

69/5

Le problème du psychologisme : quelques réflexions préliminaires *

par Marc RICHIR

Stagiaire de Recherches au F.N.R.S.

Comme on le sait, c'est dans le courant du XIX^e siècle, sous l'impulsion donnée par le développement des sciences positives, que la philosophie commença à se trouver radicalement mise en question. On ne peut pas dire aujourd'hui que cette époque de « crise » soit terminée, bien que, sans doute, elle se donne maintenant au regard sous des formes que les hommes du XIX^e siècle trouveraient étonnantes, voire inquiétantes. C'est que, comme on a coutume de le dire, de nouveaux discours scientifiques se sont progressivement élaborés dans le courant de ce siècle et ont envahi le champ de la culture : les discours des sciences « humaines », principalement ceux de l'ethnologie, de la psychanalyse et de la linguistique, qu'on réduit peut-être un peu hâtivement au dénominateur commun du « structuralisme ». Plus récemment encore, depuis 1966, et sous l'impulsion d'Althusser et de Lacan, le Cercle d'épistémologie de l'École Normale supérieure (de Paris) tente de dégager le statut de scientificité rigoureuse du marxisme et de la psychanalyse, dans une entreprise dont l'envers est la détermination du statut de la philosophie comme idéologie. La philosophie ne serait, à l'égard de la science, que la construction illusionnée — prise à une sorte d'illusion d'optique déterminant sa place et son champ — d'une rationalité ayant pour fonction de totaliser ce que son illusion lui donne *comme* étant le réel. Cette science, dont la psychanalyse et le marxisme ne constituent encore que des prémisses, n'a bien entendu plus rien à voir avec les sciences positives auxquelles le XIX^e siècle faisait confiance pour résoudre tous les problèmes qu'il se posait. Le positivisme est aussi une idéologie.

* Texte d'une conférence donnée à la Société belge de Philosophie, le 14 décembre 1968.

Annuaire de l'Institut de Philosophie, 1969

Ce survol forcément superficiel montre au moins que depuis un siècle, les choses ont considérablement changé. C'est une banalité que d'affirmer qu'il s'est passé « quelque chose » dont nous sommes sans doute incapables de mesurer les conséquences. Aussi notre ambition n'est-elle pas de repérer ici ce « quelque chose » en retraçant l'histoire de la pensée depuis un siècle. Une telle tentative est peut-être condamnée dès sa naissance, dans la mesure où tout ce qu'elle revendiquerait comme son sens serait téléguidé par une précompréhension implicite du « quelque chose » qui est ici en question. Notre but n'est pas non plus de tenter de restaurer la philosophie sur des bases mieux assurées — l'échec répété de telles restaurations dans le passé doit nous inspirer de la méfiance — mais de discerner ce « quelque chose » en tentant de déceler l'enjeu du combat que la philosophie a mené contre les sciences positives dès le début de ce siècle, à travers la problématique centrale du psychologisme. Expliquons en peu de mots en quoi cette problématique occupe une place privilégiée. Effectuons pour cela un nouveau survol : Depuis la révolution cartésienne, l'homme a cessé d'être considéré simplement comme une créature, il a pris au contraire la valeur de fondement — dont le cogito est la mesure de son inconditionnalité — de toute connaissance et de toute activité. Bien qu'amorti par les grandes synthèses métaphysiques de Spinoza et Leibniz, le mouvement cartésien de « retour » au moi fut relancé par l'idéalisme allemand, alors qu'il poursuivait ailleurs son chemin à travers Locke et Hume. L'« échec » de la tentative hégélienne de métaphysique absolue¹ devait laisser la philosophie en face d'une alternative : *ou bien* chercher les cadres *a priori* de la pensée dans la subjectivité connaissante en suivant la voie tracée par Kant, *ou bien* déclarer que, toute « spéculation » sur la subjectivité étant oiseuse, le seul discours rigoureux qu'on puisse tenir à son égard est celui de cette science positive qu'est la psychologie. Seule celle-ci pourra fournir des réponses universellement valables aux problèmes posés par la philosophie. La psychologie est donc celle d'entre les sciences

¹ Il y aurait beaucoup à dire de cet « échec ». Il reste peut-être à montrer qu'en l'occurrence, il ne s'agit pas d'un « échec », mais d'une incompréhension qu'a nourrie la pensée philosophique à l'égard de Hegel. Peut-être n'avons-nous pas encore fini de nous « mesurer » avec Hegel. Peut-être l'horizon qu'il trace nous dépasse-t-il encore.

positives qui menaça le plus sûrement la philosophie de mort. La ligne où s'affrontèrent psychologie et philosophie fut donc le « front » du combat mené par celle-ci pour sa survie.

Pour nous porter tout de suite au point le plus chaud de ce front, nous allons examiner la manière dont s'articule cette lutte dans la pensée qui fut sans doute la tentative la plus radicale du siècle pour restaurer la philosophie : Nous voulons dire la pensée de Husserl. Cet examen nous amènera à sentir le travail d'un « noyau » de résistance et d'impossibilité qui est peut-être le « quelque chose » à la quête duquel nous sommes partis.

Par une coïncidence presque extraordinaire — un de ces hasards de l'Histoire qu'on se plaît à souligner, — le premier écrit résolument anti-psychologiste parut en même temps que le début de ce siècle : En 1900, Husserl publie le premier volume des *Recherches logiques* intitulé *Prolégomènes à la logique pure*.

La tâche des Prolégomènes était essentiellement épistémologique et ne visait pas, dans l'esprit de Husserl, à la restauration de la métaphysique qu'il considérait avec mépris jusqu'à ce que la phénoménologie eut la prétention de fonder une philosophie première. Il s'agissait principalement de dégager le statut propre des idéalités et de clarifier ainsi le problème du sens en général. Or, selon Husserl, ce statut et cette clarté étaient singulièrement obscurcis par la psychologie qui prétendait expliquer la production de l'idéalité par une légalité empirique. C'est contre cette menace que Husserl adressa au psychologisme les critiques bien connues que l'on peut sommairement résumer de la manière suivante : en tant qu'elle est une science empirique, la psychologie s'occupe de faits et ne s'interroge pas sur leurs conditions d'intelligibilité, sur les corrélations d'essence qui enveloppent les faits en leur donnant sens. Si elle prétend fournir une explication des lois logiques de la pensée, si donc elle se substitue à la philosophie, la psychologie réduit la *norme* au *fait*, en se rendant ainsi incapable d'assurer sa propre vérité et de trouver son *droit*. La psychologie qui a des prétentions philosophiques présuppose toujours autre chose qu'elle-même tout en s'interdisant l'accès à sa propre présupposition. Une explication psychologique ne peut servir de validation épistémologique.

Une telle réaction comportait cependant le risque d'ériger

l'idéalité en « chose » indépendante du domaine sensible et de la placer dans une sorte d'outre-monde suprasensible, donc de retomber dans ce que Husserl lui-même a toujours rejeté comme un « mythe » philosophique. Les positions conquises dans les *Prolégomènes* ne sont pas loin d'un « certain platonisme »². Coupées de toute réalité, les idéalités risquent de devenir aussi opaques et contingentes que les choses elles-mêmes, et l'on n'aura pas avancé de beaucoup dans la tentative d'élucidation du sens et des tâches de la logique. C'est pourquoi les *Prolégomènes* appelaient une suite qui fut donnée en 1901 avec le second tome des *Recherches logiques* qui portent en sous-titre : « Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance »³. On sait que les six *Recherches* s'attachent à une description des vécus de conscience dans lesquels s'effectue la connaissance des idéalités logiques, et que l'espace de cette description est la phénoménologie pure. On ne pourra dès lors manquer d'être étonné en apprenant que « la phénoménologie révèle les "sources" d'où "découlent" les concepts fondamentaux et les lois idéales de la *logique pure*, et jusqu'auxquelles il faudra les faire remonter si l'on veut procurer "la clarté et la distinction" nécessaires pour une compréhension critique de la logique pure³ ». Poser l'origine des idéalités logiques dans l'activité vivante d'une subjectivité connaissante, n'est-ce pas subrepticement retomber dans les pièges du psychologisme ? Comment concilier ceci avec cette autre affirmation : « La phénoménologie pure... est utile à la *psychologie en tant que science empirique*³ ? »

Une lecture détaillée de l'Introduction à la première édition du second tome des *Recherches* — lecture qui dépasse le cadre de cet exposé — montrerait qu'en 1901 le statut propre de la phénoménologie en tant que science descriptive des vécus de la pensée n'est pas clairement délimité. C'est ce flottement qui donna lieu lors de la seconde édition (en 1913) à de nombreux

² Cfr par exemple, *Prolégomènes*, par. 39-40. Remarquons, pour lever toute équivoque, que le « certain platonisme » dont nous parlons ne se confond pas avec ce que Platon met en place dans la littéralité de son texte.

