

90-62

Monadologie transcendantale et temporalisation

MARC RICHIR

Université Libre de Bruxelles

INTRODUCTION

La doctrine husserlienne de l'intersubjectivité, et de l'intersubjectivité transcendantale, a été le plus abondamment étudiée et commentée sur le texte de la *V^e Méditation cartésienne*, dont on sait aujourd'hui, depuis le monumental travail d'édition livré par I. Kern, des manuscrits "Sur la phénoménologie de l'intersubjectivité" dans les *Husserliana*¹, qu'il ne constitue qu'un moment tout provisoire dans la méditation de Husserl – moment qui, par surcroît, l'a laissé à ce point insatisfait qu'il a renoncé à le publier en allemand de son vivant. Nombre de ces études et de ces commentaires a été affecté par l'ambiguïté fondamentale qui traverse la *V^e Méditation*, et que résume fort bien I. Kern (*Hua* XV, XVIII-XXI): poussé par l'esprit cartésien de la fondation apodictique de la connaissance, Husserl poursuit la réduction jusqu'à la "sphère primordiale", dont on ne sait jamais très clairement si elle joue le rôle d'un fondement épistémologique permettant de dériver l'expérience de l'Autre – auquel cas celui-ci sortirait du Même comme Eve de la côte d'Adam – ou le rôle d'un fondement de motivation, à élucider par l'analyse constitutive, dans la mesure où l'Autre y serait, précisément, toujours déjà inscrit, au moins en creux. Ce serait donc, encore une fois, l'intérêt, dominant chez Husserl, pour une théorie de la connaissance, et pour la phénoménologie transcendantale en tant que devant constituer une telle théorie comme science, qui aurait, dans la *V^e Méditation*, obnubilé la véritable problématique phénoménologique: le solipsisme transcendantal, sur lequel on a tant glosé, serait plutôt méthodique (cartésien) ou épistémologique que lié aux ressources propres de la phénoménologie, même s'il ne peut faire de doute, à lire la masse des manuscrits publiés par I. Kern, que Husserl se soit d'une certaine manière laissé enfermer dans cette difficulté – au point, nous allons le voir, que la problématique de l'Autre est toujours restée, chez lui, à l'état d'aporie. Mais ce que nous voudrions montrer ici, c'est que cette aporie est cruciale, et qu'elle permet d'envisager des voies peut-être inédites pour la phénoménologie – voies ou Husserl peut toujours nous inspirer.

Avant d'y entrer, il sera bon de rappeler quelques "évidences" élémentaires à l'encontre de la scolastique heideggerienne de la "métaphysique de la subjectivité", ou de l'air du temps où l'insistance sur la dimension sociale (et symbolique) irréductible de l'homme voit sans plus dans le solipsisme transcendantal la preuve irréfutable d'une stérilité constitutive – celle de toute philosophie de la conscience. A la suite du heideggerianisme et du structuralisme – et a *fortiori* à la suite du "post-structuralisme" ou du "post-modernisme" –, il est bon de garder la tête froide et les sens sobres, et de se rappeler que nous ne savons toujours pas très bien ce qu'est la conscience – elle n'est certes pas réductible à ce que les philosophes qui en parlaient en disaient –, mais surtout, que si nous ne savons toujours pas *qui* est le "je" du "je pense, je suis", il n'empêche que c'est bien moi qui vis ma vie, que je vis ma vie et pas celle d'un autre, et que si, ouvert à l'autre je suis toujours en mesure de le comprendre (ou de le mécomprendre), et davantage d'être en sym-pathie (ou en anti-pathie) avec lui, jamais je ne pourrai faire que je puisse vivre sa vie à sa place. Sous cet angle, je suis donc toujours, d'une certaine manière, *solus ipse*: je suis le seul à vivre ma vie, même si ma vie est impossible sans d'autres vies. Le solipsisme ne peut donc pas être tout simplement éliminé comme un "faux-problème". A moins de nous retrouver pris, évacués avec l'eau du bain, dans les "réseaux" fonctionnant "tout seuls" de tel ou tel "système" symbolique "inconscient" – où nous voyons, pour notre part, nous inspirant de Heidegger mais le prolongeant sans doute plus loin qu'il n'a pensé, ce que nous nommons un *Gestell* symbolique².

Ce simple rappel nous montre les difficultés, qui sont de taille, dans lesquelles Husserl a dû se débattre, un peu à l'aveugle, alors même que nous venons après Heidegger et le développement des "sciences" humaines – dont la psychanalyse. Nous savons aujourd'hui qu'à moins d'équivoques où tout se brouille, il faut distinguer entre *ipséité* (et *égoïté*), entre *ipse*, *ego* et *Moi*, et entre conscience et subjectivité. Alors que la subjectivité est une sorte de dispositif conçu par les philosophes pour rendre compte de l'unité du Moi, de ses représentations et de ce qui y est représenté (les objets), la conscience n'est rien d'autre que la réflexion qui accompagne tout sens se faisant dans un temps présent (par exemple: celui de la parole) muni de ses protentions et de ses rétentions – la conscience est con-science: co-savoir du sens à dire (et à faire) dans le moment même où il se dit et se fait, entre son projet et ce qui s'en est déjà déposé dans le passé. Il y a donc, toujours déjà, sous cet angle, une ipséité du sens dans la mesure où il s'agit de ce sens lui-même, reconnaissable sans pour autant être identifiable abstraitement dans un *eidos* ou un concept (signification, *Bedeutung*). Mais cette ipséité n'est pas, en général, la mienne, puisqu'elle est celle du sens se faisant. Je n'accède en effet à la dimension de l'ipséité que si ma vie, indéfiniment, a un sens, ou plutôt fait un sens: de ce sens, cependant, je ne dispose pas, il me fait tout autant que je le fais, et de la même manière, il n'est pas identifiable dans un *eidos* ou un concept, mais il est reconnaissable, tant à mes yeux qu'à ceux des autres,

s" élémentaires
e de la subjecti-
(et symbolique)
transcendantal la
philosophie de la
- et a *fortiori* à
t bon de garder
avons toujours
ctible à ce que
que si nous ne
pêche que c'est
et que si, ouvert
écomprendre),
i, jamais je ne
de, je suis donc
e ma vie, même
at donc pas être
nous retrouver
e "tout seuls" de
pour notre part,
as loin qu'il n'a

ans lesquelles
s venons après
a psychanalyse.
brouille, il faut
e conscience et
f conçu par les
entations et de
que la réflexion
exemple: celui
e conscience est
et même où il se
ans le passé. Il y
la mesure où il
être identifiable
ung). Mais cette
ns se faisant. Je
nent, a un sens,
il me fait tout
e dans un *eidos*
eux des autres,

comme un certain style d'être et de vivre, style inimitable (non interchangeable) de ce qui se constitue indéfiniment comme "mon" imprévisible. Dans ce cadre, en marge de cette ipséité profonde, l'ego ou le Moi est ce qui est institué symboliquement comme *identité* par la société, l'Histoire, la culture: c'est pour ainsi dire mon identité psycho-physique, identifiable par un certain nombre de traits différentiels, qui sont particuliers et non singuliers puisqu'ils sont signifiants de mon identité, et dès lors, communs à d'autres hommes. De ce Moi ou de cet ego symboliquement institué il faut encore distinguer l'image du Moi, qui est la représentation plus ou moins cohérente que je me fais de moi en tant que support ou suppôt (sujet) de ma propre vie. Cette image n'est pas l'ipséité dans la mesure où, constitutive de ce que Lacan nommait l'imaginaire, elle est empreinte de rationalisations ou de ratiocinations, me re-présente, en obnubilant ma présentation. Elle est en quelque sorte l'illusion transcendante de l'ipséité, coextensive de ce qui en est le concept vide, et peut aller jusqu'à donner l'illusion de me saisir phénoménologiquement dans mon "essence". Elle est donc l'illusion de l'ipséité produite par le pôle-sujet de la subjectivité, lequel est ce concept vide lui-même dans son identité formelle, censée tenir ensemble les représentations et le rapport de ces dernières au représenté. En tant qu'identifiable dans son concept, l'ego ou le Moi tend dès lors à se confondre avec l'identité générale de tout Moi symboliquement institué et à se réduire au sujet de la connaissance: mais c'est précisément là que réside l'illusion de la subjectivité auto-transparente, puisque la psychanalyse nous a montré, jusqu'à satiété, qu'ils ne peuvent se confondre, que le Moi symboliquement institué ne se réduit pas à son concept conscient ou cognitif, qu'il est traversé le plus souvent d'intrigues et de conflits symboliques inconscients irrécupérables ou intraitables par le rassemblement en coïncidence de l'image du Moi et du concept du Moi - ce qui les fait paraître "irrationnels" et en tous les cas "encombrants".

