

Avoir un monde
*De la concrétion du Je transcendantal
dans la philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl*

Michel Boucey

Avant-propos

« toute critique effective présuppose néanmoins
que la philosophie critiquée soit préalablement
comprise en elle-même et par elle-même »

Eugen Fink.

Gérard Granel a pu écrire deux choses diamétralement opposées au sujet de Husserl et de sa philosophie¹. D'une part, dans son article "phénoménologie" paru en 1971 dans l'*Encyclopaedia Universalis*, que Husserl « est tout simplement le plus grand philosophe depuis les Grecs » ; idée qui peut effectivement venir à l'esprit lorsque l'on considère unilatéralement que l'axe massif de l'histoire de la philosophie est rationaliste, et lorsque l'on connaît la puissante synthèse des philosophies antérieures opérée par la philosophie husserlienne. D'autre part, cinq ans plus tard, dans sa préface à la traduction de la *Krisis*, abréviation pour nommer un des plus importants des derniers écrits de Husserl, qu'avec cet ouvrage nous serions en face d'un « pur exemple de la paranoïa théorique occidentale ». Ce revirement philosophique, cette condamnation portée sur la *Krisis*, est une condamnation portant en fait sur la quasi totalité de la philosophie, au sens que prend ce vocable pour nous, à savoir une tradition européenne née en Grèce, six siècle avant notre ère.

Pour éviter une lecture par trop naïve qui discréditerait d'emblée la philosophie de Husserl comme simple "délire spéculatif", quelque chose qui serait finalement proche du terrible jugement de G. Granel sur la *Krisis*, un contre-sens massif doit être signalé au néophyte en philosophie. La philosophie phénoménologique et transcendantale d'Edmund Husserl est un système de la formation du monde, une *cosmogonie* ; mais non pas une cosmogonie *physique*, telle la très connue théorie du "big bang", avec laquelle la cosmogonie husserlienne n'entre nullement en rivalité. Sa détermination propre est d'être une cosmogonie *pour* la conscience subjective : comment se fait-il que *pour moi*, tout comme *pour nous*, il y ait un monde ? La forme technique

¹Cette remarque est explicitée par Jean-Marie Vaysse dans sa *Présentation* du numéro 5 de la revue *Kairos*, Toulouse, P.U.M., 1994, p. 9. Comme je m'étais fait à moi-même cette remarque, je me permets de la reprendre ici à mon compte.

du discours husserlien, ou encore son style conceptuel, qui peut bien sembler ésotérique, ne doit pas faire oublier que c'est ni plus ni moins la question de *l'origine du monde* qui travaille et meut partout la pensée dans son exigence —. A cette question de *l'origine du monde*, la philosophie husserlienne répond par une cosmogonie *par* la conscience subjective : la conscience, laquelle finalement mais aussi toujours déjà, prend place dans une communauté de consciences, *constitue* le monde qui est pour elle et sa communauté d'appartenance.

M.B.

Hérouville Saint-Clair, le 29 septembre 1996.

Note bibliographique

Je citerai le plus souvent Husserl à partir d'un volume des *Husserliana*, le sigle *Hua* sera suivi du numéro de page ; cette référence aux *Husserliana* précèdera ou non le sigle mis pour la traduction française correspondante, suivi là encore du numéro de page (ex. : *Hua XVII*, 78-79 ; *LFLT*, p. 123).

Table des matières

Avant-propos	i
1 Problématique	1
1.1 Introduction générale à la phénoménologie	1
1.2 Position du problème	7
1.3 Délimitation et traitement du problème	10
2 Le je, la matière, et l'objet	1
2.1 Le je et la matière	1
2.1.1 Les pôles non-constitués	1
2.1.2 Le rapport originaire pré-objectal de la conscience à la matière	2
2.1.3 Le rapport objectal du Je à la matière	6
2.2 Les deux concepts noématiques d'objet	8
2.3 La phénoménologie génétique	11
2.3.1 Importance de la détermination génétique en phéno- ménologie	11
2.3.2 Importance de la détermination génétique dans l'ou- verture du problème transcendantal de la possession du sens objectal	13
3 Le procès d'objectivation	15
3.1 Le sens objectal	15
3.1.1 La possession transcendantale du sens objectal, le concept d'habitualité (<i>Habitualität</i>)	15
3.1.2 La prise de possession transcendantale, l'institution d'habitualités	19
3.1.3 Le sens originaire "objet", son acquisition passive et sa différenciation en types d'objet	23
3.1.4 La typisation et la genèse constitutive (la genèse passive)	26
3.2 L'ex-plication de l'objet et l'enrichissement de son ipséité . .	29
3.3 La pensée predicative et le sens logique	33

<i>Avoir un monde</i>	iv
4 Identité transcendantale et monde-ambient	38
4.1 La concrétion du je transcendantal dans son “ipséité”	38
5 Conclusion	44

La présente édition PDF de cet ouvrage est la première, finalisée le 20 septembre 2004 (michel.boucey@cybervisible.com).

Chapitre 1

Problématique

« Souvent il nous semble que le monde est tout
et que nous ne sommes rien, mais souvent aussi
que nous sommes tout, et le monde rien »

Hölderlin.

1.1 Introduction générale à la phénoménologie, orientée vers notre problématique

La phénoménologie est, en un sens absolument élargi, une gnoséologie¹, c'est-à-dire une théorie critique de la connaissance. En tant que telle, elle répond au problème que pose le fait de tout acte de connaissance, qui est de savoir si et comment le sujet de la connaissance atteint véritablement l'objet tel qu'en lui-même, ou en soi, dans l'acte de la connaissance. Dans *L'idée de la phénoménologie*, Husserl pose de façon canonique le problème : « ce qui devient problématique, c'est la possibilité, pour la connaissance, d'atteindre un objet qui pourtant est en soi-même ce qu'il est »². La formulation aporétique de ce passage dit bien la difficulté de penser l'acte même de la connaissance en tant que saut que doit effectuer le sujet hors de lui-même vers l'objet en lui-même ; et ce, dans la présupposition de leur extériorité réciproque. L'objet, en tant qu'objet de la connaissance qui nécessite de la part du sujet un saut hors de lui-même, au-delà de lui-même, est alors dit

¹A propos de l'élargissement nécessaire du sens du « connaître » pour qu'une philosophie soit « pleinement philosophie » et non pas « une “simple” théorie de la connaissance », voir *Hua VIII, Erste Philosophie, zweiter teil, theorie der phänomenologischen Reduktion* (1959, éd. par Rudolf Bøehm de la seconde partie des cours professés par E. Husserl en 1923-1924), pp. 23-26 ; *Philosophie première*, deuxième partie, *théorie de la réduction*, trad. par Arion L. Kelkel, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 2^e édition, 1990, pp. 31-35. Dorénavant cité par l'abréviation *PP II*.

²*Hua II, Die Idee der Phänomenologie*, 1907 (1950, éd. par W. Biemel), p. 25 ; *L'idée de la phénoménologie*, trad. par Alexandre Lowit, PUF, coll. Epiméthée, 5^e édition, 1993, p. 47. Dorénavant cité par l'abréviation *IP*.

être une transcendance au regard du sujet ; par cette dénomination, l'objet de la connaissance acquiert son statut problématique : « le problème de la théorie traditionnelle de la connaissance est celui de la *transcendance* »³ ; « si nous regardons de plus près ce qui est si énigmatique et ce qui nous met dans l'embarras lorsque nous commençons à réfléchir sur la possibilité de la connaissance, alors c'est sa transcendance »⁴.

La phénoménologie pose le problème de la transcendance dans toute son ampleur en prenant pour objet problématique la notion de monde, laquelle peut en effet être définie en termes gnoséologiques comme totalité de transcurrences, ou mieux encore transcendance (des transcurrences). L'attitude théorique phénoménologique se démarque ainsi par là de toute autre : « dans l'attitude théorique que nous appelons *naturelle*, l'horizon qui circonscrit toute espèce d'étude est caractérisé dans son ensemble par *un* mot : le *monde*. »⁵ L'attitude théorique naturelle en effet prend place au sein du monde, nous pouvons en cela la qualifier d'attitude intra-mondaine. En prenant le monde non dans sa globalité mais comme son simple englobant, l'attitude naturelle présuppose le monde sans jamais en faire un objet d'étude, sans jamais interroger ce qu'est le monde, *a fortiori*, ce qu'est un monde en général ; cette attitude relève bien de « *l'attitude d'esprit naturelle* » qui n'a « aucun souci d'une critique de la connaissance »⁶. L'attitude phénoménologique considère le monde en tant qu'objet propre de son travail théorique ; elle est extra-mondaine et contre nature.

La méthode phénoménologique de l'*epochè* va permettre le passage de l'attitude naturelle envers le monde à la considération phénoménologique du monde en tant que transcendance, c'est-à-dire en tant qu'objet maximale-ment étendu de la problématique gnoséologique : « *au lieu de demeurer dans cette attitude [naturelle], nous allons lui faire subir une altération radicale.* »⁷ *Epochè* — du grec *épikhein*, suspendre — renvoie depuis les sceptiques grecs à la notion de suspension du jugement. Cette mise en suspens phénoménologique du jugement est dite aussi par Husserl *mise entre parenthèses* ou *mise hors circuit* : « il nous faut [...] mettre [le monde] entre parenthèses sans l'attester, mais aussi sans le contester »⁸. Par monde, Husserl entend « le monde, pris dans sa totalité, posé dans l'attitude naturelle, réellement

³ *Hua I*, 1, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, 1929 (1950, éd. par S. Strasser), p. 30 ; *Les Méditations Cartésiennes et Les Conférences de Paris*, trad. par Marc de Launay, PUF, coll. Epiméthée, 1994, p. 31. Dorénavant cité par l'abréviation *MC*.

⁴ *Hua II*, 34 ; *IP*, p. 58.

⁵ *Hua III*, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes buch, 1913 (1950, éd. par W. Biemel), p. 7 ; trad. par Paul Ricœur sous le titre *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1993, p. 13. Volume couramment dénommé par abréviation *Ideen I*. Dorénavant cité par l'abréviation *ID I*.

⁶ *Hua II*, 17 ; *IP*, p. 37.

⁷ *Hua III*, 53 ; *ID I*, p. 96.

