas de phénoménologie sans ouverture à ce qui ne va pas de soi dans ce qui va de soi, et cela requiert que l'on commence toujours par ce qui va de soi. Il ne s'agit donc pas, pour reprendre une formule de Fichte (W-L 1804), de comprendre l'incompréhensible en tant que tel, mais de comprendre l'incompréhensible *dans* l'immédiatement compréhensible. Qui ne comprend pas ce paradoxe, remarquablement soutenu par Husserl, ne comprend rien à la phénoménologie.

#### §4. La "solution" husserlienne du paradoxe (§ 54)

Husserl explicite la situation en deux temps, dont le premier sert de préparation au second. Il revient d'abord sur la question de l'humanité et du "nous" concret de l'intersubjectivité, pour lesquels, rappelons-le, il y a *Lebenswelt*. Mais il en vient vite à la question fondamentale qui nous préoccupe. Lisons tout le texte :

Mais les sujets transcendants, c'est-à-dire ceux qui *fonctionnent* pour la constitution du monde, sont-ils les hommes ? *L'épochè* les a bien rendus "phénomènes", de sorte que le philosophe dans *l'épochè* n'a plus ni soi ni les autres comme *hommes* en validité naïve-directe (*naiv-geradehin*), mais seulement comme "phénomènes", comme pôles de la question en retour transcendantale. Manifestement vient ici en considération [...] purement tout Moi, seulement en tant que Moi-pôle de ses actes, de ses habitus et des ses pouvoirs, et de là, "à travers" ses apparitions, ses types de donnée, [tout Moi] dirigé sur l'apparaissant en certitude d'être, sur ce qui est chaque fois pôle-objet et son pôle-horizon : le monde. A tout cela appartiennent ensuite d'autres questions dans toutes ces directions de réflexion. Tout moi n'est pas concret simplement comme Moi-pôle, mais il est Moi dans toutes ses effectuations et acquis d'effectuations, y compris le monde valant comme étant et étant ainsi. Mais dans l' *épochè* et dans le pur regard sur le Moi-pôle en fonction, et de là sur le tout concret de la vie et de ses formations intentionnelles intermédiaires et finales, ne se montre *eo ipso* rien d'humain, ni l'âme et la vie de l'âme, ni les hommes psychophysiques réels – tout cela relève du "phénomène", du monde comme pôle constitué. (Hua VI, 187)

Le premier effet de *l'épochè* est bien, nous l'avons vu, tout d'abord de dégager les sujets transcendants (de l'intersubjectivité transcendantale) comme Moi-pôles, les objets comme pôles et le monde comme pôle-horizon. Ce serait à notre sens une erreur de prendre ces pôles comme les phénomènes puisque cette structure multipolaire, déjà complexe, est seulement formelle ou structurale. Pour obtenir les phénomènes de la phénoménologie, il faut du concret, c'est-à-dire pour les Moi, les actes, les habitus et les pouvoirs (le complexe hylético-noétique), pour les objets, les sens intentionnels comme sens noématiques d'effectuations et d'acquis d'effectuations, avec leurs multiples implications intentionnelles, et pour le monde, son sens d'être et d'être ainsi (comme horizon). Tout cela constitue un extraordinaire enchevêtrement susceptible seulement d'être analysé par l'eidétique. Enchevêtrement de phénomènes comportant chaque fois du Moi concret (en genèse transcendantale), des effectuations

actuelles, mais aussi, pour la plus large part, des habitus et des sens intentionnels sédimentés, tous deux potentiels, et du monde. Il est caractéristique que pour Husserl, la subjectivité humaine soit *de monde* et que la subjectivité transcendante soit *au monde*. Cette dernière n'est susceptible d'un dévoilement (*Enthüllung*) que par l'*epochè* radicale de tout ce qui y va de soi.

