QU’EST-CE QU’UN PHÉNOMÈNE ?

En guise de préliminaire, je voudrais m’expliquer brièvement sur la position qu’il me paraît nécessaire de prendre à l’égard de Sein und Zeit, au § 7, où Heidegger entremêle une « définition » du phénomène. Tout ce que dit Heidegger dans ce paragraphe me semble ne se tenir que si la Sachlichkeit, la concrétude du phénomène, est assimilable eo ipso à la Sachlichkeit de l’être ou du sens de l’être, c’est-à dire de l’être de l’étant. Cela signifie que si la « Sache selbst », la chose elle-même de la phénoménologie, est à concevoir comme une res, au sens par exemple de la res publica, alors la Sachlichkeit a quelque chose à voir avec la « realitas », realitas en son sens le plus large. Dès lors, et c’est ce qui me paraît être le cas dans Sein und Zeit, l’interrogation phénoménologique-ontologique semble circulairement liée à l’étant, et, à cette sorte d’étant-être qu’est le Dasein. Par là, il me semble que Heidegger manque tout sens qui ne serait pas sens d’être. Par exemple, il y a des institutions symboliques, des systèmes symboliques, où la question de l’être ne se pose pas. Et, en fait, on peut dire stricto sensu que c’est le cas de toutes les institutions symboliques, à l’exception de celle de la philosophie. Poser la question de l’être c’est entrer dans cette institution symbolique qui est celle de la philosophie. Or ce qui me paraît devoir être proposé dans le cadre de la phénoménologie, c’est d’envisager la Sachlichkeit comme concrétude phénoménologique qui n’est pas nécessairement celle de l’étant, ni celle de l’étant-être. Et, en ce sens, peut-être faudrait-il parler de concrétude proto- ou préontologique, de concrétude proprement phénoménologique, en tant que lambeau apparent de la phénoménalité des phénomènes. Et, dès lors, l’époche phénoménologique devrait être, en ce sens, époche de l’être, ou tout au moins, puisqu’on sait que l’être est nécessairement quelque chose de très obscur, époche de l’être de l’étant.

A cet égard il me revient une citation de Marivaux, qui est citée par Merleau-Ponty dans sa préface à Signes, et est propre à nous mettre sur le chemin. « Notre vie est moins chère que nous, que nos passions. A voir quelquefois ce qui se passe dans notre instinct là-dessus, on dirait que, pour être, il n’est pas nécessaire de vivre, et que ce n’est que par accident que nous vivons, mais que
Le titre du § 8 est : « Nouveau commencement : Ame et conscience transcendante. La constitution de l’autre. Le problème naif de la connaissance et la motivation de la réduction transcendante. »

Je ne commenterai du texte que ce qui est désigné dans le titre du paragraphe par « Neuanfang », « nouveau commencement » – c’est un nouveau commencement par rapport à ce qui précède dans le manuscrit, Husserl reprend toute la problématique qu’il s’engageait dans ce texte n° 31, et ce faisant il remet en mouvement la problématique de la phénoménologie transcendante, de la réduction phénoménologique avec toutes ses difficultés. Mais ce qui me parait riche dans ce texte c’est que les choses viennent dans leur mouvement, avec leurs difficultés paradoxales. Et c’est à propos de ce texte que je vais essayer de vous montrer ce que strictement, me semble-t-il, il faut entendre par phénomène dans la phénoménologie.

« Tandis que, dans l’attitude naturelle, le monde est constamment préconné, présupposé, et que demeure voilé le tout de la vie constituant pour cette présupposition (tout auquel appartiennent aussi toute la vie antérieure impliquée dans le sens d’horizon du présent momenté, anticipée comme future, etc.), cette vie universelle est à présent entrée dans le champ du regard. »