Nous voilà certes, en apparence tout au moins, fort loin de Husserl qui mêle obstinément tout cela dans les cadres d'une égologie transcendante, redevable, jusqu'au bout, d'une eidétique où le concept doit en principe s'ajuster sans reste à l'*eidos*. A quoi bon, dès lors, le lire encore si c'est pour y trouver une représentation de la phénoménologie dans le dispositif de la subjectivité? Cette question, qui nous semble être la question de la lecture de Husserl aujourd'hui, progressera peut-être si nous remarquons que, ce constat étant inéluctable quant au langage et à la conceptualité husserliens, il est beaucoup moins évident en ce qui concerne plus proprement la *pensée*. Il y a, dans l'océan des manuscrits, tel ou tel détour qui montre qu'il s'efforçait de penser autre chose, et ce dans la mesure même où langage et concepts n'y fonctionnaient pas "mécaniquement". Bref, il y a chez Husserl, quand il est inspiré, un génie naïf de la *question* phénoménologique qui l'amène sans broncher au paradoxe ou à l'aporie: et là, sous les mêmes mots, il faut *penser* des choses différentes, c'est-à-dire aussi *interpréter*.

st →
présent
avant

Avant d'entrer dans le vif de la problématique de la monadologie transcendante, et pour nous en rapprocher, disons encore qu'à lire tous ces textes, la conviction s'impose finalement que ce qui constitue la structure transcendante de la subjectivité chez Husserl est la forme pure du temps dans sa temporalisation en présence munie de ses rétentions et de ses protentions. Il s'agit bien d'une structure dans la mesure où elle est uniforme et unilinéaire et se répète continuellement et sans rupture dans un flux ou un courant (*Strom*): c'est la structure du présent vivant en écoulement, qui déjà, est difficilement conciliable avec les phases temporelles de telle ou telle perception, mais qui se révèle tout à fait abstraite quand nous voyons Husserl induire à penser que le temps recommence, inlassable, dans le ressouvenir (*Wiedererinnerung*), comme si nous étions capables, à la limite, de revivre sans perte ou sans lacune tout notre passé, de proche en proche, dans une sorte de re-constitution à la fois active et passive qui a tous les traits d'une véritable reconstruction. C'est rappeler là ce que chacun sait ici: que pour Husserl, le présent vivant est quasiment absolu, et qu'en ce sens, on a eu raison de parler à son propos de "métaphysique de la présence". Dans ce cadre cependant, et sous réserve de ce que nous révéleront les manuscrits du groupe C quand ils seront publiés, la problématique de l'intersubjectivité transcendante nous paraît particulièrement cruciale puisqu'il s'y agit du passage, par une appréhension qui n'est pas de l'ordre du souvenir, d'un courant du présent vivant à un autre courant, donc de la coexistence de plusieurs flux temporels, de celle d'un *Gegenwart* et d'un *Mitgegenwart*, dans ce qui ne peut être qu'une latéralité où doit se trouver, au moins en creux, quelque chose comme de la spatialité – un recouvrement (*Deckung*) ou un empiètement (*Schiebung*) où le *Leib* joue un rôle tout aussi crucial, et où, peut-être, se constitue quelque chose comme une spatialisation originaire dans la temporalisation. Il suffit en effet de se rappeler que *L'Empfindung* ne procède, en fait, d'aucun raisonnement (déductif ou déductif), que l'appréhension est originaire, et qu'en elle, c'est un autre Moi et un autre temps qui est immédiatement présent quoiqu'à distance, pour commencer à penser que là, c'est du temps (du présent) qui peut commencer de paraître, tout au moins, à l'écart de lui-même. Donc que, pour parler comme Merleau-Ponty, c'est du temps (du présent) qui entre en chiasme avec lui-même, qui sort de la monotonie de son écoulement pour faire du sens, et plus particulièrement du sens de langage.

* C'est en tout cas déjà ce que Husserl voit fort bien dans un texte de 1924 (*Hua XIV*, Texte n° 16), où s'enchevêtrent *Empfindung* et "communication" de langage. Réfléchissant sur le Moi – le Moi incarné dans un corps de chair, un *Leib* – en rapport avec un *Umwelt*, il écrit: "Doit-il (scil. l'*Umwelt*) être monde de l'expérience externe, monde de perception, alors il doit être monde en rapport à une couche nucléaire centrale, le corps de chair interne (*Innenleib*), qui s'extériorise (*veräusserlicht*) pour moi-même. Cette extériorisation est un concept d'expression (*Ausdruck*), et voir un autre charnellement (*leiblich*), comme il est trait pour

logie transcendantale. Dans ces textes, la temporalisation est bien d'une structure du monde conciliable avec les perceptions. Le temps recommence, nous étions capables de passer, de proche en proche, à une passivité qui a tous les sens que chacun sait ici : "sens de la présence". Dans ces textes et les manuscrits du *Lebenswelt*, la transsubjectivité transparaît : il s'agit du passage, du mouvement, d'un courant du monde de plusieurs flux et de ce qui ne peut être que chose comme de l'être (Schiebung) où le monde constitue quelque chose. Il suffit en effet de l'apercevoir (dérivatif), c'est un autre Moi à distance, pour commencer de le percevoir, pour parler comme Husserl, comme avec lui-même, et plus particulièrement

un texte de 1924 (*Hua* "communication" de langage. Le corps, un *Leib* – en tant que monde de l'expérience – en rapport à une *Leiblichkeit*, qui s'extériorise en un concept d'expression comme il est trait pour

trait, c'est comprendre (*verstehen*) cette "expression", c'est "accomplir" l'appréhension ici motivée : ce qui est aperception, mais non pas un accomplissement d'acte... de juger". (*Hua XIV*, 331) De la sorte, "l'homme étranger n'est certes pas une "âme" séparée d'un corps, mais il est... là dans son... existence (*Dasein*) charnelle, de telle sorte cependant que je l'ai dans un mode de donnée originaire en laquelle ne m'est donnée "proprement" (*eigentlich*), à la mesure de la perception, que sa corporéité externe (*Aussenleiblichkeit*), et son intériorité (*Innerlichkeit*) de manière appréhensive." (*Hua XIV*, 331-332) Autrement dit, l'*Umwelt* ne devient extérieur, lieu de perceptions possibles, que s'il est du même coup rapporté à un *Innenleib*, à l'intériorité d'un corps de chair – où nous reconnaissons la "sphère primordiale" –, laquelle joue à son tour comme une sorte d'enceinte elle-même extériorisée dans le corps de chair externe centré sur le centre censé être occupé par le Moi. Cette enceinte extérieure du Moi en est, dit Husserl, l'expression. Ce qui s'y joue, dans son rapport à l'*Umwelt* qui l'entoure à son tour, est donc déjà, en un sens énigmatique, sens de langage par quoi "je m'exprime". C'est en tout cas, nous le voyons, sens qui se fait dans la temporalisation du présent vivant ouverte à un dehors, dans l'articulation originaire du dedans et du dehors propre à l'intentionnalité. En retour, voir un autre "en chair et en os", c'est "comprendre cette expression", c'est donc entrer, sans aucun jugement ou raisonnement préalable, dans ce sens se faisant au sein de son expression ; c'est même y entrer en s'y achevant, en s'y terminant, selon le sens du mot aperception (cf. *Hua XIV*, 468, note 1). Dans ce cas, le sens comme sens d'une intériorité s'aperçoit, par l'appréhension, à travers la perception directe de la corporéité externe de l'autre – comme si celle-ci, dans ses mouvements, jouait comme le ou les signes, non pas d'un quelconque système sémiotique (Husserl n'envisage pas ici l'institution symbolique des "comportements communicatifs"), mais de l'intériorité même de l'autre comme sens se faisant dans le temps. Il ajoute un peu plus loin (*Hua XIV*, 332) que nous sommes ici à l'origine du langage et se demande (*ibid.*, 333) "quelle est ici la condition de possibilité d'une appréhension de ce qui s'exprime".

A cette question, nous ne trouvons pas de réponse dans le texte lui-même, mais une ébauche de réponse dans l'appendice qui suit ((Beilage XLII, *Hua XIV*, 336-338), rédigé sans doute à la même époque. Il y a dans l'*Einführung*, explique Husserl, un enchevêtrement (*Verflechtung*) de la corporéité intérieure et de la corporéité extérieure. C'est seulement dans celui-ci, précise-t-il, que le Moi exprimant sa vie constituante a constitué un monde-espace (*Raumwelt*), et à l'intérieur de celui-ci un corps (*Leibkörper*) spatial (*Hua XIV*, 337). Dès lors ajoute-t-il, "le corps de chair" (*Leib*) physique est éprouvé et éprouvable continuellement (*fortgehend*), là, objectivement, et dans une co-position (*Mitsetzung*) dans une constitution concomitante d'une coexistence (*Mitdasein*) en échange réciproque (*wechselseitig*), une corporéité intérieure. Un corps de chair étranger est là pour moi en tant que chose physique, et la co-position d'un corps de chair

intérieur (*Innenleib*) et d'une subjectivité se tient (*hat ihren Halt*) en l'"être-en-soi" de cette chose-corps (aussi quand elle n'est pas éprouvée), et en le déroulement (*Abläufen*) qui se remplit de l'expression étrangère, le remplissement s'effectuant sous la co-position de l'animé (*seelich*) étranger. (*Hua XIV*, 337) Il s'agit là, poursuit encore Husserl (*ibid.*, 337-338), de la co-présence de deux présents où se situent les "soi" de deux vies, et la seule manière d'éviter le conflit qui désarticulerait l'unité de la vie du Moi (comme Husserl commence à en énoncer l'hypothèse en évoquant, à la suite d'une remarque d'O. Becker, l'expérience des psychotiques qui entendent des voix), c'est de penser qu'il y a ici une *objectivation*, par laquelle tous les mouvements de la corporéité d'autrui (mimique, gestes, paroles prononcées ou écrites) indiquent un *analogon* de mon corps de chair extérieur qui, pour moi, cache un corps de chair intérieur. Autrement dit, "le corps de chair étranger dans son analogie corporelle (*Leib analogie*) indique (*indiziert*) un système d'apparitions en tant que système intérieur qui est une limite que je ne puis pas atteindre effectivement, ce qu'empêche mon corps propre." (*Hua XIV*, 338)

[Reprenons] tout ce mouvement où, déjà, tout se joue. Il s'y agit du problème de l'incarnation du fait que, comme l'indique le cas pris en compte de la psychose, dans l'état normal, "je vis ma vie" et pas celle d'un autre – cet exemple jouant un peu ici comme le doute hyperbolique cartésien: ce qui me montre, quoiqu'on en ait dit, que je ne suis pas fou, que je n'entends pas des voix. Finalement, ce qui fait mon incarnation irréductible, c'est le fait que ma vie est inséparable d'un *Innenleib*, en lequel, les descriptions husserliennes de la sphère primordiale le montrent, il n'y a pas à proprement parler de distinction entre *Leib*, *Welt* et *Umwelt*, en lequel il a donc plutôt proto-espace qu'espace, et en lequel est censée jaillir la source ininterrompue du temps pur, du présent. C'est pour ainsi dire le monde avant la distinction entre dedans et dehors, le monde fantomatique des silhouettes ou des *Abschattungen* auxquelles manque encore la dimension de l'extériorité ou de la latéralité. Monde plongé dans la monotonie de sa diversité, où il est caractéristique que Husserl va chercher, dans le présent jaillissant sans cesse dans son écoulement, les racines de l'égoïté, c'est-à-dire ici l'ipséité – l'ipse n'étant rien d'autre, finalement, conformément à toute la tradition, que l'abîme de cet acte pur de jaillir qui fait le présent pur sans latéralité, l'élément nouveau, proprement husserlien, étant que ce jaillissement pur emporte dans son courant, tel un fleuve en crue, toutes les apparences de monde, et que, source ultime du sens, il fasse de cette débâcle du monde une sorte de proto-sens de proto-monde.

