

## 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 entreprend 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'*epochè* phénoménologique devrait être, en ce sens, *epochè* de l'être, ou tout au moins, puisqu'on sait que l'être est nécessairement quelque chose de très obscur, *epochè* 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

c'est naturellement que nous sommes.» C'est un passage remarquable, où nous voyons effectivement Marivaux faire la différence entre l'être et le vivre. On sait que c'est une des positions inconfortables du philosophe, que d'être pris d'une passion de l'être, le plus souvent au détriment du vivre, du vivre tout simplement. Dans ce cadre, mais à rebours, l'aporie de la phénoménologie est toujours la non-philosophie, cette sorte de phénoménologie spontanée qui se déploie avec toutes ses illusions à même le vivre, qui est, pour ainsi dire, innocent. Il n'y a donc pas, à proprement parler, de phénomène sans illusion du phénomène, aux deux sens du génitif, c'est-à-dire sans ce que j'appelle la « distorsion originaire » du phénomène, où précisément, et contrairement à ce que dit Heidegger au § 7, le phénomène n'est pas *Grund*. Et la difficulté de la phénoménologie est de tenir le « vrai », le phénomène, et le « faux », l'illusion du phénomène qui, en un sens, appartient au phénomène, d'un seul et même mouvement, dans une rigueur philosophique pour ainsi dire déplacée – puisqu'il ne s'agit plus dans la phénoménologie, principiellement, me semble-t-il, d'une recherche orientée par la vérité. En ce sens, la faiblesse de *Sein und Zeit* est que, par un engagement radical du *Dasein* philosophant, le traité n'étudie pas suffisamment, phénoménologiquement, pour elles-mêmes, les structures phénoménologiques de ce que l'on pourrait appeler la « quotidienneté inauthentique » (*uneigentliche Alltäglichkeit*). Et cela, me semble-t-il, se retrouve aussi, quoique subtilement transposé, dans la philosophie heideggerienne ultérieure, et à travers ce qui peut paraître de ce point de vue un système très subtil de dénégations. Voilà les raisons pour lesquelles, alors que j'étais parti, en préparant cet exposé, sur l'idée de vous expliquer du plus près possible, ce fameux § 7 de *Sein und Zeit*, je ne m'y suis pas tenu. Car il me semble en revanche que, quelles que soient ses faiblesses Husserl soit plus approprié pour un dégagement du « statut du phénomène ».

Et certes, pour cela, il faut retourner, me semble-t-il, dans le vif d'un manuscrit. De toutes manières, les problèmes sont formellement analogues chez Husserl et Heidegger : entre le dégagement des structures transcendantales de l'égoïté et de la pluriégoïté, c'est-à-dire de l'intersubjectivité transcendantale chez le premier, et le dégagement des structures existentielles du *Dasein* chez le second. Autrement dit, le problème est celui du statut proprement phénoménologique de ces structures, de leur concrétude phénoménologique comme point d'ancrage de la construction philosophique. Le point d'aboutissement, d'autre part, est, de toute manière, très voisin, puisqu'il y va, chez Husserl comme chez Heidegger, de la temporalisation originaire comme phénomène, et de l'ancrage de l'*ego-ipse* ou de l'*ipse* du *Dasein* dans cette temporalisation.

J'en viens à ce qui est l'objet principal de la séance d'aujourd'hui : la lecture et l'interprétation détaillée d'un texte (n° 31) de Husserl, tiré de *Husserliana XV*, donc du troisième volume sur l'intersubjectivité, au § 8<sup>1</sup>.

1. *Husserliana XV, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil, 1929-1935*, La Haye, Éd. I. Kern, M. Nijhoff, 1973, n° 31, § 8, p. 549, 7 à p. 551, 4.