L'*epochè* cependant, tel est le second temps, il faut que *je* l'effectue. Et cela crée une *solitude* (*Einsamkeit*) philosophique unique en son genre (cf. Hua VI, 187-188) qui n'est pas celle du solipsisme. Je n'y suis pas comme un "nauffrage", mais dans cette attitude très particulière où le "toi" et le "nous" sont eux-mêmes devenus phénomènes. Le Moi n'y est donc désigné que par une équivoque : c'est seulement, en réalité, celui qui exerce l'*epochè*. En ce sens, il est coextensif de *tout* le champ phénoménologique, car, pour ainsi dire, il le "contient" actuellement et potentiellement. C'est ce Moi, et non pas celui, mondain, qui dit "je", qui constitue proprement, de soi et en soi, l'intersubjectivité transcendante à laquelle le Moi appartient à son tour (cf. Hua VI, 188). Pour bien comprendre le statut de l'ego transcendental concret, il faut suivre le mouvement selon lequel, en une page très dense, Husserl détaille la constitution de l'intersubjectivité transcendante. Il s'agit, avec l'expérience (ou la perception) d'autrui, d'une modification de la primordialité du Moi transcendental, première "couche" génétique-transcendantale de sa constitution transcendante.

Pour bien le comprendre, lisons le texte :

c'est compréhensible par analogie si nous comprenons déjà, à partir de l'explicitation transcendante du ressouvenir qu'au ressouvenir, au passé (qui a le sens d'être d'un présent passé) appartient aussi un Moi passé de ce présent, tandis que le Moi originel et effectivement réel est celui de la présence (*Präsenz*) actuelle à laquelle, au-delà de l'apparaissant comme sphère (*Sachsphäre*) présente, appartient aussi le ressouvenir comme vécu présent (*präsent*). Donc le Moi actuel accomplit une effectuation dans laquelle il constitue un mode de changement de lui-même comme étant (dans le mode passé). De là il faut poursuivre [en se demandant] comment le Moi actuel, le Moi constamment présent en flux, se constitue en train de durer en auto-temporalisation à travers "ses" passés. C'est de la même manière que le Moi actuel, celui qui dure déjà de la sphère primordiale en train de durer, constitue en soi un autrui comme autrui. L'auto-temporalisation pour ainsi dire par dé-présentation (*Ent-Gegenwärtigung*) (par ressouvenir) a son analogue dans mon rendre-étranger (*Ent-Fremdung*) (intropathie comme dé-présentation de degré

plus élevé – celle de la présence originaire [*Urpräsenz*] dans une présence originaire seulement présentifiée). Ainsi un "autre" Moi vient-il en moi en validité d'être, comme co-présent (*kompräsent*) [...]. (Hua VI, 189)

On ne saurait mieux décrire la différence, où fonctionne l'analogie, entre ces deux types de modification que sont, pour Husserl, celle par la temporalité originaire et celle par autrui. Mais nous sommes au cœur de la question : la présence originaire (*Urpräsenz*) du Moi transcendental, constamment présent (*gegenwärtig*) et en flux (*strömend*). C'est de là que procède l'auto-temporalisation à travers les passés (et, nous l'ajoutons, les futurs), et ce, par dé-présentation. C'est de là aussi que procède la dé-présentation constitutive d'autrui en tant que présence originaire originairement à l'écart, et par là, seulement présentifiée sans qu'il y ait jamais eu (ni ne doive jamais y avoir) de présentation (*Gegenwärtigung*) – ce pourquoi, comme dit Husserl, cette dé-présentation qui rend autrui co-présent est "de degré plus élevé". Les racines de toute constitution sont donc dans ces deux modifications, temporelle et par autrui, qui sont deux types hétérogènes de dé-présentation. C'est ce qui fait que le Moi transcendental de la subjectivité transcendante contient le tout du monde de la vie dans son *Fungieren* actuel et dans son *Fungieren* potentiel, moyennant ces deux types de dé-présentation. En leur cœur se trouve ce que Husserl nomme, dans ses manuscrits sur le temps des années trente (manuscrits du groupe C), le *nunc stans* de l'*Ur-Ich*, le présent vivant primitif en flux qui se tient. C'est ce qui fait aussi que la subjectivité transcendante *est* intersubjectivité transcendante. Seulement, comme Husserl l'écrit plus loin, au § 55, "l'ego est apodictiquement donné dans la mise en jeu de l'*epochè* (scil. il l'est dans le *cogito, sum* transcendental), mais il est donné comme "concrétion muette" (Hua VI, 191, nous soulignons). Cette concrétion, il faut "la faire parler", et cela ne se peut, moyennant les deux types de dé-présentation (auxquels il faudrait en ajouter une troisième, curieusement ignorée ici : la dé-présentation également originaire dans la *Phantasie*), que par les variations eidétiques (qui comportent pour l'essentiel des variantes imaginaires) permettant de dégager des structures de congruence dans l'immensité en enchevêtrements extrêmement complexes du champ phénoménologique. Quoi qu'il en soit, pour Husserl, le fond dans

lequel tout implose est l'*Urpräsenz* du Moi transcendantal dès lors absolu, par-delà ses dé-présentations.