⁸ *Hua III*, 57 ; *ID I*, p. 104.

découvert par le moyen de l'expérience »⁹ ; c'est le monde naturel (*natürliche Welt*). Monde auquel il faut joindre les discours portant sur la réalité puisque chacune de leurs propositions se donne comme « une vérité portant sur l'effectivité de ce monde », et, ajoute-t-il, « toutes les théories, aussi bonnes soient-elles [...] et toutes les sciences qui se rapportent à ce monde [naturel] doivent subir le même sort »¹⁰ ; en effet, ne font-elles pas parti du monde ? Nous voyons par là que la suspension phénoménologique du *jugement* n'est pas un vain mot, puisque le concept étendu de monde enveloppe les discours nécessairement judicatifs à propos du monde naturel ; mais qu'en est-il de ce dernier, au sujet duquel ses jugements sont portés ? A-t-il fait à proprement parler l'objet de la part de l'attitude naturelle d'une assertion telle que « le monde (naturel) est » ? Non, « c'est au monde que réfèrent toutes les sciences, et, avant elles déjà, la vie agissante. *Précédent tout, l'existence du monde va de soi*, à tel point que personne ne songera à le dire explicitement en une quelconque proposition »¹¹ ; cependant nous avons vu que l'attitude naturelle présuppose le monde dans son activité, par exemple celle de porter des jugements théoriques sur le monde naturel. N'est-ce pas là quelque chose comme un jugement implicite sur l'existence du monde ? N'est-ce pas là une « thèse potentielle et implicite »¹² portant sur la réalité, ce qui certes « ne consiste naturellement *pas dans un acte original*, dans un jugement articulé portant *sur* l'existence [du monde naturel] »¹³, mais qui peut cependant être traitée de la même façon qu'une thèse portée grâce à n'importe quel jugement explicite ? Husserl appelle cette croyance qui pose la réalité en tant qu'existante, dont précisément « *l'existence [est] spatio-temporelle* »¹⁴, la position ou thèse (générale) de l'attitude naturelle¹⁵. Husserl explicite comme suit la thèse naturelle : « je trouve sans cesse présente, comme me faisant vis-à-vis, une unique réalité spatio-temporelle dont je fais moi-même partie, ainsi que tous les autres hommes qui s'y rencontrent et rapportent à elle de la même façon. La réalité effective [*Wirklichkeit*] [...], je la découvre comme existant et je l'accueille, comme elle se donne à moi, également comme existant. Je peux mettre en doute et récuser les données du monde naturel : cela ne change rien à la position (à la « *thèse* ») générale de l'attitude naturelle. « Le monde » est toujours là comme réalité. »¹⁶ L'*epochè* phénoménologique en tant que phénoménologique a pour objet la thèse de l'attitude naturelle ; elle est suspension de la croyance effectuant la position de l'existence du monde naturel ; le régime de l'*epochè* fait ainsi que « le caractère de position est

⁹ *Hua III*, 57 ; *ID I*, p. 103.

¹⁰ *Ibid.*, trad. modifiée.

¹¹ *Hua I*, 6 ; *MC*, p. 5.

¹² *Hua III*, 53 ; *ID I*, p. 97.

¹³ *Hua III*, 53 ; *ID I*, p. 96.

¹⁴ *Hua III*, 56 ; *ID I*, p. 102.

¹⁵ Voir *ID I*, 2^{ème} section, 1^{er} chapitre.

¹⁶ *Hua III*, 52-53 ; *ID I*, p. 95.

devenu sans force »¹⁷ ; « le monde, pris dans sa totalité, posé selon l'attitude naturelle, réellement découvert par le moyen de l'expérience [...] n'a [maintenant] plus pour nous de valeur »¹⁸. C'est sur cette thèse naturelle que se développe l'attitude théorique de même nom ; c'est elle qui élabore des discours au sujet de ce monde en le présupposant. L'attitude théorique naturelle tombe par conséquent sous le coup de l'*epochè* : « *toutes les sciences qui se rapportent à ce monde naturel, [...] je les mets hors circuit* »¹⁹. La phénoménologie ayant dorénavant soumis le monde, à savoir le monde naturel et les discours prétendant à la vérité à son sujet, au régime de l'*epochè* phénoménologique, nous ne savons pas encore par là ce que cela veut dire pour le monde d'être mis entre parenthèses.

Que cela signifie-t-il pour le monde, et en premier lieu pour le monde naturel, d'être soumis au régime de l'*epochè* phénoménologique ? « La phénoménologie englobe réellement l'ensemble du monde naturel et tous les mondes idéaux qu'elle met hors circuit : elle les englobe en tant que sens "monde" [*Weltsinn*] »²⁰ ; « tout ce qui est mis hors circuit au sens phénoménologique demeure néanmoins [...] dans le cadre de la phénoménologie [...] les effectivités réales et idéales [*die realen und idealen Wirklichkeiten*] mises hors circuits sont représentées dans la sphère phénoménologique par *la multiplicité totale des sens* »²¹. Quelle est donc cette « *multiplicité totale des sens* » sinon la définition même du monde atteint par et dans l'*epochè* phénoménologique ? En acquérant ce concept de monde grâce à l'*epochè*, la philosophie phénoménologique accède à un objet proprement *théorique* ; puisque son discours se rapporte à une multiplicité et plus particulièrement à cette multiplicité, elle peut faire à strictement parler, une théorie du monde. Rappelons en effet le rapport conceptuel entre multiplicité et théorie, posé par Husserl dans toute sa généralité formelle dans les *Recherches logiques I* : « le corrélat objectif du concept de théorie possible, déterminée uniquement quant à sa forme, est le concept d'un *domaine possible de connaissance, pris en général, qui doit être dominé grâce à une théorie ayant une telle forme*. Or, un tel domaine, le mathématicien l'appelle (dans sa sphère) une *multiplicité*. »²² En tant que

¹⁷ *Hua III*, 223 ; *ID I*, p. 368.

¹⁸ *Hua III*, 57 ; *ID I*, p. 104.

¹⁹ *Hua III*, 56-57 ; *ID I*, p. 102-103.

²⁰ *Hua III*, 302-303 ; *ID I*, p. 488, trad. modifiée.

²¹ *Hua III*, 279 ; *ID I*, p. 452, trad. modifiée. Je suis Eliane Escoubas dans sa traduction de l'allemand *real* par le néologisme réal. Est réal ce qui relève du registre de la transcendance du monde naturel, c'est-à-dire tout ce qui se donne de façon spatio-temporelle, à savoir la *res*, la chose matérielle perçue de manière externe ; tandis qu'est réel (*reell*) ce qui relève de l'immanence du vécu ; voir les remarques sur la traduction de *Real/Reell/wirklich*, *ID II*, p. 409 ; voir aussi les notes de Paul Ricœur, *ID I*, p. 14, n. 4, à propos de *Realität*, et p. 123, n. 1, à propos de *Reell*.

²² *Hua XVIII, Logische Untersuchungen*, t. I, *Prolegomena zur reinen Logik*, 1900 [1913, 2^e édition, dorénavant cité par l'abréviation *LU I*] (1975, éd. par E. Holenstein), pp. 248-249 ; *Recherches logiques*, t. I, *Prologomènes à la logique pure*, trad. par Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 3^e édition, 1990, p. 274 ; dorénavant

la philosophie phénoménologique doit élaborer cette théorie du monde, elle doit nous dire d'où provient ce sens "monde" et comment il advient.

Avec l'*epochè* phénoménologique, nous « n'avons proprement rien perdu, mais gagné la totalité de l'être absolu, lequel [...] recèle en soi toutes les transcendances du monde, les "constitue" en son sein. »²³ Qu'est-ce à dire ? 1/ cet être absolu est celui de la « conscience pure »²⁴ ou conscience transcendantale²⁵, ou encore subjectivité transcendantale²⁶. Elle est l'objet propre du travail phénoménologique, dont l'accès a été conquis grâce à l'*epochè* phénoménologique : « la conscience a en elle-même un être propre [*Eigensein*] qui [...] n'est pas affecté par l'exclusion phénoménologique. [Elle] constitue une région de l'être originale par principe, et qui peut devenir en fait le champ d'application d'une nouvelle science, — bref de la phénoménologie »²⁷ ; l'*epochè* phénoménologique a ainsi « livré l'empire de la conscience transcendantale : [c'est] en un sens déterminé l'empire de l'être "absolu" »²⁸ ; 2/ dans ce passage, Husserl introduit l'idée — entre parenthèses, comme avec des pincettes, au moment où il l'énonce dans *Ideen I* — qu'il y a *constitution du monde*, comme totalité des transcendances, par la conscience transcendantale. La *constitution* désigne la théorie phénoménologico-transcendantale du monde et même d'un monde en général, en tant que multiplicité des sens pouvant accéder à la conscience : « expliciter l'imbrication totale des opérations de la conscience qui mènent à la constitution d'un monde possible — d'un monde *possible* : cela veut dire qu'il s'agit de la forme essentielle : monde en général, et non de notre monde de fait, réel — telle est la vaste tâche de la phénoménologie de la constitution »²⁹. Vaste tâche, puisque ce travail doit

cité par l'abréviation *RL I*. « Le concept de théorie [...] compris au sens fort [est] une liaison systématique de propositions sous la forme d'une déduction ayant l'unité d'un système », *Hua XVII, Formale und Transzendentale Logik*, 1929 (1974, éd. par P. Janssen), 78-79 ; *Logique formelle et logique transcendantale*, trad. par Suzanne Bachelard, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 3^e édition, 1984, p. 123. Texte dorénavant cité par l'abréviation *LFLT*. Remarquons que la phénoménologie ne relève pas *stricto sensu* de ce concept de théorie en tant qu'elle exclue de son concept celui de déduction au profit de celui de description : « l'élaboration de théories déductives est exclue de la phénoménologie [...] c'est une vision effective des relations entre essences qui doit habiliter les conjectures. Tant que ce n'est pas le cas, nous ne sommes pas en possession d'un résultat phénoménologique. » (*Hua III*, 140-141 ; *ID I*, p. 240) ; voir *ID I*, § 75.

²³ *Hua III*, 94 ; *ID I*, p. 166.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Husserl introduit de façon allusive dans *Ideen I* que la conscience pure peut aussi être dite transcendantale pour « des raisons qui tiennent leur source dans la problématique de la théorie de la connaissance » ; voir *Hua III*, 59 ; *ID I*, p. 108.

²⁶ Voir la *Posface à mes Idées directrices pour une phénoménologie pure*, in *Hua V, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, drittes buch, Die phänomenologie und die fundamente der wissenschaften* (1952, éd. par M. Biemel), p. 145 ; *La phénoménologie et les fondements des sciences*, trad. par Dorian Tiffeneau, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 1992, p. 189 ; dorénavant texte cité par l'abréviation *ID III*.

²⁷ *Hua III*, 59 ; *ID I*, 108.

²⁸ *Hua III*, 141 ; *ID I*, p. 242.

²⁹ *Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg, Claassen &

être poursuivi jusqu'à ce que soit intelligible qu'une communauté puisse vivre dans un même monde, et même absolument parlant, que nous puissions tous vivre dans un monde commun ; en effet, « le sens transcendantal du monde doit finalement se découvrir à nous jusque dans son intégrale concrétion où il est notre monde vécu permanent à nous tous. »³⁰ Une conscience devient possible en tant que corrélat d'un monde lui-même possible au sein de la subjectivité transcendantale, elle est l'« univers du sens possible »³¹.