Le titre du § 8 est : « Nouveau commencement : Ame et conscience transcendante. La constitution de l'autre. Le problème naïf 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 a engagée 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 paraît 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 prédonné, présupposé, et que demeure voilé le tout de la vie constituante pour cette présupposition (tout auquel appartient aussi toute la vie antérieure impliquée dans le sens d'horizon du présent momentané, 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 constituante, c'est-à-dire à tout ce qui est impliqué dans le sens d'horizon du présent momentané : rétention et protention, ressouvenir et anticipation. Elle-même, cette vie transcendante constituante, 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 existerait avant nous, après nous, sans nous. Cela, c'est précisément ce qui se produit dans ce que j'appellerais, en référence à la *Krisis*, une subreption subjectiviste, qui est en fait, d'une certaine manière, la subreption subjectiviste à l'œuvre dans *Ideen ...*, I. 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 *théoria*, 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 thématization 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 thématization de ma vie de conscience dans l'attitude naturelle, comme si, sur le sol du monde continuellement prédonné, auprès d'une corporéité vivante (*Leiblichkeit*) et nature constamment prédonnées, je thématissais 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 thématization 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 constituante 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 débattu pendant des années, sinon pendant toute sa vie, et qui a été l'objet aussi de multiples contresens. La vie transcendantale constituante n'est donc pas la vie psychique – la *psychè* étant pour ainsi dire le « résultat », la « sédimentation », ou l'« objectivation », ou mieux, la « mondanéisation » (*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 de l'épochè, 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'auto-aperception mondanéisante » (*verweltlichende Selbstapperzeption*). C'est de ce coup-là que s'ouvrent et se thématisent – cela ne veut pas dire « s'objectivent » – la vie transcendantale de conscience plus le monde « *überhaupt* », 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 constituante.

Donc, pour Husserl, le phénomène proprement dit, c'est la vie transcendantale constituante comme constituante du monde, c'est-à-dire comme constituante 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 découpés, donc non préalablement objectivés ou préobjectivés par l'attitude naturelle. Et, en fait, d'une certaine manière, c'est ce que Husserl ajoute<sup>1</sup> dans le texte que je lis maintenant : « Je n'ai pas d'avance le corps vivant étant, 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

1. *Husserliana* XV, p. 549, l. 24 sq.

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 épochè, le monde comme phénomène, et, par cette épochè, la vie universelle de conscience comme thème absolu, comme ce en quoi il est sens d'être. »

Ce qu'ajoute donc Husserl, c'est que, en régime d'épochè, 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'épochè, 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-temporellement 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 intériorité. 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 pas *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, puisqu'il y a une distinction : « ce en quoi » le monde comme phénomène est sens d'être. Y a-t-il dans le « 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 *sum*, et qui n'est pas identique au sens d'être du monde, sans que le premier soit fondement du second. Cette non-identité cependant formelle est difficile à penser, puisque, pour Husserl, ce qui fait le sens d'être et le sens d'être du monde, c'est ce qu'il appelle, comme vous le savez, l'*Urdoxa*, la *doxa* originaire, qui est le lieu où vit le sens d'être. Donc en fait, contrairement aux apparences, nous voyons que nous sommes, non pas sans doute 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 *Sachlichkeit* 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 étant, 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 l'attitude naturelle, c'est-à-dire, avoir un monde, un *Leib*, une *psuchè* qui est là quelque part dans le *Leib*, etc. Donc je laisse ouverte la question de savoir s'il y a du hors 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).

Husserl enchaîne aussitôt avec ce qui constitue proprement la difficulté<sup>1</sup>. Y est en cause le statut du phénomène, puisque vient en question le fameux problème du psychologisme transcendantal, c'est-à-dire de la confusion du psychologique et du transcendantal, 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 transcendantal, ayant consciemment le monde comme "phénomène", constituant de façon transcendantale, et, dans cela, le monde comme unité transcendantale dans l'accord d'apparitions congruentes, en tant que tel 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'objectivation du monde, donc objectivé humainement. Se divisent donc par là l'immanence transcendantale, et, en elle, la vie de conscience transcendantale immanente en sa temporalité propre et immanente, et l'immanence psychique (ou "psychéique", *seelisch*). »