Telle est en tout cas l'une des pentes du penser husserlien puisque, nous allons le voir bientôt, les choses ne sont pas si simples quand on envisage de manière conséquente le problème de l'intersubjectivité transcendante. Ce qui nous importe ici, en guise d'introduction, c'est la manière dont cet *Innenleib* qui est déjà un phénomène – le phénomène du monde dans le débâcle – est aussitôt

en l'"être-en-soi"
n le déroulement
ment s'effectuant
337) Il s'agit là,
deux présents où
ter le conflit qui
nce à en énoncer
, l'expérience des
une *objectivation*,
mimique, gestes,
a corps de chair
Autrement dit, "le
analogie) indique
rieur qui est une
pêche mon corps

agit du problème
en compte de la
autre – cet exemple
e qui me montre,
ds pas des voix.
ait que ma vie est
ennes de la sphère
distinction entre
e qu'espace, et en
du présent. C'est
dehors, le monde
manque encore la
dans la monotonie
er, dans le présent
ité, c'est-à-dire ici
nt à toute la tradi-
pur sans latéralité,
sement pur empor-
nces de monde, et
onde une sorte de

isque, nous allons
visage de manière
tale. Ce qui nous
t *Innenleib* qui est
acle – est aussitôt

"re-présenté" en étant objectivé en enceinte autour de laquelle gravite ou circule l'*Umwelt*. Passage du dedans au dehors où se joue déjà, comme Merleau-Ponty l'avait magistralement remarqué, un empiètement ou un chiasme où le dedans se retranche autour de sa source pour s'ouvrir à la dimension du dehors, où donc le *Leib*, le corps de chair, est à la fois sentir et sensible, stupeur devant ce qui arrive et partie du monde. Et c'est le chiasme, déjà, entre le présent du fleuve en crue et le présent du monde lui-même sorti de la débâcle, qui fait du sens, qui fait du rapport de monde entre *Aussenleib* et *Umwelt* un rapport de sens. Dans le même mouvement, celui-ci n'est cependant tel que depuis la source déjà représentée comme centrale, comme si c'était la décrue qui faisait de l'extériorité, non pas une extériorité brute ou aveugle, mais une extériorité *sensée*, traversée dans son aperception par le sens ou la direction intentionnelle. Sans insister ici sur tout ce que cette conception de l'espace comme *ipso facto* centré peut avoir de conventionnel – et nous allons voir qu'elle est quelque part contestée de l'intérieur par la monadologie transcendante –, soulignons d'abord que la leçon husserlienne est sans doute, en l'occurrence, que je ne suis "lié" à "mon" ipséité que dans la mesure où je suis submergé par la crue du temps se faisant dans son jaillissement, obnubilé par elle au point de ne pouvoir entrer dans une autre crue, ce qui me ferait éclater. C'est finalement cela, bien plutôt qu'un solipsisme méthodologique, qui fait que le rapport à l'autre est médiatisé par l'extériorité et l'objectivation. Car il n'y a finalement de sens recevable que s'il est tenu à distance de la crue, là où joue l'enchevêtrement ou le chiasme de l'*Innenleib* et de l'*Aussenleib* qui n'est pas tout simplement en mon pouvoir, mais qui relève déjà, comme tel, du pouvoir phénoménologique du sens-de-monde – ce chiasme du dedans et du dehors faisant, Husserl le dira dans le texte n°31 de *Hua XV* (p. 554), toute l'intentionnalité comme telle, et nous y reviendrons.

C'est en lui, en tout cas, que se constituent, d'un coup, le monde-espace, le corps de chair comme objet (*Leibkörper*) ou comme *Leib* physique, et l'épreuve de l'autre. De la même manière, pourrions-nous dire un peu au-delà de Husserl, que l'ipséité débordante de la crue s'est retirée en la figure d'un centre entouré de l'enceinte de son *Aussenleib*, la perception d'un corps (*Körper*) ne devient perception d'un *Aussenleib* étranger que si ses manifestations, ses apparitions sont immédiatement aperceptibles comme teneurs de sens qui ne font sens que d'être tenues ensemble, depuis un écart qui, lui, n'est pas perceptible, mais où s'indique, en quelque sorte en abîme, une autre crue, que l'appariement des deux corps de chair extérieurs rend invisible, contre laquelle me protège, donc, tout d'abord, l'enceinte de mon *Aussenleib*. Si je ne suis pas englouti par cet autre "centre" qui est là-bas, c'est qu'il est lui-même aperçu, précisément comme un autre centre, situé dans l'extériorité, derrière son enceinte. et que, de sa crue illimitée, je ne vois que les signes de sens qui, sans cela, seraient effrayants. Sans le chiasme ou la *Verflechtung* de mon *Innenleib* et de mon *Aussenleib*, "je", mon ipséité seraient engloutis par celle de l'autre, je serais un autre, je vivrais la vie

d'un autre, "je" serait "fou" Et le monde monadologique, dont nous voyons, dans cette représentation, qu'il est omniscient (comme dans la représentation leibnizienne), implorerait littéralement dans un centre unique, c'est-à-dire, les textes le montrent, en Dieu, dans ce qui, tant pour Husserl que pour la tradition, constitue l'ipséité par excellence.

Dans la rencontre ou l'expérience de l'autre, c'est donc la *Verflechtung* du dedans et du dehors qui, pour ainsi dire, se rencontre elle-même, c'est ce chiasme qui entre en chiasme avec lui-même pour constituer, précisément, le *sens-de-langage comme tel* – un sens qui renvoie à une intériorité comme extériorité, sens qui est celui d'un "en-soi" (on ne peut s'empêcher de peser au nouménal kantien), tant celui de l'autre en son ipséité que celui de moi-même en mon ipséité, et par lequel les choses elles-mêmes, comme "en soi" extérieurs, indépendants de la perception actuelle que j'en ai, commencent à exister: nous allons retrouver cette remarquable problématique de l'en-soi. Avec la *décru* du torrent temporel et l'extériorisation qui en est coextensive, le monde commence à trouver ses couleurs, c'est-à-dire à devenir humain. Mais c'est au prix, chez Husserl, de l'obnubilation de l'ipséité par l'égoïté centrée, qui n'est pas loin, sinon par une distance chez lui instable, de l'ego psycho-physique institué, et de là, de sa représentation en subjectivité. Le soi protégé par l'enceinte de l'*Aussenleib* pourrait y être emmuré, et c'est ce qui a rendu le vertige du solipsisme si prégnant chez Husserl. Ce premier pas n'est pas suffisant: il nous faut entrer à présent dans le vif de la problématique de l'intersubjectivité ou de la monadisation transcendante.

L'INTERSUBJECTIVITÉ TRANSCENDANTE ET SON PARADOXE CENTRAL

L'un des textes les plus étonnants publiés par I. Kern sur la question de l'intersubjectivité transcendante est le texte n° 31 de *Hua XV* (pp. 526-556) qui date de fin février 1933. Quel est le paradoxe? Si nous considérons que, dans l'attitude naturelle, nous avons toujours déjà affaire à un monde commun (cf. *Hua XV*, 546-547), ce qui s'en dégage dans l'attitude transcendante est alors que "le monde lui-même dans sa vérité connaissable pour moi *idealiter* est dans l'attitude naturelle une formation (*Gebilde*) psychique, une formation idéale (*Ideengebilde*). Chacun a sa formation idéale monde. Mais en tant que, dans mon monde de connaissance, j'ai inclus (*beschlossen*) et reconnais l'Autre en ma vie consciente, son être vrai est une idée incluse dans mon idée de monde, par là est aussi incluse dans son idée de monde. Mais celle-ci inclut aussi en soi mon idée de monde... Du fait que... chacun, dans son monde en tant que le seul qui peut valoir pour lui, inclut tous les hommes qui sont dans le monde, son idée de monde inclut une infinité d'idées de monde, dont chacune englobe (*einschliesst*) elle-même l'infinité des autres idées de monde." (*Hua XV*, 547) Autrement dit, l'idée de monde a une bien étrange structure puisqu'elle inclut en elle une infinité d'idées

4 S. Pol.

4.17.101

nous voyons, dans la représentation leibnizienne, les textes pour la tradition,

la *Verflechtung* du monde, c'est ce chiasme entre le sens-de-l'intérieur et le sens-de-l'extériorité, sens phénoménal kantien), mon ipséité, et par conséquent dépendants de la possibilité de retrouver cette structure temporelle et spatiale à travers ses cou-
Husserl, de l'obnubilation par une distance dans sa représentation du monde pourrait y être absent chez Husserl. En fait, dans le vif de la phénoménologie transcendante.