Le rapport entre la conscience transcendantale et son monde est un rapport de donation. « Des unités de sens présupposent une *conscience donatrice de sens* »³², ce qui signifie, une fois ce propos généralisé, qu'un monde, au sens phénoménologique du terme, présuppose une conscience donatrice de ce monde ; « toute réalité existe par une "donation de sens" [*Alle Realität seiend durch "Sinngebung"*] »³³ ; « toutes les unités réales [*Alle realen Einheiten*] sont des "unités de sens" »³⁴. Cela vaut également pour la notion explicitement englobante de monde, puisque « la réalité [*Realität*] et le monde [*Welt*] sont ici précisément un titre général pour désigner certaines unités de sens [...] »³⁵. *Pour donner, encore faut-il avoir* : il est implicite, tout du moins encore dans *Ideen I*, et tout particulièrement en son § 55, que la conscience *possède* le monde, de quelque manière que ce soit, et par conséquent aussi ce qui se donne pour la réalité. Ceci est tellement vrai que cette possession du monde par la conscience n'est pas médiate mais une possession en propre que la conscience se donne à elle-même, car « cette conscience [donatrice de sens] de son côté est absolue et ne dépend pas à son tour d'une donation de sens »³⁶. La donation du monde par la conscience tient à la possession du monde par celle-ci, il s'agit donc d'une auto-donation du monde de la conscience à elle-même au sein de son absolutité. Sans cette possession par la conscience, le monde ne pourrait tout simplement pas être en lui-même et par lui-même, « la réalité, aussi bien la réalité d'une chose prise séparément que la réalité du monde dans son ensemble, ne comporte par essence (au sens strict que nous prenons) aucune autonomie. Ce n'est pas en soi quelque chose d'absolu qui se lie secondairement à un autre absolu ; ce n'est, au sens absolu, strictement rien ; elle n'a aucune "essence absolue" »³⁷. La réalité du monde *tient* à la conscience : avoir un monde, voilà finalement ce que possède en propre, au sens aristotélien du terme, une conscience. Et cette possession

Goverts, 1954, p. 50. Dorénavant texte cité par l'abréviation *EU* ; *Expérience et jugement, Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, trad. par Denise Souche-Dagues, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 2^e édition, 1991, p. 59. Dorénavant texte cité par l'abréviation *EJ*.

³⁰ *Hua I*, 163 ; *MC*, p. 186.

³¹ Voir *Hua I*, 32-33 ; *MC*, pp. 33-34.

³² *Hua III*, 106 ; *ID I*, p. 183.

³³ *Hua III*, 106 ; *ID I*, 183, trad. modifiée.

³⁴ *Ibid.*, trad. modifiée.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Hua III*, 106 ; *ID I*, p. 183.

³⁷ *Hua III*, 93-94 ; *ID I*, pp. 164-165.

en tant que telle relève de l'essence même de la conscience : « *l'avoir, c'est la conscience, et elle est partout précisément avoir* »³⁸.

Ainsi pour qui connaît un peu de phénoménologie, l'expression "avoir un monde" est signifiante ; et même d'une signification évidente jusqu'à la trivialité³⁹. Cependant je veux malgré cela, ou mieux à cause de cela même, comprendre le mieux qu'il soit possible dans le cadre d'un mémoire de philosophie ce que signifie "avoir un monde" dans la pensée d'Edmund Husserl. Ou encore, il s'agit pour moi de savoir si cette expression atteint ou peut atteindre une dimension véritablement conceptuelle.

1.2 Position du problème

Jusqu'ici, je n'ai fait porter notre attention, pour ainsi dire, que sur le versant objetal de l'*epochè* phénoménologique ; ce qui a permis de dégager la thèse selon laquelle il y a constitution du monde, c'est-à-dire autodotation, et donc possession, du monde par la conscience transcendantale. Pour rendre intelligible cette possession transcendantale, c'est-à-dire rendre intelligible le syntagme "avoir (transcendantale) un monde", nous allons maintenant nous intéresser au versant sujetif de l'*epochè* phénoménologique.

La première question qui se pose à nous maintenant est de savoir ce que produit l'*epochè* sur le sujet, alors même qu'il l'opère : « je m'appréhende purement comme ce je et cette vie de la conscience, au sein de quoi la totalité du monde objectif existe pour moi, et telle qu'elle est pour moi précisément »⁴⁰. Comme nous l'avons vu, « ce je et cette vie de la conscience » doivent être dits transcendants vis-à-vis du monde en tant que ce dernier est dit, lui, transcendant, en tant que totalité des transcendances qui sont *pour moi* : « si le monde [...] est dit *transcendant*, cet être mien pur, ou ce je pur qui est le mien, est dit *transcendantal*. Grâce à l'*epochè* phénoménologique, le moi humain naturel, c'est-à-dire le mien, est réduit au je transcendantal, et c'est ainsi qu'il faut comprendre ce que l'on entend par réduction phénoménologique. »⁴¹ Ainsi l'*epochè* phénoménologique produit sur le sujet qui l'opère la reconduction du Je humain au Je⁴² transcendantal, au sein de sa vie de conscience purifiée. L'*epochè* phénoménologique est dite alors réduction phénoménologique.

³⁸ *Hua XXVI, Vorlesungen über Bedeutungslehre Sommersemester 1908* (éd. par Ursula Panzer, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987), p. 195 ; *Sur la théorie de la signification*, trad. par Jacques English, Paris, Vrin, 1995, p. 246, je souligne. Dorénavant cité par l'abréviation *STS*.

³⁹ Heidegger fera une telle remarque à propos de cette expression dans *Etre et Temps*, trad. fr. par François Veizin, Paris, Gallimard, 1986, p. 91.

⁴⁰ *Hua I*, 8 ; *MC*, p. 7, trad. modifiée.

⁴¹ *Hua I*, 10-11 ; *MC*, p. 9.

⁴² J'opte pour la traduction de *Ich* par Je. En vue d'unifier mon travail, la nécessité d'homogénéiser les traductions françaises du *Ich* (Je, moi, *ego*), dans les différents ouvrages de Husserl, s'est fait sentir, et m'a conduit à modifier très légèrement certaines citations.

Qu'est-ce que le Je transcendantal? *Ideen I* (1913) et *Ideen II* (1912-1925) développent un seul et unique concept de Je pur, ou Je transcendantal. Dans les *Méditations cartésiennes* (1929) Husserl en détermine trois. Le concept de Je pur des *Ideen* s'identifie, sans totalement coïncider mais suffisamment pour le propos, au premier des trois concepts des *Méditations cartésiennes*, au titre de sujet de l'intentionnalité. Ce premier concept de Je pur se définit comme « pôle identique des vécus »⁴³ : le Je est ici celui « qui vit ceci ou cela, le moi qui, demeurant le même, parcourt en le vivant tel ou tel *cogito* [...] je identique qui, comme conscience active et affectée, vit dans tous les vécus de conscience, et se référant, à travers ceux-ci, à tous les pôles objectaux. »⁴⁴ Ce qui correspond, *mutatis mutandis*, au Je pur défini dans *Ideen II* strictement comme sujet de l'intentionnalité : « je me considère en tant que Je pur, pour autant que je me considère purement et simplement comme celui qui, dans la perception, est dirigé sur le perçu, dans la connaissance sur le connu, dans l'imagination sur l'imaginé, dans la pensée logique sur le pensé, dans l'évaluation sur l'évalué, dans le vouloir sur le voulu »⁴⁵.

Par cela même qu'il est le sujet de l'intentionnalité, ce premier concept du Je pur est le « *terminus a quo* nécessaire, le Je ponctuel »⁴⁶, à savoir le résultat ultime issu de l'analyse phénoménologique de la conscience purifiée. Par ce caractère ponctuel, ou encore discret — nous verrons plus bas en quoi il est aussi *nécessaire* —, il faut comprendre que le Je pur est atomique, c'est-à-dire inanalysable. C'est pourquoi, même si le Je transcendantal est bien « cet être *mien* pur [je souligne] », le Je ne possède cependant à proprement parler encore rien. En effet, ce premier concept phénoménologique de Je pur est dans la plus parfaite pauvreté de détermination : « en tant que Je pur, [le Je] ne recèle pas de richesses intérieures latentes, il est absolument simple »⁴⁷ ; « le Je [...] est absolument dépourvu de composantes éidétiques et n'a même aucun contenu qu'on puisse expliciter ; il est en soi indescriptible : Je pur et rien de plus. »⁴⁸ Ne rien posséder, c'est bien sûr être loin de cette plénitude dans la possession qui doit caractériser le fait d'"avoir un monde" —. A cette absolue pauvreté de détermination du Je pur-sujet de l'intentionnalité, il faut opposer l'absolue richesse de l'*ego* en tant que possesseur d'un monde : « en tant qu'*ego*, j'ai un monde environnant qui *existe*

⁴³ *Hua I*, 100 ; *MC*, p. 113.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Hua IV*, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, zweites buch, *Phänomenologische untersuchungen zur konstitution* (1952, éd. par M. Biemel), p. 97 ; *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, livre second, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. par Eliane Escoubas, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 1982, p. 148. Dorénavant cité par l'abréviation *ID II*.

⁴⁶ *Hua IV*, 105 ; *ID II*, p. 158, trad. modifiée.

⁴⁷ *Hua IV*, 105 ; *ID II*, p. 157, trad. modifiée.

⁴⁸ *Hua III*, 160 ; *ID I*, pp. 270-271, trad. modifiée.

constamment *pour moi*, et, en lui, j'ai des objets qui existent pour moi »⁴⁹. En effet, outre le premier concept de Je pur, les *Méditations cartésiennes* en exposent deux autres. Après avoir été défini comme pôle identique des vécus, le je pur est ensuite défini en un second concept comme « substrat des habitualités [*Substrat von Habitualitäten*] »⁵⁰ : « le je qui fonctionne comme centre n'est pas un pôle d'identité vide [...], en vertu d'une légalité propre à la *genèse transcendantale*, il acquiert avec chacun des actes qui émanent de lui un nouveau sens objectal, une *nouvelle propriété permanente* »⁵¹. Le terme d'*ego* dénomme le troisième concept de Je pur exposé dans les *Méditations cartésiennes*, encore appelé par Husserl monade : « nous distinguons du je comme pôle identique et comme substrat des habitualités l'*ego* pris dans sa pleine concrétion (que nous désignerons du terme leibnizien de monade), dans la mesure où nous ajoutons au je ce sans quoi, précisément, il ne peut être concret ; il ne peut l'être, en effet, que dans la diversité du flux de sa vie intentionnelle et des objets qui sont visés en elle et qui se constituent comme éventuellement existant pour elle. »⁵² Le problème de la possession transcendantale d'un monde se pose ainsi entre les concepts extrêmes de Je pur-sujet de l'intentionnalité, absolument pauvre en monde, et celui d'*ego* transcendantal, riche d'un monde, au sens où *avoir un monde* (d'objets), c'est pouvoir y être et y vivre *hic et nunc*, comme en fait nous y vivons toujours déjà. L'écart entre ces deux concepts signifie, ne serait-ce simplement que du point de vue logico-conceptuel, qu'il y a un procès d'acquisition d'un monde (possible). Husserl parle ainsi de l'*ego* transcendantal comme étant le Je transcendantal pris en sa « pleine concrétion »⁵³ ; autrement dit, le Je transcendantal considéré dans toute sa détermination, dans la totalité de ses déterminations. Cette précision de la plénitude dans la concrétité du Je laisse entendre que, partant du Je pur-sujet de l'intentionnalité dépourvu de détermination, il y a, du moins sur le plan conceptuel, procès de concrétisation du Je transcendantal, à savoir acquisition de déterminations transcendantales, qui ne sont rien moins que, globalement considérées, l'acquisition progressive de la multiplicité des sens, c'est-à-dire le monde lui-même, au sens phénoménologico-transcendantal. L'intelligibilité de cette acquisition progressive et de la possession transcendantale du monde tient dans le concept médiat de Je pur « substrat des habitualités » qui constitue le titre plus précis de du problème qui va nous occuper.