J'arrête là, c'est un mouvement familier dans l'œuvre de Husserl, 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 son moi. Ce qui est remarquable, c'est que Husserl dise pour s'expliquer : « C'est d'une double manière que je suis. » Donc son ébauche d'analyse porte sur le « je suis ». Il faut s'en tenir à ses propres termes, c'est-à-dire en fait au « *sum* », et pratiquement au « *sum* » cartésien, c'est-à-dire aussi bien, si on n'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 transcendantal, ayant consciemment le monde comme phénomène, c'est-à-dire *comme sens d'être* ; la première fois je suis en tant que transcendantale constituant. Donc si nous reprenons ce qu'indique Patocka dans son ébauche de « phénoménologie asubjective »<sup>2</sup>, ce que Husserl pense déjà ici en fait, au moins implicitement, c'est un « *sum* » 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 transcendantale ») c'est un « *sum* » extatique, c'est un être qui est *dans* le sens d'être, qui est aussi dans le sens d'être comme sens d'être (unique) du monde. C'est en ce sens dédoublé qu'il est transcendantal. C'est donc un « *sum* » (un sens d'être) en lequel le monde, par rapport à ce sens d'être, est une unité transcendantale de téléologies concordantes d'apparition, et unité transcendantale possible de connaissance théorique, c'est-à-dire de téléologie rationnelle. Il y a ici tout un condensé, une concaténation formidable de tout ce que déploie Husserl dans les *Méditations cartésiennes* et dans la *Krisis*, conduisant à ce que j'appelle pour ma part le découpage symbolique du monde en étants, objets de la conscience, et à propos desquels se pose encore la question de leur sens. Étants ou objets étant ici en suspens dans l'*epochè* 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 kantien<sup>1</sup>. 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 « *sum* » corrélatif (donc au moins relativement à l'écart) et constituant *du sens d'être* du monde, donc du phénomène de monde ; et la deuxième couche, ce serait celle où le « *sum* » s'investit pour ainsi dire sur des téléologies, car le monde, ici très clairement, n'est pas un étant (il y a d'autres formulations de Husserl, dans d'autres textes, où l'équivoque joue). Donc, d'une certaine manière, au plan transcendantal, je suis au monde, *et* je suis du monde comme sens d'être, c'est-à-dire, en reprenant la formule kantienne, je suis *du* monde dans la mesure où je suis le sens d'être de monde « se réfléchissant 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 abstractive, c'est une réflexion au sens d'une réflexivité en mouvement. C'est la réflexivité kantienne de la troisième Critique. Bien plus encore, le caractère ekstatique du « *sum* », sens d'être de soi *et* sens d'être de monde, fait que je suis le monde se réfléchissant sans concept *avec un écart propre*, qui est un porte-à-faux de la réflexion du phénomène lui-même, écart qui, lui-même, est ouvert par l'arrêt de l'*epochè*. 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'écart, de l'écart non pas interne, mais intrinsèque au phénomène, que se joue ce qui fait que le phénomène est en porte-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 immergés dans le phénomène ; donc, en fait, le fameux écart

1. *Ibid.*, I, 30 sq.

2. In *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Grenoble, Éd. J. Millon.

1. Kant, dans la troisième critique : « La téléologie, c'est la légalité du contingent » – formule extraordinaire à mes yeux, par sa force et sa concision.

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, immergés dans le phénomène, est, dit Husserl, comme en un avec le *Leib*, à l'intérieur de l'objectivation du monde, objectivé 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 que 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 immanente en sa temporalité propre immanente, où gît le sens d'être du « *sum* » de la conscience ; c'est un point sur lequel il faut insister, parce que cela constitue la conception cette fois husserlienne du phénomène à laquelle je faisais allusion dans mon propos liminaire, comme cohésion sans concept, c'est-à-dire cohésion temporelle, purement temporelle, de la « vie transcendantale ». Finalement la vie de conscience transcendantale est le temps pur se tenant de lui-même, ouvert 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 conquis dès 1905). C'est ce lieu où temps et être doivent se nouer et s'enchevêtrer. Tout le problème étant de savoir si cette conception se tient, si nous pouvons concevoir précisément le phénomène comme une sorte de temps pur se tenant 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 *psuchè*, c'est-à-dire de la vie de conscience psychique. Husserl ajoute<sup>1</sup> : « En outre, celle-ci (sc. l'immanence psychique) se divise en son essentialité 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 concrétion qui n'est elle-même que concrétion relative. Même une chose pure, et ainsi un « *réel* » en général, ne peuvent pas être comme « *solus* ». 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 habitudes transcendantales. »

1. *Hua XV*, n° 31, p. 550, l. 8.