Ici, Husserl nous parle de la réduction phénoménologique comme accès au phénomène. La réduction phénoménologique ouvre l’accès à la vie transcendante constituant, c’est-à-dire à tout ce qui est impliqué dans le sens d’horizon du présent momenté : rétention et protention, ressouvenir et anticipation. Elle-même, cette vie transcendante constituant, est recouverte, voilée, par la présupposition du monde. Cet accès (littéralement « entrée dans le regard », in den Blick treten) ne veut pas dire, quant à ce qui entre dans le champ du regard, que la vie transcendante, c’est-à-dire le flux des vécus comme cohésion temporelle sans concept, soit un Vorhandensein, un être-présent-en-face-de..., donné là-devant, qui existait avant nous, après nous, sans nous. Cela, c’est précisément ce qui se produit dans ce que j’appellerai, en référence à la Krisis, une subreption subjectiviste, qui est en fait, d’une certaine manière, la subreption subjectiviste à l’œuvre dans Ideen ..., 1. Ici, il faut se garder de conclure. Un heideggerien classique à qui je dirais cela répondrait : « Cela entre dans le champ du regard, donc c’est de la Vorhandenheit, donc Husserl est victime de la métaphysique, puisque c’est un certain mode de l’étant, et dès lors il va être repris par la phénoménologie transcendante comme theoria, etc. » Husserl se justifie sur le fait que ce qui entre ainsi dans le champ du regard n’y est pas tombé tout fait, en ajoutant ceci : « Mais cela ne se produit pas comme dans la thématisation de ma vie de conscience dans l’attitude naturelle... ». Autrement dit, dans ce qu’on appelle classiquement l’introspection. Donc, cela ne se produit pas comme dans la thématisation de ma vie de conscience dans l’attitude naturelle, comme si, sur le sol du monde continuellement préconné, auprès d’une corporéité vivante (Leiblichkeit) et nature constamment préconnées, je thématisais et dévoilais progressivement la vie de l’âme objectivée dans le corps...
vivant (Leib) comme conscience du monde humaine et comme connaissance du monde». Cela veut dire que, pour Husserl, cette entrée dans le champ du regard n’est pas comme un devenir thématique de la vie de conscience dans l’attitude naturelle, dans une réflexion psychologique, où, sur le sol du monde continuellement prédonné, avec sa Leiblichkeit et sa nature constamment prédonnées, il y aurait thématisation et dévoilement de la vie de l’âme, mais objectivée, et objectivée comme conscience du monde humaine, et aussi d’ailleurs comme connaissance humaine. Cela veut dire que la vie transcendantale constitutive qui entre dans le champ du regard n’est pas la vie psychique. Et nous aurons l’occasion de revenir là-dessus : c’est l’objet d’une difficulté avec laquelle Husserl s’est déchiré pendant des années, sinon pendant toute sa vie, et qui a été l’objet aussi de multiples contresens. La vie transcendantale constitutive n’est donc pas la vie psychique — la psyché étant pour ainsi dire le « résultat », la « sédimentation », ou l’« objectivation », ou mieux, la « mondéisation » (Verweltlichung) de la vie transcendantale. Je poursuis : « Mais c’est d’un coup, dans une pleine universalité, que la vie de conscience devient thématique, et que le devient le monde en général, ultimement, comme simple sens d’être de cette vie. »

« C’est d’un coup » : Cela désigne le coup du temps, du suspens, de l’arrêt de l’attitude naturelle, qui est aussi l’arrêt de ce que Husserl appelle dans d’autres textes, notamment dans les Méditations cartésiennes, « l’autoperception mondéisante » (verweltlichte Selbstperzeption). C’est de ce coup-là que l’ouvrage et se thématise — cela ne veut pas dire « s’objectiviser » — la vie transcendantale de conscience plus le monde « überbaut », c’est-à-dire en général, ou « tout simplement », ou encore « absolument ». Le monde tout simplement ; mais le monde comme quoi ? On trouve ici un texte, qui n’est pas de Heidegger, où Husserl utilise la formule : le monde comme simple sens d’être (Seinsinn) de cette vie. C’est-à-dire que le monde (et nous voyons déjà que c’est le monde comme phénomène, ce fameux monde comme phénomène dont Husserl parle tant et plus) est un sens d’être, est le sens d’être de la vie transcendantale constitutive.

Donc, pour Husserl, le phénomène proprement dit, c’est la vie transcendantale constitutive comme constituant du monde, c’est-à-dire comme constituant du sens d’être du monde. Cela signifie, en fait, que le phénomène est une sorte de tout, inchoatif et enchevêtré à l’infini, de vécus, où s’effectuent la constitution et la sédimentation (les habitus, etc.). Mais tout de vécus en droit non préalablement découverts, donc non préalablement objectivés ou préobjectivés par l’attitude naturelle. Et, en fait, d’une certaine manière, c’est ce que Husserl ajoute dans le texte que je lis maintenant : « Je n’ai pas d’avance le corps vivant, le monde environnant (Umwelt) étant, ma vie de conscience comme annexe empirique du corps vivant ; en un mot, je n’ai pas d’avance le monde étant, et, en lui, dans le cadre formel de sa spatio-temporalité, ma vie de conscience corporellement localisée, mais j’ai le monde comme phénomène, la vie universelle de conscience comme ce en quoi il est sens d’être. »

L’éditeur indique une note marginale de Husserl : « Mais (au lieu du monde comme phénomène...) le monde en époche, le monde comme phénomène, et, par cette époche, la vie universelle de conscience comme thème absolu, comme ce en quoi il est sens d’être. »

Ce qu’il ajoute donc Husserl, c’est que, en régime d’époque, je n’ai pas d’abord préalablement le corps, le Leib, l’Umwelt, ma vie de conscience comme annexe empirique du Leib (supposant qu’il faut que j’aie un Leib pour que, en lui, il y ait une vie de conscience, et qu’il y ait une conscience qui soit quelque part dans ma tête, qui ne soit pas en train de se balader n’importe où). Donc, en régime d’époque, je n’ai pas cela. Cela, c’est ma conviction naïve de l’attitude naturelle, où j’ai d’abord le monde étant, et, localisé spatio-temporalement en lui, un Leib comme un lieu particulier et un temps particulier de l’espace-temps du monde, et, en lui, dans ce Leib, ma vie de conscience. Mais ce que j’ai, c’est la vie de conscience universelle comme ce en quoi le monde comme phénomène est sens d’être, donc cette vie de conscience universelle est une sorte de ce en quoi, une sorte de lieu où se constitue et se déploie le monde comme sens d’être. Cela ne veut pas dire non plus ipso facto que ce lieu soit en intérieur. Donc, plus précisément, le phénomène est la vie universelle de conscience où le monde est sens d’être. Le phénomène, on peut l’appeler — puisque c’est un lieu où le monde est sens d’être — et je l’appelle personnellement, phénomène non plus du monde, comme on traduit généralement, mais phénomène de monde.