⁴⁹ *Hua I*, 102 ; *MC*, p. 115.

⁵⁰ *Ibid.*, trad. modifiée.

⁵¹ *Ibid.*, trad. modifiée.

⁵² *Hua I*, 102 ; *MC*, p. 115, trad. modifiée. Si Husserl établit ici ce troisième concept de Je transcendantal par le seul terme d'*ego*, il parle cependant en général de l'*ego* transcendantal, par différence d'avec l'*ego* humain que nous sommes dans l'attitude naturelle ; c'est pourquoi j'emploierai le syntagme d'*ego* transcendantal pour désigner le Je ici conceptualisé et simplement dénommé *ego*. Cette dénomination devrait interdire la traduction du *Ich* par *ego*, qui est un concept du Je, non pas uniquement le Je en général.

⁵³ *Hua I*, 102 ; *MC*, p. 115.

Si Husserl dit juste en disant que « *l'avoir, c'est la conscience, et [qu'] elle est partout précisément avoir* »⁵⁴, alors, avec le problème de l'acquisition et de la possession transcendantale d'un monde, établi à partir de l'expression "avoir un monde", nous touchons au problème le plus englobant que peut poser la philosophie phénoménologique, dans le regroupement des notions (transcendantales) de *conscience*, de *monde*, et de *l'avoir*. Le problème, qui est un problème interprétatif, tient alors dans la mise en avant de l'importance du concept d'*habitualité*, qui me semble méconnue par les commentateurs français de Husserl. Ce travail est un essai d'interprétation générale de la philosophie transcendantale phénoménologique, dont l'apport propre est qu'il vise de manière centrale à mettre en avant l'importance du concept d'*habitualité*, car je vois en lui l'achèvement conceptuel de la théorie phénoménologico-transcendantale de la constitution du monde (ou d'un monde en général). Sans lui, cette dernière resterait une pensée incomplète, jusqu'à l'inautelligibilité. En effet, avec lui, se joue un triple enjeu capital pour la philosophie phénoménologique husserlienne, puisqu'il permet de penser : 1/ l'indépendance radicale de la sphère transcendantale de la sphère mondano-réale, et ce, tout particulièrement par rapport à la sphère psycho-physique ; évident ainsi en général l'erreur que commet en particulier le psychologisme en réduisant les lois logiques aux lois psychologiques. Cela revient à permettre de penser la sphère transcendantale en sa transcendantalité même, et ainsi de permettre la bonne compréhension de la phénoménologie en général. ; 2/ la possession *transcendantale* du monde ; 3/ le fonctionnement de l'activité transcendantale rendant possible l'*ego* transcendantal, à savoir la vie du Je au sein d'un monde vécu dans ce qu'il faut appeler avec Husserl le Présent Vivant. Ce que j'ai tâché de montrer dans ce qui suit.

1.3 Délimitation et traitement du problème

Le cadre du propos est celui de l'autoconstitution égologique, au sens strict du troisième concept de Je pur, ou *ego* (transcendantal), posé dans les *Méditations cartésiennes*, dont nous verrons que le concept corrélatif de monde est celui de monde-ambiant ; quant à cet ouvrage, le propos est donc strictement circonscrit entre les §§ 31 à 48 inclus. Cela exclut de ce travail les problématiques de la constitution de l'*alter ego*, et de l'intersubjectivité/objectivité. J'exclue aussi de ce travail la constitution telle qu'elle est abordée par *Ideen II*, dans son extrême détail, selon les couches de la constitution du monde ; en effet, l'« autoconstitution [égologique] coïncide avec la phénoménologie en général. »⁵⁵ Et par phénoménologie en général, il faut entendre la théorie phénoménologico-transcendantale de la constitution ; la

⁵⁴ *Hua XXVI*, 195 ; *STS*, p. 246, je souligne.

⁵⁵ *Hua I*, 103 ; *MC*, p. 116.

constitution étant, comme la définit très justement Eliane Escoubas dans son très intéressant *Avant-propos* à sa traduction de *Ideen II*, « le déploiement d'un champ transcendantal proprement nommé : *Sinn*, sens (de l'Être). »⁵⁶ Je m'en tiendrai strictement au plan *transcendantal*, si tant est que le propos de ce travail se veuille être de *philosophie* phénoménologique ; en effet, Husserl pose cette équivalence entre le philosophique et le transcendantal : « une intelligibilité philosophique, c'est-à-dire une intelligibilité transcendantale »⁵⁷, l'« intelligibilité ultime, transcendantale. »⁵⁸

En vue de rendre la théorie phénoménologico-transcendantale de la constitution intelligible par et dans sa structure générale, ma méthode — qui n'a en soi aucune prétention philosophique mais seulement la prétention de la clarté de l'exposition — tient en une mise en ordre purement logique des *résultats* obtenus sous le régime de la réduction par l'analyse intentionnelle ; ce que l'on peut rapprocher de ce que nomme Eugen Fink l'analytique intentionnelle, à savoir « l'exhibition des "conditions de possibilité" de l'être-donné-par-expérience d'un étant. »⁵⁹

Dès lors, comprendre l'acquisition et la possession transcendantale du monde et par la suite, la vie de l'*ego* transcendantal, cela demande conceptuellement de partir de l'absence de monde (constitué), c'est pourquoi je dégagerai d'abord en une première partie ce que j'appelle les pôles non-constitués (§ 4, a), que sont le Je pur-sujet de l'intentionnalité et la *hylé*, cette détermination de non-constitué se révélera ne pas avoir la même signification pour l'une et pour l'autre. Abordant ensuite leur rapport, nous verrons qu'ils s'en sont d'abord dépourvus avant l'apparition de l'objet à la conscience, ce qui ne veut pas dire que la subjectivité transcendantale soit sans rapport pré-objectal à la matière (§ 4, b). Bien au contraire, nous verrons qu'un tel rapport existe, et que c'est lui qui permet le rapport proprement objectal du Je-sujet de l'intentionnalité à la matière, à savoir le rapport où l'objet apparaît à la conscience, où il se donne à elle (§ 4, c). Je dégagerai à partir de là le problème de la possession transcendantale, tel qu'il se pose selon moi à partir des deux concepts noématiques d'objets construits dans *Ideen I* (§ 5). En effet, à ce stade du développement de la philosophie phénoménologique, ce problème ne semble pas encore se poser véritablement. Je montrerai que ce n'est qu'avec la mise au jour de l'importance en phénoménologie de la détermination génétique (§ 6) que le problème se pose de plein droit, puisque l'apparition de la phénoménologie génétique (§ 6, a), nous verrons ce qu'il faut entendre par là, nécessite de poser la structure acquisition-possession-donation du sens (§ 6, b).

Cette détermination explicitement génétique de la phénoménologie ap-

⁵⁶ *ID II*, p. 11.

⁵⁷ *Hua I*, 164 ; *MC*, p. 187.

⁵⁸ *Hua I*, 163 ; *MC*, p. 186.

⁵⁹ Eugen Fink, « La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine », in *De la phénoménologie* (1966), p. 109, trad. modifiée.

pellera alors l'ouverture dans une seconde partie d'un développement au sujet de cette structure triple acquisition-possession-donation du sens, ou encore ce que l'on doit appeler avec Husserl l'objectivation, ou pour expliciter, procès d'objectivation⁶⁰. Je traiterai en premier lieu de la possession du sens dans ce que Husserl nomme une habitualité (§ 7, a). Puis, ayant compris la possession, j'aborderai la prise de possession, ou encore l'acquisition du sens, avec laquelle nous toucherons à la problématique de la phénoménologie de la raison (§ 7, b) —. Dès lors, le procès effectif de l'objectivation peut être abordé. Et tout d'abord avec l'acquisition passive du sens originaire "objet" et de sa différenciation en types d'objets (§ 8). En effet, il y a typisation des différentes sortes d'objets acquis dans l'expérience, de telle façon qu'un monde formé par ces objets circonscrive toujours déjà la conscience où qu'elle aille ; nous verrons que cette présence du monde pour la conscience est assurée par la genèse passive (§ 9). Mais pour entrer plus avant dans la possession d'un monde toujours plus riche, il faut pour la conscience s'approcher des objets individuels, ce qui définit proprement pour Husserl le concept (étroit) d'expérience. La conscience effectue alors pour elle-même l'explication de l'objet, après quoi l'objet se présentera lui-même à la conscience de manière plus riche en déterminations (§ 10). C'est finalement dans la pensée prédictive, qui est à la base de la genèse active, qu'est ressaisi réflexivement le travail d'explication, et où l'objet devient proprement objet de connaissance. L'objet intuitionné ne se limite plus dorénavant à son intuition sensible, mais est encore enrichi dans l'intuition catégoriale (§ 11).

Finalement, dans un troisième chapitre, je tirerai les conséquences capitales du développement précédant. Ceci prendra essentiellement la forme d'une compréhension synthétique des trois concepts du Je produits par Husserl dans les *Méditations cartésiennes*, qui se révéleront explicitement être une triple perspective sur le Je.

⁶⁰Ce procès est un fil conducteur d'*Expérience et jugement* que je ne traite finalement ici que de manière très incomplète ; pour son exposé, je ne peux que renvoyer à la lecture de cet ouvrage.

Chapitre 2

Le je, la matière, et l'objet

2.1 Le je et la matière

2.1.1 Les pôles non-constitués

En tant que thèse capitale de la philosophie phénoménologique transcendantale husserlienne, la constitution du monde par le Je transcendantal au sein de la conscience elle-même transcendantale est aussi, pour le dire comme Husserl, le titre le plus général que l'on puisse donner à la problématique phénoménologique et aux recherches qui s'en suivent. Ces dernières dégagent, en guise d'ultimes résultats, ce que je nommerai les pôles non-constitués, le Je pur et la matière. J'envisagerai d'abord séparément celui-là, puis celle-ci, par rapport à cette détermination commune de non-constitué, puis ensemble dans leur rapport originaire.

C'est l'*époque* phénoménologique qui a dévoilé le *Je* pur en tant que non-constitué : « la mise hors circuit du monde et de la subjectivité empirique qui s'y rattache laisse pour résidu un Je pur [...] une transcendance *originale*, non constituée »¹. Que signifient ces qualificatifs ? L'*époque* a dévoilé les transcendances du monde en tant que telles, c'est-à-dire dans leur différence d'avec l'immanence du flux du vécu de la conscience. Cela veut dire que le flux du vécu est un pur flux dépourvu en tant que tel de détermination identitaire. Il est le lieu, phénoménologiquement déterminé, où « tout coule », le lieu du *panta rei* héraclitéen. Autrement dit au sein du flux du vécu, il n'y a aucun pôle identitaire. De tels pôles sont les transcendances, à l'immanence de la conscience, c'est-à-dire les objets formant le monde —. L'originalité même du *Je* pur comme transcendance, c'est-à-dire comme (pôle d')identité, tient à ce qu'il est « une transcendance au sein de l'immanence »² du flux de la conscience. Cette originalité se confirme et se renforce dans son caractère « non constitué ». Le *Je* pur est le *sujet* de

¹ *Hua III*, 109-110 ; *ID I*, p. 190, trad. modifiée.