³ E. HUSSERL, *Recherches logiques*, II. I. tr. fr., Paris, P.U.F., 1961, p. 5.

remaniements⁴. On peut en outre se demander si cette difficulté fut jamais pleinement surmontée par Husserl puisqu'en 1925, près de quinze ans après la découverte de la réduction phénoménologique et de la phénoménologie transcendantale, Husserl posera encore la question d'un psychologisme transcendantal. C'est cette difficulté que nous nous proposons d'examiner tout d'abord. Pour éclaircir notre propos et le débarrasser de considérations historiques qui nous entraîneraient dans le dédale infini de l'œuvre husserlienne, nous allons nous inspirer de la manière dont le fondateur de la phénoménologie a lui-même envisagé le problème du psychologisme dans un cours de 1925 et dans des manuscrits de la même période qui ont été réunis dans le volume IX des *Husserliana* intitulé *Phänomenologische Psychologie*⁵.

Dans une des premières leçons de ce cours⁶, Husserl se penche sur ce qui constitue selon lui la nouveauté des *Recherches logiques* par rapport au psychologisme qu'elles combattaient. Il y explique notamment ceci : « Il s'agissait, dans les recherches particulières du second tome, d'un renvoi de l'intuition aux vécus logiques qui se jouent en nous lorsque nous pensons, mais qu'ensuite nous ne voyons pas, que nous ne tenons pas sous le regard de notre attention lorsque notre activité mentale s'effectue de façon naturelle et originelle. La question était de saisir cette vie mentale au jeu caché grâce à une réflexion ultérieure, de la fixer dans des concepts descriptifs fidèles ; c'était aussi de résoudre le nouveau problème ainsi posé, c'est-à-dire de rendre compréhensible la manière dont s'effectue, dans la production de ce vécu logique interne, la structuration de toutes ces réalités mentales qui se manifestent, sous de multiples formes, dans la pensée judicative-énonciatrice, à titre de concepts, de jugements, d'inférences, etc., et qui trouvent dans

⁴ Par exemple, dans l'appendice 3 de cette introduction, Husserl écrit en 1901 : « La phénoménologie est psychologie descriptive », ce qu'il corrige en 1913 par les mots : « si le mot de psychologie garde son sens ancien, la phénoménologie n'est justement pas psychologie descriptive » (R.L., t. II, I, tr. fr., pp. 267 et 21).

⁵ E. HUSSERL, *Phänomenologische Psychologie*, Vorlesungen Sommersemester 1925, herausgegeben von W. BIEMEL, M. Nijhoff, 1962.

⁶ Cfr *ibid.*, § 3 (*Aufgabe und Bedeutung der Logischen Untersuchungen*), pp. 20-46, et Beilage IV, intitulé *Die radikale Logik als Wissenschaftslehre*, pp. 364-376.

les concepts de base et dans les principes fondamentaux de la logique leur expression générale, leur empreinte spirituelle universellement objective⁷. » Autrement dit, la tâche était de mettre en évidence la *corrélation* qui s'établit « entre les objets idéaux de la sphère purement logique et le vivre psychique subjectif en tant que faire formateur⁸ ». Ainsi devait venir à jour la découverte suivante : « À l'a priori de la pure logique et de la pure mathématique elles-mêmes, à ce domaine de vérités inconditionnellement nécessaires et universelles correspond de façon corrélatrice un a priori de caractère psychique, et par conséquent un domaine de vérités inconditionnellement nécessaires et universelles qui se rapporte au vécu mathématique, à la pensée mathématique, à la synthèse mathématique, etc., et cela en tant que vie psychique variée d'un sujet en général⁹. » Donc, lorsque nous pensons telle idéalité logique ou mathématique, ce que nous vivons dans cette pensée serait soumis à une règle structurale — éidétique dans le vocabulaire husserlien — qui en commande le déroulement et l'articulation. La pensée subjective de l'idéalité serait en quelque sorte réglée par l'idéalité elle-même. Husserl dépasse ainsi le psychologisme puisque la corrélation en question relève d'une légalité d'essence, qui est la légalité intentionnelle.

Pour Husserl, la clarification des idéalités logico-mathématiques passe donc par l'explicitation des liens intentionnels qui relient la subjectivité à son objet. Cela implique deux difficultés intrinsèquement liées qu'il nous faut maintenant envisager :

1) En quoi la réflexion ne modifie-t-elle pas son objet, autrement dit, en quoi puis-je être sûr que c'est du même vécu qu'il s'agit et que dans ce vécu est pensée la même idéalité ? 2) S'il faut présupposer que l'idéalité est déjà identifiée dans son même, toute la description ne sera-t-elle pas télé-guidée, par une prévision de l'idéalité ? Et si c'est le cas, ce qui est à clarifier n'est-il pas présupposé dans la clarification ? Comment échapper à ce cercle ?

Examinons d'abord la première de ces difficultés. Ce n'est pas un hasard si la première *Recherche logique* — intitulée *Aus-*

⁷ *Ibid.*, p. 21. Nous soulignons.

⁸ *Ibid.*, p. 26.

⁹ *Ibid.*, p. 38.

druck und Bedeutung — est consacrée à un examen du langage¹⁰. Comme Husserl l'écrit lui-même en 1901, « les objets vers lesquels s'oriente la recherche de la logique pure sont donnés tout d'abord sous le revêtement grammatical¹¹ », proposition qu'il répétera encore en 1926 sous la forme : « Les sciences s'offrent à notre spectacle d'abord comme création de langage¹². » Comme nous allons tenter de le montrer rapidement et schématiquement, cet examen phénoménologique du langage permet de résoudre la difficulté qui est ici en question. Pour Husserl comme pour Saussure, le signe linguistique a une double face : une face sensible — le signifiant — exposé dans le monde par la parole ou l'écriture, et une face « extrasensible » (*außersinnlich*) — le signifié. Il ne faudrait pas cependant séparer ces deux aspects qui s'unissent intimement dans le signe pour autant qu'il soit porteur de sens (*Bedeutung*). Cette unité du sensible et de l'extrasensible n'est pas une unité de type psychophysique. C'est que déjà « le texte sensible n'est pas réellement (*wirklich*) un corps (*Leib*) physique, avec lequel un fonds animé constitue réellement (*real*) une unité¹³ ». Quand sa signification (*Bedeutung*) n'est pas actualisée, le signe linguistique n'est pas un « corps paralysé ». Les âmes sont des occurrences temporelles et individuelles des réalités physiques. S'il en était ainsi des créations culturelles, la signification (*Bedeutung*) devrait aussi être quelque chose comme une individualité temporelle et tomber par exemple avec une pensée s'effectuant renées temporelles et individuelles, des réalités physiques. S'il donc le signifié s'unissait au signifiant comme une âme à un corps, on ne pourrait échapper à une doctrine psychologue de la signification considérant celle-ci comme un simple fait d'expérience. On voit donc que c'est en ce point précis de sa théorie du langage que Husserl va tenter de surmonter le psychologisme. La solution qu'il propose au problème de l'unité du signe est la suivante : cette unité est selon ses deux faces une unité irréalité (*irreale Einheit*)¹⁴, c'est-à-dire une unité qui n'a

¹⁰ Signalons la remarquable lecture qu'en a donnée J. DERRIDA, in *La Voix et le Phénomène*, P.U.F., 1967.

¹¹ *Recherches logiques*, t. II, I, tr. fr., p. 6.

¹² *Phänomenologische Psychologie*, loc. cit., p. 396.

¹³ *Ibid.*, p. 397.

¹⁴ *Ibid.*, p. 398.

pas lieu quelque part dans le monde de l'expérience. Autrement dit, c'est une « unité idéale »¹⁴. Husserl précise tout de suite ce qu'il entend par là : « Chaque proposition scientifique, chaque produit du discours scientifique, nous pouvons les répéter à notre gré¹⁵. » C'est donc cette possibilité infinie de répétition qui fonde le même du signe, et à cet égard, le mot sensible est déjà idéal. On voit donc que le caractère propre de l'idéalité est la possibilité infinie de la répétition. Je puis donc penser autant de fois que je veux une idéalité. Car l'idéalité possède sur tous les autres objets (empiriques) ce privilège étonnant d'être chaque fois la même. La question que nous avons posée (en quoi puis-je être sûr que dans le vécu réactivé est pensée la même idéalité ?) est donc une question naïve, précisément une objection psychologue et sceptique. Pourtant on ne peut s'empêcher de la maintenir en l'articulant sous une autre forme. Selon quelle étrange nécessité le même de l'idéalité se fonde-t-il sur la possibilité de sa répétition ? Contentons-nous pour l'instant de tirer les conséquences de cette découverte. Cette possibilité de répétition fonde en droit le *Nacherleben* nécessaire à la description phénoménologique des vécus. Comme l'écrit Husserl, « les vécus de pensée dans lesquels je tiens des pensées scientifiques et dans lesquels je me représente, tout unis avec celles-ci, tels ou tels mots allemands, ces vécus sont des vécus physiques réels (*reale physische Erlebnisse*). Ils viennent et disparaissent comme tout être individuel temporel. Mais dans ces nombreux vécus de pensée se réalise et se temporalise une seule et même pensée, une seule et même signification (*Bedeutung*) qui appartient à un seul et même mot. Ainsi chaque aspect d'une création spirituelle et d'une œuvre culturelle est idéal, aussi bien l'aspect sensible que l'aspect qui porte la signification. Cette idéalité n'est pas une invention mais une expérience ; nous voyons même d'une manière entièrement directe l'identité de ce que nous visons dans la répétition de la visée¹⁶. » « Quand, dans notre pensée intime, nous faisons une découverte, que nous fondons avec discernement une thèse scientifique, ce produit est une réalité idéale (*ideale Wirklichkeit*) venue à réalisation (*Verwirklichung*) dans notre conscience, et rien de moins que quelque chose de fictif ou

¹⁵ *Ibid.*, p. 398. Nous soulignons.