PARADOXE CENTRALE

la question de l'inter-
526-556) qui date de 1926-27, dans l'attitude phénoménale (cf. *Hua XV*, 1954), c'est alors que "le monde est dans l'attitude phénoménale (*Ideengebilde*). Dans mon monde de la vie consciente, le monde est aussi incluse dans l'idée de monde... Il peut valoir pour le monde de monde inclut (*umfasst*) elle-même. En fait, dit, l'idée de monde est une infinité d'idées

de monde dont chacune, à son tour, inclut cette infinité elle-même. Il n'y a donc pas d'idée de monde absolument totale qui inclurait toutes les autres comme ses parties, puisque chaque partie est elle-même totale, comprend en elle-même les autres parties. Chaque partie est le tout, et le tout lui-même est indiscernable de ses parties. C'est presque l'expression du paradoxe mathématique constitutif de l'infini (un ensemble est infini s'il est équipotent à l'une de ses parties propres), sauf qu'ici il n'est nulle part question de dénombrabilité (et donc d'équipotence). L'*Einfühlung* universelle dans le monde commun signifie bien plutôt l'empiètement mutuel des parties sur le tout et la reprise de chacune des parties dans le tout: la limite n'est pas stable entre la partie et le tout, ni donc pour le tout lui-même. Le monde commun comme monde monadologique est un *apeiron* où dedans et dehors communiquent sans solution de continuité, où donc règne, malgré l'isolation ou l'insularisation des monades, ce que nous nommons la *distorsion originelle*. Est-ce à dire qu'il nous suffira de pousser plus loin l'époché phénoménologique, de mettre hors circuit les idées de monde elles-mêmes, pour nous ouvrir à ce qui serait dès lors une *pluralité originelle de phénomènes-de-monde liés entre eux*, énigmatiquement, par la *distorsion originelle*, c'est-à-dire, dans nos termes, par un schématisme phénoménologique transcendantal de la phénoménalisation? Nous le pensons, et nous pensons que Husserl a été au plus près de cette nouvelle conception de la phénoménologie, mais nous allons voir que s'il n'a pas suivi cette voie, c'est en vertu, tout d'abord, de la subordination, chez lui, de la phénoménologie à l'horizon de la connaissance, et ensuite, de sa vision métaphysique propre de la temporalité originelle.

A la page suivante (*Hua XV*, 548), Husserl formule le *paradoxe en d'autres termes* comment ma conscience qui, dans le courant du maintenant en écoulement, m'apparaît comme constituante de monde, et comme constituant l'idée de monde comme *télos*, peut-être m'apparaître, du même coup, comme elle-même de monde (*selbst weltlich*), elle-même psychique, unité des modes d'apparition? Comment ce qui paraît constituant de la totalité peut-il lui-même paraître, dans cette totalité, comme idée partielle (*Teilidee*) de cette totalité? C'est, on le voit, le problème bien connu de l'auto-aperception "mondifiante" ou "mondanisante", et il est caractéristique, déjà, que Husserl envisage de traiter le paradoxe par ce biais.

Il y revient en *Hua XV*, 549, en pratiquant l'époché radicale que nous suggérons, mais c'est, bien sûr, pour retrouver, non seulement le monde lui-même comme phénomène – ce que nous appelons le phénomène-de-monde – mais aussi "la vie universelle de la conscience en tant que thème absolu", et où le monde comme phénomène a son "*sens d'être*". Qu'est-ce que cela implique? Que le Moi apparaît deux fois, la première en tant que Moi ayant conscience du monde comme phénomène, et le constituant de manière transcendante, c'est-à-dire comme unité transcendante d'apparitions cohérentes liée au télos possible d'une connaissance théorique à accomplir; la seconde en tant que Moi et vie

de la conscience *dans* le phénomène, repris dans l'objectivation du monde en tant qu'un avec le corps de chair. Dès lors, il faut distinguer entre l'immanence transcendantale, qui est celle de la temporalité originaire (le présent vivant), et, à l'intérieur de celle-ci, l'immanence de l'âme, liée au corps de chair. Mais cette dernière, à son tour, se divise entre le monde propre ou primordial, abstrait du reste du monde, et où semble régner le *solus ipse*, et ce reste du monde lui-même, le paradoxe étant, nous le savons par la *V^e Méditation*, que cette immanence abstraite paraît se confondre avec l'immanence transcendantale, ce qui explique que le passage par la sphère primordiale ait pu paraître *obligé* (cf. *Hua XV*, 549-550). Nous retrouvons de la sorte l'articulation des textes de 1924 que nous avons envisagés. La question, pour nous, est de savoir, très précisément, si dans la temporalité originaire, transcendantale, le monde comme phénomène n'est pas, précisément, submergé, englouti par la crue du fleuve du présent vivant en écoulement. Ou bien si cette temporalité transcendantale n'est pas une rétrojection, dans l'*a priori* transcendantal, de la temporalité abstraite réfléchie dans l'abstraction de la sphère primordiale. A cette question, précisément, la problématique de l'intersubjectivité transcendantale est peut-être susceptible d'apporter une réponse.

Bien que constitué pour moi, en effet, l'autre est co-porteur (*Mitträger*), en sa constitution, de la constitution du monde (cf. *Hua XV*, 551). Dès lors, dans son sens d'être constitué en moi, le monde doit m'appartenir en tant que ma formation idéale – mais c'est à moi comme ego transcendantal. Pareillement, les autres formations idéales (les autres idées de monde) doivent à leur façon aussi m'être immanentes, non pas à la manière de ma vie consciente constituante, mais à la manière de formations, en tant que pôles unitaires, tout autant que le monde entier en tant qu'univers de tels pôles, ou que pôle de ces pôles. De la sorte, ce n'est pas le moi représenté comme centre de l'enceinte corporelle-charnelle qui "a" les autres en soi, mais c'est le moi transcendantal, à la source intarissable du fleuve du temps, qui est, selon l'expression de Husserl, "la subjectivité totale constituante pour le monde": elle ne se "mondifierait" pas de manière privilégiée dans ma sphère primordiale, puisqu'elle le ferait aussi dans la communauté humaine, dans celle de leurs âmes (indissociablement liées à leur corps de chair). Telle paraît l'intersubjectivité transcendantale, en tant tout au moins qu'elle est enveloppée dans la "mondification" (cf. *Hua XV*, 551). L'idée de monde comme tout téléologique omnienglobant serait originairement multipolaire – tout lieu du monde pouvant jouer comme un centre, et les bords du monde, sa périphérie, étant insituable. Ce qui paraît échapper dans tout cela, c'est la *multipolarisation* de la temporalité originaire, ou ce que Husserl appellera la *monadisation*: comment les temps propres des diverses monades peuvent-ils éclater à partir d'un temps originaire qui, par surcroît, a la même forme, et inversement, comment ces temps propres peuvent-ils s'harmoniser en un seul et même temps originaire? Comment les phénomènes-de-monde peuvent-ils battre tous du même rythme?

du monde en tant
entre l'immanence
présent vivant), et,
la chair. Mais cette
ordial, abstrait du
monde lui-même,
cette immanence
de, ce qui explique
bligé (cf. *Hua XV*,
de 1924 que nous
précisément, si dans
phénomène n'est
présent vivant en
pas une rétrojec-
aite réfléchie dans
sément, la problé-
acceptable d'appor-

(*Mitträger*), en sa
Dès lors, dans son
nt que ma forma-
lement, les autres
façon aussi m'être
tituante, mais à la
ant que le monde
es. De la sorte, ce
elle-charnelle qui
source intarissable
subjectivité totale
manière privilégiée
s la communauté
ur corps de chair).
u moins qu'elle est
de monde comme
laire – tout lieu du
de, sa périphérie,
la *multipolarisation*
monadisation: com-
ater à partir d'un
ement, comment
temps originaire?
lu même rythme?

Néanmoins, Husserl gagne ici le point le plus avancé de sa réflexion quand il ajoute que le monde comme pôle universel, comme unité des pôles multiples, "ne peut pas être le monde lui-même" (*Hua XV*, 552). Il faut distinguer la formation idéale de monde, sa représentation unitaire, du monde lui-même: il faut en venir, par-delà l'intériorité psychique de l'idée de monde, à quelque chose comme un "monde en soi" (*Hua XV*, 553). Mais alors, précisément, se pose la question de la possibilité de la *connaissance* du monde qu'il faudrait, pour un monde en soi, rapporter à un *intellectus archetypus* (*ibid.*). Arrêtons-nous, car c'est ici que se situe le saut qui coupe l'élan phénoménologique de Husserl. Il est caractéristique, d'une part, que, fidèle à sa métaphysique du temps-fleuve, il ne puisse envisager la diversité à l'origine des phénomènes-de-monde, c'est-à-dire à la fois l'originarité irréductible du monde comme phénomène, et son éclatement schématisant à l'infini en une pluralité de phénomènes-de-monde tenue ensemble, selon ce que Merleau-Ponty nommait si bien une "cohésion sans concept", par la distorsion originaire de ces phénomènes coextensive de leur schématisation inlassable – mais alors, il eût fallu concevoir, précisément, que la temporalité du présent vivant comme source de l'ipséité n'est précisément pas la temporalité phénoménologique originaire –; et il est non moins caractéristique, d'autre part, mais selon le même mouvement, que l'opacité au moins relative du phénomène-de-monde soit rapportée unilatéralement à ce qui serait, comme "en-soi", au-delà de la *connaissance*: nul doute en effet que si la multipolarité de l'intersubjectivité transcendante ne devait être que la représentation, en termes de subjectivité (le nom l'indique à suffisance) et donc de centre, de la pluralité originaire des phénomènes-de-monde, il y aurait, dans les phénomènes, quelque chose qui échappe irréductiblement à la connaissance parce qu'il lui demeurerait à jamais dérobé dans l'altérité irréductible de l'invisible, rebelle à toute intuition éidétique et à toute maîtrise conceptuelle, donc aussi, par ce biais, rebelle à tout centre et à toute temporalisation simple dans la forme du présent vivant en écoulement. La temporalité uniforme du fleuve ne serait plus ce qui, tout d'abord et le plus souvent inapparent, permet d'accéder à la phénoménalité⁴.