La question est cependant la suivante : y a-t-il, dans la vie universelle de la conscience, quelque chose qui ne soit pas sens d’être ? C’est tout le problème, puisque il y a une distinction : ce en quoi le monde comme phénomène est sens d’être. Y a-t-il dans le ce en quoi quelque chose qui ne participerait pas de, ou qui ne constituerait pas, ce sens d’être ? Donc, y a-t-il quelque chose dans cette vie universelle de conscience qui ne soit pas de monde ? Qui déborde ce qui est de monde, donc qui soit, en ce sens, hors monde ? Il y a bien, dans le cogito husserlien, quelque chose qui se détache comme sens d’être du sens, et qui n’est pas identique au sens d’être du monde, sans que le premier soit fondamentalement le second. Cette non-identité cependant formelle est difficile à penser, puisque, pour Husserl, ce fait le sens d’être et le sens d’être du monde, c’est ce qu’il appelle, comme vous le savez, l’Urdoxie, la doxa originaire, qui est le lieu où vit le sens d’être. Donc ça fait, contrairement aux apparences, nous voyons que nous sommes, non pas sans douce dans une position identique, mais très proche de celle de Heidegger, puisque ce qui tient, d’une certaine manière, la vie de conscience universelle, c’est d’être le tenant de deux sens d’être enchevêtrés. Cette fameuse identification ou ce couplage de la Sacheblichkeit et du sens d’être, dont je parlais à propos de Heidegger, se produit en effet assez massivement chez Husserl tout aussi bien. Et nous voyons que le sens d’être ici en ques-
tion dans le texte est le sens d'être du monde, qui, pour autant que le monde n'est pas un état, est un sens d'être non encapsulé ou non capturé dans l'étant. C'est au moment de cette capture que se produit ce qui justement a lieu dans la attitude naturelle, c'est-à-dire, avoir un monde, un Leib, une phase qui est là quelque part dans le Leib, etc. Donc je laisse ouverte la question de savoir s'il y a du monde dans cette vie universelle de conscience. Je rappelle simplement que Merleau-Ponty a pensé comme chiasme (chair) l'enchevêtrement de ces deux sens d'être (du Leib et du monde).

Husserli enchaîne aussitôt avec ce qui constitue proprement la difficulté. Y est en cause le statut du phénomène, puisque vient en question le fameux problème du psychologisme transcendental, c'est-à-dire de la confusion du psychologique et du transcendental, dont il s'agit de se dégager :

« Or je l'ai cependant (cette vie universelle) deux fois, avec à chaque fois son moi. C'est d'une double manière que je suis, une fois comme moi transcendental, ayant connaissance du monde comme “phénomène”, constituant de façon transcendante, et, dans cela, le monde comme unité transcendante dans l'accord d'apparitions congruentes, en tant que telos potentiel pour une connaissance à effectuer ; l'autre fois, comme moi et vie de conscience dans le phénomène, comme en un avec le corps vivant à l'intérieur de l'objectivisation du monde, donc objectivement humainement. Se divisent donc par là l'immense transcendante, et, en elle, la vie de conscience transcendentalement immanente en sa temporalité propre et immanente, et l'immense psychique (ou “psychétique”, psycholl.) »

J'arrête là, c'est un mouvement familier dans l'œuvre de Husserli, qui est aussi très intéressant parce qu'il est déployé d'un coup. Donc, en fait, ce que ce passage nous induit à penser, c'est qu'il y a une duplicité de la vie de conscience, puisque cette vie universelle transcendantale de conscience, je l'ai deux fois, et chaque fois avec mon moi. Ce qui est remarquable, c'est que Husserli dise pour s'expliquer : « C'est d'une double manière que je suis. » Donc son ébauche d'analyse porte sur le « je sais ». Il faut s'en tenir à ses propres termes, c'est-à-dire en fait au « savoir », et pratiquement au « savoir » carré en cercle, c'est-à-dire aussi bien, si on n'en est pas pris par des précautions exorbitantes, à quelque chose comme la facticité de l'existence du Dasein au sens heideggerien.

« Je suis », première fois, en tant que transcendental, ayant connaissance du monde comme phénomène, c'est-à-dire comme sens d'être ; la première fois je suis en tant que transcendentalment constituant. Donc si nous reprenons ce qu'indique Patocka dans son ébauche du « phénoménologie subjective subjective », ce que Husserli pense déjà ici en fait, au moins implicitement, c'est un « savoir » constituant en lequel se joue, se constitue du sens d'être. C'est pour cela, même si c'est tout à fait inchoatif, que je parle d'une facticité en un sens heideggerien, parce qu'évidemment Husserl ne déploie pas, comme

le fait Heidegger, le problème de la structure du Dasein. Et (cf. Dans cela (je suis) le monde comme unité transcendante) c'est un « savoir » extatique, c'est un être qui est aussi dans le sens d'être, qui est aussi dans le sens d'être (unique) du monde. C'est en ce sens dédoublé qu'il est transcendantal. C'est donc un « savoir » (un sens d'être) en lequel le monde, par rapport à ce sens d'être, est une unité transcendante de téléologies concordantes d'apparition, et unité transcendante possible de connaissance théorique, c'est-à-dire de téléologie rationnelle. Il y a ici tout un condensé, une concatenation formidable de tout ce que déploie Husserl dans ses Méditations cartesiennes et dans la Krisis, conduisant à ce que j'appelle pour ma part le découpage symbolique du monde en états, objets de la conscience, et à propos desquels se pose encore la question de leur sens. États ou objets étant ici en suspens dans l'époque phénoménologique, le sens (d'être) de l'objet perçu est d'abord sens téléologique, dans la mesure où, justement, il y a dans ce sens téléologique une organisation téléologique de la contingence des apparitions, au sens kantiens. Et on pourrait en dire autant de la téléologie rationnelle de la connaissance théorique.

