

5

texte Husserl XV, n° 31

95-III

INTENTIONNALITÉ ET INTERSUBJECTIVITÉ
Commentaire de *Husserliana*, XV, pp. 549-556*

I, 224

I
Epochè et réduction phénoménologiques

Dans ce paragraphe qui fait partie d'un texte plus ample, Husserl commence par faire le point de ce qui précède en reprenant ce sur quoi ouvre la réduction phénoménologique : le tout de la vie (transcendantale) constituante, c'est-à-dire aussi tout ce qui est impliqué dans le sens d'horizon du présent momentané (rétentions et protentions, souvenirs et anticipations). Et c'est ce tout qui est lui-même recouvert par la pré-donnée du monde dans l'attitude naturelle. L'entrée de ce tout dans le champ du regard ne signifie cependant pas, contrairement aux apparences, que la vie transcendantale constituante, le flux des vécus comme cohésion temporelle sans concepts relève du *Vorhandensein*, de ce qui serait toujours déjà là, avant et après le regard.

Husserl explique en effet que l'entrée dans le champ du regard de la vie constituante ne veut pas dire que celle-ci devienne thématique comme dans l'attitude naturelle, à savoir par une réflexion d'ordre psychologique, ou, sur le sol du monde continuellement pré-donné, avec en lui la pré-donation de la corporéité-de-chair et de la nature, il y a thématization (réflexive) et dévoilement de la vie de l'âme objective comme conscience et connaissance humaines du monde. La *psyché*, la vie psychique et même psychéique (*seelisch*) (nous allons y revenir) sont, on le sait, distinctes de la vie transcendantale en tant qu'elles en sont la "mondanisation".

*Les quatre textes qui suivent ont été conçus à l'occasion d'un Atelier animé par Marc Richir et portant sur le texte des *Husserliana* qu'on vient de lire.

C'est d'un coup, dans l'épochè, le suspens ou l'arrêt de l'attitude naturelle, qui est arrêt de l'auto-aperception mondaneisante, que s'ouvrent et se thématisent, à revers de l'objectivation, la vie transcendante de la conscience et le monde en général (*überhaupt*), c'est-à-dire comme "simple sens d'être de cette vie". Cela signifie que pour Husserl, le phénomène est d'emblée la vie constituante comme constituante du sens d'être du monde. Elle est un tout inchoatif et enchevêtré à l'infini de "vécus" en droit non préalablement découpés par l'attitude naturelle. C'est ce que précise Husserl en disant qu'en "régime" d'épochè, je n'ai pas d'abord, préalablement, comme étants, le corps-de-chair (*Leib*), le monde environnant (*Umwelt*), et ma vie de conscience comme annexe empirique du corps vivant (*Leib*) ; ou bien que je n'ai pas d'abord le monde étant, et, localisé spatiotemporellement en lui, ma vie de conscience : cela même relève de l'attitude naturelle. Ce que j'ai, c'est tout au contraire la vie de conscience universelle comme ce en quoi le monde se dévoile comme phénomène, c'est-à-dire comme sens d'être. Ce "dedans" n'est pas à confondre avec un "dedans naturel", avec l'intériorité psychologique : il est le "dedans" plus global du phénomène (la vie de conscience) ou s'enracine le monde comme phénomène.

Cette situation est très complexe et Husserl tente de s'en expliquer, en abordant la question difficile de la duplicité du phénomène. Cette vie de la conscience universelle, je l'ai en effet deux fois avec chaque fois son Moi. Pour l'explicitier, Husserl procède à l'analyse du "Je suis", c'est-à-dire en fait, pour peu que l'on ne soit pas obnubilé, de la facticité du *sum*, de l'existence en un sens quasi-heideggerien. Or, le "Je suis" a une double dimension qui fait toute l'équivocité du phénomène.

D'une part, je suis en tant que transcendantal ayant consciemment le monde comme "phénomène", c'est-à-dire comme sens d'être, donc je suis en tant que transcendentalelement constituant, en tant que cela où s'ancre la constitution du sens d'être du monde. C'est pour ainsi dire la "couche" la plus profonde de la constitution, celle où, pour parler comme Patočka, le sens d'être du *sum* s'enchevêtre avec le sens d'être du monde. C'est en elle, ajoute Husserl, que se délivre le monde comme unité transcendante de téléologies concordantes d'apparitions, elles-mêmes points d'ancrage possibles pour les téléologies rationnelles de connaissances théoriques. Cette seconde "couche", qui présuppose la première pour sa constitution, est donc celle où, en quelque sorte, le *sum* s'investit sur des étants, et des

étants en droit connaissables. C'est, pourrait-on dire, cette phase de la constitution où s'effectue le découpage symbolique du monde en étants, en "objets" de la conscience. Alors que, dans sa première couche, le monde n'est encore que sens d'être "vécu" par le *sum*, dans la seconde, il est sens d'être réfléchi téléologiquement comme "unité transcendante" constitutive pour tout ce qui est, et de là, pour tout ce qui est connaissable. Ce premier sens transcendantal du "Je suis" implique donc à tout le moins un écart ou un porte-à-faux entre son sens d'être global, d'un côté, et le sens d'être du monde et le sens d'être des étants du monde, de l'autre côté. Cet écart est coextensif du recul ou de l'arrêt en quoi consiste énigmatiquement l'épochè.

D'autre part en effet, poursuit Husserl, je suis comme moi et vie de conscience dans le phénomène, donc pris et immergé dans le phénomène, un avec le corps-de-chair à l'intérieur de l'objectivation du monde. Je suis cette fois comme "homme". Ce que Husserl nous paraît dire ici, c'est que, précisément, dans ce second cas, l'écart ou le porte-à-faux dont nous venons de parler se réduit ou s'évanouit, au point que le sens d'être du *sum* en vient à se confondre aveuglément avec le sens d'être du monde, et que cette confusion paraît aller de pair avec une spatialisation originaire du *sum* désormais situé au monde.

