

[www.laphenomenologierichirienne.org](http://www.laphenomenologierichirienne.org)

Site consacré à la pensée de Marc Richir

[Marc Richir](#) (1943-) est l'un des principaux représentants actuels de la phénoménologie. Son œuvre, aussi monumentale que complexe, a longtemps été ignorée. Elle commence cependant à être étudiée et discutée, entre autres en France, Belgique, Espagne, Allemagne, ou encore en Roumanie.

Nous sommes pour notre part convaincus de l'importance de travailler la pensée de Marc Richir. Aussi, l'objectif de ce site est double : d'une part, mettre progressivement à la disposition du public différents textes de Marc Richir (en particulier ceux qui sont le plus difficilement accessibles aujourd'hui) et sur Marc Richir. D'autre part, récolter et diffuser toutes informations concernant l'actualité de la phénoménologie richirienne : qu'il s'agisse d'interventions publiques de Richir, de nouvelles publications, de séminaires ou colloques, etc.

Bien sûr, dans la réalisation de ce projet, toute aide est utile ! Si donc vous avez des informations susceptibles d'intéresser les lecteurs de Richir, ou bien si vous disposez d'une version informatique (un document word ou un scan) d'un texte de Richir, n'hésitez pas à nous le faire savoir (nous nous occupons nous-mêmes de demander les autorisations pour la publication).

Pour nous contacter : [postmaster@laphenomenologierichirienne.org](mailto:postmaster@laphenomenologierichirienne.org)

Bonnes lectures !

95-112

LA PSYCHOLOGIE COMME PHENOMENOLOGIE  
TRANSCENDANTALE : HUSSERL ET AU-DELA  
DE HUSSERL

par Marc Richir  
(F.N.R.S. - Université libre de Bruxelles)

§ 1. Phénoménologie et éidétique dans les *Recherches Logiques*

C'est au § 6 de l'*Introduction* au second tome des *Recherches logiques*, et en particulier dans l'"Appendice 3"<sup>1</sup>, que Husserl s'explique, peut-être de la manière la plus nette, sur le rapport entre phénoménologie et psychologie descriptive, c'est-à-dire sur la spécificité de sa démarche en vue de dégager, d'une analyse des "vécus de la pensée", la logique pure comme lieu d'accès à la connaissance de ce qui est. Nul doute que si l'on avait lu ce texte attentivement, on se serait évité bien des malentendus et des contresens dans l'interprétation de la phénoménologie husserlienne.

Husserl y écrit en effet : «Si le mot psychologie garde son sens ancien, la phénoménologie n'est justement *pas* psychologie descriptive, la description "*pure*" qui la caractérise, c'est-à-dire la saisie intuitive d'essence

---

<sup>1</sup> E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, 2. Auflage, Tübingen, Niemeyer, 1913; trad. franç. par H. Elie, L. Kelkel et R. Schérer aux P.U.F., collection "épiméthée", Paris, 1959 - 1963. Nous citons l'édition allemande par le sigle LU, suivi de l'indication de tome, de volume et de page.

[*Wesensschauung*] accomplie sur le fond [*auf Grund*] d'intuitions singulières exemplaires de vécus (fussent-ils des vécus *fictifs* librement imaginés [*in freier Phantasie fingierten*]), et la fixation descriptive des essences intuitionnées dans des concepts purs — cette description pure n'est pas une description empirique (au sens des sciences de la nature) ; elle exclut bien plutôt l'accomplissement naturel de toutes les aperceptions et positions empiriques (naturalistes)» (LU, trad. modifiée, II, 1, 18).

Interrompons un moment la citation. On ne peut dire plus clairement que, dans les *Recherches logiques*, Husserl conçoit la phénoménologie comme description éidétique des vécus, et que, s'il y a en elle de l'intuition, ce n'est pas de l'intuition interne, accessible par quelque introspection psychologique, mais de l'intuition éidétique. C'est-à-dire, pour qui sait lire, de l'intuition catégoriale, où, sur la base ou sur le fond (*Grund*) d'intuitions singulières de vécus saisis ou imaginés à titre d'exemples, s'élabore, par le biais de la célèbre variation éidétique, la saisie intuitive globale de *tel* ou *tel type* de vécus comme *eidos*, catégorialement structuré dans sa concrétude même. Autrement dit, la phénoménologie des vécus de la pensée, en ce sens, procède toujours nécessairement, pour Husserl, de l'idéation, et déjà de la mise hors-circuit de l'empirique, ou plutôt de la prise de la pensée à l'empirique — de ce qu'il appelle par ailleurs l'"attitude naturelle". Vient ensuite, selon lui, en vertu d'un rapport problématique qu'il va falloir interroger, "la fixation descriptive des essences intuitionnées dans des concepts purs". Que la phénoménologie des *Recherches logiques* soit ainsi une éidétique des vécus ou des actes de la pensée visant à la connaissance de ce qui est, c'est ce qu'indique, de manière tout aussi claire, la suite du même texte : «La phénoménologie ne parle pas d'états d'êtres animés (même pas de ceux d'une nature possible en général), elle parle de perceptions, de jugements, de sentiments, etc., en tant que tels, de ce qui leur revient [*zukommt*] a priori, dans une généralité inconditionnée, précisément en tant que pures singularités des pures espèces [*Arten*], de ce qui, exclusivement sur le fond de la saisie [*Erfassung*] purement intuitive de l'"essence" [*Wesen*] (genres, espèces d'essences), est à voir d'une seule vue [*einzusehen ist*] ; et ce, de manière tout à fait analogue à celle dont l'arithmétique pure traite de nombres, la géométrie

uf Grund] d'intuitions singulières  
s fictifs librement imaginés [in  
tion descriptive des essences  
e description pure n'est pas une  
; de la nature) ; elle exclut bien  
s les aperceptions et positions  
e, II, 1, 18).

ne peut dire plus clairement que,  
goit la phénoménologie comme  
y a en elle de l'intuition, ce n'est  
que introspection psychologique,  
pour qui sait lire, de l'intuition  
Grund] d'intuitions singulières de  
es, s'élabore, par le biais de la  
ve globale de tel ou tel type de  
turé dans sa concrétude même.  
de la pensée, en ce sens, procède  
idéation, et déjà de la mise hors-  
la pensée à l'empirique — de ce  
le". Vient ensuite, selon lui, en  
falloir interroger, "la fixation  
ns des concepts purs". Que la  
oit ainsi une éidétique des vécus  
naissance de ce qui est, c'est ce  
la suite du même texte : «La  
animés (même pas de ceux d'une  
perceptions, de jugements, de  
leur revient [zukommt] a priori,  
ent en tant que pures singularités  
sivement sur le fond de la saisie  
nce" [Wesen] (genres, espèces  
sehen ist) ; et ce, de manière tout  
e traite de nombres, la géométrie

de figures spatiales, sur le fond de l'intuition pure dans une généralité  
idéative. Ce n'est donc pas la psychologie, mais la phénoménologie, qui est  
le fondement [Fundament] des élucidations logiques pures (comme de toutes  
celles qui concernent la critique de la Raison)» (LU, trad. modifiée, II, 1, 18).

Et Husserl conclut que la phénoménologie se rapporte à la psychologie  
tout comme la mathématique se rapporte à la physique. L'analogie ne doit  
cependant pas conduire à une sorte d'identification qui ferait de la  
phénoménologie une sorte de mathesis de la pensée. Il n'empêche, nous  
allons le voir, que ce parallèle conduira Husserl à des très réelles difficultés  
dès lors qu'il s'agira de passer au registre du transcendantal. Contentons-nous  
de souligner, pour l'instant, ce que la situation où se trouve Husserl a de  
paradoxal.