Donc ici, il faut distinguer deux couches : c'est celle du « savoir » corrélatif (donc au moins relativement à l'écrit) et constituant du sens d'être du monde, donc du phénomène de monde ; et la deuxième couche, ce serait celle où le « savoir » se distingue pour ainsi dire des téléologies, car le monde, ici très clairement, n'est pas un étant (il y a d'autres formulations de Husserl, mais je ne me permets pas de les exposer ici). Donc, d'une certaine manière, au plan transcendental, je suis au monde, et je suis du monde comme sens d'être, c'est-à-dire, en reprenant la formule kantiennne, je suis du monde dans la mesure où je suis le sens d'être du monde « se reflétant sans concept ». Mais ce n'est pas du tout une réflexion au sens où, par exemple, Merleau-Ponty parle, dans son œuvre, des philosophies de la réflexion ; ce n'est pas une réflexion au sens d'une réflexion optique et abstraite, c'est une réflexion au sens d'une réflexivité en mouvement. C'est la réflexivité kantiennne de la troisième Critique. Bien plus encore, le caractère esthétique du « savoir », sens d'être de soi et sens d'être de monde, fait que je suis le monde se reflétant sans concept avec un écart propre, qui est un porté-à-faux de la réflexion du phénomène lui-même, écart qui, lui-même, est ouvert par l'arrêt de l'époque. Cela va très vite, et tout le problème est de ne pas laisser passer cette médiation. Je vais y revenir, parce que c'est là, sur cette question de l'écrit, de l'écrit non pas interne, mais intrinsèque au phénomène, que se joue ce qui fait que le phénomène est en porté-à-faux sur lui-même, jamais identique à lui-même. C'est un point crucial.

Tel est donc le premier « je suis ». Le deuxième « je suis », c'est le « je suis » comme moi et vie de la conscience dans le phénomène, c'est-à-dire pris au phénomène ou immergé dans le phénomène ; donc, en fait, le fameux écart

dont je parlais à l'instant est en voie d'évanouissement. Il y a prise dans, et, dès lors, c'est là que se produit quelque chose que Husserl énoncera très maladroitement, je le reconnais. Ce deuxième je suis, le je suis comme moi et vie de conscience dans le phénomène, immergé dans le phénomène, est, dit Husserl, comme en un avec le Leib, à l'intérieur de l'objectivation du monde, objetifié humainement. Tel est ce qui constitue le moment de ce que Husserl appelle la mondanisation. Donc, comme le dit la fin du passage, c'est par là qu'il s'amorce la division entre l'immanence transcendantale et l'immanence psychique. Et, à l'intérieur de la première, parce qu'elle se constitue par là en intériorité, la vie de conscience transcendantale est le temps de se prendre, ouverte à la question de son sens d'être. Au fond, pour Husserl, la conscience est le temps ouvert à la question de son sens d'être. Et là vous voyez que le lieu architectonique où se tiennent aussi bien Heidegger que Husserl est à peu près le même (mais Husserl l'a construit dès 1905). C'est ce lieu où temps et lieu doivent se nouer et s'enchevêtrer. Tout le problème étant de savoir si cette conception se niente, si nous pouvons concevoir précisément le phénomène comme une sorte de temps pour se tenir de lui-même, ouvert à sa question, autrement dit, s'il n'y a pas de la spatialisation dans la temporalité.

Venons-en à l'immanence psychique, qui semble avoir pour effet en retour de diviser l'immanence transcendantale, en lui donnant l'apparence du dedans de sa temporalité immanente. L'intériorité psychique, qui, comme nous allons le voir, est une intériorité qui s'identifie en se centrant, est l'immanence de la psyché, c'est-à-dire de la vie de conscience psychique. Husserl ajoute : « En outre, celle-ci (sc. l'immanence psychique) se divise en son essentiel propre, prise purement par abstraction de tout ce qui donne à cette vie psychique unité avec le corps vivant corporel (mit dem körperlichen Leib) (donc de toute unification psychophysique), et ensuite, de ce qui fait, à son tour, participer ce tout au reste du monde. Dans le monde, une âme est, en fait, abstraite, donc un moment dépendant dans une concretion qui n'est elle-même que concretion relative. Même une chose pure, et ainsi un « réel » en général, ne peuvent pas être comme « solaire ». Or cette vie psychique abstraite, en général le moi abstrait, avec son courant de conscience immanent, ses pouvoirs et propriétés habituels, se confond avec le moi transcendantal, le courant de conscience transcendantal, les habitualités transcendantales. »