Dès lors, le "dedans" dont nous parlions devient immanence, elle-même dédoublée tout comme le phénomène, en quelque sorte en écho à l'écart ou au porte-à-faux surgissant/évanouissant entre sens d'être du *sum* et sens d'être du monde. L'immanence se divise en effet en immanence "transcendantale" et immanence "psychéique". La première contient les deux sens d'être, en ce qu'elle consiste en la cohésion sans concept (temporelle) du phénomène ouvert à la question de son sens d'être et du sens d'être du monde (ou entre la spatialisation) : c'est le "dedans" que nous avons nommé plus global où entre, comme une partie totale, "la vie de conscience transcendentalelement immanente en sa temporalité propre immanente". La seconde, énigmatiquement, ne contient plus que le sens d'être du monde, mais restreint au sens d'être de la psyché : c'est l'intériorité psychologique en tant que dimension interne à la vie de l'âme - c'est dans la mesure où cette dimension interne est ce qui rend possible le psychologique et le psychique sans s'y réduire que nous conservons la distinction husserlienne entre *seelisch* et *psychisch*, et traduisons le premier terme par "psychéique"¹. Nous disons énigmatiquement - ce sont les mots mêmes

1. Nous inspirant en cela de la solution proposée par R. Lewinter pour un problème

de Husserl –, parce que cette division se répercute à son tour dans la division de l'immanence psychéique, due à ce que le sens d'être du monde restreint au sens d'être de la *psychè* a perdu, dans cette restriction, quelque chose, précisément, du sens d'être du monde. Mais cette perte, pour ainsi dire, se fige ou se solidifie par *abstraction* : abstraction de toute union, phénoménologique et même psychophysique de l'âme et du corps (devenu corps de chair corporel : *körperlichen Leib*), et de toute "participation" de la *Psychè* au reste du monde, dès lors mué en extériorité. Le résidu de cette abstraction est l'"essentialité propre" (*Eigenwesentlichkeit*) de l'âme comme vie proprement psychique d'un dedans séparé de son dehors. Le paradoxe, pour Husserl, est à son comble, puisque le résultat de cette réduction, qui est abstractive et n'a rien de phénoménologique, est de livrer des *contenus* (les "vécus") qui se confondent avec les concrétudes (aussi "vécus") phénoménologiques-transcendantales. Nul doute cependant que des uns aux autres, il y ait une profonde transmutation de leur sens d'être. Ils ne seraient identiques, pourrait-on dire, que d'un point de vue strictement ontique, en tant qu'identifiables par la langue philosophique. Croire à leur identité pure et simple, c'est tomber dans le piège du *psychologisme transcendantal*, de la subreption transcendantale du transcendantal par le psychologique – et ici, c'est bien la subreption de la concrétude phénoménologique elle-même par une partie abstraite (et dépendante) d'elle-même : subreption proprement phénoménologique où est en jeu une *illusion transcendantale phénoménologique*.

Parvenu à ce point qui constitue une difficulté centrale de la doctrine, Husserl fait le point et souligne le caractère étrange, étonnant (*wundersam*) de la situation : c'est un *abstractum* qui devrait être identique à ce qu'il y a de plus concret du point de vue phénoménologique. En termes d'attitude naturelle, c'est comme si, à la suite de la réduction pervertie par le psychologisme transcendantal, je retrouvais du psychique dans le monde, posé sur lui comme une couche abstraite, et c'est là, en quelque sorte, l'interprétation "vulgaire" de l'intentionnalité et de la corrélation noético-noématique. Le phénomène de la phénoménologie husserlienne, la vie constituante dans sa concrétude serait éclipsée, recouverte par son découpage symbolique en "vécus psychiques". Comment résoudre ce paradoxe ?

analogue de traduction chez Binswanger : cf. L. BINSWANGER, *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, Gallimard, Paris, 1970.

Il faut suivre de près ce que dit Husserl à la charnière des pages 550 et 551, et considérer pour lui-même le contenu phénoménologique dans son statut contradictoire d'abstrait-concret. C'est à une véritable "petite phénoménologie" de la réduction phénoménologique que nous assistons ici, et il nous faut la ressaisir dans son *mouvement*. Husserl écrit tout d'abord que "l'abstrait mondain doit être dégagé (*befreit*) par la réduction phénoménologique de la concrétion psychophysique qui y a crû de façon transcendantale". Cette phrase est étrange parce qu'elle contient, en réalité, deux "idées" : d'un côté, elle paraît renforcer l'abstraction, et de l'autre côté, elle l'annule, selon que l'on se place du point de vue de l'attitude naturelle ou du point de vue de l'attitude transcendantale. Si l'on considère que l'abstrait mondain ne peut être que le psychologique – l'être propre purement psychique –, on s'aperçoit que la réduction consiste, dans l'attitude naturelle, à l'abstraire davantage de la concrétion psychophysique, à épurer la "sphère" du psychique.

Le retournement complet du sens de la phrase est cependant dans la conception d'une croissance transcendantale de la concrétion, pour ainsi dire "dans le dos" de cette abstraction. Car elle signifie que la concrétion n'est psychophysique que pour les distinctions de l'attitude naturelle, et qu'elle est en réalité, originairement, concrétion – et de là, concrétude phénoménologique-transcendantale. Alors, il est vrai que c'est la réduction phénoménologique, et elle seule, qui peut libérer (*befreien*) le psychique apparent du psycho-physique, et l'amener au statut de concrétion phénoménologique-transcendantale, en annulant du même coup l'abstraction. C'est seulement par l'abstraction, qui porte jusque dans le psycho-physique, que la croissance transcendantale de la concrétude phénoménologique est en quelque sorte oubliée ou perdue dans son "résultat" ou son "résidu" psychophysique. Suspendre l'abstraction, c'est comprendre que la concrétion en croissance transcendantale est la teneur phénoménologique de sens sur fond de laquelle s'effectue l'abstraction : le tout phénoménologique dont la teneur abstraite – psychologique – est un "moment dépendant" – selon les termes de la III^e *Recherche logique*. Ce qui est en réalité capital, c'est que la teneur phénoménologique croît, transcendantale, *indépendamment* de l'abstraction qui vient toujours *après coup*, manquant la teneur phénoménologique en l'identifiant – la réflexion psychologique est une réflexion abstractive ou une abstraction réfléchissante, qui convertit par idéation le "vécu" en essence. Et c'est que, à l'inverse, la teneur phénoménologique de sens de la