### §5. Le champ phénoménologique : aperçus critiques

S'il nous faut rendre justice à l'esprit très subtil du fondateur de la phénoménologie, il nous faut préciser que sa "vision" soulève encore, pour nous, des difficultés, que nous rassemblerons autour de trois points : le statut du Moi transcendantal absolu, la question de la temporalisation et de la dé-présentation et, enfin, la question de l'être du monde comme horizon universel.

1) L'ego transcendantal absolu comme *Urpräsenz* (pourquoi pas *Urgegenwärtigkeit* ?) procède, selon nous, d'une substruction métaphysique assez classique par l'Un – et en particulier par l'Un qui est. Parler de là de structures eidétiques (*Wesensformen*) universelles pour tout ego transcendantal dans la co-présence (*Kompräsenz*) transcendantale suppose, dans la mesure où tout ego transcendantal est lui-même pris par des structures eidétiques, qu'il existe en quelque sorte un invariant eidétique universel et structural de ces structures elles-mêmes, c'est-à-dire une structure eidétique universelle de l'intersubjectivité transcendantale. Or, outre que cela supposerait à son tour, de manière très rationaliste, qu'il existe, au registre transcendantal, une institution (*Stiftung*) symbolique de l'"humanité" en général – ce qui va contre la diversité des cultures, qui n'est pas simplement due à la contingence –, cela présupposerait aussi que, dans son effectuation de l'*epochè*, le Moi phénoménologisant puisse mettre hors circuit sa propre facticité de manière à pouvoir imaginer, à l'infini, d'autres variantes eidétiques tout comme il peut imaginer d'autres cas possibles, à l'infini, pour tel ou tel *eidōs* et il y aurait là des variations de variations. Autrement dit, et d'un point de vue architectonique, l'ego transcendantal absolu fonctionnerait comme un idéal transcendantal au sens kantien, les différences entre structures eidétiques propres à chaque ego transcendantal étant réglées par les dé-présentations intersubjectives. Cela implique, selon nous, qu'il faut introduire en phénoménologie un registre *méta-eidétique* relevant non pas des possibilités de structures eidétiques susceptibles d'être imaginées (cela mettrait les structures eidétiques sur le même registre architectonique que les représentations intentionnelles d'objets particuliers), mais de *trans*-possibilités (Maldiney) mises en jeu par la *phantasia*, originairement non figurative, et originairement distincte

de l'imagination. La place nous manque pour montrer ici que non seulement la rencontre véritable d'autrui dans son *altérité* originaire relève de la transpossibilité – selon Maldiney, elle comporte toujours une part imprévisible, donc non imaginative – et de la *phantasia* – seule celle-ci peut "percevoir" (en termes husserliens : *perzipieren*) autrui comme un *autre ici absolu* qui me révèle à moi-même en proto-spatialisation comme l'*ici absolu* de cet autre ici absolu ; mais encore qu'en relève aussi la véritable rencontre, non *ipso facto* "ethnocentriste", des autres cultures, des *autres* institutions symboliques globales de monde, c'est-à-dire d'autres *Lebenswelten*. Ce n'est donc pas un hasard ou une négligence si le terme de *Präsenz* reste vague ou ambigu chez Husserl. Il ne pouvait précisément pas être défini davantage si l'on s'avise que tout ego transcendantal, y compris celui qui effectue l'*epochè*, doit nécessairement être ouvert, à l'origine, à ces transpossibilités par *transpassibilité* (Maldiney) : non pas donc qu'il doive nécessairement rencontrer l'imprévisible, mais qu'il soit toujours susceptible de le rencontrer. Et par là, faut-il ajouter, il n'y a pas moins susceptibilité de rencontre de l'imprévisibilité propre à l'altérité, que susceptibilité de rencontre de la mienne elle-même. L'*epochè*, qui se conjugue avec le fait que ce qui va de soi ne va précisément plus de soi, et qui ouvre à cet excès incompréhensible, n'est même que cela : se sur-prendre dans sa propre facticité et par là se sus-pendre comme facticité. Or ce suspens est déjà dé-présentation, c'est déjà "je" comme un "autre". Mais il n'ouvre pas directement à l'eidétique.