Dès lors se pose le problème du psychologisme transcendantal. Reveons un instant là-dessus. L'immanence psychologique se divise, dit Husserl, en s'isolant en son essentiel propre (Eigenwesentlichkeit, c'est-à-dire en intériorité propre, centrée sur le moi, et cela par double abstraction : abstraction, d'une part, de toute union psychophysique (concrète, positive) avec le corps vivant corporel (corps vivant corporel, parce que c'est un corps vivant déjà de monde, déjà « passé » dans le monde, donc déjà spatialisé, et donc ayant déjà quelque chose de l'être naturel), et d'autre part de ce qui fait participer la psyché au reste du monde, qui, sous-entendu dès lors, est extérieur par rapport à elle. Cela veut dire que la sphère propre du psychologisme est l'âme, la psyché abstraite du Leib (déjà Körpert) et du monde extérieur. Elle s'obtient par une réduction abstraite qui n'est pas du tout phénoménologique — et tel est le paradoxe qui vise nous conduire au statut du phénomène —, elle se confond (littéralement « se recouvre », diekt sich) avec l'immanence transcendantale. Husserl parle de « prodige » (Wunder) !

Tel est le problème : il y a, effectivement, si nous réfléchissons, une confusion qui est celle du psychologisme transcendantal — du phénoménologique transcendantal et du psychologique. Cela veut dire, si nous prenons les choses à rebours (c'est-à-dire du point de vue du phénomène) que le psychologisme transcendantal provient d'une illusion transcendantale phénoménologique. Donc, que le phénomène lui-même, pour ainsi dire, est inséparable de son illusion transcendantale — c'est pour faire allusion à mon propos où je disais qu'il fallait tenir à la fois le vrai et le faux. Cela ne veut pas simplement dire : c'est une illusion dont tenons-nous en la vérité, et nous allons voir pourquoi il y a illusion. Néanmoins, d'un point de vue formel, on peut déjà dire que, si le phénomène a une Sachlichkeit, une concretude, le psychologisme transcendantal est une illusion transcendantale phénoménologique en ce même qu'il confond une partie abstraite de la concretion phénoménologique du phénomène avec la concretion elle-même. Par ailleurs, ce psychologique lui-même est le plus généralement découppé selon les découpages, que j'appelle symboliques, de l'attitude naturelle, et, en général, selon la corrélation classique sujet/objet. Car, pour abstraire quelque chose, il faut préalablement l'avoir identifié. On ne peut pas abstraire sans identifier : telle est la réflexion dont je parlais tout à l'heure, la réflexion abstraite qui est authentique abstractive, c'est-à-dire du psychologisme transcendantal. On trouve aussi bien chez Husserl chez Fichte dans sa fondation de la logique et, plus profondément, chez Fichte dans la Wissenschaftslehre. Je crois que c'est Fichte qui a vu le plus clairement le problème de l'abstraction réfléchissante, qui pour lui était une méthode légitime (et pareillement pour Frege puisque c'est une méthode consitutive de la sémantologie logique dans l'expression même de la vérité logique). Je n'entre pas ici dans ces problèmes, je les signale en passant.

1. Ibid., l. 22.
Le problème posé, je pursuis la lecture: «C'est d'une manière tout d'abord étonnante (wundersam) que la subjectivité transcendantale absolument concrète est en pleine congruence avec le moi humain psychique — avec moi qui exerce la réduction phénoménologique — en tant que moi "pur", mais dont la pureté est abstraite dans le monde, gagnée par abstraction du tout physiognomique. Donc, par le retour à l'attitude naturelle, je trouve mon être transcendantal nécessairement identique à l'être proprement psychique. Ce qui est dans le monde un non sens, un abstraction qui peut pourtant être en même temps concret...» (c'est là qu'il est le non-sens : c'est qu'un abstrait soit concret).

«...perçu, d'une certaine manière, son caractère évident contradictoire dans la forme (suit cette phrase difficile à comprendre, j'y reviendrai), l'abstrait mondain doit être dégagé par la réduction phénoménologique de la concrétion psychophysiquest qui y a crû de façon transcendantale. Mais, dans la mesure où le moi transcendantal se porte en elle à la validité d'être, une nouvelle conscience transcendantale de validité a crû, qui s'objective à son tour sans plus, s'insère à nouveau dans le phénomène de monde comme un nouveau faire psychique de mon moi humain. Donc, en revenant à l'attitude naturelle, je puis dire : moi qui me tiens ici, j'ai à l'instant effectué la réduction phénoménologique, conquis en elle l'autocouverture transcendantale, que j'ai encore en continuation habituelle de validité, je suis dans ce monde chercheur phénoménologique, etc.»

Texte redoutable. Ces lignes de Husserl sont particulièrement obscures. Mais c'est un mouvement extrêmement important, puisque c'est là qu'est en jeu le statut proprement phénoménologique du phénomène ; c'est là que le phénomène se montre comme se phénoménalisant dans un cliquetage, c'est là que la phénoménalisation du phénomène apparaît comme cliquetement du phénomène.