de Husserl –, parce que cette division se répercute à son tour dans la division de l'immanence psychéique, due à ce que le sens d'être du monde restreint au sens d'être de la *psychè* a perdu, dans cette restriction, quelque chose, précisément, du sens d'être du monde. Mais cette perte, pour ainsi dire, se fige ou se solidifie par *abstraction* : abstraction de toute union, phénoménologique et même psychophysique de l'âme et du corps (devenu corps de chair corporel : *körperlichen Leib*), et de toute "participation" de la *Psychè* au reste du monde, dès lors mué en extériorité. Le résidu de cette abstraction est l'"essentialité propre" (*Eigenwesentlichkeit*) de l'âme comme vie proprement psychique d'un dedans séparé de son dehors. Le paradoxe, pour Husserl, est à son comble, puisque le résultat de cette réduction, qui est abstraite et n'a rien de phénoménologique, est de livrer des *contenus* (les "vécus") qui se confondent avec les concrétudes (aussi "vécus") phénoménologiques-transcendantales. Nul doute cependant que des uns aux autres, il y ait une profonde transmutation de leur sens d'être. Ils ne seraient identiques, pourrait-on dire, que d'un point de vue strictement ontique, en tant qu'identifiables par la langue philosophique. Croire à leur identité pure et simple, c'est tomber dans le piège du *psychologisme transcendantal*, de la subreption transcendantale du transcendantal par le psychologique – et ici, c'est bien la subreption de la concrétude phénoménologique elle-même par une partie abstraite (et dépendante) d'elle-même : subreption proprement phénoménologique où est en jeu une *illusion transcendantale phénoménologique*.

Parvenu à ce point qui constitue une difficulté centrale de la doctrine, Husserl fait le point et souligne le caractère étrange, étonnant (*wundersam*) de la situation : c'est un *abstractum* qui devrait être identique à ce qu'il y a de plus concret du point de vue phénoménologique. En termes d'attitude naturelle, c'est comme si, à la suite de la réduction pervertie par le psychologisme transcendantal, je retrouvais du psychique dans le monde, posé sur lui comme une couche abstraite, et c'est là, en quelque sorte, l'interprétation "vulgaire" de l'intentionnalité et de la corrélation noético-noématique. Le phénomène de la phénoménologie husserlienne, la vie constituante dans sa concrétude serait éclipsée, recouverte par son découpage symbolique en "vécus psychiques". Comment résoudre ce paradoxe ?

analogie de traduction chez Binswanger : cf. L. BINSWANGER, *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, Gallimard, Paris, 1970.

Il faut suivre de près ce que dit Husserl à la charnière des pages 550 et 551, et considérer pour lui-même le contenu phénoménologique dans son statut contradictoire d'abstrait-concret. C'est à une véritable "petite phénoménologie" de la réduction phénoménologique que nous assistons ici, et il nous faut la ressaisir dans son *mouvement*. Husserl écrit tout d'abord que "l'abstrait mondain doit être dégagé (*befreit*) par la réduction phénoménologique de la concrétion psychophysique qui y a crû de façon transcendante". Cette phrase est étrange parce qu'elle contient, en réalité, deux "idées" : d'un côté, elle paraît renforcer l'abstraction, et de l'autre côté, elle l'annule, selon que l'on se place du point de vue de l'attitude naturelle ou du point de vue de l'attitude transcendante. Si l'on considère que l'abstrait mondain ne peut être que le psychologique – l'être propre purement psychique –, on s'aperçoit que la réduction consiste, dans l'attitude naturelle, à l'abstraire davantage de la concrétion psychophysique, à épurer la "sphère" du psychique.

Le retournement complet du sens de la phrase est cependant dans la conception d'une croissance transcendante de la concrétion, pour ainsi dire "dans le dos" de cette abstraction. Car elle signifie que la concrétion n'est psychophysique que pour les distinctions de l'attitude naturelle, et qu'elle est en réalité, originairement, concrétion – et de là, concrétude phénoménologique-transcendantale. Alors, il est vrai que c'est la réduction phénoménologique, et elle seule, qui peut libérer (*befreien*) le psychique apparent du psycho-physique, et l'amener au statut de concrétion phénoménologique-transcendantale, en annulant du même coup l'abstraction. C'est seulement par l'abstraction, qui porte jusque dans le psycho-physique, que la croissance transcendante de la concrétude phénoménologique est en quelque sorte oubliée ou perdue dans son "résultat" ou son "résidu" psychophysique. Suspendre l'abstraction, c'est comprendre que la concrétion en croissance transcendante est la teneur phénoménologique de sens sur fond de laquelle s'effectue l'abstraction : le tout phénoménologique dont la teneur abstraite – psychologique – est un "moment dépendant" – selon les termes de la III^e *Recherche logique*. Ce qui est en réalité capital, c'est que la teneur phénoménologique croît, transcendantement, *indépendamment* de l'abstraction qui vient toujours *après coup*, manquant la teneur phénoménologique en l'identifiant – la réflexion psychologique est une réflexion abstraite ou une abstraction réfléchissante, qui convertit par idéation le "vécu" en essence. Et c'est que, à l'inverse, la teneur phénoménologique de sens de la

concrétion n'est pas, à rigoureusement parler, une identité de signification et d'essence mais "quelque chose" de fluent, en croissance, "quelque chose" d'indéterminé, d'inchoatif, d'insaisissable, et qui n'est pas tout simplement "donné" en remplissant intuitivement une intention de signification. La différenciation ouverte par la réduction entre la vie psychique et la vie transcendante est donc une différenciation "dynamique", qui ouvre en réalité sur l'anonymat de la "croissance transcendante" des concrétions phénoménologiques comme sur un anonymat *phénoménologique* sur lequel le Moi transcendantal doit toujours, sans cesse, se reconquérir.