Cette situation est bien, au départ, celle de toute description : pour décrire  
quelque chose, il faut d'une certaine manière déjà savoir ce qui est  
"significatif" dans ce qui est à décrire ; il faut en relever, déjà, les traits qui  
paraissent sinon parlants, du moins saillants. Le point d'entrée de Husserl  
dans la description est la prise en compte des vécus "en tant que tels". Cette  
expression, pour forte qu'elle soit, est loin d'être innocente, puisqu'elle  
présuppose qu'a lieu, dans la reconnaissance de ce qui est significatif pour la  
description, l'identification du vécu. Et c'est cette identification qui est, pour  
Husserl, tout comme pour celle du triangle en tant que tel ou du nombre en  
tant que tel, immédiatement idéation et intuition éidétique-catégoriale. On  
aura à considérer le vécu (la perception, le jugement, le sentiment, etc.) tout  
comme on aura eu à considérer le triangle ou le nombre naturel, etc. Et, dans  
les termes des *Recherches logiques*, à la visée de signification du vécu en  
général, devra correspondre son remplissement intuitif, non pas dans tel ou  
tel vécu singulier, mais dans l'essence de tel type de vécu. Le paradoxe est dès  
lors le suivant : si, dans les Recherches logiques, il est avant tout question de  
l'élucidation des concepts (significations, Bedeutungen) de la logique pure, de  
quels moyens disposons-nous pour reconnaître les vécus où ces concepts sont  
mis en jeu, sinon de ces concepts eux-mêmes ? Et de ces concepts, non  
seulement en tant qu'ils sont pris en réseau, dans une trame qui en fait des  
éléments d'un langage très particulier, le langage logique pur (grammaire pure

APRIL  
RETOUR À L'ÉTUDE

logique), mais encore et peut-être surtout de ces concepts eu égard à leurs références objectives, c'est-à-dire à leurs remplissements intuitifs correspondants, et qui sont des remplissements, non pas par des singularités ou des individualités empiriques, mais des remplissements par des intuitions éidétiques, possibles ou impossibles. Il n'y a pas, chez Husserl, de logique sans ontologie, et pas d'ontologie formelle sans ontologie matérielle.

Dès lors, si tout vécu logique est à la fois signitif et intuitif, (fût-ce sur le mode négatif), et intuitif d'états-de-choses éidétiques qui sont censés exister dans l'être (par exemple le triangle et la géométrie du triangle), cela implique que le vécu d'élucidation du phénoménologue le soit aussi : le paradoxe est donc qu'il y a un redoublement logico-éidétique du vécu à analyser dans le vécu analysant, ou encore un redoublement du logico-éidétique censé opérer dans la connaissance, par le logico-éidétique censé opérer dans l'analyse et la description phénoménologiques. En termes plus simples : tel ou tel vécu de connaissance, dans sa double face d'intention et de remplissement de signification, ne sera reconnu et *identifié* par la description qu'à la mesure de son idéation, c'est-à-dire dans la mesure où il vise *telle* signification de *telle* manière et se remplit de *telle* essence intuitionnée de *telle* manière. Est-ce parce qu'il s'est toujours déjà réduit lui-même éidétiquement qu'il est accessible au regard du phénoménologue ? Ou est-ce le regard du phénoménologue, l'opération qu'il effectue de la réduction éidétique, qui le transfère de la sorte, par son idéation active, au registre de l'essence ? La situation est manifestement *circulaire*, sans qu'il soit jamais possible de décider si c'est la méthodologie phénoménologique (la réduction éidétique) qui *produit* d'elle-même la reconnaissance et l'identification, qui donc est au commencement, ou si elle se borne à reconnaître ce qui s'est toujours déjà fait en dehors d'elle et sans égard pour elle, auquel cas c'est cette sorte d'auto-réduction éidétique *spontanée* de toute connaissance objective qui est au commencement. On comprendra que Husserl a toujours penché pour la seconde branche de l'alternative, qui seule lui permettait d'envisager la phénoménologie éidétique *comme phénoménologie et comme science*, c'est-à-dire comme "description pure" de la *Sache selbst*. Si le psychologisme de la

t de ces concepts eu égard à leurs  
leurs remplissements intuitifs  
nements, non pas par des singularités  
s remplissements par des intuitions  
y a pas, chez Husserl, de logique  
: sans ontologie matérielle.

fois signitif et intuitif, (fût-ce sur le  
s éidétiques qui sont censés exister  
ométrie du triangle), cela implique  
ogique le soit aussi : le paradoxe est  
détique du vécu à analyser dans le  
nt du logico-éidétique censé opérer  
que censé opérer dans l'analyse et la  
es plus simples : tel ou tel vécu de  
ntention et de remplissement de  
par la description qu'à la mesure de  
où il vise *telle* signification de *telle*  
tutionnée de *telle* manière. Est-ce  
lui-même éidétiquement qu'il est  
ogique ? Ou est-ce le regard du  
ue de la réduction éidétique, qui le  
ctive, au registre de l'essence ? La

sans qu'il soit jamais possible de  
ogique (la réduction éidétique) qui  
et l'identification, qui donc est au  
naître ce qui s'est toujours déjà fait  
auquel cas c'est cette sorte d'auto-  
connaissance objective qui est au  
Husserl a toujours penché pour la  
seule lui permettait d'envisager la  
*phénoménologie et comme science*, c'est-à-  
*he selbst*. Si le psychologisme de la

psychologie descriptive est à dépasser, c'est qu'il n'est précisément *pas du tout adapté* à ce qui fait l'être, pour Husserl, de la connaissance objective.

On le voit très clairement, par exemple, dans la II<sup>ème</sup> *Recherche*, quand Husserl dénie toute portée à l'associationnisme empiriste pour l'élucidation de la connaissance. Il écrit en effet qu'«[...] il méconnaît la *conscience propre* qui s'annonce, d'une part, dans le sens ressenti [*empfunden*] de manière vivante des signes, dans leur compréhension actuelle, dans le sens compréhensible de l'acte d'énoncer, et d'autre part, dans les actes corrélatifs du remplissement qui constituent le représenter [*Vorstellen*] proprement dit du général, en d'autres termes, dans l'idéation d'une seule vue [*einsichtige Ideation*] dans laquelle le général nous est donné "lui-même". Cette conscience nous signifie ce qu'il signifie, que nous ayons ou non quelque savoir de la psychologie, des antécédents ou des conséquents psychiques, des dispositions associatives, etc. Si le nominaliste (scil. ici l'associationniste empiriste qu'est J. St. Mill) se contentait d'expliquer empiriquement cette conscience de généralité comme un fait de la nature humaine, s'il se contentait de dire qu'elle se trouve dans un rapport de dépendance causale à l'égard de tels ou tels facteurs, tels ou tels vécus antérieurs, telles ou telles dispositions inconscientes, etc., nous n'aurions aucune objection de principe à y opposer. Nous ferions seulement remarquer que *ces faits empirico-psychologiques sont sans intérêt pour la logique pure et la théorie de la connaissance*» (L.U., II, 1, 145, trad. franç. légèrement modifiée, nous soulignons).