¹⁶ *Ibid.*, p. 398.

qu'un hasard psychique, quelque chose d'un vécu de conscience fugitif¹⁷. » Lorsque nous réfléchissons sur le vécu dans lequel a été pensée une même idéalité, nous pouvons donc être sûrs que c'est bien du même vécu qu'il s'agit. Certes, chaque fois que je revis la pensée de telle idéalité, cette pensée peut être plus ou moins claire, s'insérer dans une ambiance différente. Mais ce n'est pas là ce qui intéresse Husserl. Ce qu'il considère c'est le vécu dans son identité, c'est-à-dire en fin de compte, son idéalité, ou pour mieux dire, son essence. La phénoménologie des *Recherches logiques* correspond à ce que Husserl nomme dans son cours de 1925 la *psychologie éidétique*. Et c'est parce que la phénoménologie étudie le vécu dans son essence — dans ce qui le relie essentiellement à l'idéalité pensée — qu'elle échappe aux objections classiques de l'introspection et aux difficultés du psychologisme. C'est pourquoi sans doute Husserl ne reniera jamais l'acquis des *Recherches logiques*. Il reste cependant une difficulté essentielle qui voue les positions des *Recherches* à une instabilité dont on peut dire qu'elle ne fut jamais maîtrisée, ni dans les œuvres publiées ni dans les 45.000 pages d'inédits que laissa derrière lui le fondateur de la phénoménologie. Quel est le sens de cette description pure du vécu ? N'est-elle pas finalisée par la vision de l'idéalité pensée ? Et si cette description doit amener la clarification des concepts logiques, ce qui est à clarifier n'est-il pas toujours déjà présumé dans la clarification ? Comment Husserl tenta-t-il d'échapper à ce cercle ?

En 1926, Husserl affirme que l'espace de la description des vécus est ouvert par une « *Ichspaltung* », et s'explique sur cette scission de la manière suivante : « Pour pouvoir considérer directement et décrire le vivre scientifique, je dois vivre moi-même comme un savant ; d'autre part, en tant que logicien, je dois sous ce rapport me poser au-delà de moi-même, me regarder et poser des questions critiques à mon vouloir, à mon faire et à ses résultats, les examiner, regarder quelles unités supérieures peuvent faire voir certains résultats de pensée comme confirmés et par là comme caractérisés de vrais, quelles différences peuvent entrer en ligne de compte entre vérité relative et définitive, quels buts relevant deviennent possibles en tant que buts pour la vérité définitive et ainsi de suite jusqu'à la pleine

¹⁷ *Ibid.*, p. 400.

idée finale de la science. Une espèce de scission du moi s'est donc effectuée, dans laquelle le moi supérieur spécifiquement logique a pour thème la vie pensée naïvement du moi inférieur, pendant que ce moi supérieur lui-même surmonte radicalement toute naïveté de la connaissance¹⁸. » Si l'on y accorde attention, cette situation est étrange et est même analogue à celle mise en place par Hegel dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. Nous allons voir que les difficultés rencontrées sont du même ordre. Dans l'attitude définie ici par Husserl, le moi doit donc se dédoubler en un moi supérieur qui a pour rôle de contempler et de décrire ce qu'un moi inférieur continue de vivre naïvement. Comme pour Hegel dans sa *Phénoménologie*, c'est à une conscience philosophique qu'il revient de rendre compte de ce qui se passe dans la conscience naturelle. La difficulté est évidemment de savoir ce que le moi supérieur va considérer, à quels éléments de la vie naïve il va accorder une valeur significative. En allant plus loin, on peut même se demander si le cercle auquel nous faisons allusion ne vient pas tout simplement du fait que le moi supérieur persiste à regarder.

Expliquons-nous sur ce point¹⁹. Pour que ce moi supérieur puisse voir quelque chose et le décrire, il faut que ce qu'il voit soit visible : autrement dit il faut que les structures psychiques décrites soient intelligibles. Or, on ne saisit pas bien d'où pourrait venir cette intelligibilité sinon de la lumière que projette l'idéalité pensée sur le vécu. C'est cette lumière qui rend possible la découverte de l'*a priori* psychique mis en corrélation avec l'*a priori* logique des idéalités. La description éidétique des vécus ne serait alors que l'explication en termes de conscience des idéalités. La phénoménologie articulerait l'un sur l'autre deux langages rigoureusement parallèles : celui de la conscience et celui de l'idéalité. Le cercle consiste alors en ceci : Pour élucider les concepts logiques, Husserl projette de décrire les vécus de conscience dans lesquels sont pensés ces concepts. Mais pour décrire ces vécus, pour qu'ils apparaissent dans leur essence, il

¹⁸ *Ibid.*, p. 374. Nous soulignons.

¹⁹ Nous allons nous inspirer très largement ici du cours inédit sur l'Introduction à la *Phénoménologie de l'Esprit*, donnée à l'Université de Bruxelles, durant l'année 1967-68 par M. LOREAU. Un résumé en est publié dans *Textures*, n° 5, septembre 1969.

faut déjà savoir quels sont ces concepts. On voit donc qu'une telle démarche n'est en fin de compte que tautologique et impropre à apporter les éclaircissements que Husserl attendait de la description phénoménologique des « vécus de la pensée ». On peut même dire que tout un pan de l'édifice husserlien est construit selon ce schéma : c'est le cas par exemple des *Recherches logiques*, et des études concernant le parallélisme noético-noématique. Rien n'empêchera alors la métaphysique traditionnelle d'envahir le champ phénoménologique²⁰. Une grande part de l'« originalité » de Husserl — ce qui en fit un maître à penser de la première moitié de ce siècle — vient de ce qu'il restaure sans le savoir la métaphysique dans toute son exigence de pureté. A cet égard, on peut même dire que l'étude de sa pensée peut servir de moyen propédeutique pour une relecture de la métaphysique grecque qui soit dégagée des multiples déformations que lui a fait subir la pensée médiévale et moderne. On peut présumer, sans trop risquer de se tromper, que c'est sa familiarité avec la phénoménologie husserlienne qui permit à Heidegger d'ouvrir la voie aux Grecs. Mais ce n'est là qu'un aspect, à vrai dire le plus connu, de la phénoménologie. Husserl a pensé très tôt cette difficulté, en fait dès l'Introduction au second tome des *Recherches logiques*. Il y écrit déjà en 1901 que dans l'analyse phénoménologique des vécus de la pensée, « au lieu de nous consacrer à l'accomplissement des actes édifés de diverses manières les uns sur les autres, et par là d'être exclusivement tournés vers leurs objets, nous devons plutôt « réfléchir », c'est-à-dire transformer en objets ces actes eux-mêmes. Pendant que nous intuitionnons, pensons, mettons des objets en relation les uns avec les autres, et les considérons sous les points de vue idéaux d'une loi, etc., nous ne devons pas diriger notre intérêt théorique sur ces objets, sur eux tels qu'ils apparaissent et tels qu'ils ont validité dans l'intention de ces actes, mais au contraire sur ces actes précisément qui jusque-là étaient dénués de toute objectivité, et ce sont ces actes que nous devons alors considérer dans de nouveaux actes d'intuition et de pensée, analyser, décrire, rendre objet d'une pensée qui compare et qui

²⁰ Cfr par exemple parmi les contributions les plus récentes, J. DERIDA, *La Voix et le Phénomène*, op. cit. et G. GRANEL, *La Question du Temps et de la Perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard, 1968.

distingue²¹. » Mais Husserl reconnaît tout de suite que c'est là « une orientation de pensée contraire à nos habitudes les mieux ancrées »²² et qu'« un penchant presque indéracinable » nous entraîne à « substituer des objets qui se présentent en premier lieu dans le phénomène aux phénomènes (sc. les vécus) eux-mêmes », à « considérer les objets intentionnels, en général, comme des composantes phénoménologiques de leurs représentations »²³. Toute la difficulté réside en ceci que le phénoménologue doit s'efforcer de « laisser agir sur lui-même les rapports phénoménologiques dans leur pureté », « sans les troubler par quelque immixtion de l'objectivité intentionnelle »²⁴.