² *Ibid.*

l'intentionnalité, il est ainsi antérieur à cette dernière ; alors qu'une transcendance comme telle, sans originalité, à savoir constituée, est postérieure à l'intentionnalité et à son fonctionnement, en tant qu'*objet* de l'intentionnalité. Ceci explique la qualification du Je pur-sujet de l'intentionnalité, de transcendance non-constituée ; ce qui nous suffit ici³. Passons maintenant à l'autre pôle non-constitué, la matière.

La matière, ou *hylé*, est elle aussi non-constituée, mais non pas au même sens que le *Je* pur, ni, au premier abord, si énigmatiquement. Les recherches sur la constitution — ce qui est le titre propre aux *Ideen II* — montrent que la constitution du monde est subdivisée et hiérarchisée selon les couches générales suivantes : 1/ constitution de la nature matérielle, 2/ constitution de la nature animale, 3/ constitution du monde de l'esprit. L'intérêt central porté à chaque couche tourne respectivement autour de la chose (*Ding*), de la corporéité charnelle (*Leiblichkeit*) — détermination incluant celle de l'âme (*Seele*) —, de l'esprit (*Geist*). Seule la première couche générale, centrée sur la pure et simple chose, m'intéresse ici directement, puisque c'est en elle que la matière prend place. Cette dernière est, pour le dire comme Kant, un pur divers sensible, chaotique en lui-même, dépourvu de toute structuration propre, ou encore en termes aristotéliens, la *proté hylé* de toute activité du Je. Mais c'est tout d'abord en tant que résultat ultime de l'analyse phénoménologique de la perception de chose, c'est-à-dire de l'objet de la nature, que la *hylé* est découverte comme étant non-intentionnelle en elle-même, c'est-à-dire non-constituée, et mise en forme par l'intentionnalité constituante dans l'intuition de chose : « parcourant à rebours les couches de la constitution de la chose, nous parvenons en dernière instance aux *data* de sensations en tant qu'archi-objets primitifs ultimes, qui ne sont plus constitués par une quelconque activité du Je mais sont, au sens le plus prégnant du terme, des *pré-données* pour toute activité du Je. »⁴ La *hylé* est le second pôle non-constitué ; Les *data* de sensations, ou encore *data* hylétiques, étant la *hylé* en tant que multiplicité matérielle se donnant aux sens du Je, abstraction faite de toute activité à son égard. Ce qui conduit à m'intéresser maintenant au rapport entre le Je et la *hylé*.

2.1.2 Le rapport originaire pré-objectal de la conscience à la matière

Abstraction faite de l'activité constituante de l'intentionnalité, autrement dit abstraction faite du Je (pur) en tant que sujet de l'intentionnalité et donc de tout corrélat objectal — ainsi n'y a-t-il pas à proprement parler de rapport pré-objectal entre le Je(-sujet de l'intentionnalité) et la matière, mais entre la conscience en général et la matière —, le Je est alors pris comme

³ Je laisse ici ce statut de transcendance non-constituée ; voir la n. 1 de Paul Ricœur, *ID I*, pp. 188-189.

⁴ *Hua IV*, 214 ; *ID II*, p. 298, trad. modifiée.

simple sujet d'une pure réceptivité passive, le rapport pré-objectal — nous verrons plus bas que ce suffixe n'est pas ici correctement affecté — entre ce Je-réceptivité passive et la *hylé* se nomme impression originaire ; les « "impressions" [*Impressionen*] [...] représentent les vécus absolument originaires au sens phénoménologique du mot. »⁵ L'importance de ce rapport est double. D'une part, ces vécus originaires forment diachroniquement ce que l'on peut appelé le flux originaire des mainteneants, « l'impression originaire a pour contenu ce que signifie le mot maintenant, pour autant qu'il est pris au sens le plus rigoureux. Chaque nouveau maintenant est contenu d'une nouvelle impression originaire. Sans cesse luit l'éclat d'une impression nouvelle et toujours nouvelle, avec une matière toujours nouvelle, tantôt toute pareille et tantôt changeante. »⁶ D'autre part, pris en lui-même, ce rapport passif de la conscience à la matière précède logiquement et rend possible le rapport objectal de la mise en forme de la *hylé* par l'intentionnalité constituante, puisque « l'impression originaire est le non-modifié absolu »⁷. Elle est par là même la condition de possibilité de la conscience, et par conséquent de tout ce dont il peut y avoir conscience, à savoir de tout objet en général, quel qu'il soit ; elle est « la source originaire de toute conscience et de tout être ultérieurs. »⁸ Cette double importance rend ainsi nécessaire l'impression originaire à l'achèvement de l'analyse phénoménologique de la perception de chose, et même à la possibilité de la conscience (de quelque chose).

Expérience et jugement (1939) proposera, au sein d'une conception étendue de la constitution, une théorie plus riche du rapport de la subjectivité, plus exactement, de la conscience, à la matière. Là où *Ideen I* passe sans nuance, comme par un saut, du concept d'impression originaire, abstraction faite du rapport constitutif, à la présentation du rapport constitutif du Je à la matière par le couple forme/matière, *morphè* intentionnelle/*hylé* sensuelle est-il dit aux § 85, *Expérience et jugement* détermine un rapport étroit de la conscience à la matière, mais non plus abstraction faite de la constitution, mais dans la nouveauté d'un rapport pré-constitutif dont l'ultime élément est la conscience interne du temps. Temps, phénoménologiquement considéré, dont nous connaissons l'indicible identité avec la subjectivité absolue⁹. Au regard de la *hylé*, définie dans le passage que je vais citer comme totalité des données immanentes, la conscience interne du temps joue le rôle de forme, elle vient ainsi se substituer à l'intentionnalité, comme nous venons de le voir dans *Ideen I* ; et ce, dans la généralité propre à ce degré inférieur de la

⁵ *Hua III*, 149 ; *ID I*, p. 255.

⁶ *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, 1893-1917 ; *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. par Henri Dussort, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 4^e édition, 1994, p. 146 ; dorénavant cité l'abréviation *LPT*. Ce texte constitue le volume X des *Husserliana*, édité en 1966 par R. Boehm.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ Voir *LPT*, § 36, p. 99.

constitution. En effet, la conscience interne du temps est « seulement une conscience produisant une forme générale. Le résultat de la constitution temporelle n'est qu'une forme d'ordination universelle selon la succession et une forme de coexistence de toutes les données immanentes. Mais la forme n'est rien sans contenu. La donnée immanente qui dure n'est telle que comme donnée de son contenu. »¹⁰ Avec ce rapport constitutif inférieur selon le couple forme/matière, il n'y a encore, pour ainsi dire, qu'un rapport d'extériorité réciproque entre le Je et la matière ; le degré suivant de la constitution fait intervenir la conscience à même la *hylé*, ou totalité des données immanentes, en tant qu'en elle fonctionne l'association. Cette dernière est ici « une forme appartenant par essence à la conscience en général, comme *forme des lois de la genèse immanente* »¹¹. Son importance est telle que Husserl affirme dans les *Méditations cartésiennes* que « *l'association est un concept transcendantal et phénoménologique fondamental* »¹². Comment est-elle définie plus avant dans *Expérience et jugement* : « elle est le lien purement immanent du : “ceci rappelle cela”, “l'un renvoie à l'autre”. »¹³ Elle est la production de mise(s) en rapport qui structure la totalité des données immanentes, la *hylé*, en champ de prédonation passive, ou encore « genèse associative » ; laquelle est instituée « sur les synthèses de la conscience interne du temps. »¹⁴ Ce champ, considéré originairement, est pré-objectal, quoique déjà structuré par l'association ; « [...] prenons [le champ de prédonation passive] tel qu'il est avant que l'activité du Je ait encore effectué sur lui de quelconques opérations donatrices de sens : ce n'est pas encore un champ d'objectités¹⁵ [*Gegenständlichkeiten*] au sens propre du terme. Car un objet est [...] le produit d'une opération objectivante, [il] n'est pas un pur chaos, un simple “fouillis” de “données” ; il a une structure déterminée, il est un champ de singularités articulées qui s'enlèvent sur lui. »¹⁶ Husserl fournit de suite un exemple, « un *champ sensible*, un champ de données sensibles, par exemple optiques, est le modèle le plus simple sur lequel nous pouvons étudier cette structure »¹⁷. Ce qui établit un champ sensible dans son unité de champ, c'est « *l'unité de l'homogène* »¹⁸, « l'unité d'un champ sensible est [...] unité d'abord par la

¹⁰ *EU*, p. 75-76 ; *EJ*, pp. 85-86. Je donnerai plus bas une interprétation de ce passage.

¹¹ *EU*, p. 78 ; *EJ*, p. 87.

¹² *Hua I*, 113-114 ; *MC*, p. 128. Il faudrait montrer, ce qui est une tâche hors de propos ici, que ce qui est dit de l'association dans *Expérience et jugement* complète la théorie de ce concept en tant que « principe de la genèse passive », ébauchée dans les *Méditations cartésiennes* au § 39, et dont l'origine, de l'aveu même de Husserl, se trouve dans le phénomène de l'indication étudié dans les *Recherches logiques*.

¹³ *EU*, p. 78 ; *EJ*, p. 88.

¹⁴ *EU*, p. 77 ; *EJ*, p. 87.

¹⁵ Je suis Suzanne Bachelard dans sa traduction de *Gegenständlichkeit* par objectité ; voir la justification de cette traduction, *LFLT*, n. 3, p. 18. Je prolonge cette traduction en traduisant l'adjectif correspondant par *objectal*.

¹⁶ *EU*, p. 75 ; *EJ*, p. 85, trad. modifiée.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *EU*, p. 76 ; *EJ*, p. 86.

fusion associative (association homogène) »¹⁹. Corrélativement, de la détermination associative d'un champ sensible selon l'homogénéité procède une différenciation par contraste d'avec d'autres champs selon l'hétérogénéité, « tout contraste originaire repose [...] sur l'association : le non-semblable s'enlève sur le sol d'une communauté » ; et ainsi, poursuit Husserl, « homogénéité et hétérogénéité sont [...] le résultat de deux modes fondamentaux et différents d'unification associative. »²⁰ Tout champ sensible est établi par cela même « avec tout autre champ dans un rapport d'hétérogénéité »²¹. C'est ainsi qu'originellement, le champ sensible se subdivise selon l'homogénéité et l'hétérogénéité en champs visuel, acoustique, tactile, etc. Dans l'exemple donné par Husserl, celui de « taches rouges sur un fond blanc », « les taches rouges et la surface blanche sont originellement apparentées en tant qu'elles sont, les unes et l'autre, des données visuelles. Et cette homogénéité les rend différentes d'une autre espèce, par exemple des données acoustiques, qui leur sont hétérogènes. »²² Puis, au sein du champ visuel, se différencient le champ des taches rouges et celui du fond blanc : « les taches rouges contrastent avec la surface blanche » ; les taches rouges étant fondues, « mises en recouvrement du fait qu'elles sont semblables »²³. En droit, la différenciation se poursuit, selon le contenu hylétique donné —. Il est possible d'avancer l'hypothèse, car cela n'est pas dit explicitement par Husserl, selon laquelle il y a un champ originaire sensible, identifiable à la totalité des données immanentes, lequel serait le champ (global) de prédonation passive.