C'est sur ce point précis qu'enchaîne Husserl en poursuivant : "Mais tandis que le Moi transcendantal *s'est porté en elle* (scil. la concrétion en croissance) à la validité d'être, une nouvelle conscience transcendante de validité a crû, qui s'objective à son tour (*wieder*) sans plus, s'insère à son tour dans le phénomène du monde comme un nouveau faire psychique de mon Moi humain." (Nous soulignons) Nous trouvons ici tout le mouvement de la division du phénomène et de la division en écho de l'immanence, en quelque sorte pris sur le vif. La croissance phénoménologiquement anonyme de la concrétion phénoménologique-transcendante est du même coup croissance phénoménologique de sens d'être ou est pris le *sum* de l'ego transcendantal. Cela signifie que, dans l'écart ou le décalage *irréductible* qu'il faut maintenir, selon nous, entre l'anonymat de la croissance transcendante, et sa reprise au sein du *sum* en quelque sorte titularisé par le Moi transcendantal, se produit pour ainsi dire une "recharge" du sens d'être du *sum* qui coïncide avec une "nouvelle conscience transcendante de validité", c'est-à-dire, dans nos termes, avec une *nouvelle teneur de sens phénoménologique, en excès sur ce qui, du sens, s'est déjà déployé*. Mais aussitôt, dans le moment même où surgit cette nouveauté à l'insu de toute abstraction, cette nouvelle teneur de sens est reprise à même et dans le phénomène du monde, et de là, "objectivée" à même le monde. De telle sorte que, pour ainsi dire, le Moi, et avec lui le sens de son *sum*, y est emporté comme Moi humain et sens d'être d'un *sum* humain, qui ne pourra reprendre la nouvelle teneur de sens que *trop tard*, en l'abstrayant à nouveau de la concrétude en croissance comme "nouveau faire *psychique* du Moi humain". C'est bien dire que, de la prise du sens d'être du *sum* au sens d'être qui a crû dans l'anonymat transcendantal-phénoménologique à la *capture engloutissante* du sens d'être du *sum* au sens d'être du monde, il y a l'écart originaire et aveugle en vertu duquel le sens

d'être du *sum* ne peut plus se reprendre qu'en s'abstrayant du sens d'être du monde, et c'est cette reprise, dans un retard qui est comme l'écho d'un premier retard à l'origine (la croissance anonyme), qui conduit à la fois à l'objectivation du monde et à la subjectivation du Moi et de sa *psyché*.

Nous commençons à mieux comprendre la situation si nous comprenons que tant le phénomène que le Moi transcendantal clignent en écho, et que c'est ce clignotement qui est perdu dans son dynamisme en étant figé dans l'abstraction psychologique. D'une part, en effet, le phénomène, dans sa concrétude et sa teneur de sens phénoménologiques-transcendantes, ne fait que battre en éclipses, que clignoter, entre, d'une part son *apparition* fugitive comme anonymat phénoménologique-transcendantal par rapport auquel l'époque met à l'écart, dans le suspens du *sum* et de son sens d'être qui fait disparaître, s'évanouir le Moi transcendantal, dès lors écarté de lui-même et tout autant fugitif, et d'autre part sa *disparition* comme sens d'être réinvesti par le sens d'être du Moi, qui de la sorte, resurgit de son évanouissement, mais comme ce réinvestissement ferait à son tour disparaître à nouveau le Moi dans son clignotement, le ferait revenir à l'anonymat phénoménologique de la concrétion en croissance, le Moi s'en abstrait dans l'abstractum psychologique qui ne garde plus du phénomène que ce que l'abstraction y a identifié. On s'aperçoit par là que le phénomène ne se *phénoménalise* comme rien que phénomène, que dans ce clignotement dès lors phénoménologique qui le fait surgir et s'évanouir d'un seul et même mouvement, et que l'époque n'ouvre à la phénoménalisation que dans la mesure où elle signifie du même coup, non seulement le clignotement, dans le suspens, de l'abstraction psychologique, mais le clignotement du Moi transcendantal lui-même, entre le sens d'être concret de son *sum* transcendantal et le sens d'être – s'il en est encore un² – de la concrétion phénoménologique en croissance transcendante anonyme. Ce que Husserl a sans doute découvert, à l'écart de l'"ontologisme" de *Sein und Zeit*, c'est que sens d'être du *sum* et sens d'être du monde ne coïncident jamais tout à fait, mais clignent en écho et à l'écart l'un de l'autre – ce qui ne signifie pas que Husserl, encore "classique", n'ait désespérément cherché la coïncidence.

2. Ce n'est pas, en effet, le cas *ipso facto*. Mais ce serait beaucoup trop long de le montrer ici. Cf. pour cela nos *Méditations phénoménologiques*, Jérôme MILLON, Coll. "Krisis", Grenoble, 1992.

Il n'empêche que quand Husserl conclut ce passage en disant que, dans le retour à l'attitude naturelle, "moi, qui me tiens ici, j'ai à l'instant effectué la réduction phénoménologique", il souligne la non-coïncidence à soi – ce soi fût-il l'identité abstraite du phénomène ou le soi de l'ego transcendantal – du phénomène dans sa phénoménalisation : l'écart ou le porte-à-faux sont irréductibles, et je ne pourrai jamais saisir sur le vif le passage du soi dans le phénomène – l'investissement réciproque et en chiasme du sens d'être du *sum* et du sens d'être du monde –, sinon précisément dans le porte-à-faux temporel des rétentions et des protentions qui fait que, s'il y a clignotement d'une (auto) connaissance transcendantale, ce qui y aura été *entre-aperçu* (et non *aperçu*) en croissance ne pourra au mieux être qu'"en continuation habituelle de validité". Nous ne commenterons pas ce point très problématique, cette sorte de confiance inébranlable de Husserl en la continuité du temps phénoménologique et en la fidélité transcendantale des habitus.