Dès lors est posé le problème du psychologisme transcendantal. Revenons un instant là-dessus. L'immanence psychologique se divise, dit Husserl, en s'isolant en son essentialité 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 *psuchè* au reste du monde, qui, sous-entendu dès lors, est extérieur par rapport à elle. Cela veut dire que la sphère propre du psychologique est l'âme, la *psuchè* abstraite du *Leib* (déjà *Körper*) et du monde extérieur. Elle s'obtient par une réduction *abstractive* qui n'est pas du tout phénoménologique – et tel est le paradoxe qui va nous conduire au statut du phénomène –, elle se confond (littéralement « se recouvre », *deckt sich*) avec l'immanence transcendantale. Husserl parle de « prodige » (*Wunder*)<sup>1</sup>.

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 donc tenons-nous en à 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 concrétude, le psychologisme transcendantal est une illusion transcendantale phénoménologique en cela même qu'il confond une partie abstraite de la concrétion phénoménologique du phénomène avec la concrétion elle-même. Par ailleurs, ce psychologique lui-même est le plus généralement découpé 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 *abstractive* qui est autant abstraction réfléchissante, que l'on trouve aussi bien chez Husserl que chez Frege 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 constitutive de la tautologie 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 poursuis la lecture<sup>1</sup> : « C'est d'une manière tout d'abord étonnante (*wundersam*) que la subjectivité transcendante 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 psychophysique. Donc, par le retour à l'attitude naturelle, je trouve mon être transcendantal nécessairement identique à l'être propre purement psychique. Ce qui est dans le monde un non sens, un *abstractum* qui peut pourtant être en même temps concret... » (c'est là qu'il est le non-sens : c'est qu'un abstrait soit concret).

« ... perç, d'une certaine manière, son caractère évidemment 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 psychophysique qui y a crû de façon transcendante. Mais, dans la mesure où le moi transcendantal se porte en elle à la validité d'être, une nouvelle conscience transcendante 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'autoconnaissance transcendante, 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 clignotement, c'est là que la phénoménalisation du phénomène apparaît comme clignotement 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 transcendante 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 eidétiques. Mais, s'il y avait identité absolue des teneurs de sens, subjectivité transcendante et subjectivité psychologique 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 *abstractum* 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 noético-noématique : il y a les objets bruts, ils sont déjà là tout découpés, tout prêts (c'est ce qu'on voit dans les manuels classiques de psychologie) ; ils ont néanmoins un certain sens perceptif, et cela parce que l'objet lui-même est élaboré dans l'intentionnalité selon ce sens perceptif, qui est en fait posé à même l'objet, comme une couche psychologique ou immatérielle. Donc ce serait une espèce de beurre 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 abstractive, le phénomène à la recherche duquel Husserl est parti s'est éclipsé, redécoupé en psychologique, et, en fait aussi, est obnubilé par l'illusion transcendante de phénomène qu'est pour ainsi dire cette idéellité noématique, qui serait là comme une couche spirituelle, mais une couche périphérique, déposée à la périphérie d'un *Umwelt*, centrée sur un moi – la *psuché* étant de nouveau une sphère fermée, centrée sur elle-même et s'ouvrant au monde extérieur par diffusion. C'est une substraction métaphysique tout à fait classique, c'est effectivement celle de l'espace classique de la philosophie moderne (déjà Nicolas de Cues, Giordano Bruno, la géométrie cartésienne...). Ce qu'il s'agit de comprendre, c'est la manière dont l'abstraction identifiante, qui en quelque sorte s'irréalise d'une certaine manière comme une couche psychique sur le monde, peut passer pour ce qui proprement apparaît.