Sans s'apercevoir, comme l'a fait génialement Kant, qu'il n'y a d'en-soi inaccessible que pour la connaissance *théorique*, Husserl conclut tout ce développe-
ment en disant que l'en-soi n'a absolument aucun sens (*Hua XV*, 554). Et pourtant, il est pris dans une équivoque qui fait penser quand il écrit, dans la même page, que c'est au moins l'inquiétude de l'en-soi qui motive la réduction et la recherche transcendantales, que ce qui est en jeu dans l'intentionnalité, c'est la constitution d'une extériorité de monde dans un "dedans transcendantal" – le dedans et le dehors s'y appelant l'un l'autre à tel point que "toute modification intentionnelle constitue un dehors sans le dedans" (*Hua XV*, 554). La connaissance est ainsi sauvée, mais c'est au prix de sa tautologie, que nous nommons *symbolique* dans la mesure où elle identifie idéal et réel (*real*): "Ce qui est reconnu

(*erkannt*) comme réel dans le connaître (*Erkennen*) modifié en l'âme (*seelisch*) est le réel lui-même bien qu'il soit pôle de la connaissance dans la connaissance, bien qu'il soit inclus dans la subjectivité connaissante concrète en vertu de la totalité de son effectuation (*Leistung*) intentionnelle, mais naturellement sur le mode propre de l'objet intentionnel. Le dedans intentionnel (...) est en même temps dehors" (*Hua XV*, 556). Voilà sans doute ce qui a toujours empêché Husserl de s'ouvrir au champ phénoménologique in-fini comme à un véritable *dehors*. Voilà aussi ce qui rend la problématique de l'intersubjectivité transcendante inéluctablement *antinomique* et *aporétique*. Mais pour qu'elle ne le fût pas, il fallait changer la conception même de la *phénoménalité* des phénomènes, à la fois tous et parties de tous – selon ce que nous nommons le schématisme phénoménologique de la quantifiabilité (et de la déterminabilité) au fil de la distorsion originarie des mondes comme phénomènes, l'*epoché* portant jusqu'au "moi" de la conscience transcendante.

MONADOLOGIE TRANSCENDANTE ET MÉTAPHYSIQUE DU TEMPS

Voyons plus précisément comment cette situation antinomique entre l'imminence d'une nouvelle conception de la phénoménalité et une conception métaphysique de l'ipséité comme coextensive de la source de la temporalisation en présent muni de ses rétentions et de ses protentions joue dans certains textes de la dernière période.

Dans le texte n° 33, daté du 22 juin 1933 (*Hua XV*, 580-588), Husserl écrit : "C'est le Moi, le [Moi] primitif (*urtümlich*) de la vie primitive qui a, impliqué en soi, son propre être comme ego à l'encontre (*gegenüber*) des *alteri*, et qui a donc, impliqué en soi, l'être mesuré par l'*Einfühlung* de l'autre, non pas contenu dans sa propriété [d'ego] (*Eigenheit*) (...) mais contenu dans son être absolu comme Moi du présent primitif." (*Hua XV*, 586) Serait-ce que l'autre est un mode de la temporalisation du présent vivant, ce que donnerait à entendre la double problématique de la *Vergegenwärtigung*, une fois dans le ressouvenir, à l'intérieur de la sphère propre, une seconde fois dans l'appréhension d'une sphère propre étrangère dans ma sphère proprement propre ? C'est ce que rappelle Husserl dans ce qui suit immédiatement, après avoir précisé que "le Moi du courant primitif est le Moi absolu qui porte en soi le Moi en tant que Moi propre et le Moi en tant que modification intentionnelle du propre." (*ibid.*) Il en résulte, par cette dualité du Moi (absolu et propre) que "le Moi absolu... est le premier "ego" de la réduction – un *ego* qui s'appelle ainsi faussement parce que pour lui un *alter ego* n'a pas de sens." (*ibid.*) Est-ce à dire que le Moi absolu n'est finalement que la structure transcendante anonyme de la temporalisation du présent vivant, que mon ipséité s'y engloutit elle aussi dans la mesure où, pour ainsi dire, la quintessence de l'ipséité serait la source sans nom du temps et de l'être ? C'est

âme (*seelisch*) est connaissance, bien vertu de la totalité ment sur le mode t en même temps pèché Husserl de able *dehors*. Voilà endante inéluc- fût pas, il fallait es, à la fois tous e phénoménologi- torsion originaire oi" de la conscien-

LE MOI ET LE TEMPS

entre l'imminen- ception métaphysi- sation en présent ains textes de la

8), Husserl écrit: qui a, impliqué en *terti*, et qui a donc, pas contenu dans re absolu comme est un mode de la la double problé- à l'intérieur de la ne sphère propre rappelle Husserl e Moi du courant e Moi propre et le) Il en résulte, par st le premier "ego" e pour lui un *alter* st finalement que u présent vivant, our ainsi dire, la et de l'être? C'est

ce que semble penser Husserl quand, revenant sur la communauté des monades dans "le Moi absolument concret", il précise: "Tandis que les monades sont en train d'être (*seiend sind*), des unités constitutives, temporalisées dans un temps monadique d'un monde monadique (...), l'"ego" absolu est intemporel (*unzeitlich*). Porteur de toutes les temporalisations et de tous les temps, de toutes les unités d'être, de tous les mondes; aussi au second sens, transcendantal". (*Hua XV*, 587) Qu'en est-il de cet absolu sans autre et sans temps, source des autres et des temps – autant que de moi-même –, donc aussi source des êtres? A l'admettre, on doit faire face à cet étrange paradoxe que, si je suis porté, dans l'abîme de ma profondeur la plus intime, par l'absolu, alors est impliqué, non seulement que "les autres peuvent en venir par la réduction à leur égoïté primitive" – ils sont parties totales de l'absolu au même titre que moi –, mais encore et surtout "que je puis effectuer la réduction pour eux et leur montrer leur primitivité" (*Hua XV*, 587). Pas moins: moi, phénoménologue radical, me voici promu au rang de "medium" phénoménologique, et ce, par la communication immédiate des monades: ce que je pense et fais a immédiatement une répercussion universelle. C'est tout naturellement, donc que Husserl en revient à l'intersubjectivité transcendante: "mon ego primitif implique (*impliziert*) une "infini- té" d'egos primitifs dont chacun implique tout autre, et de soi aussi précisément cette infinité, parmi laquelle aussi mon ego... Tout ce qui est en tout sens pensable repose en moi – avec l'harmonie téléologique qui rend possible la totalité en tant qu'uni-totalité." (*Hua XV*, 587)

Derrière une apparente absence de rigueur (qu'est-ce qui autorise à dire que cet ego primitif, s'il existe, est encore *mon* ego primitif), il faut rechercher ici la pensée, c'est-à-dire l'insistance de l'ego, et derrière elle, celle de l'ipséité. Si mon ego propre ne peut effectuer la réduction pour les autres, c'est, nous l'avons vu, parce qu'il se retranche, avec l'*Innenleib* de la sphère primordiale, dans l'enceinte de l'*Aussenleib* lui-même entouré par l'*Umwelt*, et par les autres. Mais à l'inverse joue ici une vacillation, un clignotement, qui fait penser Husserl, dans la mesure où le passage n'est pas réglé de *mon* égoïté de chair – antérieure au Moi psycho-physique objectif et institué –, coextensive, moyennant une *absence à l'origine* qui fait toute la nécessité de l'appréhension, d'autres égoïtés de chair, aux abîmes de l'ipséité où prend sa source le fleuve inexorable du temps. Si j'étais englouti dans ces abîmes, le phénomène de cet engloutissement serait sans doute si effrayant qu'il y engloutirait les autres – comme si ce phénomène était le battement en éclipses, le clignotement de la vie et de la mort, le phénomène même de l'absence, c'est-à-dire sans doute le phénomène-de-monde où non pas tant la réduction que l'époché universelle serait accomplie, emportant mon "propre" Moi, jouant, dès lors, effectivement comme un universel *medium* phénoménologique amenant aux limbes de la conscience, à la source clignotante du temps. Mais selon le même mouvement, en tant qu'incarné, en mon ipséité, dans le Moi d'un corps de chair, je ne puis ainsi "délibérément" résoudre ou dissoudre

mon incarnation qui, nous l'avons vu, non seulement me retranche des autres mais m'en protège. C'est parce que je suis présent à mon *Leib*, dans l'empiètement de l'*Innenleib* et de l'*Aussenleib* que l'*Innenleib* de l'autre est à distance de moi, joue comme ce même effroi des profondeurs auquel je puis participer sans m'y identifier – et le comprendre d'autant mieux chez lui que je le comprends mieux en moi-même. Husserl a frôlé les tables tournantes, comme le montre déjà le texte de 1924 que nous avons examiné et qui commençait par en envisager l'hypothèse, mais il ne s'est pas laissé tourneboulé par elles.

Au plan spéculatif, à nouveau, Husserl a sans doute été empêché de tirer les conséquences de ce qu'il pensait ainsi à ses propres limites, c'est-à-dire, rapidement et de prime abord: l'espacement ou la spatialisation *originnaire* des monades, et par là, des phénomènes-de-monde par lesquels seuls elles sont susceptibles de se comprendre *phénoménologiquement*, à revers des "conventions" symboliques de la communication consciente et inconsciente, donc l'œuvre de la *spatialisation originnaire* de la diversité originnaire des phénomènes-de-monde dans leur *temporalisation originnaire* en conscience, et la possibilité de *malencontre* originnaire entre monades, d'un désaccord à l'origine de leur temporalisation en présence. Au lieu de cela, tout est tenu par un absolu absolument seul et intemporel qui tient *(un temps monadique, un monde, une totalité)*, et qui, de ce fait, dans sa concrétude, joue comme harmonie téléologique *a priori* – harmonie dont il faudra la *Krisis* pour arriver à penser qu'elle a avant tout une dimension *pratique*. L'articulation de la métaphysique du temps à la théorie de la connaissance joue encore, ici, comme une matrice *onto-théologique*.