On peut facilement, sans risque d'infidélité, étendre cette remarque à toutes les explications psychologiques ou métapsychologiques de la connaissance qui se sont proposées depuis l'époque où ces lignes ont été écrites. La situation serait assez claire, et pour ainsi dire clôturée, si, en ouvrant, à partir de 1905, le registre de la phénoménologie transcendante, Husserl n'en était lui-même passé, dans l'analyse phénoménologique du monde (temps, espace, chose sensible, corps vécu, autrui, etc.), à une véritable phénoménologie, elle-même hors éidétique, de l'association, conçue par lui comme "synthèse passive" — concept non moins paradoxal d'une passivité qui "pose ensemble". C'est donc que le champ ouvert par les *Recherches logiques* n'est pas aussi délimité qu'il n'y paraît — on s'en aperçoit d'ailleurs par la

considération répétée, par Husserl, et ce, dès la *Philosophie de l'arithmétique*, de ce qu'il nommait "multiplicités sensibles" (par exemple : une allée d'arbres), et qui échappent à la réduction éidétique. Par là du moins, le soupçon, par Husserl, de ce que la réduction éidétique n'est pas complète en ce qu'elle n'accomplit pas à elle seule l'ouverture du champ de la phénoménologie, a dû longuement l'habiter. C'est même ce soupçon d'une logification et d'une "essencification" abusive du vécu qui, nous ne pouvons le montrer ici, rend à la phénoménologie des *Recherches* toute une dimension insaisissable de concrétude qui la fait échapper à la circularité. Qu'il y ait principalement du hors-éidétique est en effet cela seul qui permet à l'éidétique de s'effectuer sans pure et simple tautologie. Il y a toujours plus dans le vécu que sa "simple" essentialité éidétique, et plus dans la phénoménologie que l'explicitation des éidétiques objectives régionales par l'éidétique de la région conscience. Ce plus, cet excès, est l'excès du "vivre" sur ce qui est reconnaissable, identifiable et éidétiquement intuitionnable comme "vécu". Cet excès du "vivre" dans le "vivre" lui-même est précisément le transcendantal husserlien, en tant que transcendantal-constituant du monde<sup>2</sup>.

Plutôt que d'analyser cette très complexe configuration problématique dans l'abstraction, nous l'illustrerons en nous reportant à la fin de l'itinéraire philosophique de Husserl, et en prenant pour base la problématique de la *Krisis*, qui est à la fois, on le sait, problématique de la "crise" des sciences positives et de leur ancrage dans le "monde vécu" ou "monde de la vie" (*Lebenswelt*).

## § 2. La psychologie éidétique et la phénoménologie transcendantale.

Si l'on étudie de près la *Krisis* et la masse des manuscrits écrits à la même époque, en particulier ceux du groupe K III, on s'aperçoit que le problème de

<sup>2</sup> Rappelons cette formule des *Méditations cartésiennes* : ce qui fait l'intentionnalité, c'est «le dépassement de l'intention dans l'intention elle-même».

la Philosophie de l'arithmétique, les" (par exemple : une allée éidétique. Par là du moins, le éidétique n'est pas complète en ce ouverture du champ de la . C'est même ce soupçon d'une e du vécu qui, nous ne pouvons Recherches toute une dimension pper à la circularité. Qu'il y ait effet cela seul qui permet à e tautologie. Il y a toujours plus ité éidétique, et plus dans la itiques objectives régionales par cet excès, est l'excès du "vivre" et éidétiquement intuitionnable dans le "vivre" lui-même est , en tant que transcendantal-

configuration problématique dans eportant à la fin de l'itinéraire our base la problématique de la atique de la "crise" des sciences de vécu" ou "monde de la vie"

1 phénoménologie transcen-

e des manuscrits écrits à la même on s'aperçoit que le problème de

ons cartésiennes : ce qui fait l'intention dans l'intention elle-

la subtilité de la "crise" vient de ce que les sciences européennes, les sciences modernes, sont originairement complices de la philosophie, et qu'à l'inverse, la phénoménologie est elle aussi originairement complice des sciences modernes. C'est cette double complicité extraordinairement complexe que Husserl tente de démêler, dans la difficulté sur laquelle il bute en y revenant obstinément, tant sa "représentation" du monde, et même du "monde de la vie" est proche de la "représentation" que s'en font les sciences modernes. Cette proximité est toute, selon nous, dans l'idée d'infini, c'est-à-dire des horizons de sens propres à corriger, dans les itérations successives, la représentation que nous nous faisons des êtres, des choses, et de leurs configurations. Husserl insiste souvent sur le fait que la philosophie ne naît qu'avec la question de la vérité, qu'il dit parfois "en soi" pour indiquer qu'elle doit être, en droit, indépendante de la *doxa* subjective et approximative que nous nous faisons du monde de la vie, tant individuellement que dans telle ou telle culture (historique), ou encore à telle ou telle époque d'une même tradition historique. Bref, la philosophie s'institue, selon Husserl, de tenter la sortie hors du relativisme "subjectif", et sur ce chemin, donc, s'ouvre presque inéluctablement la pente que nous pourrions dire fatale de la "dé-subjectivation", c'est-à-dire de l'évasion du sujet concret, avec non seulement sa *doxa* originaire, mais encore ses croyances et ses naïvetés locales. Or, dans la problématique de Husserl, c'est précisément cela même que réalise d'un coup, dans le seul coup de l'idéalisation éidétique, la science moderne de la nature, c'est-à-dire la physique mathématique, avec ceci que cette fois cette idéalisation consiste à passer d'un seul coup, à la limite, à l'infini, et à envisager le fini comme réalisation partielle, mais actuelle de l'infini, et ce, même si ce fini, en droit absolument déterminé, est d'emblée inconnu ou très partiellement connu — l'essentiel étant qu'à la mesure de ce droit il soit, à l'infini, indéfiniment connaissable. On trouve toujours chez Husserl, jusque dans d'infimes détails, l'idée d'un parcours fini du monde, mais toujours réitérable, comme fragment fini de ce qui tend toujours, idéalement, à devenir ce qu'on appelle en mathématiques un "parcours d'intégration", travaillant sur des infinitésimaux qui font penser aux "petites perceptions" et aux "perceptions confuses" de Leibniz, mais dont le sens global est censé se

délivrer à l'horizon, à l'infini — et cela va évidemment de pair avec l'idée d'un temps uniforme, continu, cumulatif, et en fluxion constante. Telle est la complicité d'origine des "descriptions phénoménologiques" husserliennes avec, pourrait-on dire, la représentation "physicaliste" du monde issue des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Et telle est l'aporie que ce qui seul distingue l'infinie fluence de la *Lebenswelt* et la nature "mathématisée" est l'énigme de l'idéalisation par passage à la limite, à l'infini (ce qui, en mathématiques, est "l'intégrale" du parcours). C'est ce que nous avons nommé, dans notre *Crise du sens*<sup>3</sup>, la substruction physicaliste de la *Lebenswelt*, telle que se la représente Husserl. Et c'est ce qui explique que Husserl a tant de peine — les manuscrits du groupe K III en témoignent — à donner une description, qu'il veut encore "naïve" et non passée au crible de l'épochè transcendantale, de la *Lebenswelt* : toujours il y retombe inmanquablement sur la "représentation" physicaliste du monde, et sur la difficulté extrême qu'il y a d'y penser la personne humaine vivante, l'animal, la plante et plus généralement la *psyché* de manière à y aménager au moins le creux de la réduction transcendantale.

L'effet "destructeur" de la science moderne de la nature pousserait donc encore plus loin que la logique pure des *Recherches* : à l'élimination, qui y paraît complète, du sujet et de la subjectivité concrets. Plus de relativisme, à ce qu'il semble, mais aussi, plus de vie se saisissant de l'intérieur — plus d'intériorité, sinon dans l'illusion. Or, pour Husserl, la défense de l'Europe, et de l'Histoire, la défense de l'humanité européenne est principalement la défense de l'intériorité critique-réflexive. Pour cela, il n'a, dans ce contexte, qu'une seule ressource, que lui fournit sa phénoménologie : c'est en quelque sorte la "re-subjectivation" du monde, non pas, certes, la re-subjectivation psychologique, encore beaucoup trop complice des représentations de la science moderne, mais, par-delà l'eidétique des "vécus", la "re-subjectivation" transcendantale. Au fond, dans cette perspective, tout se passe comme si l'ultime rempart contre la naturalisation de l'homme, de l'Histoire, et de la culture, était finalement cet énigmatique *ego transcendantal* que Husserl n'a

<sup>3</sup> *La crise du sens et la phénoménologie. Autour de la "Krisis" de Husserl*, Jérôme Millon, Coll. "Krisis", Grenoble, 1990.