Si on la considère avec attention, cette formulation est équivoque : D'une part, pour que l'analyse phénoménologique apporte effectivement un éclaircissement des objets logiques, il faudrait littéralement que le regard cesse de regarder. En effet, ne pas troubler les rapports phénoménologiques par l'immixtion de l'objectivité intentionnelle, c'est renoncer à la structuration préalable que la visée de cette objectivité impose au vécu, c'est se priver de toute source lumineuse qui puisse éclairer la scène de la pensée. Dès lors, le « moi supérieur » est privé de tout cadre de pré-compréhension nécessaire à l'intelligibilité de la vie du « moi inférieur ». Dès l'instant où le « moi supérieur » s'abstient d'imposer quelque forme que ce soit à la vie naïve, il est vrai qu'il la *laisse agir*, mais il est vrai également qu'il ne voit plus rien. Ce qui est libéré par cette abstention, c'est le pur mouvement de *formation* du vécu. En tant que tel, ce pur mouvement interdit toute identité et toute permanence, il est la forme en train de se faire, c'est-à-dire l'informe *devenant* forme, le devenir dans son innocence — dans l'ignorance de sa formation. Mais *d'autre part* et dans le même moment, le « moi supérieur » *continue de regarder*, il cherche à saisir les structures intelligibles du vécu et à les décrire. Et on ne voit pas très bien comment il pourrait le faire sans le cadre préalable que lui fournit la forme *déjà achevée* de l'objet intentionnel, sans retomber dans le cercle que nous avons circonscrit plus haut.

²¹ *Recherches logiques*, II, I, tr. fr., p. 12 (texte de la 1^{re} édition). Nous soulignons.

²² *Ibid.*, p. 12.

²³ *Ibid.*, p. 13 (texte de la 1^{re} édition).

²⁴ *Ibid.*, p. 14.

Husserl se trouve donc confronté avec deux exigences contradictoires : D'une part, s'abstenir de toute pré-formation du vécu devant amener celui-ci à la visibilité — à l'intelligibilité — et *risquer* l'aventure du non-sens qui dissoudrait son projet en sa racine, d'autre part, rester fidèle à ce projet et imposer au vécu la violence qui le structure et le rend intelligible. Concilier ces deux exigences semble impossible. C'est pourtant ce que Husserl tentera de faire jusqu'à la fin de sa vie, et c'est ce qui ouvrira sa pensée à une interminable instabilité. La phénoménologie a dû se construire *contre* la menace du non-sens : *contre* c'est-à-dire à la fois tout près et à l'encontre. On peut même ajouter que si cette pensée ne s'est jamais refermée en un système achevé et s'est livrée à la dépense de 45.000 pages de manuscrits, c'est sans doute qu'elle devait sans cesse se reconquérir, tenter de s'approcher de l'informe sans s'y laisser prendre. C'est cette insurmontable instabilité qui a voué la phénoménologie au *devenir*, mais aussi à une harassante *répétition* des mêmes thèmes.

C'est pour tenter de concilier ces deux voies philosophiquement incompatibles que Husserl mit au point, dès 1905²⁵ le concept de réduction phénoménologique. Le premier exposé systématique et public en fut donné dans le cours de 1907, publié sous le titre *Die Idee der Phänomenologie*²⁶ par les Archives Husserl. Depuis 1901, ses recherches se sont étendues à d'autres domaines d'objets que celui des idéalités logico-mathématiques, pour des raisons qu'ils est impossible d'examiner ici. Il en est résulté un considérable élargissement du concept d'objectivité par l'introduction du concept de *noème* — que Husserl baptise *cogitatum* en 1907. Nous allons voir que cet élargissement coïncide avec la définition de la réduction, et signifie une profonde modification de perspective qui remet en cause le sens même de ce qui avait été conquis dans les *Recherches logiques*.

Dans le texte de 1907, Husserl tente de jeter les bases d'une science rigoureuse absolument indubitable. Selon une démarche très cartésienne par son style, il se met à la recherche de données dont l'irrécusabilité soit garantie par l'évidence, c'est-à-dire par

²⁵ Dans les *Seefelder Blätter* (Manuscrit AVII 25) cité par W. BIEMEL dans son introduction au second tome des *Husserliana*, pp. VIII-IX.

²⁶ *Husserliana*, B II.

la présence pleine face au regard intuitif. La première étape de la recherche est le *cogito* mais il modifie le sens méthodologique que celui-ci avait chez Descartes. Le *cogito* de Husserl fournit en effet deux types de données pleinement présentes : le *moi* et les *cogitationes*, qui définissent une certaine sphère d'immanence. Quant aux objets extérieurs à cette sphère, ils ne sont pas absolument présents car ils sont soumis aux fluctuations de l'expérience. Il faut donc les exclure. De plus il ne faut pas entendre par moi le moi humain qui effectue la recherche, et par *cogitationes* les *cogitationes* d'un sujet psychique concret. Car le moi humain comme le sujet psychique ne se donnent pas avec évidence dans la présence du *cogito* : ils dépassent de loin le cadre strict de la présence à soi, ils sont minés de non-présence. Le moi est donc le *sujet* pur du *cogito*, et les *cogitationes*, l'*objet* purement intuitionné dans l'acte réflexif. L'ensemble des *cogitationes* n'appartient donc plus à une vie psychique réelle. C'est un ensemble de *phénomènes* qui se donnent pleinement au regard. Nous allons voir que ceci va faire rebondir le problème du psychologisme. Avant de mesurer celui-ci, il reste encore à préciser que ces données absolument indubitables ne suffisent pas encore à fonder la phénoménologie comme science. Car les phénomènes doivent être intelligibles : il faut donc admettre aussi comme données les essences qui constituent le cadre de généralité d'où naît la possibilité de *voir* et de décrire les phénomènes, et de tenir sur ceux-ci un discours scientifique. On sent déjà que par ce biais Husserl se trouve de nouveau confronté au cercle dont nous suivons le caractère inéluctable depuis le début. Il écrit d'ailleurs que les essences doivent bien être présupposées, sous peine de n'avoir face au regard qu'un « flux héraclitéen de phénomènes »²⁷. On sent bien qu'ainsi va être restaurée la corrélation entre l'objet intentionnel pris dans son essence et ce qui, jusqu'ici, a rang de phénomène. Mais cette corrélation va se trouver *modifiée*. Husserl affirme en effet, selon une formule de prime abord surprenante, que « les *cogitationes* que nous croyions, en tant que données simples, dépourvues de tout mystère (sc. de toute non-présence), recèlent toutes sortes de transcendants »²⁸. Par exemple, le phénomène de perception

²⁷ *Ibid.*, p. 47.

²⁸ *Ibid.*, pp. 10-11. Nous soulignons.

d'un son « exige, à l'intérieur de l'immanence (sc. du domaine purifié par l'exclusion de toute non-présence), une distinction entre l'apparition (*Erscheinung*) et ce qui apparaît (*Erscheinende*) »²⁹. C'est pourquoi « nous avons deux données absolues, la donnée de l'apparition et la donnée de l'objet, et l'objet n'est pas, à l'intérieur de cette immanence... un fragment de l'apparition »²⁹. Ce n'est qu'à la condition de prendre ces propositions à la lettre qu'on peut comprendre la signification du concept de réduction phénoménologique. Celle-ci, comme on le sait, consiste à mettre l'ensemble des objets qui ne sont pas pleinement présents — c'est-à-dire ce que Husserl appelle le monde — « entre parenthèses ». Il ne faut pas confondre cette mise entre parenthèses avec une suppression : le monde est toujours là après la réduction, il est conservé comme *phénomène*³⁰. Nous ne lui accordons plus la croyance naturelle par laquelle nous en faisons un univers plein, mais il n'en continue pas moins d'être, comme systèmes d'apparitions tendues vers ce qui apparaît, comme mouvement d'apparaître toujours inachevé. Il n'est plus question d'une corrélation entre *a priori* psychique et *a priori* objectif, mais au contraire d'une corrélation entre apparitions et apparaissant. Le psychique est également mis entre parenthèses. Dès septembre 1907 — c'est-à-dire quelque mois après le cours dont nous venons de résumer l'orientation, l'étude de cette corrélation va porter un nom : celui de phénoménologie transcendantale, qui est défini dans un manuscrit révélé par W. Biemel³¹. Husserl y écrit notamment ceci, qui est important pour notre problème : « Les *Recherches logiques* font valoir la phénoménologie comme *psychologie descriptive* (bien que l'intérêt pour la théorie de la connaissance y fût prédominant). Ce qui dans mes *Recherches logiques* était qualifié de phénoménologie psychologique descriptive, concerne la simple sphère des vécus dans leur contenu réel. Ces vécus sont des vécus d'un Moi éprouvant, et dans cette mesure, ils sont rapportés aux objectités naturelles (*Naturalobjektitäten*). Pour une phénoménologie, qui veut être une théorie de la connaissance, pour une doctrine éidétique de la con-

²⁹ *Ibid.*, p. 11.