Voyons un instant l'énigme 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 transcendante. » 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", s'apparaît comme "sum", porté à la concrétion dans le *Leib-Seele*, dans l'unité *Leib-Seele*, c'est-à-dire dans le phénomène) une nouvelle conscience transcendante 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 transcendante ? » Tout le problème est celui de cette « croissance transcendante », 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 transcendante » est prise à la mondanisation, tout en échappant à toute maîtrise. Il est en quelque sorte impossible de coïncider avec cette croissance transcendante comme mondanisation, c'est le mouvement même de la mondanisation qui a lieu dans cette croissance : « Tandis que le

1. *Ibid.*, p. 550, l. 22 à p. 551, l. 4.

moi transcendantal se porte dans la concrétion à la validité d'être, une nouvelle conscience transcendantale a crû 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 mondanéisation 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 près. 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 prématuré, ou bien postmaturé : prématuré, parce qu'il se fait délibérément dans quelque chose de trop abstrait ; postmaturé, 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 mondanéisation, et on en rajoute, mais jamais on n'arrive à la coïncidence – c'est vraiment les pas dans les pas, la poursuite infinie du zig-zag phénoménologique. C'est pourquoi Husserl ajoute : « Moi qui me tiens ici, j'ai à l'instant effectué la réduction phénoménologique, conquis en elle l'autoconnaissance transcendantale que j'ai encore en continuation 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 redire les choses autrement, l'abstrait mondain, le psychologique, c'est-à-dire l'être propre purement psychologique, ne peut être rendu à son statut authentiquement phénoménologique par rapport à la concrétion transcendantale phénoménologique que par la réduction phénoménologique ; car, en fait, c'est cette concrétion qui est phénoménologiquement originaire, quoique non immédiate pour nous dans le monde, pour nous qui appartenons au monde au sens de l'attitude naturelle. Et, étant phénoménologiquement originaire, 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<sup>1</sup>.

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 phénoménologique, en fait, est censée ouvrir au tout phénoménologique et, bien sûr, à son moment dépendant abstrait – moment dépendant abstrait où la réflexion est justement réflexion abstraite ou abstraction identifiante, c'est-à-dire identification (et identification, chez Husserl, logico-eidétique par réduction eidétique, où le vécu est réduit à son *eidos*). Autrement dit encore, la réduction phénoménologique permet de différencier de façon dynamique la concrétion, le tout concret phénoménologique, et l'abstraction psychologique. C'est cela qui est en jeu : saisir cette différenciation dans l'anonymat de la croissance transcendantale – anonymat que je caractérise comme phénoménologique, mais que (Husserl va revenir souvent là-dessus dans d'autres textes) le moi doit sans cesse reconquérir 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 rigoureusement parler, une identité de signification, sans quoi nous retomberions 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 retransposés 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 ne se demande pas s'il n'y aurait pas une identité 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 fluent, 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-logico-eidétique. 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 polémique : 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 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<sup>e</sup> Recherche logique.

– pour dire : tout cela c'est le vague, l'incohérent, le confus... je schématise, 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 phénoménologiquement anonyme ? Ce qui est, pour Husserl, la croissance phénoménologiquement anonyme de la concrétion phénoménologique transcendante, est croissance phénoménologique de sens d'être, où est pris le « *sum* » 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 phénoménologique 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 transcendante 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 s'est déjà déployé*. Tel est le problème : comment ce quelque chose, que nous reconnaissons 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 satisfaits 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 phénoménalité ou de phénoménalisation dans l'être apparu, étalé, exposé. C'est là-dessus que s'ancrera ce que Husserl appelle l'objectivation ou la mondanéisation, 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 avance » 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, pour parler comme Maldiney. C'est la surprise. Cette surprise, à strictement parler, toujours dans les termes de Maldiney, 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 transcendante, ne fait que battre en éclipses, que clignoter – clignoter comme le font les étoiles. Nous

croions 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 transcendante, ne fait que battre en éclipses, *clignoter entre son apparition fugitive* comme anonymat phénoménologique transcendental, 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 pervertie de l'identité psychologico-logico-éidétique. 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 apparaître, se montrer au sens de Heidegger, et cette monstration se confondant avec une manifestation, la manifestation de quelque chose d'autre que le phénomène, l'apparition *y disparaîtrait* 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.