évidemment de pair avec l'idée d'un  
en fluxion constante. Telle est la  
phénoménologiques" husserliennes  
"physicaliste" du monde issue des  
rie que ce qui seul distingue l'infinie  
"mathématisée" est l'*énigme* de  
nfini (ce qui, en mathématiques, est  
ous avons nommé, dans notre *Crise*  
de la *Lebenswelt*, telle que se la  
ue que Husserl a tant de peine — les  
nt — à donner une description, qu'il  
ole de l'*époque* transcendantale, de la  
nquablement sur la "représentation"  
ulté extrême qu'il y a d'y penser la  
lante et plus généralement la *psychè*  
ix de la réduction transcendantale.  
oderne de la nature pousserait donc  
*Recherches* : à l'éliision, qui y paraît  
concrets. Plus de relativisme, à ce  
se saisissant de *l'intérieur* — plus  
ur Husserl, la défense de l'Europe, et  
européenne est principalement la  
a. Pour cela, il n'a, dans ce contexte,  
a phénoménologie : c'est en quelque  
non pas, certes, la re-subjectivation  
complice des représentations de la  
e des "vécus", la "re-subjectivation"  
erspective, tout se passe comme si  
n de l'homme, de l'Histoire, et de la  
e *ego transcendantal* que Husserl n'a  
  
outour de la "Krisis" de Husserl, Jérôme

cessé de défendre envers et contre tout et tous à partir de 1905. Moi  
transcendantal "enraciné" dans le temps et le flux du monde, en tant qu'étant  
lui-même et pour lui-même cette radicale énigme du temps et du flux, c'est-à-  
dire du sens.

C'est là en tout cas que Husserl a dû penser avoir une chance de s'ouvrir,  
dans une "historicité transcendantale", à l'histoire, la culture et l'humanité  
comme délivrées de substructions "objectivantes" (et "réifiantes") de la  
science moderne. C'est là peut-être, du moins à mes yeux, que se mesure  
toute l'importance, véritablement stratégique et cruciale, du passage, encore  
une fois tenté dans la *Krisis* elle-même, de la psychologie à la  
phénoménologie transcendantale.

Dans un texte remarquable, daté du 5/8 août 1936 (K III 6, 216 sq), où il  
s'interroge sur ce qui fait l'unité de la chose, Husserl en vient, après de  
nombreux zig-zags phénoménologiques, à l'interrogation suivante : « Toute  
chose est [un] Ceci [*Dieses*], n'est possible dans sa détermination, sa place  
temporelle que si elle est déterminée dans sa conceptualité, en laquelle seule  
elle est, par la conceptualité universelle de toutes les choses, de tous les  
temps, de tous les temps passés. Peut-on dès lors dire : la conceptualité totale  
de chaque présent [...] est conditionnée par celle des présents passés et prescrit  
celle de tous les présents futurs ? Et "conditionné" signifie-t-il pour autant  
"univoquement conditionné" ? » (p. 230).

Ce texte est conclusif de toute une analyse où Husserl lie la permanence  
des choses à leurs concepts, et où il apparaît, très clairement, que la  
permanence des choses dans le monde est liée à ce que nous nommons  
l'institution symbolique de leurs concepts, elle-même sans origine et de  
l'ordre de la pérennité symbolique, dans la mesure où elle est — c'est ce que  
pense implicitement Husserl — un *condensé symbolique du temps*. Et cela,  
sans que, par ailleurs, celui-ci fournisse une connaissance absolue et univoque  
des choses. Husserl ajoute au reste (cfr *ibid.*, pp. 230-231) que les choses  
sont toujours choses du monde, qu'une chose toute seule est impossible  
(nous dirions : elle serait l'Un et donc plus une chose), et que le monde « a la  
forme du temps, c'est-à-dire la forme de son infinité ». Celle-ci est celle des  
horizons enchevêtrés dans lesquels paraissent les choses, mais au gré de leur

conceptualité, c'est-à-dire de la constellation symbolique des concepts, qui est celle de réseaux hiérarchisés selon le plus ou moins de généralité. On retrouve l'eidétique de la "région" monde.

Mais cela veut dire, plus précisément, qu'à l'infinité phénoménologique des horizons correspond l'infinité symbolique des concepts. Le présent du monde (*Weltgegenwart*) est chaque fois infini, en ce qu'il condense chaque fois symboliquement en lui-même l'infinité du temps du monde. Il constitue le présent intemporel et anhistorique de l'institution symbolique, en l'occurrence de la langue philosophique (les concepts, leurs agencements et leurs logiques) symboliquement instituée. Husserl écrit en effet : «L'infinité est la forme de tout présent du monde. L'infinité est la forme en laquelle tout présent a des présents passés et des présents futurs. Le temps est infini de toutes sortes de façons, et chacune de ces infinités (scil. tout concept), l'infinité du temps après la succession de présents chaque fois infinis, est la forme pour le monde, elle est le monde temporel infini, l'uni-totalité (*Alleinheit*) des choses qui sont dans l'horizon d'infinité temporelle, *choses dont l'être est être dans des concepts* [nous soulignons] qui déterminent les choses comme choses dans l'horizon de chose infini. Que tout conceptuel, en lequel est une chose et toute infinité de choses, [soit] ce qu'il est, renvoie au-delà de soi à d'autres choses et à leur conceptualité, ne signifie pas encore une détermination univoque [*eindeutig*] [...]» (p. 231).

Et cela ne signifie pas non plus qu'il soit par là question de la construction idéale et historique d'un "monde mathématique", mais tout au contraire qu'il s'y agisse du monde "dans lequel nous vivons", du "monde de l'expérience réelle et possible" (*ibid.*). Et quant à la prescription du futur, elle est contenue dans ce que Husserl nomme l'inductivité, qui ouvre au pouvoir de variation (eidétique) et dès lors aux structures d'invariance du monde. C'est dire que la *Lebenswelt* est monde symboliquement institué de choses et d'agencements de choses, reconnaissables, dans leur permanence (et leur identité) à travers le découpage symbolique des concepts, comme condensés symboliques de l'infinité du temps, rouvrant à ce temps dans leurs possibilités d'itération et de réitérations. La grande percée de Husserl est ici tout à la fois le (découplage) des concepts de choses et d'agencements de choses

on symbolique des concepts, qui est  
ou moins de généralité. On retrouve

qu'à l'infinité phénoménologique  
rique des concepts. Le présent du  
infini, en ce qu'il condense chaque  
té du temps du monde. Il constitue  
de l'institution symbolique, en  
les concepts, leurs agencements et  
Husserl écrit en effet : «L'infinité  
nfinité est la forme en laquelle tout  
ents futurs. Le temps est infini de  
ces infinités (scil. tout concept),  
présents chaque fois infinis, est la  
de temporel infini, l'uni-totalité  
orizon d'infinité temporelle, *choses*  
us soulignons] qui déterminent les  
rose infini. Que tout conceptuel, en  
oses, [soit] ce qu'il est, renvoie au-  
ptualité, ne signifie pas encore une  
231).

qu'il soit par là question de la  
monde mathématique", mais tout au  
lequel nous vivons", du "monde de  
quant à la prescription du futur, elle  
l'inductivité, qui ouvre au pouvoir  
ctures d'invariance du monde. C'est  
poliquement institué de choses et  
es, dans leur permanence (et leur  
e des concepts, comme condensés  
ouvrant à ce temps dans leurs  
a grande percée de Husserl est ici  
choses et d'agencements de choses

à l'égard des idéalités mathématiques — par là, Husserl échappe à la  
substruction par "mathématisation" du monde mué en "nature" —, et surtout  
peut-être, c'est très neuf par rapport au texte que nous avons commenté des  
*Recherches logiques* — le même découplage de la description par rapport à  
l'eidétique comme ontologie apriorique dans sa double dimension matérielle et  
formelle. Cela ouvre à Husserl la double possibilité d'échapper à la première  
idéalisation du monde et des choses du monde, celle qui les convertit en  
"réalités eidétiques" enfermant en elles-mêmes toute possibilité  
d'interrogation phénoménologique-transcendantale constitutive, et de repenser  
l'eidétique des "vécus" sur d'autres bases que l'idéation.