³⁰ De sorte qu'on pourrait définir la réduction comme une *Aufhebung*, si on prend ce mot dans le sens littéral que lui donne la langue allemande.

³¹ Il s'agit du manuscrit B II 1, cité par W. BIEMEL dans son introduction au second tome des *Husserliana*, pp. IX-X.

naissance (*a priori*), le rapport empirique reste pourtant hors circuit. Ainsi vient au jour une *phénoménologie transcendante* qui, à proprement parler, était mise en œuvre par fragments dans les *Recherches logiques*. » Comme le dira Husserl en 1925, dans son cours intitulé *Phänomenologische Psychologie*, les *Recherches* restent encore entachées de psychologisme. Certes, il ne s'agit plus du psychologisme qu'il combattait dans les *Prolegomena*, mais en quelque sorte de « son » psychologisme, celui qui risque de s'infiltrer dans la phénoménologie si la réduction qui doit ouvrir le champ de la phénoménologie transcendante — la réduction transcendante — n'est pas opérée avec rigueur. Tant qu'on se contente de décrire les structures essentielles de la vie *psychique* de la conscience, on reste sur le plan de la psychologie phénoménologique, en présupposant naïvement un savoir implicite — donc inexploré et non pleinement présent — de ce qu'est la *psyché*. Confondre cette psychologie éidétique avec la phénoménologie transcendante, c'est faire comme le dit Husserl à partir de cette époque du « psychologisme transcendantal ».

Avec la découverte de la phénoménologie transcendante, on assiste à un rebondissement de la question du psychologisme. En apparence, celui-ci peut être aisément conjuré. La différence entre psychologie phénoménologique d'une part et phénoménologie transcendante de l'autre paraît simple. Il s'agit de deux types de recherches séparés par une conversion d'attitude : la première se contente d'explorer la corrélation entre deux types d'*a priori*, l'un idéal, l'autre psychique, alors que la seconde s'efforce de décrire la corrélation entre les *Erscheinungen* et l'*Erscheinende* tel qu'il apparaît dans les *Erscheinungen* la première élabore une psychologie *a priori*, la seconde, ce que Husserl appelle la *constitution transcendante*, dont on sait qu'elle est une des parties les plus difficiles de la phénoménologie.

Il ne faut pas se méprendre sur ce terme de constitution, le comprendre comme ce devenir in-nocent de la forme que l'attitude des *Recherches logiques* semblait devoir impliquer, si on voulait sortir du cercle rendu inévitable par l'ambition de décrire le vécu. Et pourtant, il s'agit *presque* de cela. C'est dans la problématique de la constitution que Husserl tente de briser le cercle au prix d'un jeu subtil que nous devons maintenant analyser.

Comme Husserl l'écrit dans la *Dingvorlesung* de 1907 — cours

dont *Die Idee der Phänomenologie* est l'introduction, — l'expression « se constituer » est équivalente à « s'annoncer »³². W. Biemel commente ainsi cette expression : la constitution « ne signifie rien d'autre que l'acte de venir au-devant de l'étant sur un mode tel que cet étant, dans l'acte même par lequel on vient au-devant de lui puisse s'annoncer »³³. En même temps que cette explication rend plus clair ce que Husserl entendait par constitution, elle donne à ce concept une signification énigmatique. En effet, venir au-devant de l'étant ne suffit pas si l'étant est déjà présent et donné. Car il faut venir au-devant de l'étant de telle sorte que dans ce geste de venir, l'étant s'annonce ; c'est-à-dire qu'il faut venir au-devant de l'étant *comme s'il n'était pas là*, pour le voir tout de même *s'annoncer*. Toute la constitution se joue entre ce *comme si* et cette *annonciation*. Le *comme si* recouvre le geste accompli par la réduction transcendante, et l'*annonciation* désigne le statut de l'étant comme phénomène. Dans son premier moment, la réduction est mise hors circuit de la totalité des étants. Ce qui ne veut pas dire leur négation. La réduction est différente de l'entreprise cartésienne du doute. Il ne s'agit pas de révoquer les objectivités non parfaitement présentes, mais de les tenir en suspens dans les parenthèses, s'abstenir d'utiliser notre savoir mondain qui les concerne. Littéralement donc, il s'agit de faire *comme si* elles n'étaient pas là alors même qu'elles sont toujours là. Comme le dit Husserl lui-même, il faut les mettre « hors jeu ».

Cette formule est énigmatique, car elle sous-entend que la pensée doit dès lors se mettre à jouer, ou du moins s'efforcer de se jouer dans un rôle nouveau. A ce point de sa démarche, la réduction semble devoir permettre la « libération » du jeu dans lequel l'in-forme se tend aveuglément vers la forme. C'est alors qu'intervient le second mouvement de la réduction : le moment où les apparitions apparaissent comme apparitions d'un apparaissant, où ce qui n'était que chaos s'organise, prend sens *en vue* de l'apparaissant. Toute la difficulté est de penser celui-ci *autrement* que l'objet mondain que la vie naïve aperçoit — dans une aperception qui efface ses présuppositions pour

³² MS FI 13, Be 9, transcr., p. 17. Cité par W. BIEMEL, in *Les phases décisives dans le développement de la philosophie de Husserl*, publié dans *Husserl*, cahiers de Royaumont, Philosophie n° III, éd. Minit, 1959, p. 46.

³³ *Ibid.*, p. 46.

fonder son droit. L'apparaissant précisément est apparaissant : *Erscheinende*. Il se donne comme un *télos* toujours dérobé à la présence pleine de l'intuition, comme *pôle idéal* de l'objectivité qui est à la fois présent et absent. Il est présent en tant que pôle qui fait apparaître les apparitions comme telles, qui les rend apparitions de l'apparaissant, et il est absent en tant que je ne puis jamais le voir dans toute sa plénitude. Comme le dit Husserl dans les *Ideen I*, la perception *adéquate* de l'objet est une Idée au sens kantien. L'objet se dérobe et pourtant il est ce qui donne sens aux apparitions : il est le *télos* qui finalise leur cours et il est la condition *secrète* de leur intelligibilité. Husserl est donc *presque* sorti du cercle. Il y reste toujours enfermé en tant que ce pôle est une forme, mais il fait le *geste* d'en sortir en tant que cette forme est *vide*, donc en tant qu'elle est un réceptacle dont le remplissement est indéfini.

Ce *geste* est également geste de sortie hors du psychologisme et du concept brentanien d'intentionnalité. Celle-ci ne signifie plus la corrélation entre un sujet pensant et une objectivité pensée, mais l'anticipation de l'infini objectif à travers le fini intuitif. L'intentionnalité husserlienne marque l'effort permanent par lequel la pensée cherche à *combler* la distance entre une présence qui n'est jamais donnée au présent et qui se diffère à l'infini et une présence donnée au présent et minée comme telle par le non-sens et le chaos. L'intentionnalité n'est donc que le *geste d'instauration du sens par anticipation* de l'infini objectif, le geste même par lequel la pensée enferme l'informe dans la forme. On comprend aussi que ce geste, en tant qu'il anticipe l'infini, est aussi geste *instaurateur du temps* : il est ce qui donne sens au *présent fini* de l'intuition, ce qui permet d'unifier tous les *présents* — qu'ils soient passés, actuels ou à venir — en vue de cette présence qui toujours se diffère. La forme vide de l'objectivité est aussi forme vide du temps. Le geste qui instaure le sens est aussi geste de temporalisation. La phénoménologie husserlienne conduit donc inéluctablement vers autre chose qu'elle-même : vers une pensée de la *phénoménalisation* : c'est-à-dire vers une pensée qui tente de déceler les mouvements par lesquels se constitue le site de la présence en lequel un *sens* vient au paraître. Nous approchons ainsi de l'ultime horizon dans lequel nous avons voulu inscrire cet exposé.