Reprenons le texte point par point. Husserl souligne tout d'abord ce qu'il y a d'étonnant, de prodigieux (wundersam) dans le recouvrement entre la subjectivité transcendantale absolument concrète et le moi humain psychique, c'est-à-dire le moi pur dont la pureté est abstraite. C'est que, entre les deux précisément, il y a nécessairement identité des teneurs de sens, au moins comme teneurs de sens cicétiques. Mais, s'il y avait identité absolue des teneurs de sens, subjectivité transcendantale et subjectivité psychique seraient indiscernables. Qu'est-ce qui fait qu'il peut y avoir différence entre les deux, sinon que, d'une certaine manière, il ne doit pas y avoir d'identité pure et simple des teneurs de sens elles-mêmes ou en elles-mêmes ? La seule manière de rencontrer le paradoxe et de le résoudre est de comprendre que tout vient, dans ce recouvrement, de ce que c'est un abstraction qui devrait être, s'il y avait identité absolue, le plus concret. Donc, en termes d'attitude naturelle — mais c'est purement formel — ce serait comme si je retrouvais du psychologique dans le monde, posé comme une couche abstraite sur le monde. C'est l'interprétation vulgaire de l'intentionnalité ou de la corrélation noétique-noémétique : il y a les objets bruts, ils sont déjà là tout découverts, tout prêts (c'est ce qu'on voit dans les manuels classiques de psychologie) ; ils ont néanmoins un certain sens percutant, et cela parce que l'objet lui-même est élaboré dans l'intentionnalité selon ce sens percutant, qui est en fait posé à même l'objet, comme une couche psychologique ou immatérielle. Donc ce serait une espèce de broue invisible sur une tartine bien apparente, et, au fond, la phénoménologie se bornerait à le constater et le décrire.

En tous les cas, dans ce genre de réduction abstructive, le phénomène à la recherche duquel Husserl est parti s'est éclipsé, redécouvert en psychologie, et, en fait aussi, est obtenu par l'illusion transcendantale de phénomène qu'est pour ainsi dire cette idéellité noémétique, qui serait là comme une couche spirituelle, mais une couche périphérique, déposée à la périphérie d'un Umwelt, centrée sur un moi — la psych étant de nouveau une sphère fermée, centrée sur elle-même et s'ouvrant au monde extérieur par diffusion. C'est une substruction mélaphysique tout à fait classique, c'est effectivement celle de l'espèce classique de la philosophie moderne (dès Nicolas de Cues, Giordano Bruno, la géométrie cartésienne...). Ce qu'il s'agit de comprendre, c'est la manière dont l'abstraction identificante, qui en quelque sorte s'iréalise d'une certaine manière comme une couche psychique sur le monde, peut passer pour ce qui proprement apparaît.

Voyons un instant l'équation de cette phrase, très curieuse (l. 31 et s.), où la contradiction d'un abstrait concret doit être levée dans la forme par cette proposition : «L'abstrait mondain doit être dégagé, par la réduction phénoménologique, de la concrétion psychophysique qui y a crû de façon transcendantale. » Il faut lire la suite : «Mais tandis que le moi transcendantal se porte en elle (dans la concrétion) à la validité d'être (c'est-à-dire se porte comme "sum", apparaît comme "sum", porté à la concrétion dans le Leib-Seel, dans l'unité Leib-Seel, c'est-à-dire dans le phénomène) une nouvelle conscience transcendantale de validité a crû, qui s'objective à son tour sans plus, s'insère à son tour dans le phénomène de monde comme un nouveau faire psychique de mon moi humain.»

Que veut dire : «L'abstrait mondain doit être dégagé par la réduction phénoménologique de la concrétion psychophysique qui y (sc. pour l'abstrait mondain) a crû de façon transcendantale ?» Tout le problème est celui de cette «croissance transcendantale», qui est quelque chose de trop et dont on ne sait pas quoi faire, parce qu'elle se fait «spontanément», à l'aveugle. On est à la pointe de quelque chose qui fait sortir la pensée classique de ses gonds. Parce qu'elle a toujours lieu de façon anonyme, la «croissance transcendantale» est prise à la mondanisation, tout en échappant à toute maitrise. Il est en quelque sorte impossible de coincider avec cette croissance transcendantale comme mondanisation, c'est le mouvement même de la mondanisation qui a lieu dans cette croissance : «Tandis que le
moi transcendantal se porte dans la concrétion à la validité d'être, une nouvelle conscience transcendantale a créé qui s'objective à son tour... Il y a une sorte d'impossibilité de coïncidence du «sum», du moi transcendantal qui se pense, qui est dans son «sum», il y a impossibilité pour lui de coïncider tout simplement avec cette croissance transcendantale, dans la concrétion transcendantale, c'est-à-dire aussi avec la mondanisation comme passage dans le phénomène, puisqu'il y a réobjectivation à son tour et sans plus, insertion à nouveau dans le phénomène de monde, etc. C'est au fond la racine phénoménologique de ce que Husserl appelle, dans d'autres textes, l'«itération» - avec ce danger, quand il parle d'itération, mais qui n'est pas présent ici selon moi, d'une régression à l'infini, celle-là même que Husserl pensera régler par la téléologie du «zig-zag» phénoménologique.