Que nous donnent à penser les textes encore plus tardifs? Voyons ce que nous dit Husserl de la "monadisation" (*Monadisierung*) dans le texte n° 36 de la mi-janvier 1934 (*Hua XV*, 634-641). Tout d'abord, comme nous l'avons indiqué, "la monadisation... implique la naturalisation de chaque monade, sa temporalisation dans la spatio-temporalité" (*Hua XV*, 639). Cela implique que ma temporalité immanente, celle qui se constitue comme la mienne dans mon ego monadique (incarné), est coextensive d'autres temporalités immanentes d'autres monades (cf. *ibid.*), et qu'ainsi, "dans la monadisation, à toute monade appartient sa sphère primordiale et co-appartient (*mitgehört*) "son *Einfühlung*" (*Hua XV*, 639). Autrement dit, loin que l'*Einfühlung* soit constitutive de la monadisation – ce qui ramènerait celle-ci au plan empirique, et non pas transcendantal –, elle est bien plutôt, chaque fois, la *figure concrète que prend la monadisation en moi*. La monadisation est originnaire et transcendantale, et la sphère primordiale n'en est qu'un effet, abstraite de sa cause dès lors et par là seulement intelligible si elle est prise, comme dans la *V^e Méditation*, comme point de départ. En quelque sorte, l'*Einfühlung* est la figure, déformée de façon cohérente par l'objectivation psycho-physique, d'une *Mit-fühlung* originnaire et transcendantale. Il en résulte que "l'ego absolument concret, plein et entier, est monadisé en tant qu'ego monadique. Toute monade étrangère en tant que modification qui rend étranger

anche des autres
, dans l'empîète-
est à distance de
s parti-ciper sans
je le comprends
ne le montre déjà
par en envisager

pêché de tirer les
st-à-dire, rapide-
aire des monades,
ont susceptibles
entions" symboli-
vre de la *spatiali-*
monde dans leur
ncontre originaire
ion en présence.
et intemporel qui
ce fait, dans sa
nie dont il faudra
ension *pratique*.
naissance joue

ons ce que nous
te n° 36 de la
l'avons indiqué,
le, sa temporalité
que ma tempo-
non ego monadi-
s d'autres mona-
de appartient sa
" (*Hua XV*, 639).
isation – ce qui
al –, elle est bien
tion en moi. La
nordiale n'en est
intelligible si elle
art. En quelque
l'objectivation
le. Il en résulte
en tant qu'ego
ui rend étranger

(*entfremdend*) de l'ego absolu, c'est-à-dire monadique, a, dans le sens d'être, précisément rendu étranger – modifié, conjugué (*abgewandelt*) – l'ego concrètement absolu avec toutes les structures d'être qui peuvent lui appartenir. Dans la mesure où l'ego absolu s'est lui-même rendu étranger, s'est monadisé, le monadiser lui-même est monadisé. Dans le Moi-monade, l'ego absolu est déjà rendu étranger en vertu du placement équivalent (*Gleichstellung*) des autres monades. Son rendre-étranger comme autre est conjugaison (*Abwandlung*), mais ensuite une conjugaison dans laquelle repose aussi monadisé le rendre-étranger comme Moi-monade. L'autre est autre Moi, est Moi pour lui-même en tant que l'auto-aperception de l'ego absolu qui est devenue telle pour elle-même par le rendre-étranger. A moi appartient la possibilité de l'auto-variation, tout cela se retrouve dans la modification imaginaire (*Phantasiemodifikation*), et à toute modification imaginaire correspond un autre qui peut être co-imaginé (*mitphantasiert*) (en tant qu'horizon qui lui appartient) dans le monde dans lequel ce Moi d'imagination (*Phantasie-Ich*) serait humanisé." (*Hua XV*, 640)

Avec la monadisation, Husserl pense le passage de l'ego absolu de la temporalité originaire à l'ego concrètement absolu de la monade. Ce passage est passage à l'auto-aperception, à la modification et à la communauté originaire des monades. Tout ego monadique est en ce sens concrètement absolu, bien qu'il soit écarté par l'aperception (de soi et du monde) de l'ego transcendantal absolu (seul et intemporel). En ce sens, ce qui survient originairement dans la monadisation est la *conjugaison* des egos concrètement absolus – je, tu, il, singuliers et pluriels –, qui est dès lors originaire. Tout autant dans le "je" que dans le "tu", la monadisation est déjà monadisée, arrivée à son terme, ce pourquoi précisément il y a aperception (de soi, de l'autre, du monde). Or cela donne lieu à un redoublement de la conjugaison dans l'ordonnement des personnes et l'irréductibilité de la "première personne" qui donne l'impression que la *Selbstentfremdung* de l'auto-aperception est une seconde fois monadisée dans la "deuxième personne", puis dans les autres, ces autres étant encore, précisément, des "personnes", c'est-à-dire le résultat d'auto-aperceptions qui se sont passées *là-bas*, dans l'écart d'une certaine absence selon laquelle se redoublent les personnes en s'ordonnant, en se conjuguant. Mais cela implique aussi que tout ce que je puis imaginer peut aussi se conjuguer, que l'imaginaire de mon monde et de mon corps de chair est aussi imaginaire du monde et du corps de chair, non pas seulement que je puisse imaginer l'autre et un autre, mais plutôt que, selon le mouvement même du texte, mon imagination, participant de la monadisation, est aussi imagination en laquelle peut entrer l'autre, et mon imaginaire, non pas simplement imaginaire de mon monde, mais imaginaire d'une *pluralité de mondes*.

Cela est susceptible de donner un tout autre sens à la variation éidétique, dans la mesure où elle n'a plus à se porter sur des objets déjà constitués, mais sur les mondes comme phénomènes-de-monde³.

C'est de manière très étonnante que Husserl revient sur ces problèmes dans le dernier texte, n° 38, de septembre 1934, dont I. Kern dit fort bien qu'il fait figure de "testament" (*Hua XV, LXX*). Dans ce fragment intitulé *Zeitigung-Monade*, Husserl commence par envisager la place de l'homme dans le cosmos, c'est-à-dire à la fois comme espèce vivante située dans l'évolution des espèces, comme humanité (et donc tout monadique) sur la terre, et en ce sens, comme événement insignifiant dans la totalité de l'univers, avec sa multiplicité d'étoiles et de terres possibles. Mais déjà, s'agissant de la terre, nous sommes alertés par la remarque que, "d'une certaine manière, le sens transcendantal terre implique les terres étrangères, comme chacune d'entre elles implique toute autre." (*Hua XV, 667*) La communauté monadique est *cosmique* au sens transcendantal parce qu'il y a, derrière la monadisation l'idée de la pluralisation originaire *des mondes* comme phénomènes-de-monde, plus "larges" ou "indéfinis" que la terre ou les terres. Il y a là, dans la dimension cosmique de la monadisation et de l'imagination qui en est coextensive, la possibilité d'une "cosmologie" phénoménologique transcendantale à la mesure des phénomènes-de-monde en leur pluralité. Que cette pluralité soit aussitôt représentée comme pluralité omnicentrée des systèmes solaires et des monades, c'est le signe de la *prégnance*, chez Husserl, de la métaphysique moderne instituée avec Giordano Bruno⁶. Et encore une fois, il ne franchit pas le pas qui paraît si petit et qui l'aurait conduit à concevoir autrement la phénoménalité – il n'y a pas de phénomène comme rien que phénomène que s'il y a, en lui, recouvrement, sans solution de continuité, de la visibilité et de la pensabilité avec l'invisibilité et l'impensabilité, ou encore, ouverture, en lui, dans sa détermination tout apparente, d'horizons à jamais muets d'indéterminabilité –; il coupe court à cette possibilité en rabattant la pluralité des mondes, et la possibilité de l'absence d'humanité – derrière laquelle se profile la possibilité que l'absence ait elle-même un statut phénoménologique –, à la posture de l'attitude naturelle, ou tout au moins du "discours temporel" (*ibid.*). Et cela communique avec une réélaboration assez "fantastique" de sa métaphysique du temps originaire.

Il faut partir, enchaîne-t-il, de l'être du "je suis" et du temps constitué à partir de moi, c'est-à-dire de "l'auto-temporalisation transcendantale de l'ego dans le pré-présent (*Vorgegenwart*) primitif qui se tient (*stehend*)."
(*Hua XV, 667*) Donc il faut partir de ce que nous avons repéré comme l'abîme de l'ipséité, dans le passage de l'absolu seul et intemporel à la temporalisation où seulement l'ipséité pourra prendre une teneur concrète. Or, poursuit-il, c'est dans ce mouvement que se constituent le monde, le monde temporalisé avec ses terres, donc le monde comme pluralité de mondes, et parmi eux, les hommes avec leur terre, et parmi ceux-ci chaque monade avec son "moi-même", c'est-à-dire son ipséité et sa place temporelle – sa place dans le temps (*Zeitstelle*), qui peut aussi bien être passée que future (cf. *Hua XV, 667-668*). Avant de poursuivre, remarquons qu'il y a ici, c'est très caractéristique, deux médiations capitales que Husserl ne

travaille pas: d'abord la pluralisation (selon ce que nous avons nommé le schématisme phénoménologique de la quantitabilité) du monde (évidemment comme phénomène dans l'époché) en mondes pluriels, ensuite, la pluralisation (toujours selon le même schématisme) de ceux-ci en mondes humains, c'est-à-dire temporalisés en ce que nous appelons pour notre part autant de *phases de présence* – dont l'accord harmonique ou harmonieux, encore une fois, ne va pas de soi, ne peut être envisagé comme donné d'avance à moins d'une pré-conception métaphysique. Chez Husserl, nous savons que celle-ci est la conception du présent vivant comme inapparence qui fait l'apparence même, la phénoménalité même des phénomènes – alors même que la distance ou l'écart à l'origine entre monades eût dû lui montrer que la temporalisation ne va pas sans spatialisation tout aussi originaire.