Nous nous contenterons de retenir pour notre propos présent que le transcendantal-phénoménologique n'est un point de vue qu'au plan méthodologique, et sûrement pas un point de vue auquel on puisse s'installer pour "voir" quelque chose : ce point de vue est précisément celui de l'abstraction psychologique, donc, en toute rigueur, celui de l'illusion transcendantale phénoménologique. Il n'y a dès lors jamais de donation pure du transcendantal phénoménologique, et on pourrait même aller jusqu'à dire : *d'autant plus de réduction, d'autant moins de donation*. Tel est pour nous le "prodige" phénoménologique dont parle Husserl, et qui rend toutes les recherches de constitution extraordinairement complexes.

Quelle est, à présent, la situation, en réalité encore plus profonde, si l'on prend en compte la constitution transcendantale de l'intersubjectivité ? Il y a là, annonce Husserl, un "nouveau prodige". Celui-ci consiste en ce que, si c'est en moi que se constituent les autres, il faut comprendre comment, dans le même mouvement, il se fait que les autres participent à la constitution du monde, c'est-à-dire aussi de moi en tant que sens d'être du *sum* enchevêtré et même pris au sens d'être du monde. Autrement dit, il faut comprendre comment il y a, dans le sens d'être du monde, quelque chose comme une "part" qui est portée par, et qui implique les autres, en tant que sens d'être pluriels d'autres "*sum*" de chaque fois, pourtant aussi constitués en moi. Cela n'est possible que si les autres "habitent" en quelque sorte de leur sens d'être le sens d'être du monde qui n'est donc pas seulement constitué

en moi – il ne paraît l'être que dans l'abstraction psychologique –, et si, dans sa constitution transcendantale, le sens d'être du monde (en tant qu'unique, en tant que concrétion symbolique du phénomène monde) paraît comme "condensé imploré" des sens d'être portés par les autres, qui y sont enfouis, cachés en tant qu'autres phénoménologiques, en tant que concrétudes phénoménologiques-transcendantales de sens. Telle est "l'intersubjectivité transcendantale" que s'efforce de penser Husserl, où il faut entendre, en réalité, par "subjectivité" la *facticité* de chaque fois et chaque fois mienne du *sum*. C'est donc plutôt, en réalité, une *interfactivité* où une pluralité indéfinie d'existences (de "*sum*") est d'emblée partagée, et où tout *sum* factice concret concourt au sens d'être de tout autre *sum* : ce que Husserl pense, c'est que je dois déjà par avance aux autres le sens d'être du monde, et que le phénomène du monde, son sens d'être, est d'entrée interfacticiel – le fait de le considérer à partir d'un ego relève déjà de l'abstraction psychologique.

Husserl s'explique doublement avec cette situation. *Tout d'abord*, du point de vue *égologique*, le monde doit (*soll*) être en moi un sens d'être *constitué* – où si nous nous rappelons ce qui précède, le phénomène s'est déjà éclipsé –, c'est-à-dire m'appartenir, à moi, au sens d'être de la facticité de mon *sum*. Du point de vue du *constitué*, l'enchevêtrement *constituant* du sens d'être du monde et du sens d'être du *sum* constitue un seul sens d'être en coalescence qui m'apparaît comme mon *Ideengebilde*, ma formation en idée, et les autres m'apparaissent, corrélativement, en tant qu'ayant part aussi au monde, comme mes formations en idée en moi. Mais, s'ils sont ainsi immanents à moi, c'est avec les guillemets phénoménologiques, en tant que formations en idée, et non pas en tant que concrétudes phénoménologiques : ils ne sont pas immanents à moi en tant que vie transcendantale constituante, ou en tant que sens d'être du *sum* en non-coïncidence avec le sens d'être du monde : ils y sont, pourrait-on dire, *originellement déphasés* par rapport à la phase de présence du présent vivant qui se temporalise en moi. Leur immanence est en quelque sorte seulement intentionnelle *au sens classique*, en tant qu'ils y paraissent comme pôles d'unité tenant ensemble l'autre comme noème, c'est-à-dire aussi comme objets possibles de la connaissance théorique. Nous en sommes donc là dans le domaine de la psychologie *éidétique-intentionnelle*, où les autres sont pour ainsi dire re-présentés en corrélat noématiques.

vs DARIEN

Husserl enchaîne cependant par un "mais" (*aber*) qui fait revenir, ensuite, au point de vue plus proprement phénoménologique : les autres sont aussi d'autres Moi qui peuvent exercer la réduction phénoménologique et se découvrir comme ego transcendants. Ce retour au champ transcendantal interfacticiel des ego ouvre celui-ci comme un champ, le monde avec son sens d'être, ou *mon* ego transcendantal est *un* ego transcendantal, avec le sens d'être de son *sum*, parmi d'autres ego transcendants avec le sens d'être de chaque fois de leur *sum*. Telle est l'interfactivité ("intersubjectivité") transcendantale, où les autres sont "en" moi par la médiation du sens d'être du monde où leur sens d'être est pris et partie prenante, et où je suis "dans" les autres, par la même médiation. C'est cette sorte de communauté phénoménologique concrète qui constitue pour Husserl "la subjectivité constituante totale". Et c'est cette communauté concrète de sens d'être chaque fois factices de *sum* et du sens d'être du monde (où il y a, pour ainsi dire, un *sumus*), qui constitue, au plus profond, le phénomène propre de la phénoménologie de Husserl : phénomène-monde de mondes de chaque fois, donc *phénomène*, selon l'expression de Merleau-Ponty à *multiples entrées*. Multiplement spatialisé ou déphasé en sa teneur phénoménologique transcendantale, il est indéfini ou *apeiron* et ne se phénoménalise que dans un clignotement phénoménologique encore plus complexe que celui que nous avons analysé, et que nous ne pouvons entreprendre de thématiser ici³.