2) Il en résulte aussitôt qu'on ne peut plus tenir la conception husserlienne en continu de la temporalité et de la temporalisation comme originaire. Si cette conception garde sa validité à un certain registre architectonique, elle est en effet complice de ce que Husserl nomme *Urpräsenz* et ses modifications par dé-présentation. Les notions de transpossibilité et de transpassibilité impliquent en effet non seulement que l'on introduise la *phantasia* (*non présente originairement*, selon les termes mêmes de Husserl dans Hua XXIII) dans le jeu, mais que, de manière congruente, on transforme la notion de dé-présentation, non pas en différence ni même en différance, mais en *écart à l'origine* qui est d'emblée à la fois proto-temporalisant et proto-spatialisant. Ecart ou *hiatus* originaire qui fait de la temporalisation en continu du présent une version seconde d'une "modification" (pour reprendre le terme husserlien) plus

fondamentale, mais qui n'est plus "modification" puisqu'il n'y a plus rien de préalable à modifier. Cela signifie, dans nos termes, d'une part que la temporalité phénoménologique originaire n'est plus un *Strömen* continu, qu'elle est trouée de lacunes (où peut venir se loger l'imaginaire, et pas seulement le sommeil ou le rêve), et d'autre part que l'*Urprasenz* husserlienne doit être comme une temporalisation en présence, éphémère et provisoire, sans présent assignable, et où les altérités transpassibles sont non pas potentiellement, mais "jouent" pour ainsi dire trans-potentiellement, hors de toute presentification immédiatement possible en acte (de souvenir ou d'imagination). Ces altérités, nous ne pouvons le montrer ici faute de place, sont pour nous à la fois ce que nous avons nommé les *Wesen* sauvages (hors institution symbolique) et les autrui, morts passés ou vivants aujourd'hui (mais ailleurs), mais aussi vivants futurs – et c'est cela qui, à vrai dire, fait le tissu phénoménologique de l'historicité interne à toute institution symbolique et à toute élaboration symbolique sous les horizons symboliques de l'institution symbolique. Enfin, il serait aussi trop long de montrer ici que ces temporalisations en présence sans présent assignable le sont chaque fois de langage, fût-ce hors de toute langue, c'est-à-dire le sont de sens qui ne sont plus intentionnels, mais où il faut bien un Moi ou des Moi (une communauté) pour les faire. Il y a ici une nouvelle version de l'aperception transcendantale qui "accompagne" ces temporalisations (nécessairement plurielles) en les faisant sans jamais, pour autant, les maîtriser tout à fait – le sens est toujours et irréductiblement en excès sur lui-même.

3) Y a-t-il un être du monde comme horizon ? C'est un point non moins problématique, déjà soulevé, en son temps, par Fink. Ou l'être (l'étant) ne vient-il qu'aux "choses" (*Sachen*) qui viennent sous l'horizon du monde ? Et toutes les choses pensables et imaginables y viennent-elles ? Qu'en est-il par exemple des nombres, et à l'autre extrémité, des mythes et des fictions ? La vie imaginaire du névrosé, pour parler vite et de très loin, la vie captive des "images" est-elle au monde ? Il suffit de poser ces questions pour s'apercevoir qu'il y a chez Husserl, dans ce texte et dans d'autres, légèrement antérieurs (en particulier dans Hua XXXIV), quelque chose d'abusif à soutenir que toute vie est *eo ipso* vie au monde – dans Hua XXXIV, notamment, mais encore dans la *Krisis*, cela a du reste posé à Husserl pas mal de difficultés. Car finalement, qu'est-ce que le monde, qu'est-ce que son "sens d'être" s'il ne s'agit pas tout simplement, avec lui, d'une "auto-