C'est ce double découpage, autrement dit, qui rend possible, du même  
mouvement, la mise à jour de l'institution symbolique en tant que telle —  
avec le paradoxe de son présent condensé comme présent intemporel et  
anhistorique (sa fluence reconduisant de l'identité à l'identité) —, et la mise à  
jour de la dimension phénoménologique transcendantale constitutive. Cette  
double mise à jour, Husserl va la tenter en problématisant le passage de la  
psychologie — dont la difficulté d'origine est précisément la "réalisation"  
eidétique de la *psyché* — à la phénoménologie transcendantale. Là, nous  
allons le voir, Husserl cherche à accomplir le découplage de l'eidétique par  
rapport à toute ontologie régionale "réaliste". Mais ce mouvement est  
problématique et difficile.

A la suite de longs développements consacrés à l'analyse pour elle-même  
de la *Lebenswelt*, et où se retrouve l'aporie dont nous avons ébauché les  
termes, Husserl conclut (K III 6, p. 360) que la seule psychologie qui soit  
conforme à ce qu'il cherche doit être «identique à la philosophie  
transcendantale». Le seul moyen, en effet, d'échapper à l'objectivation idéale  
(et à la réalisation) de la *psyché* est l'*epochè* du *sol* du monde objectif. Et la  
philosophie transcendantale, en ce sens, n'est rien d'autre que «la science de la  
subjectivité transcendantale». Cela conduit, nous l'indiquions, à la "re-  
subjectivation" transcendantale du monde, mais ce, faut-il aussitôt ajouter, à  
travers l'*Ineinander* concret de l'intersubjectivité transcendantale (cfr pp. 361-  
362). Ce n'est que par "epochè dans l'epochè", que peut en effet se montrer  
l'enchevêtrement intentionnel par lequel la constitution intersubjective est

irréductiblement complice de la constitution de l'objectivité, et pareillement, de la constitution de différentes strates de la culture (famille, peuple, communauté de peuples, structures d'essences de l'historicité humaine). Mais il n'empêche que la constitution transcendantale comprise en ce sens doit encore aller, selon Husserl, jusqu'à la mise à jour des structures d'essences (éidétiques) de l'historicité absolue, en tant que structures d'une communauté transcendantale de sujets. Et cette mise à jour doit conduire, dans le même mouvement, à celle de «formes toujours nouvelles et de degrés d'un monde de culture» (p. 362). On voit aussitôt la difficulté. Ne risquons-nous pas de retomber par là dans la situation paradoxale des *Recherches logiques* ? Ou faut-il entendre l'éidétique, donc aussi la description, en un autre sens au registre transcendantal ?

Si c'est le cas, comment Husserl procède-t-il à son déploiement ? Il envisage tout d'abord le fameux parallèle — déjà signalé dans les *Méditations cartésiennes* et la *Logique formelle et logique transcendantale* — entre psychologie et philosophie transcendantale, mais c'est pour répéter, comme dans les *Recherches*, que celle-ci joue, pour la psychologie, le rôle d'une "science apriorique" lui fournissant ses concepts de structure aprioriques. Est-ce à dire (cfr pp. 364-365) que nous n'avons encore de la philosophie transcendantale qu'une version classiquement éidétique, se mouvant sur le sol du monde ? Si tel est le cas, précise Husserl, quelque chose y demeure entièrement extra-thématique, nous nous sommes d'une certaine manière tous "oubliés", en tant que "les sujets opérants" (*die fungierende Subjekte*), dans l'opération (*Fungieren*) et à partir de l'opération desquels le monde est pour nous (cfr pp. 365-366). Opération demeurant par là anonyme, et qui, en un sens, n'est rien d'autre que l'opération de l'institution symbolique, que nous effectuons le plus souvent sans nous en rendre compte, parce que, pour cette opération, nous n'avons précisément pas à rendre des comptes. Pour mettre à jour cette opération, il faut, on le sait, pratiquer l'épochè et la réduction phénoménologiques, mettre entre parenthèses le monde en ce qu'il va de soi, c'est-à-dire aussi bien, écrit Husserl (p. 366), la teneur (scil. le monde) de chaque fois (*Jeweiligkeitsgehalt*) qui donne sens et qui prend sens en nous. Arrêt de la pensée opérante que celui de l'épochè, mais qui est censé

on de l'objectivité, et pareillement,  
s de la culture (famille, peuple,  
ces de l'historicité humaine). Mais  
dantale comprise en ce sens doit  
se à jour des structures d'essences  
t que structures d'une communauté  
jour doit conduire, dans le même  
ouvelles et de degrés d'un monde de  
fficulté. Ne risquons-nous pas de  
ale des *Recherches logiques* ? Ou  
a description, *en un autre sens au*

ocède-t-il à son déploiement ? Il  
— déjà signalé dans les *Méditations  
logique transcendantale* — entre  
le, mais c'est pour répéter, comme  
pour la psychologie, le rôle d'une  
ncepts de structure aprioriques. Est-  
n'avons encore de la philosophie  
ent éidétique, se mouvant sur le sol  
Husserl, quelque chose y demeure  
sommes d'une certaine manière tous  
s" (*die fungierende Subjekte*), dans  
ération desquels le monde est pour  
irant par là anonyme, et qui, en un  
l'institution symbolique, que nous  
endre compte, parce que, pour cette  
à rendre des comptes. Pour mettre à  
pratiquer l'*epochè* et la réduction  
èses le monde en ce qu'il va de soi,  
366), la teneur (scil. le monde) de  
me sens et qui prend sens en nous.  
de l'*epochè*, mais qui est censé

«découvrir la subjectivité absolument opérante», et ce, «non pas en tant que  
la subjectivité humaine, mais en tant que celle qui s'objective elle-même dans  
la subjectivité humaine ou tout d'abord dans la subjectivité humaine» (p.  
366). On aura reconnu dans cette "subjectivité absolument opérante" la  
subjectivité transcendantale elle-même, celle qui n'aura conjuré l'anonymat de  
l'opération qu'en l'ayant rechargé, par l'*epochè*, de son sens propre, à savoir de  
son sens vivant. Cela veut dire, du même coup, qu'elle en aura *enrichi* le  
sens, donc que le monde en aura gagné un *nouveau sens*, et c'est en cette  
croissance du sens pour le sens que consiste proprement ce que Husserl  
nomme l'historicité transcendantale — étant entendu que toute historicité  
facticielle ne peut, pour lui, se déployer qu'en se nourrissant secrètement de  
l'historicité transcendantale (cfr pp. 366-367). Qu'est-ce à dire ?