Quoi qu'il en soit, le mouvement de pensée husserlien est le même que précédemment : la "mondanisation", c'est-à-dire, nous le comprenons à présent, le passage au "dehors" du "dedans" transcendantal du phénomène monde des mondes à cette caractéristique encore paradoxale d'être mondanisation dans mon être humain et dans la totalité des hommes, "plus précisément dans le caractère universel des âmes humaines". Cela veut dire que la pluralité des points d'entrée factices concrets incarnés chaque fois dans un *sum* et son sens d'être est perdue, que l'interfactivité *implose* dans un caractère commun et universel des âmes — l'esprit, bien que Husserl ne le dise pas ici —, porte par le moi en tant que moi humain. C'est cette perte de l'interfactivité qui conduit à l'illusion du solipsisme, et à celle, corrélative, d'un "abstrait mondain" qui est comme le redoublement déformé au "dehors", en étant homogénéisé comme l'universel, du "dedans"

transcendantal du phénomène. Certes, dans la mesure où il est aussi la *trace*, dans l'attitude naturelle, de l'intersubjectivité transcendantale constituante, son analyse phénoménologique concrète reconduirait à l'interfactivité phénoménale, pour peu qu'on en revienne aux effectuations transcendantales de sens, mais cette dernière se donne désormais, en tant qu'*abstractum* qui cherche à reprendre ce qu'il a perdu dans l'éclipse du phénomène, comme une couche abstraite de psychique déposée sur l'extériorité du monde physique. Cela, selon le même mouvement à double détente qui a déjà été analysé.

II

Dedans/dehors et intentionnalité

C'est une contradiction, voire une absurdité pour l'attitude naturelle, que le monde dans son universalité contienne une couche de psychique, et cela, parce que le dedans, le psychique, ne peut pas, pour elle, être en même temps au dehors, dans le monde. Et Husserl commence par se reposer "naïvement" le problème, qui est le problème de l'intentionnalité, du statut des formations transcendantalelement constituées. Dans l'attitude naturelle, le monde, le *Leib* corporel sont extra-psychiques, hors de la conscience. Le monde et ses étants sont des pôles d'unité intentionnels. Mais ils n'appartiennent pas à l'âme *realiter*, ils ne lui appartiennent qu'en tant que "représentations" de l'extériorité. Husserl parcourt les apories classiques de la représentation : certes les *cogitata* le sont des étants et le *cogitatum* unitaire du monde l'est du monde en tant qu'unité des *cogitata* des étants, mais le *cogitatum qua cogitatum* est immanent à l'âme, à la subjectivité, en tant que visée de l'idéation subjective, dans l'évidence de sa *cogitatio*. En admettant même que les *cogitata* se découpent dans la relativité des visées subjectives, on ne pourra jamais dire, pour autant, que la visée de la totalité, que le monde comme pôle universel de toute visée, soit le monde *lui-même*. Dès lors, la connaissance du monde en son être paraît impossible, et cela est vrai, même de la connaissance scientifique : se donnerait-elle, de manière au reste féconde, comme approximation de la connaissance du monde lui-même, elle ne le ferait que par rapport à celle-ci posée (ou représentée) comme pôle de connaissance situé à l'infini.

L'aporie est donc qu'il est impossible de mesurer l'adéquation de la représentation immanente, propre au dedans psychologique, à un

3. Cf. notre "Ve Méditation phénoménologique", in *Méditations phénoménologiques*, pp. 189-328.

dehors extraposé comme parfaitement inconnaissable, ou *en soi*. Tout se réduirait, y compris la connaissance, à la psychologie, et nous en reviendrions au psychologisme. Cette aporie tient elle-même à ce que, malgré leur coextensivité, dedans et dehors sont mutuellement exclusifs dans l'attitude naturelle. À la limite, c'est l'intentionnalité elle-même qui s'effondrerait dans une sorte d'idéalisme absolu de la représentation, où le dedans psychique ne rencontrerait plus rien d'autre que lui-même. Même si l'on disait que le monde lui-même n'est que le monde "en soi" tenu dans sa cohérence et sa réalité par un "intellect archétype" (Dieu), celui-ci, précise Husserl, serait lui-même représenté, une idée forgée par nous, c'est-à-dire un *en soi pour nous*. Cela signifierait – en dehors de toute considération architectonique à l'égard de laquelle Husserl se montre significativement insensible – que cet *en soi* pour nous serait encore du psychologique, mais qui se serait énigmatiquement divisé lui-même tout en s'abstrayant du monde. Nous sommes donc, en fin de compte, renvoyés à la problématique du psychologique, de même qu'à celle de notre être animé ("psychéique) humain et du monde. Le lieu même de la question posée par l'intentionnalité ne peut être le lieu du psychique, ni de l'être humain porté et jeté au monde en tant qu'animé. Et c'est ce qui, tout naturellement, motive la réduction phénoménologique-transcendantale.