Nous venons de voir qu'*Expérience et jugement* pose, dans une doctrine étendue de la constitution, un rapport pré-constitutif, ou pré-objectal, de la subjectivité à la matière, selon lequel la matière est pour ainsi dire mise en mouvement, à savoir différenciée par l'association en champs selon le contenu hylétique impressionnel. Seule cette doctrine pourra, me semble-t-il, permettre de comprendre en quoi la philosophie phénoménologique n'est pas « un idéalisme qui à partir de données sensibles privées de sens veut déduire un monde plein de sens »²⁴. Il n'en va pas de même dans *Ideen I*. C'est d'emblée un rapport intentionnel et objectal de la conscience transcendantale à la *hylé* qui anime cette dernière : « par delà [les] moments sensuels on rencontre une couche qui pour ainsi dire les "anime", leur donne un sens (ou qui implique une donation de sens) ; c'est par le moyen de cette couche, et à partir de l'élément sensuel qui en soi n'a rien d'intentionnel, que se réalise précisément le vécu intentionnel concret. »²⁵ C'est ce rapport que je vais maintenant examiner.

¹⁹ *EU*, p. 79 ; *EJ*, p. 88.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *EU*, p. 76 ; *EJ*, p. 86.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ *Hua I*, 118 ; *MC*, p. 134.

²⁵ *Hua III*, 172 ; *ID I*, p. 289.

2.1.3 Le rapport objectal du Je à la matière

Tout les résultats ultimes des analyses phénoménologiques qualifiés par Husserl d'originares n'appartiennent pas au vécu concret de la conscience en rapport à l'objet. Il en est ainsi de l'impression originaire et de la genèse associative que nous venons d'aborder. Le rapport effectif de la conscience à l'objet, c'est l'une de ses apparitions (*Erscheinungen*), ou encore un de ses profils (*Abschattungen*), une de ses faces. Telle est la manière dont se donne tout objet spatio-temporel réel, la chose (de la nature). C'est avec l'apparition²⁶ de l'objet que l'intentionnalité entre en scène, et avec elle le Je-sujet de l'intentionnalité, et que sont dévoilées leurs activités, puisque c'est eux qui produisent l'apparition de l'objet, ou mieux, l'objet dans son apparition ; et ce, dans l'appréhension (*Auffassung*). L'appréhension est animation d'un complexe hylétique impressionnel au sens où, rappelons-le, « l'impression originaire est le non-modifié absolu »²⁷ et qu'elle « a pour contenu ce que signifie le mot maintenant »²⁸. Il en est ainsi dans la perception de chose, « les *perceptions* de chose sont des vécus originares [...] à les considérer exactement, elles n'ont dans leur plénitude concrète qu'une *seule phase qui soit absolument originaire*, mais qui également ne cesse de s'écouler continuellement c'est le moment du *maintenant* vivant. »²⁹ L'appréhension ainsi est la saisie productrice d'une apparition de l'apparaissant, ou encore la production d'un profil ou esquisse de l'objet visé, apparaissant alors. « L'appréhension est "animation" de la donnée sensible »³⁰, elle est la mise en mouvement téléologique de la *hylé* en vue de la présentation (*Darstellung*) de l'objet à la conscience. La présence active de l'intentionnalité à même la *hylé* se démontre par le fait qu'à partir d'une même multiplicité hylétique, ou complexe hylétique, peuvent être intuitionnés différents objets : « dans la matière elle-même, par essence, la relation à l'unité objectale n'est pas prescrite de façon univoque, [...] le même complexe matériel peut supporter des appréhensions multiples, sautant de l'une à l'autre par intervalles discrets, et [...], en fonction de ces appréhensions, ce sont des objectités différentes qui accèdent à la conscience. »³¹. Husserl prend comme exemple, entre autres, dans *Philosophie première*, deuxième partie, le cas de l'appréhension d'un complexe hylétique, dans la brume, selon le sens homme, changé ensuite en

²⁶ « C'est certainement *l'apparence* ou *l'apparition* (*Erscheinung*) qui est le concept-clé d'une analyse phénoménologique de la perception », Rudolf Bernet, « Finitude et téléologie de la perception », in *Kaïros*, n° 5, spécial Husserl, Presse Universitaire du Mirail (Toulouse), 1994, p. 23.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *LPT*, p. 146.

²⁹ *Hua III*, 149 ; *ID I*, p. 255.

³⁰ *LPT*, p. 146.

³¹ *Hua III*, 206-207 ; *ID I*, p. 343, trad. modifiée. On songe ici à la théorie de la forme, et aux figures ambiguës tel le fameux canard-lapin.

appréhension selon le sens “arbre”³². C’est en elle que s’opère strictement l’autodotation de l’objet par la conscience transcendantale et à elle-même. En effet, dans les *Leçons sur la théorie de la signification* (1908), Husserl distingue entre donation et pleine donation : « La donation, c’est l’“objet de tel et tel côté”. La pleine donation, c’est l’objet lui-même en tant qu’unité des multiples présentations et en tant que donné dans l’acte. Nous pouvons dire aussi : la donation, c’est l’apparition de l’objet, et l’apparition complète, intégrale, faite de tous les côtés, c’est l’unité qui se trouve dans la totalité des apparitions et des connexions d’apparition, ou bien c’est l’objet lui-même en tant que donné. »³³ Ces concepts de donation et de pleine donation articulent le concept d’appréhension et ceux d’intuition et d’objet, tels qu’ils sont définis dans les *Recherches logiques VI*. Par intuition, il faut entendre « tout acte remplissant en général », à savoir tout acte opérant un remplissement de signification ; et, au sens strict, par objet « son corrélat intentionnel »³⁴. Autrement dit, l’intuition est à l’objet ce que l’appréhension est à l’apparition de l’objet, sa donation ; ici, pure et simple donation, et là, donation intégrale. L’intentionnalité est à l’œuvre en vue de l’apparition (appréhension) de l’objet (intuition). Ainsi est levée l’ambiguïté du passage pré-cité : « par delà [les] moments sensuels on rencontre une couche *qui pour ainsi dire les “animé”, leur donne un sens (ou qui implique une donation de sens)* ; c’est par le moyen de cette couche, et à partir de l’élément sensuel qui en soi n’a rien d’intentionnel, que se réalise précisément le vécu intentionnel concret. »³⁵ L’appréhension, animatrice de la matière, *implique* l’intuition, donatrice de sens ; celle-ci étant antérieure à celle-là dans le procès constitutif.

Ainsi, le rapport objectal vécu de la conscience à la matière, l’appréhension, implique une donation de sens, l’intuition, qui elle-même implique la possession du sens par la conscience donatrice : « tout vécu intentionnel a son “objet [*Objekt*] intentionnel”, c’est-à-dire son sens objectal : c’est même cela qui constitue l’élément fondamental de l’intentionnalité. En d’autres termes, *avoir un sens*, ou “viser à quelque sens” est le caractère fondamental de toute conscience, qui par conséquent n’est pas seulement un vécu, mais un vécu qui a du sens »³⁶. Autrement dit, l’insistance de cette évidence, que pour donner il faut avoir, motive mon propos et me conduit à poser le problème de la possession transcendantale du sens. Lequel peut être amorcé par cette énigmatique citation de Husserl, où les notions de l’habiter et de l’avoir sont quasiment identifiées : « en chacun de ces vécus [intentionnels] “habite” un

³² *Hua VIII*, 46 ; *PP II*, p. 64.

³³ *Hua XXVI*, 150 ; *STS*, p. 185

³⁴ *Recherches logiques*, t. III, *Eléments d’une élucidation phénoménologique de la connaissance (Recherche VI)*, trad. par Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer (à partir de la seconde édition partiellement révisée, Halle/Salle, Max Niemeyer, 1921), Paris, PUF, coll. Epiméthée, 3e édition, 1993, p. 175 ; dorénavant par l’abréviation *RL III*. La *Recherche VI* constitue le tome XX des *Husserliana*, édité par U. Panzer en 1984.

³⁵ *Hua III*, 172 ; *ID I*, p. 289. Je souligne.

³⁶ *Hua III*, 185 ; *ID I*, p. 310, trad. modifiée, je souligne.

sens noématique »³⁷.

2.2 Les deux concepts noématiques d'objet et le problème de la possession transcendantale du sens

Si la donation du sens, à savoir globalement considérée la donation du sens “monde”, par la conscience transcendantale, et à elle-même, est bien thématifiée dans *Ideen I*, et ce sans équivoque dans le titre du § 55, « toute réalité existe par une “donation de sens” [*Alle Realität seiend durch “Sinngebung”*] »³⁸, le problème de la possession transcendantale du sens impliquée par la donation semble ne pas avoir été explicitement résolu, ni même posé dans *Ideen I*. Nous allons voir que, bien qu’il n’ait pas été posé, ce problème a été implicitement résolu, mais par une solution non viable. Nous aurons cependant acquis à partir de là le problème qui motive ce travail, lequel problème sera alors reconduit explicitement dans son absence de solution.

Que le problème qui nous intéresse directement ne soit ni remarqué, ni remarquable dans *Ideen I*, cela peut se comprendre. En effet, ce qui est massivement thématifié dans *Ideen I*, c’est l’objet intentionnel, c’est l’objet en tant qu’intentionnel, à savoir le fonctionnement de la conscience dans la constitution d’une objectivité qui se donne à elle dans l’intuition et la perception. C’est grâce à la prise en compte de cette orientation de l’attention théorique du texte de Husserl, qui prend pour fil conducteur de l’analyse, comme il dira lui-même dans les *Méditations cartésiennes*, l’orientation téléologique de l’intentionnalité, que nous pouvons comprendre comment le problème de la possession transcendantale du sens est éclipsé, puisque situé en amont du problème de l’objet intentionnel, en tant qu’intentionnel. Orienter correctement notre attention vers le problème de la possession transcendantale du sens demande de porter l’inflexion sur l’objet intentionnel non plus en tant qu’intentionnel³⁹ mais en tant qu’objet, au sens transcendantal. L’objet intentionnel, c’est, en première approximation, le noème, « objet de conscience comme tel »⁴⁰. Mais définir le noème comme cela, c’est encore l’aborder se-

³⁷ *Hua III*, 188 ; *ID I*, p. 315.

³⁸ *Hua III*, 106 ; *ID I*, p. 183, trad. modifiée.

³⁹ Cela exclut de ce travail la double dimension de l’intentionnalité, à savoir la corrélation noético-noématique : « l’intentionnalité est essentiellement à double face, noèse et noème », *Hua III*, 265 ; *ID I*, p. 434. Voir à ce propos tout particulièrement *ID I*, 3^{ème} section, les chapitres II et III.

⁴⁰ *Hua III*, 193 ; *ID I*, p. 323. La compréhension du concept husserlien de noème est un enjeu très contemporain de la philosophie. Par exemple, et selon une autre approche de ce concept, centrée sur le problème de la signification et sur le problème d’élargissement de la notion de sens, voir l’article de Rudolf Bernet, « Le concept husserlien de noème », trad. par Gérard Granel, in *Les études philosophiques*, n° spécial Phénoménologie, Paris, PUF, 1/1991, pp. 79-100.

lon l'intentionnalité ; ce n'est encore rien dire du noème pris en lui-même. Sa structure, considérée en ses éléments, Husserl la présente en deux temps. Elle s'analyse d'abord en caractérisation et objet intentionnel, puis cet objet intentionnel est lui-même composé en sens, l'objet *intentionnel* en tant que tel, et l'objet=X. C'est cette dernière distinction qui m'intéresse directement.