Tout d'abord que cette situation est très subtile, que le transcendental  
signifie plutôt le clignotement phénoménologique de la pensée dans l'arrêt de  
son *epochè*, donc que l'on ne peut pas non plus s'installer dans le point de  
vue transcendantal qui n'est pas celui d'un être. Le clignotement  
phénoménologique du transcendantal signifie qu'il s'éclipse aussitôt qu'il a été  
entre-aperçu, en termes husserliens, qu'il se recouvre dans sa dimension  
mondaine-psychologique, mais tout en enrichissant d'autant cette dernière.  
Husserl écrit en effet : «Car toute nouvelle connaissance transcendantale se  
mue selon une nécessité d'essence en enrichissement de la teneur [*Gehalt*] de  
l'âme humaine. Je suis bien en tant que Moi transcendantal le même qui suis  
Moi humain dans la mondanité. Ce qui m'était recouvert dans l'humanité, je  
le dévoile dans la recherche transcendantale. Celle-ci est elle-même un procès  
mondain-historique, dans la mesure où non seulement elle assure pour une  
nouvelle science l'Histoire de la constitution du monde lui-même, mais  
encore enrichit le contenu du monde en général et en particulier» (p. 370).

Qu'en résulte-t-il ensuite eu égard à l'éidétique, donc de l'ontologie de la  
*Lebenswelt* ? Et eu égard à l'intemporalité de l'institution symbolique, prise  
comme condensé symbolique-éidétique du monde ? Husserl écrit ceci, qui est  
encore et toujours paradoxal eu égard à sa conception de l'historicité  
transcendantale comme croissance du sens du monde par éclipses  
"successives" de ce qui est transcendantalement entre-aperçu : «Il se montre

d'une nouvelle manière la différence abyssale entre la mathématique, toute science apriorique du monde et la phénoménologie comme psychologie apriorique, c'est-à-dire comme doctrine d'essence de la subjectivité transcendantale» (p. 370).

Quel est donc le statut de cette éidétique transcendantale de la subjectivité transcendantale ? Qu'est-ce qui peut l'empêcher de se ressouder sans plus à la mathématique comme éidétique ou à toute éidétique de la "région" monde ? Husserl explique que dans le cas classique, «tout est d'avance décidé» (*ibid.*), alors que, dans le cas transcendantal, parler d'une "ontologie du monde" au sens de ce qui dévoilerait un a priori universel dont chaque monde factice possible serait connaissable par une variation "*more geometrico*" — donc y parler de mondes possibles au sens leibnizien —, serait "*un non-sens*" (p. 371). Pas de lieu, ici, pour un "esprit laplacien" (*ibid.*). Le paradoxe, voire l'aporie est que, malgré la mise à distance de toute ontologie au sens d'un a priori universel, intemporel et anhistorique, Husserl maintient la possibilité d'une généralité éidétique, et d'une science apriorique pour la subjectivité transcendantale (cfr p. 371). Simplement, écrit-il, «la phénoménologie nous libère du vieil idéal objectiviste du système scientifique, de la forme théorique de la science de la nature mathématique, et nous libère par suite de l'idée d'une ontologie de l'âme qui pourrait être un analogon de la physique» (*ibid.*). Dirait-on, donc, que l'éidétique de la subjectivité transcendantale n'est le dévoilement de ses structures ontologiques que pour autant qu'il est celui de l'institution symbolique, plus large que celle de la science, et en laquelle elle opère (*fungiert*), aveuglément ? C'est ce que nous disons et pensons, déjà, en cela, au-delà de Husserl, lui-même encore à l'orée de la subjectivité transcendantale dans son *historicité transcendantale*.

Soyons cependant circonspect. Reste ici une question, dont il faut encore voir si Husserl ne l'a pas envisagée : la subjectivité transcendantale dans son historicité transcendantale, avec le clignotement phénoménologique de la pensée qu'elle suppose, n'ouvrirait-elle pas à des possibilités inédites de variation (et de description), radicalement hétérogènes aux simples possibilités éidétiques de toute institution symbolique ? Et ne serait-elle pas

sale entre la mathématique, toute  
oménologie comme psychologie  
de d'essence de la subjectivité

e transcendantale de la subjectivité  
cher de se ressouder sans plus à la  
éidétique de la "région" monde ?

«tout est d'avance décidé» (*ibid.*),  
er d'une "ontologie du monde" au  
versel dont chaque monde factice

ion "more geometrico" — donc y  
zien —, serait "un non-sens" (p.  
ancien" (*ibid.*). Le paradoxe, voire

de toute ontologie au sens d'un a  
e, Husserl maintient la possibilité  
de apriorique pour la subjectivité

écrit-il, «la phénoménologie nous  
scientifique, de la forme théorique  
nous libère par suite de l'idée d'une

ogon de la physique» (*ibid.*). Dira-  
ctivité transcendantale n'est le  
que pour autant qu'il est celui de

le de la science, et en laquelle elle  
e nous disons et pensons, déjà, en  
core à l'orée de la subjectivité

dantale.  
i une question, dont il faut encore  
jectivité transcendantale dans son

ntement phénoménologique de la  
as à des possibilités inédites de  
ment hétérogènes aux simples

symbolique ? Et ne serait-elle pas

susceptible d'ouvrir par là à l'autre éidétique (et à l'autre description),  
précisément à celles qui seraient transcendantales ?

Dans le dernier texte du groupe K III 6 (pp. 374-399), Husserl revient,  
encore une fois, sur la description de la *Lebenswelt* comme "monde  
anthropologique" dans ses "structures de généralité". Et il arrive rapidement  
(p. 380) à la question de savoir ce qui est a priori, et comment y sont  
possibles et pensables les variations éidétiques. Question qui communique  
avec celle de savoir ce qui y est proprement du l'ordre du fait et ce qui est  
effectivement a priori, de l'ordre de l'essence. Cette question ne peut être  
rigoureusement traitée que dans le cadre de l'épochè. Husserl nous y explique  
(pp. 380-381) en effet que la première variation éidétique, celle qui est  
antérieure à l'attitude transcendantale, ne nous livre, comme "ontologie" de la  
*Lebenswelt*, qu'un "a priori de surface" qui fait la vie mondaine naïve ou  
psychologique. Ou qu'elle est toujours déjà circulairement liée à la facticité du  
monde de la vie, qui englobe ses généralités, facticité sans origine, passée  
dans nos termes au crible de découpages symboliques de l'institution  
symbolique. Mais que la concrétion phénoménologique-transcendantale de la  
*Lebenswelt* est toujours un problème, est indéfinie, inaccomplie, inachevée,  
prise qu'elle est à la fois dans la relativité du jeu des horizons, et dans les  
*infinis* qui s'ouvrent, chaque fois, sous les horizons. N'est-ce pas dire, déjà,  
au moins implicitement, que ces concrétions ne se "sédimentent", à  
proprement parler, qu'au sein d'une historicité transcendantale infinie, plus  
large que toute institution symbolique ? Donc au sein d'une historicité  
proprement phénoménologique ?