Il repart donc du moi en tant que centre absolu, et de la communauté monadique en tant que monde omnicentré, quoique toujours vu, irréductiblement, depuis mon être primitif qui se tient dans le courant, d'où sort "mon présent auto-temporalisé dans le temps temporalisé de mon *ego*, en tant que présent pour mon passé et mon futur" (*Hua XV*, 668). Et comme cette auto-temporalisation est coextensive de la monadisation, elle est coextensive de sa figure dans l'*Einfühlung*, en vertu de laquelle l'autre m'apparaît pareillement comme présent à distance, auto-temporalisé avec son présent et son futur, le temps de son ipséité (*Selbst-Zeit*). Qu'il puisse y avoir désaccord à l'origine entre ces temps multiples, c'est rejeté implicitement par Husserl qui parle de la "synthèse intersubjective" comme ce en quoi se constitue le "présent simultané" (*Simultangegenwart*), à savoir "la modalité originaire de la coexistence temporelle, nous tous dans la communauté de l'être, dans l'être-l'un-hors-de-l'autre temporel et l'être-l'un-dans-l'autre temporalisant." (*Hua XV*, 668) Comme si la *Selbstentfremdung* dans l'*Ausseneinander* était strictement coextensive d'une harmonie dans l'*Ineinander* qui ferait le même temps – et cela serait tout au moins un écho de ce que la temporalisation en présence vivante ne va pas sans spatialisation.

Mais Husserl précise tout aussitôt, dans un texte qu'il nous faut lire de près, qu'"en cela se trouve aussi en retour une temporalisation des temporalisations, une temporalisation des primitivités temporalisant originairement, i.e. leur communautisation interne. Ainsi faut-il aussi parler de la *vivacité* (*Lebendigkeit*) une qui est primitive et qui se tient (*stehend*) (qui est celle du présent originaire, qui n'est pas une modalité du temps), en tant que la vivacité du tout monadique. L'absolu lui-même est ce présent primitif universel, en lui "repose" tout temps et monde en tout sens" (*Hua XV*, 668). L'absolu est aussi, ajoute Husserl, le présent de la totalité absolue primitive, et ne peut être repris concrètement que depuis mon présent primitif, dans la temporalisation, mais en tant qu'horizon (*horizonhaft*), tant pour moi que pour les autres monades (*ibid.*). Et que le monde soit ainsi, monadisé, et pas autrement, c'est là, malgré l'équivoque du mot, un "fait absolu" (*Hua XV*, 669), de l'ordre, pourrions-nous dire en important ici un autre langage,

de la *facticité ontologique*, puisqu'elle contribue à donner au monde son sens d'être.

A nos yeux, la seule manière d'interpréter ce passage de manière cohérente et conséquente est de dire qu'en tant que temporalisation des temporalisations, le présent originaire ou le pré-présent, qui n'est pas une modalité du temps, qui donc ne se distend pas en rétentions et protentions, est plutôt un *proto-présent*, sans rétentions ni protentions propres. Seulement, ce statut est équivoque, puisqu'il peut aussi bien désigner l'intemporalité d'un instant sans durée, la négation même du temps phénoménologique, où tout serait en effet *simul*, ensemble, d'un seul coup, mais hors-monde, dans l'éclipse du regard divin, que le proto-présent comme temps interne, et inouï, d'une proto-présence *non encore réfléchie* dans une conscience comme déroulement cohérent d'une présence qui ne se perd dans les rétentions que pour se reprendre dans les protentions – donc d'une proto-présence qui ne serait pas une présence, mais qui devrait constituer quelque chose comme la plage ou la phase de monde matrice phénoménologique-transcendantale de la phase de présence où celle-ci en viendrait à se réfléchir⁷. D'une certaine manière, par ailleurs, Husserl touche bien à la racine intemporelle de l'ipséité – à ce que Kant avait lui-même conçu, dans sa philosophie pratique, comme une monadologie intelligible de l'intelligible –, mais pour la temporaliser à son tour en n'y voyant pas seulement un *Vorgegenwart* mais aussi un *Urgegenwart*: La source du fleuve qui engloutit tout de sa crue, et où temps, mondes et êtres ne ressortent, comme en un nouveau matin, après le déluge, que "monadisés".

Vision métaphysique, au grand sens du terme. Elle se reprend à la page suivante, en ces termes, qui montrent, même s'il s'agit d'un *Forschungsmanuskript*, l'instabilité foncière de la pensée de Husserl: "Tout est un – l'absolu dans son unité: unité d'une absolue auto-temporalisation, l'absolu dans ses modalités temporelles se temporalisant dans le courant absolu, le présent primitif, "vivant en écoulement", celui de l'absolu en son unité, uni-totalité, laquelle temporalise elle-même et a temporalisé tout ce qui est. La-dedans les niveaux de l'absolu: l'absolu comme tout monadique absolu "humain". *L'absolu comme Raison et dans la temporalisation de la Raison: Développement* de la totalité monadique rationnelle: *Histoire au sens prégnant*. Cet absolu porte en soi, temporalisé, l'absolu comme "Non-Raison" (*Unvernunft*) en tant que système de l'être absolu sans Raison, sans laquelle [non-Raison] le rationnel "est impossible". Il y a des niveaux du système absolu de l'être absolument temporalisé." (*Hua XV*, 669)

Laissant de côté la répercussion de ce passage (*Hua XV*, 669-670) sur les niveaux de rationalité dans la communauté monadique – Husserl va jusqu'à parler de "monades archontiques" et de "leaders" (*Führer*) qui seraient les scientifiques et les philosophes: ce n'est pas notre objet de commenter ici cette vision hiérarchique soi-disant transcendante de la société –, reprenons encore le dernier texte, qui clôt le fragment 38: "L'absolu n'est rien d'autre qu'absolue

monde son sens

anière cohérente
temporalisations,
ité du temps, qui
un *proto-présent*,
t est équivoque,
it sans durée, la
ffet *simul*, ensem-
ard divin, que le
sence *non encore*
une présence qui
otentions – donc
devrait constituer
phénoménologi-
ndrait à se réflé-
bien à la racine
dans sa philoso-
gible –, mais pour
orgegenwart mais
le sa crue, et où
a matin, après le

prend à la page
Forschungsmanu-
an – l'absolu dans
ans ses modalités
primitif, "vivant
uelle temporalise
veaux de l'absolu:
me Raison et dans
radique rationnel-
l'absolu comme
olu sans Raison,
a des niveaux du
669)

669-670) sur les
usserl va jusqu'à
qui seraient les
nmenter ici cette
eprenons encore
autre qu'absolue

temporalisation, et déjà son explicitation en tant que l'absolu, que je trouve directement contre ma primitivité qui se tient dans le courant (*stehend/strömend*), est temporalisation, ceci en vue de (*zum*) l'étant originaire (*Urseiende*). Et ainsi le tout monadique absolu, la primitivité omnimonadique n'est qu'à partir de la temporalisation. Aucun étant, pas non plus l'absolu étant, n'est autrement que dans l'horizontalité (*Horizonthaftigkeit*), et ainsi l'être omnimonadique est être dans l'horizontalité, et à cela appartient l'infinité – infinie potentialité. Courant infini, impliquant des infinités du courant, infinité, itération des potentialités." (*Hua XV*, 670)

Il y a donc, comme il fallait s'y attendre, au moins deux niveaux de temporalisation. Le premier est celui de la temporalisation absolue, originaire, de l'absolu, celle dont nous avons dit qu'elle engloutit tout comme un fleuve en crue car on ne voit pas très bien ce qui, *en* elle, intrinsèquement, peut conduire à la pluralité des courants temporels et à la monadisation – elle est même introduite pour maintenir l'unité du tout monadique contre son éclatement. C'est pourtant dans cette pluralisation dont la médiation est manquée que se produit le second niveau de la temporalisation, où se temporalise et s'est temporalisé tout ce qui est. Par conséquent, le tout monadique humain est *déjà* le résultat d'une temporalisation seconde de l'absolu en droit seul et intemporel. Mais il l'est avec une perte, une *lacune* dans la continuité en droit phénoménologique de la temporalisation, puisque, nous l'avons vu, la monadisation est pour Husserl un fait absolu, une contingence radicale qui ne peut elle-même faire sens que sous l'horizon téléologique d'une Histoire. Nous situons donc dans cette radicale contingence ce que Husserl désigne comme l'absolu en tant que Non-Raison, *être* absolu décidément rebelle à la Raison, dont la Raison ne naît qu'en tant qu'elle cherche à en faire un sens, qui est sens téléologique. Il y a ainsi dans le tout monadique une irrationalité, et c'est sa dispersion, à l'encontre du fleuve unique et omnienglobant de la temporalisation absolue. Ce fait qui me fait tout autant que les autres, qui est donc mon origine tout autant que celle des autres, est ce en quoi se condense, finalement, l'énigme de l'incarnation, de la finitude – c'est-à-dire tout autant l'énigme de mon ipséité que celle de mon institution symbolique comme sujet ou moi ayant une identité. De l'absolu en moi, je ne retrouve jamais qu'une version déjà temporalisée, et occultée dans l'être absolu que je suis pour moi, qui me retrouve toujours déjà monadisé. L'absolu gît quelque part dans l'abîme in-fini de la temporalisation, dans ce qui distingue l'auto-temporalisation des monades de cette auto-temporalisation de l'absolu où naissent, vivent et meurent les monades. Le courant absolu est infini, à l'horizon, mais c'est dans l'énigme de la monadisation qu'il enveloppe comme lui-même des infinités de courant. Nous retrouvons au niveau de la temporalisation le problème central de la monadisation, qui est la prolifération à l'infini du phénomène en phénomènes pluriels, parties et tous du phénomène. Seulement, ce qui était encore pensable avec la distorsion originaire, tant qu'on n'envisageait que le phénomène

comme phénomène-de-monde, devient tout à fait *impensable* si on le situe dans l'uniformité monotone du fleuve du présent. Un temps unilinéaire et uniforme ne peut pas se diviser de l'intérieur de lui-même en une multiplicité de temps de la même nature. La vision métaphysique de Husserl, tout à fait grandiose, est *incompatible* avec la phénoménologie telle qu'elle peut se redéployer à partir d'une *époque radicale*⁸ mettant la sphère même de l'*ego* entre parenthèses. Ce qui paradoxalement, paraît à Husserl comme irrationnalité, donc comme *dehors* de la Raison, et qui communique avec ce qu'il appelait l'"en-soi" dont on a vu qu'il en faisait un instant l'hypothèse, est cela même qui, pour nous, permet enfin, selon l'une des lignes de cohérence de la pensée husserlienne elle-même, d'*ouvrir à la* phénoménologie en tant que pensée du phénomène comme *rien* que phénomène.