Avant de tenter une esquisse de cette pensée, il faut encore

prendre quelques précautions et ajouter quelques remarques. Car ce que nous venons de dire ne fut jamais traité systématiquement par Husserl. D'une certaine manière, on peut dire qu'il fut pris à son jeu — au jeu que constitue la réduction — et ballotté par l'instabilité de son geste. La réduction resta toujours un problème pour lui, ainsi d'ailleurs que la constitution transcendante. En ce sens, sa pensée reste travaillée par un manque qui y reste inscrit « en creux » et que nous essayons ici de produire. Si Husserl échoua à cerner ce manque, il nous faut maintenant examiner les raisons de cet échec. C'est la tâche qui s'impose si nous ne voulons pas y sombrer nous-mêmes. Les raisons sont peut-être à chercher dans la manière dont Husserl pensa le « champ transcendantal », le champ dans lequel viennent à se donner les phénomènes. Il écrit en 1928, dans les « Conférences d'Amsterdam »³⁴ que la réduction phénoménologique-transcendantale — qu'il distingue d'une réduction psychologique qui purifie la sphère du psychique — ouvre sur « l'être absolu constituant universellement le monde de l'expérience »³⁵, mais il ajoute après un tiret : « sur la subjectivité transcendante ». Celle-ci est une sorte de concept hybride possédant à la fois les caractères d'une subjectivité (c'est la subjectivité d'un moi transcendantal) et les caractères du transcendantal (elle embrasse *tous* les phénomènes qui, rappelons-le, ont le double sens d'apparitions et d'apparaissant). C'est pour lui la source de nombreuses difficultés : Car si « l'être absolu constituant » est *encore* une subjectivité, qu'est-ce qui va le différencier de la subjectivité psychologique ? Ici, les termes utilisés par Husserl sont étranges et ils marquent *de nouveau* toute la précarité du geste qui fait passer de la psychologie intentionnelle qui concerne l'*a priori* psychique à la phénoménologie transcendante. Dans ce même texte de 1928, il écrit notamment : « Le champ de l'être transcendantal, ainsi que sa méthode d'accès, la réduction transcendante, est un *parallèle* du champ phénoménologique-psychologique, avec sa méthode d'accès, la réduction psychologique³⁶. » « Parallèle signifie ici... une différence d'un type tout à fait propre, et pourtant pas une manière

³⁴ Publiées dans *Phänomenologische Psychologie, Husserliana*, B IX, pp. 302-349.

³⁵ *Ibid.*, p. 340.

³⁶ *Ibid.*, p. 342.

d'être à l'extérieur l'un de l'autre, une manière d'être séparé dans un quelconque sens naturel... Mon moi transcendantal en tant qu'il est évident à l'expérience de soi (sc. le cogito) transcendantale est différent de mon moi humain naturel et pourtant rien de moins qu'un second moi au sens habituel, un moi... séparé, un double dans l'extériorité naturelle³⁶. »

Je me trouve moi-même « comme moi humain, ayant la valeur d'un objet, à savoir comme contenu d'une objectivation de soi (d'une aperception de soi), qui en tant qu'effectuation originale — en tant qu'effectuation imposant à moi-même un sens réel (*realen Sinn*) — appartient précisément à mon être absolu. Si on a compris cette manière d'être l'un dans l'autre par un changement d'attitude, et de là le recouvrement singulier — le seul qui va jusque-là — des deux sphères d'expériences, alors on comprend aussi ceci qui en résulte : l'étonnante parallélité, et même pour ainsi dire, le recouvrement de la psychologie phénoménologique et de la phénoménologie transcendantale, toutes deux comprises comme disciplines eidétiques. L'une habite l'autre, si l'on peut dire, implicitement »³⁷. Et comme Husserl l'ajoutera encore dans les *Méditations cartésiennes*, « l'investigation phénoménologique transcendantale de la conscience et l'investigation psychologique différent profondément par un abîme (*abgrundtief*) encore que les éléments à décrire de part et d'autre puissent coïncider. D'un côté, nous avons les données qui appartiennent au monde, au monde présupposé comme existant (*seiend*), à savoir conçues comme des composantes animées de l'homme. De l'autre côté pour les données parallèles et de même contenu, il n'y a rien de tel dans l'attitude phénoménologique, le monde en général n'a pas de crédit, en tant que réalité (*Wirklichkeit*), il en a seulement en tant que phénomène de réalité (*Wirklichkeit-phänomen*) »³⁸.

Manifestement, les caractères de la différence entre subjectivité psychologique et subjectivité transcendantale dénotent le caractère hybride de celle-ci. En tant qu'elle « appartient » à un moi transcendantal appréhendé dans un cogito transcendantal, la subjectivité transcendantale ne se différencie de la subjectivité

³⁷ *Ibid.*, p. 343.

³⁸ *Méditations cartésiennes*, tr. fr. G. PEIFFER et E. LEVINAS, Vrin, 1966, p. 67. *Cartesianische Meditationen, Husserliana*, B I, p. 71. Nous soulignons.

tivité psychologique que par un *rien*. C'est ce *rien* qui sépare les deux parallèles, mais en même temps les *unit*. Entre elles, il n'y a pas rapport d'extériorité — au sens où les étants intramondains sont extérieurs les uns aux autres — mais rapport d'habitation réciproque, rapport de recouvrement rigoureux de l'une par l'autre. Mais si ce *rien* rend possible la confusion des deux subjectivités en quoi consiste le psychologisme transcendantal, c'est qu'il n'est pas visible : il n'est ni une présence ni le négatif de la présence : une absence. Ce *rien* n'est ni présent ni absent, ou plutôt il est *à la fois* présent et absent. Il se *joue* de toute présentification, il se dérobe à toute intuition, étant toujours au-delà et en deçà de lui-même dans la circularité d'un retour qui se diffère sans relâche. Par là même, si on poursuit ce raisonnement, le moi transcendantal n'est jamais purement donné à l'intuition. Sa présence se dérobe sous le masque du moi psychologique — du moi personnel³⁹ — car dès qu'il est objectivé, il s'y mêle une objectivation qui lui impose la violence (*aufferlegt* dans le texte allemand) d'être une *réalité*. Comme Husserl l'écrit dans les *Méditations*, en se réfléchissant lui-même, l'ego transcendantal constitue et s'oppose son moi mondain en une *verweltlichende Selbstapperzeption*⁴⁰. Le cogito n'est jamais saisie pure de l'ego transcendantal, mais saisie d'un tout où s'entremêlent le moi transcendantal et le moi psychologique. En ce sens, et si l'expression est possible, on peut dire que pour Husserl, le cogito est le point de tangence entre le transcendantal et le psychique. Mais inversement le cogito est le point d'instabilité où toujours la phénoménologie transcendantale risque de verser de nouveau en deçà d'elle-même dans la psychologie phénoménologique. En répétant l'instabilité initiale de la phénoménologie transcendantale — qui était, rappelons-le, l'instabilité d'un geste par lequel on s'efforçait de penser *comme si* le monde n'était pas là — Husserl consolide sans doute cette instabilité au lieu de tenter d'aller au-delà, de poursuivre le geste sur sa lancée, de tendre davantage le mouvement qui s'efforce de fracturer le cercle de la pré-compréhension.

Tendre davantage le geste de mise en jeu que constitue la réduction transcendantale : c'est peut-être abandonner la philo-

³⁹ Nous retrouvons ainsi le sens premier du mot *persona* : masque.

⁴⁰ *Méditations cartésiennes*, tr. fr., p. 83. *Cartesianische Meditationen*, p. 130.

sophie pour une autre expérience de la pensée. Ceci pose des questions énigmatiques qui vont peu à peu nous amener à notre conclusion. La première est celle-ci : Husserl s'est-il tenu à répéter l'instabilité de la phénoménologie transcendantale — que, rappelons-le, il considérait comme une science absolue et première, donc comme la métaphysique — pour rester malgré tout philosophe ? Si son geste ne s'est pas davantage tendu, n'est-ce pas parce qu'il voulait sauvegarder à toute force la métaphysique ? Le cogito est-il le premier et le dernier acte de la métaphysique ? Cette question paraîtra paradoxale si l'on pense que le cogito fut inventé par Descartes, quelque deux mille ans après la naissance grecque de la métaphysique. Mais peut-être le cogito est-il la forme moderne de ce que les Grecs appelaient d'un autre nom.

Le cogito relève peut-être d'une présupposition fondamentale selon laquelle la pensée est une vie en permanence présente à soi qui peut se percevoir elle-même sans médiation dans un acte réflexif. En sorte que toute pensée est l'acte vivant qui émane d'un centre éternellement actif. On reconnaît au passage le premier moteur immobile d'Aristote, et la présupposition de toute métaphysique : La pensée vivante est raison absolue dont les avatars ne sont déterminés que par la contingence d'une extériorité sensible. La transparence du discours n'est troublée que par l'opacité in-signifiante du corps — des passions. L'oubli de la lumière du Logos est aliénation, *perte de soi*, passivité. A cet égard, on peut dire d'ailleurs que la phénoménologie transcendantale peut s'interpréter comme une pareille ascèse devant restaurer la vie de la pensée dans sa présence à soi. L'âme, la psyché seraient encore une illusion sensible — un recoin du monde. L'être absolu de la conscience transcendantale serait la vie absolue. Le moi transcendantal serait l'Un d'où procèdent les hypostases mondaines, l'unité suprême et simple — ce n'est pas un hasard si vers les années trente, Husserl donnait à la subjectivité transcendantale le nom de monade — devant rassembler le champ transcendantal. Par tout un côté de son œuvre, Husserl n'est peut-être pas si loin de Plotin.