Après avoir passé en revue les structures aprioriques de surface (cfr pp.  
381-385), Husserl se pose le problème de savoir ce que peut dès lors signifier  
un a priori là où «l'intuition (scil. éidétique) ne peut pas être amenée à  
l'accomplissement» de sa plénitude (cfr pp. 385-386), là où même l'évidence  
de la donnée se montre comme ayant constamment elle-même des horizons  
infinis qui empêchent leur saturation par du remplissement (éidétique) (cfr p.  
386). Là, écrit Husserl : «Ce n'est pas le mondain et le monde qui viennent à  
l'auto-donnée accomplie, non plus Moi en tant qu'homme du monde, mais la  
subjectivité transcendantale en tant qu'amenant le monde à valoir dans des

*évidences présomptives* et l'ayant constamment comme valide de manière *relative*. Le monde se "prouve" dans la forme d'une *présomption apodictique*, qui s'avère constamment, mais *dans une relativité constante*. Dans la variation des possibilités qui se trouvent à chaque fois [*jeweils*] dans l'anticipation, nous accédons au général nécessaire, à ce qui vaut apodictiquement pour le monde, en tant que condition de possibilité pour que, ce que j'ai à chaque fois, dans le maintenant où j'entre dans la variation et où je l'ai sous la forme de l'auto-donation (mais relative), puisse en effet être réalité effective du monde. *Il ne peut y avoir réalité effective du monde que comme du monde qui est l'un des mondes ouvertement possibles, qui seraient identiques dans ce noyau d'évidence*» (pp. 386-387, nous soulignons). Et pour qui douterait encore de ce qu'il entrevoit, Husserl ajoute aussitôt : «Mais je puis aussi m'imaginer le présent, comme le présent d'un *autre monde possible* : je n'obtiens alors proprement rien d'autre que le système de toutes les possibilités que j'avais pour possibilités du monde à partir de tout point du passé et de tout point du futur» (*ibid.*, nous soulignons).

Ce qui est littéralement abyssal dans ce texte très leibnizien d'apparence, c'est du même mouvement la thèse de la *pluralité phénoménologique des mondes, dont les possibilités, par rapport au monde factice présent, ne sont cependant pas réglées par l'eidétique ou une logique au sens leibnizien* (Husserl l'a souligné en passant), mais en quelque sorte, par les jeux des clignotements phénoménologiques du transcendantal dans le factice, par les battements en éclipses des horizons qui s'entre-ouvrent et se referment, et la thèse que s'il y a un a priori susceptible d'être exploré dans une eidétique, cet a priori, comme "noyau d'évidence", est plutôt comme le condensé symbolique, et lui-même toujours relatif, des mondes en un monde — résultat, pour ainsi dire, de l'implosion de la pluralité phénoménologique des mondes en un seul monde relatif mais symboliquement institué, relevant de l'apodictique seulement "présomptif" dans la mesure où il ne peut y avoir d'apo-deixis que du symbolique condensé en "concepts" et en "êtres". L'historicité transcendantale serait dès lors, en ce sens, historicité transcendantale des mondes, et la possibilité s'ouvrirait d'accéder à d'autres cultures que la nôtre. Ainsi, poursuit Husserl, dans la mesure où «à la forme

amment comme valide de manière  
rme d'une *présomption apodictique*,  
*une relativité constante*. Dans la  
ent à chaque fois [*jeweils*] dans  
géral nécessaire, à ce qui vaut  
ue condition de possibilité pour que  
ant où j'entre dans la variation et où  
(mais relative), puisse en effet être  
*avoir réalité effective du monde que*  
*s ouvertement possibles, qui seraient*  
). 386-387, nous soulignons). Et pour  
t, Husserl ajoute aussitôt : «Mais je  
ie le présent d'un *autre monde pos-*  
i d'autre que le système de toutes les  
: du monde à partir de tout point du  
ous soulignons).

: ce texte très leibnizien d'apparence,  
la *pluralité phénoménologique des*  
ort au monde factice présent, *ne sont*  
*ou une logique au sens leibnizien*  
s en quelque sorte, par les jeux des  
ranscendantal dans le factice, par les  
i s'entre-ouvrent et se referment, et la  
d'être exploré dans une éidétique, cet  
", est plutôt comme le *condensé*  
*relatif, des mondes en un monde* —  
de la pluralité phénoménologique des  
symboliquement institué, relevant de  
dans la mesure où il ne peut y avoir  
ndensé en "concepts" et en "êtres".  
dès lors, en ce sens, historicité  
sibilité s'ouvrirait d'accéder à d'autres  
Husserl, dans la mesure où «à la forme

essentielle de la subjectivité transcendante appartient son intersubjectivité  
transcendantale», et cela, «dans l'auto-objectivation en tant qu'humanité  
*ouverte infinie*» (nous soulignons), dans l'ouverture du monde à tous les  
sujets transcendants et à tous les hommes» (p. 388), il est possible  
d'envisager les autres cultures comme autant de versions, à chaque fois  
factices, de la même pluralité phénoménologique des mondes. Certes, écrit  
Husserl, c'est nous, issus à la fois d'Athènes et de Jérusalem, qui effectuons  
cette entrée dans les profondeurs, mais chaque culture n'a-t-elle pas eu, à sa  
manière, la même expérience ? Qui peut-être se dévoilera, dans sa relativité,  
par la mise hors circuit de la culture, dans sa mise entre parenthèses qui la  
délivre comme "phénomène transcendantal", à savoir précisément comme ce  
que nous nommons pour notre part *institution symbolique* (cfr pp. 388-389)?

### § 3. Au-delà de Husserl

Il faut donc répondre par l'affirmative à la question que nous posions de  
savoir si la subjectivité transcendante dans son historicité transcendante  
avec le clignotement phénoménologique qu'elle suppose, ouvre à des  
possibilités inédites de variation radicalement hétérogènes aux simples  
possibilités éidétiques qui nous sont données comme possibilités des  
systèmes symboliques en général. Car ces possibilités-là sont des possibilités  
de mondes, par rapport auxquelles les possibilités symboliques n'ont jamais  
d'apodicticité que présomptive, c'est-à-dire sont insaturables par un  
remplissement intuitif éidétique adéquat. Par là s'accomplit en réalité la  
relativisation de toute éidétique mondaine-psychologique en tant qu'ayant  
nécessairement partie liée à l'institution symbolique où elle s'élabore — dans  
le cas husserlien, l'institution symbolique du langage en langue philo-  
sophique. La situation de la description phénoménologique en devient, en un  
sens, encore plus paradoxale puisque, si la prise en compte de la dimension  
transcendantale en clignotement introduit du "tremblé" ou du "bougé"  
phénoménologique dans toute détermination conceptuelle-éidétique, on ne voit  
pas très clairement en quoi elle est propre à enrichir la description : les  
possibilités de mondes ne font que clignoter "en éclipses", ce ne sont

précisément pas des possibilités positives, en termes heideggériens, *vorhanden*. Elles sont juste, dirons-nous, *entre-aperçues* dans le clignotement phénoménologique de la "pensée" au sein de l'*epochè*.

Autrement dit, elles ne sont pas "données", pas même en "imagination" comme dans la variation éidétique classique. Plus précisément, si elles "tremblent" dans le clignotement phénoménologique-transcendantal, elles le font précisément en tant que possibilités qui ne se donnent pas, qui ne s'accomplissent pas, qui demeurent donc possibilités, extérieures aux possibilités logico-éidétiques qui les condensent précisément en les faisant "imploser". Il aura sans doute manqué à Husserl de s'apercevoir qu'il y a ici un profond *changement de registre architectonique*. Ces possibilités, en effet, qui ne sont plus possibilités logiquement réglées de variations de la réalité — selon la distribution en genres et en espèces —, ne sont plus possibilités liées aux concepts ou aux significations (*Bedeutungen*), et par là, aux intentions et aux remplissements de significations, mais des *possibilités de sens* qui, demeurant inaccomplies dans le clignotement, laissent les sens à l'état d'amorces de sens aussitôt éclipsées par l'implosion/condensation logico-éidétique. Par là, ce ne sont plus les possibilités du système symbolique de la langue logique et philosophique qui entrent en jeu, mais les possibilités y demeurant inaccomplies de multiplicités plurielles d'amorces éclipsées de sens, c'est-à-dire quelque chose comme la masse inchoative et indécise du *langage* comme langage de mondes pluriels. Et non pas du langage comme susceptible d'être re-codé en une sorte de grammaire universelle ou logique — il s'agit là, encore, d'une "idée" issue de la langue philosophique —, mais du langage dans sa teneur phénoménologique-transcendantale, c'est-à-dire en tant que masse en interaction des amorces éclipsées de sens.