Donc l'essentiel ici : ce n'est pas tellement l'abstrait mondain qui pose des problèmes dans la mesure où il est identifié immédiatement, mais c'est que, quand il est identifié immédiatement, il est identifié avec un défaut qui paraît aussitôt - d'en prendre trop et pas assez. C'est un problème de distorsion, de constante inadéquation entre l'«abstractum» et le «concretum». Pour arriver à libérer cet abstrait de la concrétion psychophysique, il faut... Comment vous expliquer cela ? Les mots me manquent ici, il faudrait reprendre le texte de plus prés. Toujours est-il qu'on voit bien que le moi transcendantal ne peut pas coïncider avec la concrétion psychophysique ou, plus profondément, phénoménologique en croissance, «assister» à la croissance elle-même. Si bien que l'«abstractum» est toujours prématûr, ou bien postmatûr : prématûr, parce qu'il se fait délibérément dans quelque chose de trop abstrait ; postmatûr, parce qu'il vient trop tard pour ressaisir ce qui a pu y croître. Et, à ce moment-là, pour ressaisir ce qui a pu y croître, on remet en jeu la constitution transcendantale, la mondanisation, et on en rajeunte, mais jamais on n'arrive à la coïncidence - c'est vraiment les pas des pas, la poursuite infinie du zig-zag phénoménologique. C'est pourquoi Husserl ajoute : «Moï qui me tiens ici, j'ai à l'instar effectué la réduction phénoménologique, conquis en elle l'autonécessité transcendantale que j'ai encore en continuité habituelle de validité. Je suis en ce monde chercheur phénoménologique. » Je ne puis saisir le passage dans le phénomène qu'en porte à faux : en rétention ou en protention. Il y a non-coïncidence à soi du phénomène, de sa concrétion et de sa croissance à elles-mêmes. Pour réduire les choses autrement, l'abstrait mondain, le psychologique, c'est-à-dire l'être proprement psychologique, ne peut être rendu à son statut authentiquement phénoménologique par rapport à la concrétion transcendantale phénoménologique que par la réduction phénoménologique ; et, en fait, c'est cette concrétion qui est phénoménologiquement originale, quelque non immédiate pour nous dans le monde, pour nous qui appartenons au monde au sens de l'attitude naturelle. Et, étant phénoménologiquement originale, elle est entrée en croissance de manière phénoménologique transcendantale dans ce qui paraît seulement comme psychologique par abstraction. Autrement dit, cette concrétion est la teneur phénoménologique de sens sur fond de laquelle s'effectue l'abstraction, ou encore, le tout phénoménologique dont la teneur abstraite psychologique est un moment dépendant.

Ce qui est donc capital dans ce texte, c'est que cette teneur phénoménologique croît indépendamment de l'abstraction, qui vient toujours trop tôt ou trop tard. Et l'abstraction elle-même la manque en l'identifiant. La réduction ainsi faite est une abstraction initiale, et, bien sûr, à son moment dépendant abstrait - moment dépendant abstrait où la réflexion est justement réflexion abstraite ou abstraction identificatrice, c'est-à-dire identification (et identification, chez Husserl, logico-étiétique par réduction étiétique, où le vécu est réduit à son éidos). Autrement dit encore, la réduction phénoménologique permet de différencier de façon dynamique la concrétion, le tout concrét phénoménologique, et l'abstraction psychologique. C'est cela qui est en jeu : saisir cette différence dans l'anonymat de la croissance transcendantale - anonymat que je caractériser comme phénoménologique, mais que (Husserl va revenir souvent là-dessus dans d'autres textes) le moi doit sans cesse reconnaître par l'exercice de la phénoménologie, par une sorte de débordement de la conscience et de la pensée par la phénoménologie, où le moi doit sans cesse se reconquérir.

Cela veut dire aussi que la teneur phénoménologique de sens de la concrétion phénoménologique n'est pas, à rigueur parler, une identité de signification, sans quoi nous resterions dans le cercle et serions pris dans une régression à l'infini. En effet, la régression à l'infini est une façon de recréer itérativement les mêmes termes positifs, mais transposés plus loin avec la même question. La raison pour laquelle il n'y a pas ici de régression à l'infini, c'est précisément que Husserl se demande pas s'il n'y aurait une identification plus fine que l'identité psychologique pour saisir la teneur phénoménologique de sens. Dès lors, si la teneur phénoménologique de sens de la concrétion phénoménologique n'est pas une identité de signification, c'est qu'elle est «quelque chose» de fluant, d'indéterminé, d'inchoatif, d'insaisissable. Ce qui veut dire aussi, pour reprendre l'inspiration de Husserl dans d'autres textes, notamment dans les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie de 1910, que le vécu lui-même n'est pas donné. Seule est donnée, à proprement parler, l'identité psychologique, ou psychologico-étiétique. Si le vécu, c'est-à-dire le phénomène de la phénoménologie de Husserl, même si c'est très difficile à comprendre (et il m'a fallu je ne sais combien d'années pour le comprendre), n'est pas quelque chose de donné, on peut dire de façon poétique : «d'autant plus de réduction, d'autant moins de donation. Plus on réduit, plus on raffine dans le sens phénoménologique, plus ça se dérobe, et on ne le voit bien ici. Finalement, de quoi Husserl parle-t-il ? Et de quel droit en parlons-nous ? Grande question. La tradition classique n'en parle pas, ou fort peu.

1. Cf. la III Recherche logique.
pour dire : tout cela c’est le vague, l’incohérent, le confus... je schématiser, bien entendu. Et en ce sens, à sa manière elle est dans le vrai.