objectivation du Moi transcendantal" (Hua VI, 190, mais les occurrences sont quasi-innombrables) ? De façon très cohérente, Fink avait conçu le monde comme horizon en consonance avec la dé-présentation, d'une manière qui n'aurait peut-être pas été forcément désavouée par Husserl – puisque la mondanisation (*Verweltlichung*) va de pair avec une *Selbstvergessenheit* de soi transcendantal. Au demeurant, Husserl s'est parfois montré flottant et, ayant en vue les variations de structures eidétiques, et donc la question de la *phantasia*, il lui est arrivé, rarement certes, de parler de pluralité (pour lui possible) des mondes. Quoi qu'il en soit, si nous prolongeons la ligne de Fink, en transmuant la dé-présentation en écart ou hiatus à l'origine, il nous faut découpler la question du sens d'être du monde de la question de la pluralité des mondes comme de ce qui s'offre chaque fois comme horizon, au-delà de la question de l'être et du sens d'être. Mais les mondes pluriels sont désormais, précisément, mutuellement transpassibles et transpossibles. De cette pluralité d'horizons, nous n'en vivons certes qu'un, tout en sachant, d'un savoir qui ne peut, par principe, être connaissance, qu'il y en a une pluralité a priori indéfinie d'autres et que, par définition, nous ne pouvons pas les imaginer. En tout cas, ils n'ont a priori rien à voir avec la question de l'être – par exemple, les dieux de l'institution symbolique du monde mythologique ne sont pas des étants, aller au ciel après la mort, c'est n'aller nulle part. Remettre le monde à l'ontologie, que ce soit, comme Husserl, aux ontologies (eidétiques), ou que ce soit, quoique en un tout autre sens du mot ontologie, comme Heidegger, c'est encore, finalement, perpétuer sans critique suffisante l'institution symbolique de la philosophie classique depuis Platon. "Sans critique suffisante" : cela signifie que s'ouvrent à nous des horizons critiques inouïs pour interroger les structures et les visées majeures de cette institution symbolique qu'est la philosophie, en particulier cette recherche véritablement passionnée de la stabilité (*ousia*) et de l'harmonie. Que reste-t-il donc de la philosophie si on la passe au fil de cette critique ? Sans doute, et c'est l'énigme, il en reste quelque chose dans la recherche non moins passionnée de cohérence, mais très paradoxale – poussant à bout les paradoxes rencontrés par Husserl –, de ce que nous nommons une *mathesis des instabilités* – des déterminabilités et des quantitabilités infinies des phénomènes comme rien que phénomènes. Sans cela, il n'y aurait pas de phénoménologie, et il n'y aurait pas eu Husserl. Seuls les lecteurs obtus, malhonnêtes ou par

trop attachés au mode classique de penser ont pu vouloir réduire l'œuvre du fondateur à un corps de doctrine, car tout y est définitivement provisoire, seulement "titre de problèmes". "Entrer" dans la phénoménologie, c'est "entrer dans l'infini".

## HUSSERL ET LA QUESTION DU MONDE

Nicolas de WARREN  
(Wellesley College, USA)

Parmi les diverses démarches cherchant à établir, tout au long du vingtième siècle, une nouvelle assise à la signification même de réflexion philosophique, la phénoménologie transcendantale de Husserl se distingue de par son engagement rigoureux à une tâche infinie d'élucidation théorique. Sous l'angle de son but principal de réinventer une *prima philosophia* pour notre monde moderne, le projet d'une philosophie phénoménologique est inséparable d'une remarquable exigence de commencement radical, lequel prend la forme précise du détachement en même temps que de l'instauration, en tant que *question*, d'une possibilité de confrontation fondamentale du monde, ce que Husserl définit nommément comme *die Welträtsel*. La phénoménologie transcendantale dénomme ainsi une certaine possibilité philosophique de questionner le monde d'une manière fondamentale. A cet égard, la *Besinnung* husserlienne doit être comprise comme réflexion sur ce qui s'appelle – autant que sur ce qui appelle à – penser. Mais l'appel à la *Besinnung* doit également donner forme à un projet conceptuel dans lequel une décision fondamentale peut être à la fois formulée clairement et façonnée persuasivement, quant à ce qui se trouve mis en jeu par l'affirmation que le monde est une question faisant directement appel à la responsabilité de penser. Cet amalgame d'un commencement radical d'une tâche infinie et d'un commencement radical menant au seuil d'une décision est sans doute le mieux mis en relief dans le dernier grand ouvrage de Husserl, intitulé fort à propos *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie*.