Dans la mesure où, en outre, chaque sens amorcé/éclipsé est à lui-même sa propre possibilité (ontologique) d'*exister*, cette interaction ne procède plus elle-même de cette même possibilité, mais de ce qu'Henri Maldiney a fort

i, en termes heideggériens, aperçues dans le clignotement voché.

, pas même en "imagination" e. Plus précisément, si elles ogique-transcendental, elles le ti ne se donnent pas, qui ne possibilités, extérieures aux ent précisément en les faisant erl de s'apercevoir qu'il y a ici ique. Ces possibilités, en effet, s de variations de la réalité — —, ne sont plus possibilités (edeutungen), et par là, aux tions, mais des *possibilités de* gnotement, laissent les sens à par l'implosion/condensation les possibilités du système ue qui entrent en jeu, mais les tpicités plurielles d'amorces ome la masse inchoative et ndes pluriels. Et non pas du en une sorte de grammaire 'une "idée" issue de la langue t teneur phénoménologique- e en interaction des amorces

amorcé/éclipsé est à lui-même te interaction ne procède plus ce qu'Henri Maldiney a fort

bien nommé la transpossibilité<sup>4</sup>. Or à celle-ci correspond ce que Maldiney a corrélativement dégagé comme transpassibilité puisque, en vertu de ces interactions, qui sont pour ainsi dire des interactions à distance, il n'y a pas de sens qui soit amorcé/éclipsé dans sa possibilité, sans qu'il soit passible, mais à travers le "trans" de la distance, aux autres sens amorcés/éclipsés dans leur possibilité chaque fois propre. C'est même cette transpassibilité de tout sens amorcé/éclipsé à l'égard de tout autre sens amorcé/éclipsé qui est à l'origine phénoménologique de ce qu'on appelle classiquement la polysémie du langage : quand un sens amorcé échappe à son éclipse et vise à son accomplissement — ce qui a lieu dans la *praxis* de la parole vivante —, il garde tout au long de celui-ci les traces de ces transpassibilités multiples : la parole (et aussi bien l'écriture qui cherche à dire) *se cherche*, précisément ; elle ne va pas sans repentirs, auto-corrections, retours en arrière mesurés par la pré-appréhension non saturée de ce qui reste en avant, etc., jusqu'à ce que, énigmatiquement, mais toujours provisoirement, elle s'exténue. C'est dire combien les interactions transpassibles des sens amorcés/éclipsés en leurs possibilités de chaque fois sont des interactions toujours *en mouvement*, et toujours *dynamiques*, et combien, en revanche, la réduction logico-éidétique les fige bien plutôt qu'elle les "stabilise", réduit les transpossibilités/transpassibilités à l'état de possibilités condensées (implosées) symboliquement d'un "système" symbolique (et corrélativement, d'un monde).

Les conséquences de cette situation pour la description sont moins catastrophiques qu'il n'y paraît à première vue. Il suffit pour s'en apercevoir de considérer le changement de statut phénoménologique du "vécu" qui résulte du changement de registre architectonique ici ébauché. Si le "vécu" demeure un "être" de présence, et même un "être" en présence, ce n'est plus parce que, principalement, dans le registre transcendantal, il aurait des attaches avec une *psychè* ou avec une "subjectivité", fût-elle transcendantale, mais parce qu'il est chaque fois, dans une *Jeweiligkeit* proche de la *Jeweiligkeit* heideggérienne, du sens se vivant en se faisant dans son temps propre, qui est

<sup>4</sup> Cfr, par exemple, H. MALDINEY, *Penser l'homme et la folie*, Jérôme Millon, Coll. "Krisis", Grenoble, 1991.

celui de la présence. A son tour, ce temps de la présence n'est jamais celui d'une présence pleine, saturée d'elle-même par de l'auto-intuition, mais d'une présence trouée d'absences, *multiplement* déphasée à l'intérieur d'elle-même par ces "trans-possibilités" d'un tout nouveau genre, qui ne la font "trembler", depuis leur distance, que *de ne pas s'accomplir*, et auxquelles elle demeure, tout au long de son déploiement et de son élaboration, *transpassible*. Husserl s'était déjà aperçu, dans les *Grundprobleme der Phänomenologie* de 1910, en mettant précisément hors-circuit la réduction éidétique, que tout vécu est ouvert à l'infini par des multiplicités d'implications intentionnelles *non-actualisées*. Il faut aller plus loin encore, selon nous, en soutenant que, derrière ce qui reste encore l'infinité d'implications liées aux multiples systèmes de renvois d'une institution symbolique, il y a l'infinité, que nous dirons *sauvage*, des transpassibilités mutuelles des sens aux sens, qui excèdent, pour leur part, la trop stricte définition de l'intentionnalité sur le modèle de l'intention. Cette infinité sauvage est celle du langage et de l'inconscient phénoménologiques, et toute langue instituée (empirique) n'en est en un sens que le rabattement ou la projection sur son plan, qui n'est qu'apparent, et qui n'existe que quand une langue se prend elle-même pour "objet" en s'élaborant en son institution symbolique.

Ce changement de statut du "vécu" implique tout à la fois que l'on procède à l'époque phénoménologique-transcendantale de toute la psychologie — ce que Husserl, nous l'avons vu, n'a fait qu'entrevoir —, et que l'on considère désormais le vécu comme un "*être de langage*" qui, dans la plus grande partie des cas, excède justement les pouvoirs de la langue. Nous ne savons jamais que très approximativement "ce que" nous vivons. Le "ce que" est certes désigné et repérable par la langue, mais nous ignorerons toujours jusqu'à quel point ce vivre, ce sens qui se fait, plonge ses racines dans d'insondables et d'infinies profondeurs ou demeure d'une infinie platitude. Tout au plus avons-nous, comme Descartes nous en magistralement administré la leçon, la certitude *factice* d'exister. Ce que nous existons transitivement nous demeure obscur et confus, et la leçon cartésienne est toujours valable que ce que nous connaissons le mieux — quoique, nous a montré Husserl, avec une insurmontable présomptivité — est la donation symbolique en son apo-

la présence n'est jamais celui  
de l'auto-intuition, mais d'une  
basée à l'intérieur d'elle-même  
genre, qui ne la font "trembler",  
tir, et auxquelles elle demeure,  
oration, *transpassible*. Husserl  
r *Phänomenologie* de 1910, en  
n éidétique, que tout vécu est  
lications intentionnelles *non-*  
elon nous, en soutenant que,  
*lications* liées aux multiples  
ique, il y a l'infinité, que nous  
elles des sens aux sens, qui  
tion de l'intentionnalité sur le  
e est celle du langage et de  
gue instituée (empirique) n'en  
ection sur son plan, qui n'est  
gue se prend elle-même pour  
olique.

e tout à la fois que l'on procède  
de toute la psychologie — ce  
voir —, et que l'on considère  
qui, dans la plus grande partie  
angue. Nous ne savons jamais  
ivons. Le "ce que" est certes  
gnorerons toujours jusqu'à quel  
racines dans d'insondables et  
platitude. Tout au plus avons-  
ment administré la leçon, la  
s transitivement nous demeure  
jours valable que ce que nous  
montré Husserl, avec une  
ion symbolique en son *apo-*

*deixis*. Mais puisque tout vécu est un "être de langage", la description du  
confus et de l'obscur n'en est pas pour autant impossible : elle est  
simplement devenue *infinie*, et peut-être, à cet égard, peut-on dire, après  
coup, que si Husserl a maintenu jusqu'au bout l'éidétique, cela a été  
précisément pour se garder de cette infinité-là, littéralement proliférante (plus  
on creuse, plus il en vient).