Le noème n'est pas atomique, « à l'intérieur du noème *complet* il nous faut discerner [...] des couches essentiellement différentes qui se rassemblent autour d'un "noyau" central, autour du pur "sens objectal" »⁴¹. Les couches dont parle ici Husserl se regroupent sous la dénomination de *caractérisation*. Cette dernière est double, noétique et noématique. Par *caractères* noématiques il faut entendre les « *modes sous lesquels l'objet de conscience lui-même et en tant que tel se donne* »⁴² à cette conscience. Par exemple, ce que je perçois en ce moment *est* — caractère de ce qui a véritablement l'être, l'effectivité — un homme dans la brume. Autrement dit, le caractère noématique est la modalité de l'être — être vrai, douteux, vraisemblable, *etc.* — en laquelle la conscience appréhende une objectivité. La *caractérisation* noématique trouve son corrélat dans la caractérisation noétique, qui se distribue en caractères de croyances, ou doxiques ; je suis certain — caractère doxique de la certitude, correspondant au caractère noématique d'être (véritablement) — de percevoir un homme dans la brume, même si le cours ultérieur de l'expérience me contredira⁴³. Le noyau central, c'est-à-dire le sens objectal, lui, s'identifie strictement à l'objet intentionnel ; « le noyau noématique, "l'objet intentionnel comme tel" [...] noyau qui se présente comme le porteur des "caractères" noématiques »⁴⁴. C'est le noyau noématique qu'est l'objet intentionnel qui m'intéresse ici directement.

Ici encore, *noyau* noématique ne signifie pas insécabilité, car ce noyau a pour ainsi dire un cœur qui lui fournit son unité. Ce sont ces deux composantes de l'*objet* intentionnel qui peuvent chacune être dite objet : « en tout noème réside un pur quelque chose objectal en tant que point d'unité, et par là nous voyons que l'on peut distinguer deux sortes de concepts d'objet : ce pur point d'unité, cet "objet pur et simple" et "l'objet dans le comment de ses déterminités" [...]. Le "sens" [...] est cet objet dans le comment noématique »⁴⁵. Dans le § 131 de *Ideen I*, l'enjeu explicite du concept de *Gegenstand schlechthin* est l'unification d'une pluralité de sens comme étant celle d'un objet, à savoir l'objet pur et simple, ou objet=X. Ce concept d'objet est déterminé comme *pur et simple*, ou égal à X, en tant qu'il a la

⁴¹ *Hua III*, 189 ; *ID I*, p. 316, trad. modifiée.

⁴² *Hua III*, 209 ; *ID I*, p. 347.

⁴³ A propos de la caractérisation, voir *ID I*, §§99-109.

⁴⁴ *Hua III*, 213 ; *ID I*, p. 353.

⁴⁵ « in jedem Noema solch ein pures Gegenstandsetwas als Einheitspunkt, und zugleich sehen wir, wie in noematische "Gegenstand schlechthin" und der "Gegenstand im Wie seiner Bestimmtheiten" [...]. Der "Sinn" [...] ist dieser noematische "Gegenstand im wie" », *Hua III*, 272 ; *ID I*, pp. 442-443, trad. modifiée.

vacuité d'une forme (déterminable), par rapport au sens, ou objet intentionnel comme tel, qui tient lieu de contenu (déterminant), « tout noème a un "contenu", à savoir son "sens" ; par lui le noème se rapporte à "son" objet ["*seinen*" *Gegenstand*] »⁴⁶. Cette liaison forme/matière est un rapport nécessaire réciproque entre l'objet (pur et simple) et de l'objet (intentionnel), à savoir le sens : « le "sens" est une pièce maîtresse du noème. [...] En aucun noème il ne peut faire défaut, ni son centre nécessaire, le point unificateur, le pur X *déterminable*, faire défaut. Pas de "sens" sans le "quelque chose", et en outre sans "contenu *déterminant*" »⁴⁷. Ainsi « pour le noème pris en lui-même [...] s'impose la distinction entre "contenu" et "objet" »⁴⁸.

A la suite de la considération principale du rapport objet pur et simple, et du sens, ou objet intentionnel, selon le couple forme/matière, une autre considération de ce rapport m'intéresse encore plus directement. L'objet déterminé comme pur et simple signifie aussi, en outre et parce qu'il est ce « X vide »⁴⁹, qu'il « se présente d'abord comme le X noématique, comme le sujet du sens [*Sinnessubjekt*] »⁵⁰, ou encore comme « porteur de sens »⁵¹. Le *Gegenstand schlechthin*, par rapport au sens, se dit comme substrat et support du sens. Nous sommes au sein de la sphère transcendantale. Dans l'optique du problème de la possession transcendantale du sens, j'interprète le concept d'objet pur et simple, déterminé dans *Ideen I*, comme condition de possibilité de l'ancrage transcendantal du sens au sein de la subjectivité transcendantale, autrement dit, la condition de possibilité de la possession transcendantale du sens.

Le problème de la possession transcendantale du sens semble être résolu par ce concept d'objet=X. Cependant, que l'objet=X soit le « le sujet du sens », cela signifie-t-il strictement qu'il ne soit pas lui-même un sens ? Ne serait-il pas plutôt le tout premier sens acquis ? Ou bien l'objet=X husserlien serait-il sinon quelque chose comme une catégorie, au sens kantien ?, c'est-à-dire un *a priori* inné, expression non dépourvue de sens chez Husserl comme nous le verrons dans la seconde partie, une condition de possibilité de l'expérience, en tant que telle antérieure logiquement à l'expérience, n'en provenant pas mais la fondant. Le sens, lui, provient de l'expérience ; ce que confirmera la seconde partie : « il ne faut jamais perdre de vue que, *quoi que les choses soient* — ces choses dont nous seuls faisons l'objet d'énoncés, sur l'être ou le non-être desquelles seuls nous disputons et décidons rationnellement —, *elles sont telles en tant que choses de l'expérience*. C'est elle qui leur prescrit leur sens ; et puisqu'il s'agit de choses de fait, il faut entendre par expérience l'expérience actuelle avec son enchaînement empirique

⁴⁶ *Hua III*, 267 ; *ID I*, p. 436, trad. modifiée.

⁴⁷ *Hua III*, 272 ; *ID I*, p. 443, je souligne.

⁴⁸ *Hua III*, 269 ; *ID I*, p. 439.

⁴⁹ *Hua III*, 272 ; *ID I*, p. 443.

⁵⁰ *Hua III*, 302 ; *ID I*, p. 487.

⁵¹ *Hua III*, 272 ; *ID I*, p. 443.

ordonné de façon déterminée. »⁵² Ce que radicalisera la phénoménologie génétique dans ce qu'il faut bien considérer comme un principe, sinon comme *le* principe de la phénoménologie génétique, à savoir que « tout ce qui est connu renvoie à un apprentissage originaire »⁵³. Cette indétermination de l'objet=X quant à savoir s'il est ou non un sens, et donc s'il est ou non une acquisition de l'expérience, pose techniquement le problème de la possession transcendantale du sens ; car si « tout ce qui est connu renvoie à un apprentissage originaire » et donc si l'objet=X doit lui-même être un sens, peut-être est-il encore possible d'une certaine manière de le définir comme « sujet du sens », en raison du caractère formel de la notion d'objet, mais il n'est cependant plus possible de le penser en tant que condition de possibilité de la possession transcendantale du sens, puisque sens lui-même. Le concept de noème, tel qu'il est exposé dans *Ideen I*, serait ainsi sous-déterminé et rendu inintelligible en tant que possession transcendantale du sens, condition de possibilité en tant que telle de toute donation de sens. La mise au jour de l'importance en phénoménologie de la détermination génétique va nécessiter la conceptualisation de la possession transcendantale du sens objectal.

2.3 La phénoménologie génétique

2.3.1 Importance de la détermination génétique en phénoménologie

La notion de genèse, ou encore comme je préférerais dire la détermination génétique, dévoile sa grande importance en phénoménologie à travers deux rapports à cette dernière : d'une part comme moment du développement de la pensée phénoménologique en rapport à l'approfondissement de l'étude de la conscience transcendantale, à savoir l'*ego* (transcendantal) ; d'autre part, comme partie intégrante de l'essence même de la démarche phénoménologique. Je forme l'hypothèse que, loin d'être contradictoires, ces rapports de la détermination génétique à la phénoménologie n'en forme qu'un ; je pointe ici une tâche programmatique qui me semble capitale en vue de l'interprétation générale de la phénoménologie husserlienne⁵⁴.

La différence statique/génétique n'apparaît pas explicitement dans *Ideen I* (1913), ni dans *Ideen II* (1912-1928) ; c'est que son moment n'est pas encore venu. Car la détermination génétique en phénoménologie est inhérente au développement de la pensée phénoménologique au titre de moment de ce développement. C'est dans *Les conférences de Paris* (1929) que Husserl affirme que « l'accès aux problèmes de la genèse phénoménologique et de ses lois essentielles n'a été ouvert que très tard »⁵⁵. Husserl va alors parler

⁵² *Hua III*, 88 ; *ID I*, p. 156.

⁵³ *Hua I*, 113 ; *MC*, p. 128.

⁵⁴ Voir à ce propos la note de Dorian Tiffeneau, *ID III*, n. 3, pp. 260-261.

⁵⁵ *Hua I*, 29 ; *MC*, p. 29.

d'une phénoménologie génétique, comme pour désigner ce moment ; et par contrecoup, la phénoménologie développée antérieurement se voit déterminée comme statique : « la phénoménologie élaborée en premier lieu est simplement *statique*, ses descriptions sont analogues à celles de l'histoire naturelle qui examine les types singuliers et, tout au plus, les distribue selon un certain ordre systématique. On est encore loin des questions de la genèse universelle et de celles de la structure génétique de l'*ego* dans son universalité, qui va au-delà de la formation du temps ; ce sont là, en effet, des questions d'un ordre supérieur. »⁵⁶ Sous la dénomination de phénoménologie statique, premier moment du développement de la phénoménologie en lequel cette dernière est chargée d'établir quelque chose comme une taxinomie de la constitution, nous pouvons reconnaître le contenu d'*Ideen II*, à savoir la description des couches constitutives du monde, des plus basses aux plus élevées, s'édifiant les unes sur les autres. La phénoménologie dite génétique quant à elle est ainsi déterminée parce qu'elle porte sur l'*ego* transcendantal en tant que tel, dans son (auto)développement ; en cela, elle s'identifie à la phénoménologie en général : « puisque l'*ego* monadique concret englobe en sa totalité la vie effective et potentielle de la conscience, il est clair que le problème de l'explication phénoménologique de cet *ego* monadique (le problème de sa constitution pour lui-même) doit englober en lui-même tous les problèmes constitutifs en général. Il en résultera par la suite que la phénoménologie de cette autoconstitution coïncidera avec la phénoménologie en général. »⁵⁷ Cette phénoménologie génétique n'est qu'ébauchée au § 29 d'*Ideen II* et apparaît dans l'*appendice B* des *Analyses concernant la synthèse passive*, intitulé « Méthode phénoménologique statique et génétique »⁵⁸, mais c'est dans les *Méditations cartésiennes*, c'est-à-dire à partir des *Conférences de Paris*, qu'éclate au grand jour la phénoménologie génétique, très précisément, au sein de la *Méditation IV*, §§ 31-39.