Il n’empêche : Qu’est-ce que Husserl appelle la croissance phénoméno- logically anonyme ? Ce qui est, pour Husserl, la croissance phénoméno- logically anonyme de la concrétion phénoménologique transcendantale, est croissance phénoménologique de sens d’être, où est pris le « som » de l’ego transcendantal. C’est ce qui fait que, dans tel vécu ouvert par la réduction à sa dimension de phénomène, c’est-à-dire dans cette croissance phénoméno- logique de la concrétion, s’est effectué, du même coup, à même le vécu phénomène, ce que j’appelle une phénoménalisation, ce que Husserl nomme une « nouvelle conscience transcendantale de validité ». Nouvelle parce que s’est ouverte sur une nouvelle teneur de sens phénoménologique – c’est crucial – comme possibilité de sens en croissance, et surtout en excès sur ce qui du sens c’est déjà déployé. Tel est le problème : comment ce quelque chose, que nous reconnaissions puisque nous l’avons identifié, se pose-t-il avec la question ouverte de son sens ? Le sens phénoménologique, c’est de « sentir » (fühlen) que « oui on dit ça, mais en même temps ce n’est pas tout à fait ça, il faut aller plus loin ». Il y a donc la question du sens de ce qui ainsi se reconnaît. Mais surtout cette question ne peut être portée que par l’ouverture d’un excès sur ce qui s’est déjà fait, sans quoi nous serions satisfait par ce qui se donne, donc par l’identité psychologique. Et, à nouveau, cette possibilité est reprise à même et dans le phénomène. Ce qui se passe, c’est qu’à mesure que le sens se fait, il se dépose, pour ainsi dire, il se sédimente, c’est-à-dire qu’il est passé de son moment de phénoménalisation ou de phénoménalisation dans l’état apparu, étalé, exposé. C’est là-dessus que s’ancrera ce que Husserl appelle l’objectivation ou la mondianisation, à partir de laquelle, à nouveau, le sens vivant ou clignotant est remis en jeu, et où, en fait, le sens ne pourra que se reprendre sur le contretemps de l’abstraction, dans ce que Husserl nomme un nouveau faire psychique du moi humain, dans ce qu’il interprète après coup comme un nouveau faire psychique.

Et à ce moment-là, le phénomène se sera à nouveau éclipsé. C’est donc ce trop tard qui, à l’origine, nous fait manquer le phénomène. Mais nous ne pouvons jamais être pour autant juste ce qu’il faudrait « en avant » pour saisir le surgissement du phénomène ; parce que justement, quand joue la nouvelle teneur de sens, quand elle se phénoménalise, quand elle clignote, elle surprend, parler comme Malinche. C’est la surprise. Cette surprise, à strictement parler, toujours dans les termes de Malinche, ne peut être pensée que par ce qu’il appelle la « transpassibilité », je laisse ce point à la discussion. Ce moment de surprise étant passé, la chose retombe, se sédimente, comme dirait Husserl, en habitus : je viens juste d’effectuer la réduction. Et elle redevient à ce moment-là quelque chose de psychologique, que je reconnais parce que déjà enfoui dans les apparitions. Dès lors, nous touchons au statut proprement phénoménologique du phénomène : le phénomène, dans sa teneur phénoménologique transcendantale, ne fait que battre en éclipses, que clignoter — clignoter comme le font les étoiles. Nous croyons voir les étoiles, mais ce que nous voyons, en même temps, c’est la lumière de l’étoile, et cette lumière, à certains moments, donne l’impression de disparaître. On ne voit plus rien, puis il y a la lumière, puis il n’y a plus rien. Ne cherchons pas dans cette métaphore « optique » des naïvetés sous- jacentes, à la manière de Heidegger. C’est une métaphore que j’utilise parce que je n’en ai pas d’autres. Le phénomène, dans sa teneur phénoménologique transcendantale, ne fait que battre en éclipses, clignoter entre son apparition fugitive comme anonymat phénoménologique transcendantal, par rapport auquel la réduction met à l’écart, et sa disparition dans l’abstraction psychologique, c’est cela justement qui rend le phénomène insaisissable, sinon sous la figure illusoire et perdue de l’identité psychologique-logicielle. Il est insaisissable, non donné. Et c’est en vertu de ce fait que je propose de tenir ce clignotement du phénomène comme phénoménalisation. Un phénomène ne se phénoménalise qu’en clignotant, ou en flottant (en allemand on dirait schwebend), ou en vibrant (schwingend) entre l’apparition et la disparition. Si l’apparition se stabilisait, ce serait comme apparaitre, se montrer au sens de Heidegger, et cette manifestation se confondant avec une manifestation, la manifestation de quelque chose d’autre que le phénomène, l’apparition y disparaitrait en étant occultée par cet autre. Le phénomène n’est donc rien que lui-même, ou plutôt, dans la mesure où, on l’a vu, il est inidentifiable, il est rien que phénomène. Chez Husserl, c’est le sens d’être (de moi, du monde) se faisant dans sa croissance. Mais de loin, de beaucoup plus loin, ce qui déborde le cadre de cette conférence, le sens de phénoménalité du phénomène comme rien que phénomène est bien plus large que tout sens d’être, ne peut a priori ni s’y identifier ni s’y réduire, bien que, dans la langue de la philosophie, il se « couple » avec lui.

Marc RICHIR.