HUSSERL ET LA PHÉNOMÉNOLOGIE

Que la phénoménologie, dès lors, ne soit plus réductible, ni à une théorie de la connaissance, ni à une métaphysique du temps qui serait du même coup métaphysique de l'ipséité, cela ne signifie pas, précisément, qu'elle doive en devenir, pour autant, "irrationnelle". Dégagée de l'emprise de l'*ipse* et du présent vivant, ce qui ne veut certes pas dire de leur énigme, qui reste à traiter, mais autrement, elle est en effet aux prises avec ces articulations ou ces médiations que Husserl suppose résolues, au moins par prétérition, entre phénomènes-de-monde, au pluriel à l'origine, et temporalisations en présence, elles aussi plurielles à l'origine, où doit se reprendre une phénoménologie de la conscience où le temps éclate en temps divers, multiples, éclatés et espacés, en s'enchâssant par réflexion interne dans la pluralité des phénomènes-de-monde. Cela implique corrélativement que la proto-présence primitive de ceux-ci n'est plus la présence réfléchie à soi – réfléchie parce qu'elle est *à soi* – d'une conscience, mais autre chose, la figure d'une proto-temporalisation (et d'une proto-spatialisation en vertu de la multiplicité à l'origine), s'ouvrant en abîme, de ce que l'on peut nommer, corrélativement, *inconscient phénoménologique*, où, si l'*ego* est aboli, l'*ipse* ne l'est peut-être pas pour autant. Nous savons tous, dans nos rapports aux autres, mais aussi dans notre rapport au monde, que la part la plus importante de ces rapports est *inconsciente*, et que c'est même pour cette raison que nous pouvons nous empêtrer dans ces pathologies symboliques qu'étudie la psychanalyse – pathologies qui ne peuvent aussi exercer tant d'emprise sur nous que parce que, d'entrée, la communauté monadique n'est pas pour ainsi dire "synchronisée" comme le voulait Husserl. Si nous constituons, dans notre conscience une ou des phases de présence, munies de rétentions et de protentions, ces phases ne sont pas *ipso facto* en phase, nous le savons, avec d'autres phases de présence d'autres consciences. Le malencontre avec l'autre est tout aussi originaire que la ren-

on le situe dans
aire et uniforme
ité de temps de
it grandiose, est
éprouver à partir
enthèses. Ce qui
omme *dehors* de
ont on a vu qu'il
s, permet enfin,
e-même, d'*ouvrir*
omme *rien* que

une théorie de la
ême coup méta-
toive en devenir,
a présent vivant,
mais autrement,
ons que Husserl
s-de-monde, au
urrielles à l'origi-
à le temps éclate
nt par réflexion
que corrélativ-
ésence réfléchi-
s autre chose, la
en en vertu de la
ommer, corréla-
pse ne l'est peut-
autres, mais aussi
ces rapports est
vons nous empê-
se – pathologies
ce que, d'entrée,
isée" comme le
e ou des phases
ne sont pas *ipso*
ésence d'autres
aire que la ren-

contre de l'autre, et l'"irrationnalité" dont parlait Husserl s'en trouve démultipliée d'autant. Mais ce n'est pas une irrationnalité absolue, un dehors sans cohérence ou sans cohésion. C'est autre chose, qui a sa cohérence et sa cohésion, et où nos concepts n'ont pas à se répéter, comme chez Husserl, dans la tautologie, qui est finalement la tautologie symbolique du présent vivant plein de soi.

La métaphysique de Husserl, au sens quasi-heideggerien, est dans l'enchâssement tautologique en elle-même de la temporalisation du présent vivant, dans la rétrojection duplicative du présent vivant de la monade, en droit *a posteriori*, dans sa source temporalisatrice, en droit *a priori*, la distinction entre les deux étant le fait irréductible de la monadisation, qui affecte le temps de la monade – et plus précisément de ma monade – pour ainsi dire d'un bémol, celui des temps des autres monades, comme si la répétition du présent vivant dans les temps monadiques suffisait à donner à tout cela une apparence génétique. Manifestement, ce qui a manqué à Husserl, c'est de penser la monadisation *comme telle*. Mais pour cela, il eût fallu se situer au recroisement de l'analyse statique et de l'analyse génétique, il eût donc fallu entrer davantage dans la problématique de la synthèse *passive*, c'est-à-dire précisément pour nous, ouvrir à une véritable problématique de l'inconscient phénoménologique où la proto-temporalisation/proto-spatialisation d'une *hylé* phénoménologique à comprendre en un tout nouveau sens eût dû avoir un rôle *constituant*, du moins en tant que matrice transcendante de la temporalisation/spatialisation. Mais pour autant, à son tour, il eût fallu concevoir la pluralité originaire des phénomènes-de-monde en tant que cohésion sans concept tenue ensemble, dans l'*apeiron*, par la distorsion originaire. Husserl, nous l'avons vu, en est parfois au plus près, mais ce qui l'a peut-être empêché, finalement, d'y entrer, c'est l'impossibilité pour lui de concevoir le phénomène-de-monde comme *non-identité à soi*, comme porte-à-faux originel, tout autant dans les phénomènes-de-monde sans conscience que dans les phénomènes-de-monde temporalisés en conscience – le temps n'étant dès lors, dans son ouverture indéfinie à un *soi* inidentifiable, que ce porte-à-faux lui-même *réfléchi*, et réfléchi comme tel à l'écart d'une diversité originaire, également tenue ensemble par la distorsion originaire, d'autres porte-à-faux réfléchis temporalisés du même style, et originairement *déphasés*. Autre régime de la pensée, non-identitaire, où l'eidétique elle-même doit changer de statut, puisque, derrière l'*eidōs* identique à soi dans son concept, il doit y avoir des *Wesen* de monde pareillement "affectés" de la non-identité. Mais c'est là une toute autre affaire, à laquelle conduisent cependant les apories husserliennes, parce qu'elles sont, malgré tout, malgré les apparences sur lesquelles on s'est peut-être précipité un peu facilement, des apories *phénoménologiques*, ouvertes par l'horizon de la phénoménologie en tant qu'attention portée au phénomène comme *rien que* phénomène. Husserl peut encore nous nourrir, certes pas plus, mais pas moins non plus que d'autres grands ancêtres.

NOTES

1. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Texte aus dem Nachlass, hrsg. von I. Kern, Husserliana, Bd. XIII, XIV, XV, Martinus Nijhoff, La Haye, 1973. Nous citerons désormais, dans le cours de notre texte, par le sigle *Hua*, suivi de l'indication de volume et de page.
2. Cf. notre ouvrage: *Phénoménologie et institution symbolique*, Jérôme Millon, Grenoble, 1988.
3. Voir nos *Recherches Phénoménologiques*, vol. I, (I, II, III), vol. II (IV, V), Ousia, Bruxelles, 1981, 1983. Et notre *Phénomènes, temps et êtres*, Jérôme Millon, Grenoble, 1987.
4. Cf. *Hua XV*, 561: "Réduction à l'original originaire (*Ursprüngliche*), des apparitions (*Erscheinungen*) à ce qui n'est plus apparition... Il (scil. l'originai originaire) se temporalise veut dire il est lui-même unité d'apparitions... Il n'est pas apparition, mais prend nécessairement le sens d'apparition pour l'étant qu'il est lui-même...."
5. Cf. notre *Phénomènes, temps et êtres*, *op. cit.*, ainsi que notre *Phénoménologie et institution symbolique*, *op. cit.*
6. Voir notre *Au-delà du renversement copernicien. La question de la phénoménologie et de son fondement*, *Phaenomenologica*, 73, Nijhoff, La Haye, 1976.
7. Cf. notre *Phénomènes, temps et êtres*, *passim*. A moins qu'il ne s'agisse d'un temps seulement "longitudinal" sans autre rapport interne que rapport *d soi*. Mais on ne fait alors que reporter la difficulté sur le statut et l'origine de l'intentionnalité "transversale" dans le temps. Celle-ci serait-elle liée à la monadisation? Mais alors le passé serait-il encore "mon" passé? On voit que l'aporie est irréductible, ou en tout cas que Husserl ne l'a pas travaillée. Et ce, parce que la spatialisation qui a lieu dans la monadisation n'est pas réductible au temps du présent vivant, parce que, bien plutôt, elle y contribue, par une constitution au moins aussi originnaire.
8. Que nous distinguons ici de la réduction, en écho à la distinction que proposait J. Patočka en 1975, dans son article *Epoché und Reduktion*, repris dans *Qu'est-ce que la phénoménologie?* Coll. Krisis, J. Millon, Grenoble, 1988, pp. 249-261.