C'est le "passage" au transcendantal, et lui seul, qui permet de comprendre l'intentionnalité comme constitution d'un "dehors" dans un "dedans" transcendantal, de comprendre leur corrélation non contradictoire. Toute intentionnalité, et ses modes de chaque fois, explique Husserl, est constitution transcendantale d'un "dehors" dans le "dedans". Par exemple, le *sens d'être* du passé est dans le souvenir, qui n'implique aucun passé "en soi", et n'implique pas non plus qu'il y ait identité pure et simple entre ce qui est rappelé et ce qui est censé avoir été réellement vécu. La connaissance porte *en elle* le *sens d'être* de l'objet de la connaissance, sans que cela requière un objet "en soi" – en quelque sorte un *Vorhanden-sein* "derrière" la *Vorhandenheit* de l'objet. Il faut tout d'abord se libérer de l'aplatissement naturaliste qui met sur le même plan du réel (*Real*) l'être humain, l'unité psychophysique, le psychologique, etc. Les divisions de l'âme, rappelle Husserl, ne la fragmentent pas en morceaux ayant le même statut uniforme de "réalité", en "entités" de même genre, relevant du même langage. Mais si l'on passe au niveau déjà supérieur de la psychologie intentionnelle, c'est-à-dire du phénomène transcendantal déjà passé, aveuglément,

dans sa "réalisation", au sens actif, au sein d'un monde, où les âmes sont encore en union intime avec leur corps-de-chair (*Leib*), on est encore conduit à un éclatement paradoxal, exclusif de l'unité, et même de l'identité du monde, puisque les âmes constituent, par leur *Leib*, un "être-l'un-en-dehors-de-l'autre" co-localisé dans l'espace et dans le temps comme communauté et être-ensemble de formations intentionnelles, donc de consciences de monde se constituant chaque fois *séparément* dans chaque sujet – et on n'est pas loin de l'aporie du solipsisme parce que l'on se retrouve, avec l'éclipse du phénomène, dans la confrontation et le rapport problématique d'un psychique individué et d'un psychique "universel", les deux psychiques étant des *abstracta* phénoménologiques.

Le sens du *mouvement* de la pensée husserlienne en ce texte complexe est, pensons-nous, même si c'est au second degré, dans la corrélation qu'il faut établir entre intentionnalité et intersubjectivité *transcendantale* – c'est-à-dire *interfactivité*. C'est seulement en passant à l'attitude transcendantale, en effet, à savoir en s'ouvrant au *clignotement* phénoménologique du phénomène, que l'on comprend la *cohésion intersubjective* comme lieu où le *sens d'être* du monde, et par là le monde *lui-même* (puisque c'est seulement en et par ce sens d'être que le monde est, et non pas comme un étant) est *d'entrée de jeu* sens d'être "intersubjectif". Le "monde lui-même" n'est pas porté par un intellect archétype, mais par une "subjectivité transcendantale" qui est "intersubjectivité transcendantale" en ce que toute constitution phénoménologique est d'entrée de jeu *co-constitution* par recoupements des horizons factices singuliers propres à *tout* ego transcendantal constituant, dans le *recroisement en non-coïncidence* du sens d'être de son *sum* et du sens d'être du monde. Autrement dit, la constitution du sens d'être du monde ne s'effectue que par et dans le jeu de ces recoupements, et c'est même par là que, non coïncidents au départ, sens d'être du *sum* de chaque fois et sens d'être du monde arrivent à se stabiliser dans cette non-coïncidence même, à se différencier. Si l'immanence transcendantale n'est qu'en apparence immanence psychologique, et même immanence psychéique d'une âme incarnée dans un corps de chair, c'est parce qu'elles deux portent les mêmes teneurs de sens de monde, mais en réalité pas "interprétées" de la même manière. Du point de vue phénoménologique-transcendantal, une *teneur de sens d'être de monde n'est pas une pure extériorité*, car elle est en inclusion externe dans la vie transcendantale constituante intersubjective et cela par son sens *d'être*, qui n'est celui de l'en-soi inerte

et au dehors que pour l'attitude naturelle : en inclusion parce qu'il n'y aurait pas de sens d'être sans qu'il soit porté par le sens d'être du sum, et en inclusion externe parce que ce sens d'être ne s'autonomiserait pas par rapport au sens d'être du sum s'il ne portait toujours déjà, en retour, le sens d'être du sum des autres.

Par là, l'intentionnalité transcendante est, le plus profondément, rapport, interne au phénomène, du sens d'être de tel sum factice au sens d'être du monde en tant qu'il est à la fois co-porteur et co-porté par le sens d'être de tout autre sum factice possible : il n'y aurait pas d'intentionnalité au sens transcendantal, s'il n'y avait pas d'interfacti-cité transcendante. Plus simplement, je ne pourrais viser aucune teneur de sens si celle-ci n'était, plus ou moins secrètement, habitée par les autres, d'une manière toujours irréductiblement *en excès* sur ce que je suis susceptible de réfléchir comme *ma* visée de la teneur de sens en question. La racine du sens d'être du monde *comme tel* est l'interfacti-cité transcendante (mais à identifier ce sens d'être, on fait imploser cette dernière en le caractère symbolique de l'universel). Là est aussi, d'un strict point de vue husserlien, la racine de la division interne du phénomène : *entre* l'unicité de mon entrée au phénomène et la multiplicité des multiples entrées au phénomène, donc *entre un* monde et *des* mondes qui constituent cependant, pour Husserl, un seul et même phénomène, la "vie" transcendante ("intersubjective") constituante. En ce sens, il est *faux* de dire que l'intentionnalité husserlienne articule un dedans et un dehors préexistants, car elle est en quelque sorte la matrice transcendante de cette articulation. Elle l'est aussi en tant qu'elle est, en fin de compte, articulation du *constituant* et du *constitué*, du phénoménologique-transcendantal inter-facticiel en clignotement phénoménologique, et du "mondain" comme ce qui est seul susceptible de paraître comme du "donné" ou du "manifeste", et cela, en réalité, pour tous, immédiatement, sans concept préalable.