Si l'on y pense en effet, le cogito est fondateur de la présence absolue, c'est-à-dire d'une présence — la présence du moi — qui ne cesse de rester identique à soi à travers le flux du temps. Mieux encore, le cogito est fondateur de la tempora-

lité, dans la mesure où la fondation de la présence est fondation de ces autres présences que sont le passé et l'avenir en tant que présence qui a été et présence qui sera. Et si nous rapprochons ceci de ce que nous avons dit plus haut, on comprend que le cogito est contemporain de l'avènement du sens. Le geste de la temporalisation est geste instaurant simultanément le sens et le sujet transcendantal. C'est donc bien le cogito qui permet à Husserl de demeurer philosophe. Et pourtant, nous l'avons vu, il y a une inquiétude de Husserl quant à la question du psychologisme transcendantal. Ce sujet transcendantal est un fantôme : il est toujours masqué, confondu, insaisissable, il se joue de tout spectacle. Pour l'atteindre, Husserl en arrivera parfois à détruire le langage philosophique à l'intérieur de lui-même. Il écrit par exemple : « Ce qui constitue le monde ne peut pas être monde. Il n'est pas supraspatial, comme si l'espace pouvait avoir un supra au-dessus de soi. Il n'est pas « supra » ou extra-temporel et pourtant, il n'est ni spatial ni temporel ⁴¹. »

Peut-être cette inquiétude est-elle le signe que « quelque chose » joue dans le cogito qui en mine secrètement l'assurance. Car si le sujet transcendantal est invisible — étant toujours caché par le sujet psychique, — c'est sans doute que tout cogito est irréductiblement contaminé par ce que Husserl appellerait une aperception, c'est-à-dire par l'anticipation d'un horizon, qui est l'horizon même du monde ⁴². Il y aurait donc une indéracinable passivité dans le cogito, dans la mesure même où l'horizon mondain est le sol où s'ancre notre croyance universelle et passive en l'être. En sorte que dans le cogito, le Moi en tant que forme unitaire se projetterait lui-même en avant de soi pour se voir. Le cogito n'échappe donc pas non plus au cercle de la précompréhension de soi. Le geste de la temporalisation, instaurateur du temps, du sens et du Moi ne serait même que le geste de dessiner ce cercle. C'est la nécessité opératoire de ce cercle que Husserl s'interdit d'effacer dans le moment même où il veut « sauver » la phénoménologie transcendantale du psychologisme,

⁴¹ Ms B I 14/XIII, p. 22. Cité par A. DIEMER, in *Edmund Husserl, Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Meisenheim am Glan, 1956, p. 25.

⁴² Cfr le texte de 1926 intitulé *Phänomenologische Psychologie und transzendente Phänomenologie*, publié dans *Husserliana*, B IX, pp. 527-533, cfr en particulier note 1, p. 528.

tout en se privant par ailleurs de tout moyen pour y échapper de manière décisive.

La position de Husserl est donc paradoxale. Il est toujours soumis aux deux exigences contradictoires que nous avons relevées au début de cet exposé. Et c'est en voulant les maintenir ensemble qu'il se condamne à l'instabilité, au risque permanent de la dissolution de sa pensée. Cette dissolution, toujours retenue par Husserl, et donc en quelque sorte inscrite au creux de sa pensée, nous pouvons l'entrevoir de deux manières :

1) La première est indiquée par Husserl lui-même dans les *Méditations cartésiennes* et dans la *Postface aux Ideen*. A propos du parallèle entre psychologie phénoménologique et phénoménologie transcendantale, il écrit qu'il s'agit là d'une de ces nuances apparemment futiles, frivoles, subtiles (*geringfügigen*) « qui déterminent de façon décisive les voies et dévoiements (*Wege und Abwege*) de la philosophie »⁴³. Et il ajoute dans la *Postface* qu'il faut pratiquer la *Nuancierung*⁴⁴ pour dépasser le psychologisme transcendantal et assurer la phénoménologie comme science (métaphysique) absolue. On ne peut manquer d'être étonné par ces affirmations : comment une science — la métaphysique — peut-elle assurer sa possibilité et sa rigueur par l'usage de la nuance ? Pratiquer la nuance, n'est-ce pas utiliser *poétiquement* le langage ? La métaphysique est-elle de l'ordre de la poésie ? Et si la métaphysique est inaccessible comme telle, s'il est impossible de s'y installer et d'y habiter, si littéralement elle est un *rien* qui double le monde en lui donnant son sens, le discours métaphysique n'est-il pas toujours déjà *rêve* de la métaphysique, ou encore *désir* de la métaphysique ? La réduction phénoménologique n'est-elle pas le geste qui doit ouvrir ce désir à lui-même, dans la quête in-finie de sa réalisation toujours différée ? Nous touchons sans doute ici à l'aspect le plus profond de la pensée husserlienne, à ce que, en référence à Fink⁴⁵, on pourrait appeler le concept opératoire « central » de sa pensée, le concept de différence. Non certes, comme le dit Husserl lui-même, la différence mondaine, l'espace vide présent entre deux présences, mais la différence invisible, ni présente, ni absente,

⁴³ *Cartesianische Meditationen*, op. cit., pp. 70-71.

⁴⁴ *Husserliana*, B. V, p. 148.

⁴⁵ E. FINK, *Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl*, in *Husserl* (Cahiers de Royaumont, Philosophie n° III), pp. 214-230.

insaisissable, subtile, parce qu'elle distingue toujours un terme présent — la *psyché*, l'étant — et un terme ni présent ni absent — la subjectivité transcendantale, l'Idée au sens kantien. Ce qui revient à dire que c'est l'opération de cette invisible distance qui sous-tend le discours husserlien dans sa rigueur. L'absolu ne peut être *dit* que dans la mesure où il se diffère sans relâche. Peut-être, comme le dit J. Derrida, l'absolu n'est-il *jamais* présent, peut-être n'y a-t-il pas d'origine mais seulement un mythe de l'origine. La non-visibilité est sans doute la *condition* de la visibilité : La non-visibilité, c'est-à-dire l'entre-deux de la présence et de l'absence, l'*horizon* invisible de toute présence. Peut-être est-ce cette découverte qui donne à la métaphysique le statut de *poétique de l'origine*. Nous serions alors infiniment proches de la psychanalyse lacanienne selon laquelle la philosophie est le discours rigoureux, dans l'imaginaire, de l'imaginaire⁴⁶.

2) Avant de développer cette conclusion, il nous reste encore à examiner la seconde manière dont peut s'entrevoir la dissolution de la phénoménologie. Nous allons voir qu'elle conduit sur les mêmes voies. Cette seconde manière est la manière heideggerienne. Heidegger se démarqua de Husserl en reconnaissant d'emblée l'irréductibilité de l'horizon mondain et de sa facticité. C'est cette reconnaissance *thématique* de la structure opératoire des horizons — dans l'élaboration du concept d'existential — qui entraîna une suite de déplacements en chaîne de la plus grande importance : l'Être n'est plus conçu comme subjectivité transcendantale, et le concept de subjectivité cède la place au concept de *Dasein*, celui-ci étant toujours déjà ouvert et projeté dans le monde, et ainsi traversé par une irréductible facticité. De sorte que le problème de la constitution transcendantale — et du dépassement corrélatif du psychologisme — prend un tout autre sens. Pour le comprendre, lisons ce que Heidegger écrit à Husserl en 1927, dans une lettre adressée à celui-ci à l'occasion de la collaboration des deux philosophes pour la rédaction de l'article *Phénoménologie* destiné à l'Encyclopédie britannique⁴⁷. Le problème que Heidegger pose est celui-ci :

⁴⁶ Cfr J.A. MILLER, *Action de la structure*, in *Cahiers pour l'Analyse*, n° 9, été 1968, p. 98.

⁴⁷ Publiée in *Phänomenologische Psychologie*, *Husserliana*, B. IX, pp. 600-602.