Si l'on reprend tout cela pour commenter le propos conclusif du texte husserlien, on peut réinterpréter de la manière suivante la répétition dans la forme psychologique de ce qui a été reconnu transcendantement. Le réel (*Real*) connu dans le connaître mondanisé de l'âme est le réel lui-même, telle concrétude de monde, même si, *comme tel*, il est pôle de la connaissance dans la connaissance, parce que cette concrétude de monde, qui n'a été qu'*entre-aperçue* dans le "moment" en clignotement de sa constitution transcendante inter-facticielle, est celle-là même qui est éclipse dans la connaissance par le pôle de la

connaissance – celui-ci ne pourrait pas même se constituer comme pôle d'un dehors s'il n'y avait pas cette éclipse. Donc, si ce pôle de la connaissance est inclus dans la connaissance en tant que son corrélat intentionnel immanent (mais pas, on le sait réellement (*reell*) immanent), c'est-à-dire si l'objet dans sa teneur intentionnelle de sens (le noème) est bien au-dedans de l'âme, il garde en lui, précisément en tant que pôle intentionnel, la trace du transcendantal, de l'interfacticiel, et celui-ci est le véritable *dehors* par rapport à la connaissance, donc non pas dehors absolu, mais dehors par rapport à l'âme "mondaine" (et mondanisée), isolée en son intériorité psychique dans un *Leib*.

Or ce dehors est le "dedans" transcendantal du phénomène comme *rien que* phénomène. Par conséquent, la découverte de Husserl concernant l'intentionnalité est sans doute que ce "*dehors*" *transcendantal* est le "*dedans*" phénoménologique du "*dedans*" (apparemment psychique), ou que ce "dedans" du "dedans", comme interfacti-cité transcendante constituante, est un "*dehors*" par rapport à tout donné, le "*dehors*" phénoménologique, le phénomène *comme rien que* phénomène. Celui-ci se phénoménalise en clignotant, en battant en éclipses, comme le constituant *dans* le constitué, *entre* son apparition qui, si elle allait à son terme, ferait disparaître le constituant dans un constitué quelconque, et sa disparition qui, si elle allait à son terme, ferait disparaître le constituant dans ce constitué déterminé dont le constituant paraît constituant. Cela montre en quoi le clignotement phénoménologique ne peut s'arrêter que dans l'abstraction corrélatrice de l'illusion transcendante phénoménologique, les deux pôles du clignotement demeurant écartés comme l'indéterminé et le déterminé, et le doute subsistant sur la téléologie de la constitution, à jamais, à moins d'un saut dogmatique⁴.

L'objet intentionnel n'est donc pas une surface de contact entre dedans psychique et dehors mondain et extra-psychique : il est au dedans de l'âme comme constituée, mais à son dehors transcendantal dans le jeu clignotant de sa constitution transcendante interfacticielle, et par là infini et inépuisable comme tout sens irréductiblement interfacticiel. Disons pour conclure que si, par ailleurs, la conception husserlienne du "dehors transcendantal" (dedans du dedans) comme

4. C'est ce saut qui donne ce que nous nommons la structure du simulacre ontologique. Cf. notre ouvrage, *Méditations phénoménologiques*, III^e Méditation, et IV^e Méditation, §1.

Immanence transcendante de la temporalisation transcendante d'un ego transcendantal (et d'ego transcendants) procède, il est vrai, d'une substruction métaphysique de la phénoménologie, c'est là, encore, un autre problème sur lequel il ne faut pas s'obnubiler. Si l'on veut être phénoménologue, il faut se garder de prendre les philosophes au mot – à ce compte, ils ont toujours tort –, et être attentif à saisir la pensée *dans le mouvement même* de la question en débat. C'est ce que nous avons voulu faire ici, en prenant nos risques, ne serait-ce que pour montrer que la phénoménologie, dans l'"à vif" de ses questions, est tout autre chose qu'un corps de doctrine. Et que l'intentionnalité dans son sens proprement phénoménologique est tout autre chose que ce que l'on est habitué d'entendre et de comprendre. C'est, comme le disait Husserl lui-même dans les *Méditations cartésiennes*, *l'excès du sens sur le sens* – dans nos propres termes : l'irréductible porte-à-faux du sens dans le sens, qui, tout à la fois, le porte à la vérité de la recherche où il ne se possède pas d'avance, et le porte au faux de croire se posséder quand, en s'épuisant, il est comme saturé et enivré de lui-même.

Marc RICHI

LA CRITIQUE HUSSERLIENNE DES THÉORIES NATURELLES DE LA CONNAISSANCE

Quelle que soit son orientation, qu'ils s'agisse de Husserl ou de Heidegger, de Merleau-Ponty ou d'Arendt, la phénoménologie, on le sait, est fondamentalement animée par une critique du positivisme, du naturalisme, de la pensée causale ou objectivante, et en particulier par une critique de ce que Husserl appelait les théories "naturelles" de la connaissance. Dès lors qu'elles sont "naturelles", c'est-à-dire dès qu'elles adoptent le point de vue des sciences "naturelles", par exemple de la biologie ou de la psychologie, les théories de la connaissance, d'après la phénoménologie, sont incapables de rendre compte de la possibilité de la connaissance, ou d'éclairer le sens ou l'essence de la connaissance, et sont donc vouées à échouer. Toute théorie "naturelle" de la connaissance, toute théorie qui interroge la possibilité et le sens de la connaissance en reprenant en elle le point de vue, ou la démarche ou des résultats d'une science "naturelle", par exemple de la biologie, de l'anthropologie, de l'histoire ou des mathématiques, est condamnée à échouer car elle est nécessairement entraînée à s'enfermer dans des contradictions insolubles et une métaphysique qui la détourne de l'expérience elle-même. Que signifie cette critique phénoménologique d'une science "naturelle" de la connaissance ? En quel sens l'essence de la connaissance est-elle défigurée par l'explication des actes cognitifs proposée par une science "naturelle" ?

C'est par le biais d'un bref rappel de la critique husserlienne des théories "naturelles" de la connaissance que je voudrais aborder le texte de Husserl que Marc Richir vient de présenter. Si je souhaite revenir à cette critique au sein de ce colloque, où peuvent se croiser, ou peut-être se confronter, des vues inspirées par la phénoménologie et des conceptions issues des sciences cognitives, ce n'est pas parce que je penserais qu'elle atteint les fondements mêmes des sciences cognitives ou annihilerait le projet qui les sous-tend. Elle ne peut les