« Quel est le genre d'être de l'étant dans lequel le monde se constitue ? C'est le problème central de « *Sein und Zeit* » — c'est-à-dire une ontologie fondamentale du *Dasein*. Il s'agit de montrer que le genre d'être du *Dasein* humain est totalement différent de tous les autres étants et que, en tant qu'il est tel qu'il est, il recèle précisément en soi la possibilité de la constitution transcendante. La constitution transcendante est une possibilité centrale de l'*Existenz* du facticiel lui-même. Celui-ci, l'homme concret est en tant que tel — en tant qu'étant — n'est jamais un fait réel (*reale*) mondain, parce que l'homme n'est jamais seulement donné (*vorhanden*), mais existe. Et « ce qui tient du miracle » réside en ceci que la disposition de l'*Existenz* du *Dasein* rend possible la constitution transcendante de toutes les positivités (...). Le constituant n'est pas un *Rien*, donc il est quelque chose et quelque chose d'étant — bien que ce ne soit pas au sens du positif. La question sur le genre d'être du constituant lui-même ne doit pas être éludée. Voilà pourquoi le problème de l'être se rapporte universellement au constituant et au constitué »⁴⁸. A propos du cogito, Heidegger écrit : « Quel est le caractère de la position dans laquelle l'ego absolu est posé ? Dans quelle mesure une positivité (quelque chose de posé) n'est-elle pas ici présentée sous les yeux⁴⁹ ? »

En abandonnant le cogito transcendantal, Heidegger pouvait opérer la percée que l'on sait hors du psychologisme et de la métaphysique. Car le *Dasein* en tant qu'être-là, toujours déjà projeté dans le là facticiel, est essentiellement historial, donc temporalisation, pré-compréhension ontologique, ouverture à la question de l'Être. De transcendante, la phénoménologie devient herméneutique, c'est-à-dire analytique existentielle de l'être-là. « L'être-là est lui-même herméneutique parce que son propre être et le sens de l'être en général, et sur cette base l'être de tout étant, lui sont annoncés⁵⁰. »

Notre ambition n'est pas de déployer la problématique heideggerienne — cela demanderait un autre exposé — mais de broser à grands traits en quoi consiste à notre sens son renversement. La « découverte » de *Sein und Zeit* fut sans doute de

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 601-602.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 602.

⁵⁰ *Sein und Zeit*, Tübingen, 1953, p. 37.

thématiser, pour la première fois dans la pensée occidentale, les questions de la temporalisation et de la phénoménalisation, ainsi que leur enchevêtrement. Husserl se méprit sans doute sur le sens de *Sein und Zeit* en y voyant une forme nouvelle d'anthropologisme. Car ce qui se dessine, c'est non pas une théorie formelle de la venue au paraître présent de l'étant — une sorte de logique au sens traditionnel — mais une *topologie* — une logique en un sens tout à fait neuf — de la phénoménalisation, c'est-à-dire l'inscription d'un espace dont les éléments ne sont pas nécessairement présents. Certes, *Sein und Zeit* resta inachevé, sans doute parce que, comme Heidegger l'écrit lui-même dans la *Lettre sur l'Humanisme*, « la pensée n'avait pu réaliser sa percée à l'aide du langage de la métaphysique »⁵¹, ce qui a été montré par une étude récente de J. Derrida⁵². Aussi l'effort heideggerien postérieur à *Sein und Zeit* sera-t-il de purifier cette topologie. On sait les difficultés que Heidegger rencontre. Et on peut se demander si elles n'ont pas quelque rapport avec les difficultés husserliennes de purifier la phénoménologie transcendante. Heidegger se trouve en effet confronté à la nécessité — s'il veut être philosophe — de parler de l'Être alors même que celui-ci n'est ni une présence ni une absence, et qu'il ne se laisse pas différencier simplement de l'étant. Certes, il est incontestable que la pensée heideggerienne est plus vigilante à l'égard de ce problème que ne l'était la phénoménologie husserlienne. Heidegger en effet n'a pas hésité au « recours » d'un langage poétique jouant sur les nuances et sur les mots, à faire un usage *thématique* du concept de différence dans le chef de la différence ontico-ontologique, à inscrire dans l'article intitulé *Zur Seinsfrage*⁵³, la graphisme de la *rature* du mot Être. Cette rature est sans doute l'ultime ressource de la topologie heideggerienne, la marque de son manque qui est peut-être d'avoir recouru à un nom *unique* pour englober ce qui ne peut être englobé, ce qui échappe à toute fermeture sur soi. On pourrait montrer, comme le fait Derrida à propos de la *Lettre sur l'Humanisme*⁵⁴, que

⁵¹ *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den « Humanismus »*, Bern, 1954, p. 72.

⁵² J. DERRIDA, *ousia et gramma*, in *l'endurance de la pensée*, pour saluer Jean Beaufret, Paris, Plon, 1968, pp. 219-266.

⁵³ Traduit récemment dans *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968.

⁵⁴ Dans un article inédit qu'il nous a aimablement communiqué.

toute une métaphorique de la proximité « essentielle » à l'Être semble faire accroître que malgré tout, Heidegger pense l'Être en tant que tel comme une présence. La pensée de l'Être et du *sens* de l'Être est peut-être l'ultime ressource de la métaphysique, le cercle dans lequel la métaphysique enferme la pensée, le premier et le dernier mot de la métaphysique.

C'est par une démarche analogue que la psychologie s'est « libérée » du psychologisme. Non certes la psychologie d'inspiration positiviste et néo-positiviste, mais la psychanalyse, telle qu'elle est élaborée par Lacan et le Cercle d'Epistémologie de l'École Normale Supérieure. C'est que, dès le départ que lui a donné Freud, la psychanalyse se définit comme « écoute librement flottante » du *discours* émis par le patient. Cette « écoute flottante » a beaucoup d'analogie avec la réduction phénoménologique : l'analyste ne doit ajouter foi à aucun des dires de l'analysé, il doit mettre toute croyance, y compris les siennes propres, hors-jeu ; il est ainsi à l'écoute du rien, ni présent, ni absent, qui est la condition de *phénoménalisation* du sens trouvé par le patient en cours d'analyse. C'est ce rien que Freud baptisa inconscient. Mais la psychanalyse se trouva elle aussi confrontée à la double exigence contradictoire qui condamna Husserl à l'instabilité : ou bien ne rien voir — ne rien comprendre — ou bien voir quelque chose et imposer à ce rien qu'est l'inconscient la violence du cercle de la pré-compréhension. C'est ainsi sans doute que naquit la théorie psychanalytique, et c'est ce noyau d'instabilité qui la mena à la révolution lacanienne. Chez celui-ci en effet, la théorie devient une *topologie* de la phénoménalisation, qui se donne comme science. Disons schématiquement qu'à nos yeux son problème essentiel est celui de la structure et d'un nouveau type de causalité : la causalité structurale. La structure n'est à proprement parler ni présente ni absente, mais se révélerait comme structurante à travers cela même qu'elle a structuré. Est-ce sûr qu'on ait échappé au *cercle* de la précompréhension ? Comment peut-on parler de cette structure, et de quel droit ? N'est-ce pas la présentifier que de l'appeler structure ? La psychanalyse, même lacanienne, serait-elle aussi une autre ressource de la métaphysique ?

Il est impossible de répondre ici à ces questions. Signalons toutefois qu'une nouvelle psychanalyse est peut-être en train de s'esquisser, qui tente d'échapper au concept de structure, et qui

semble plus attentive encore au rien in-conscient dans son jeu *entre* la présence et l'absence. C'est la psychanalyse de Serge Leclaire⁵⁵, dont nous ne pouvons parler faute de place. Il est temps maintenant de conclure.

Nous avons vu que la psychologie qui envahit le champ culturel dans le courant du XIX^e siècle se trouve dépassée dans une pensée de la phénoménalisation. Peut-être est-ce le « quelque chose » que nous posions en point d'interrogation au début de cet exposé. Si nous avons suivi, parfois de si près, le trajet de Husserl, c'est que, comme nous espérons l'avoir montré, il constitue une sorte de charnière qui articule deux « moments » de notre histoire. Car c'est dans la phénoménologie husserlienne et dans sa lutte contre le psychologisme que s'enracine la pensée de la phénoménalisation qui tente d'échapper au cercle de la métaphysique posé par les Grecs. Sans doute y eut-il aussi Hegel dont il faut rappeler que le XX^e siècle a surtout lu la *Phénoménologie*. Mais peut-être ne l'a-t-on relu que sous l'impulsion donnée par la pensée husserlienne. La question sur laquelle nous terminerons sera celle-ci : une pensée de la phénoménalisation est-elle possible ? La pensée n'est-elle pas toujours déjà pensée des phénomènes enfermés dans le cercle de la pré-compréhension ? Nous débouchons ici sur des questions inouïes qui resteront peut-être toujours sans réponse. Au moins ce manque de réponse doit-il déterminer notre tâche. J'aurais très bien pu intituler cet exposé : Questions sur la possibilité d'une pensée de la phénoménalisation. Celle-ci est l'envers qui nous reste à gagner de cette vieille querelle de notre temps : le psychologisme.

⁵⁵ Cfr notamment son ouvrage récent intitulé *Psychanalyser, Essai sur l'ordre de l'inconscient et la pratique de la lettre*, Seuil, 1968.