La phénoménologie génétique, c'est-à-dire la phénoménologie en général, nous intéresse directement, cependant avant de considérer son importance par rapport au problème directeur de ce travail, il faut savoir que la détermination génétique est d'une grande importance en deçà de la différence statique/génétique que nous venons d'examiner ; car si dans *Ideen I* et *Ideen II* la détermination génétique ne semble pas avoir ni explicitement ni implicitement une quelconque importance, le § 6 du premier appendice d'*Ideen III*, qui contient des textes devant servir à la transition du second au troisième livre du projet originel des *Ideen*, affirme cependant cette détermination comme essentielle à l'attitude phénoménologique même. Cette importance se dévoile dans la différence de la phénoménologie d'avec l'ontolo-

⁵⁶ *Hua I*, 110 ; *MC*, p. 124.

⁵⁷ *Hua I*, 102-103 ; *MC*, p. 116.

⁵⁸ *Hua XI*, *Analysen zur passiven synthesis*, 1918-1926, Hrsg. M. Fleischer, Den Haag, Nijhoff, 1966, pp. 336-345. La traduction de ce volume des *Husserliana* est en préparation chez Jérôme Millon (Grenoble).

gie. Cette dernière envisage simplement l'étant dans la stabilité perdurante de son unité identitaire ; la phénoménologie, elle, de surcroît, par sa prise en compte principielle de la conscience en tant que flux continuuel, envisage la stabilité de l'étant comme résultat du flux constituant de la conscience transcendantale : « en soi [...] *l'ontologie n'est pas la phénoménologie*. [...] Le mode de considération ontologique est pour ainsi dire catastématique [*i.e.* selon la stabilité (*M.B.*)]. Il prend les unités en leur identité et par égard à leur identité, comme quelque chose de fixe. La considération phénoménologique et constitutive prend l'unité dans le flux, ce qui revient à dire comme unité d'un flux constituant, elle s'attache aux mouvements, aux écoulements dans lesquels une telle unité et toute composante, aspect ou propriété réelle de cette unité est corrélat de l'identité. Ce mode de considération est, d'une certaine manière, cinétique [*i.e.* selon la mobilité (*M.B.*)] ou "génétique" : une "genèse" qui relève d'un monde "transcendantal" totalement différent de celui de la genèse naturelle et de celui des sciences de la Nature. »⁵⁹ La phénoménologie articule la considération ontologique de l'étant à celle qui lui est spécifique, celle de la conscience transcendantale en tant que flux constituant de l'étant. La détermination génétique tient à l'essence même de la phénoménologie. Ainsi la différence phénoménologie statique/phénoménologie génétique doit-elle être relativisée, car du point de vue selon lequel nous examinons actuellement l'expression de *phénoménologie génétique*, cette dernière est sinon tautologique, tout du moins la détermination génétique y exprime une composante essentielle à phénoménologie, et non pas seulement un moment dans le développement de la phénoménologie, ou encore une subdivision de cette dernière.

2.3.2 Importance de la détermination génétique dans l'ouverture du problème transcendantal de la possession du sens objectal

L'apparition de la détermination génétique en phénoménologie entraîne implicitement avec elle l'ouverture du problème transcendantal de la possession du sens objectal. En effet, s'il y a autoconstitution égologique et si « tout ce qui est connu renvoie à un apprentissage originaire »⁶⁰, cela implique pour le connaître en général la structure suivante : l'acquisition ou l'appropriation (originaire) du sens, puis la possession du sens, et finalement la donation du sens. La notion de possession est fondamentale, au sens propre, puisqu'elle rend possible et articule entre elles l'acquisition et la donation. En effet, d'une part, puisque la possession de ce qui est connu n'est pas une possession innée, il faut alors qu'il y ait acquisition et que cette acquisition

⁵⁹ *Hua V*, pp. 158-159 ; *ID III*, pp. 260-261. La différence catastématique/cinétique provient de la doctrine épicurienne du plaisir ; voir à ce propos la note de Dorian Tiffeneau, *ID III*, n. 3, pp. 260-261.

⁶⁰ *Hua I*, 113 ; *MC*, p. 128.

soit, pour ne pas être un vain mot, une véritable *prise de possession*. D'autre part, la possession est présupposée par la donation, *a fortiori* par une autodonation, si l'on veut penser cette dernière conséquemment ; car, même si c'est un truisme que de le dire, il est incontournable que *pour donner il faut avoir* —. Cette structure vaut pour tout objet, y compris pour tout monde en général, cet objet global et englobant : « c'est seulement avec la phénoménologie génétique que l'*ego* devient intelligible en tant que connexion infinie de productions [*Leistungen*] qui s'entre-appartiennent synthétiquement [...]. On comprend que l'*ego* n'est ce qu'il est que dans une genèse grâce à laquelle des mondes, réaux ou idéaux, sont appropriés intentionnellement par lui toujours plus avant, de manière provisoire ou durable. »⁶¹ Ce procès d'appropriation, ou encore ce processus de prise de possession, est un procès d'objectivation, c'est-à-dire un procès de constitution d'objet par et pour la conscience transcendante ; possession qui permettra la donation. La mise au jour de la détermination génétique en phénoménologie nécessite donc la conceptualisation de la possession transcendante du sens objectal. Le procès d'objectivation, dont cette prise de possession transcendante est le premier moment, va faire l'objet du second chapitre.

⁶¹ *Hua I*, 29 ; *MC*, p. 30, trad. modifiée.

Chapitre 3

Le procès d'objectivation

3.1 Prise de possession transcendantale et possession transcendantale du sens objectal

3.1.1 La possession transcendantale du sens objectal, le concept d'habitualité (*Habitualität*)

La première partie a montré que le problème de la possession transcendantale du sens objectal se pose implicitement dans *Ideen I* du fait que le concept de noème n'est pas pensé jusqu'au bout en tant que possession transcendantale, et que c'est la mise au jour de l'importance de la détermination génétique en phénoménologie qui nécessite de penser explicitement cette possession. Même si à ma connaissance aucun texte de Husserl ne thématise de façon centrale cette nécessaire conceptualisation, je vais montrer que Husserl a bien produit sous la dénomination d'*Habitualität* un tel concept de possession transcendantale du sens objectal, à savoir quelque chose comme un concept transcendantal d'*habitus*. Cependant, il faut montrer qu'il y a une incompatibilité conceptuelle telle entre la détermination transcendantale et le concept d'*habitus* qu'il n'est pas possible de traduire *Habitualität* par *habitus*. Chez Aristote, l'*habitus*, traduction latine de l'*hexis* grec, est une disposition du caractère, acquise durablement¹. Il est ainsi le concept élémentaire de l'*éthos*, et en cela, il est fondamental dans l'*éthique* aristotélicienne, c'est-à-dire fondamental dans la formation du caractère en vue de l'attitude morale. En tant que concept de l'*éthos*, il appartient à la sphère de la *psyché* humaine, ou encore de l'âme humaine. Or, dans la théorie phénoménologico-transcendantale de la constitution, la *psyché* est une couche constituée de la réalité². Autrement dit, elle appartient à la sphère transcendante, non pas à la sphère transcendantale.

¹Voir *Métaphysique*, trad. par J. Tricot, Paris, éd. Vrin, 1953 ; *Ethique à Nicomaque*, trad. par J. Tricot, Paris, éd. Vrin, 1979.

²Voir *ID III*, Chap. I, § 3.

Les différents traducteurs français des *Méditations cartésiennes* ont ainsi eu tort, en n'osant pas le néologisme d'habitualité, de traduire *Habitualität* par *habitus* ; par cette traduction fautive, ils voilent au lecteur la nouveauté de ce concept, et *ipso facto*, ils rendent difficilement intelligible au lecteur français le parallélisme entre les sphères transcendantale et transcendante, là même où justement elles sont le plus susceptibles d'être brouillées. Il est possible de saisir l'origine de cette traduction fautive. Toute traduction comporte une part d'interprétation. Et il est justement aisé de mésinterpréter ici, et de traduire *Habitualität* par *habitus*, par le fait qu'au § 31 où il fait son apparition, le concept d'habitualité se rapporte aux prises de décisions du sujet qui persistent en tant qu'habitualités ; décisions qui font alors figure de convictions. Husserl précise alors, « même si, en général, les convictions ne sont que relativement durables, elles ont leurs modes de *changement* [. . .], le je confirme, malgré de tels changements, qu'il a un style permanent où règne une unique identité, qu'il possède un *caractère personnel*. »³ C'est cette référence même à la notion de caractère qui peut orienter le traducteur, et en fait quasiment tout le contenu du § 31, vers la traduction d'*Habitualität* par *habitus*, concept élémentaire du caractère chez Aristote, comme nous venons de le voir. Tout le contenu du paragraphe, exceptée l'affirmation que l'habitualité est instituée « en vertu d'une légalité propre à la *genèse transcendantale* »⁴. De plus, l'habitualité révèle dès le paragraphe suivant toute son extension, au sens logique de ce terme, ce qui implique corrélativement une toute autre compréhension, au sens courant et aussi la encore logique du terme, qui ne laisse plus de doute sur le statut transcendantal du concept d'habitualité⁵. Roman Ingarden, dans la plus longue et importante de ses notes critiques aux *Méditations cartésiennes*, notes ayant été insérées en annexe au premier tome des *Husserliana*, avait tout à fait pressenti cela, puisque, écrit-il, « il serait très important de distinguer nettement les "propriétés habituelles" de ce que l'on appelle les "dispositions psychiques", mais aussi, d'autre part, de les distinguer des "propriétés de caractère", et de faire voir quel rapport existe entre elles. [. . .] Il faudrait établir, plus précisément, que les propriétés habituelles appartiennent au Je transcendantal et non au moi "psychologique

³ *Hua I*, 101 ; *MC*, p. 114-115.

⁴ *Hua I*, 100 ; *MC*, p. 113.

⁵ Voir l'intéressant article de Javier San Martín, « Phénoménologie et anthropologie », in *Etudes phénoménologiques*, n° 13-14, Bruxelles, édition Ousia, 1991. « On n'a pas prêté une attention suffisante à ce que Husserl a dit dans les *Méditations cartésiennes*, que le moi est un sujet d'habitudes. Or la théorie de l'habitude est le résultat de toute une évolution de la réflexion husserlienne sur le moi, où il apparaît que l'autoconstitution du moi comme sujet d'habitudes est en réalité constitution du monde, auquel cas la phénoménologie de cette autoconstitution coïncide avec la phénoménologie en général ; nous sommes à un niveau transcendantal. » pp. 110-111. Cependant, la suite de ses propos n'est pas compatible avec ce que je vais montrer, car Javier San Martín "limite" la portée de l'habitualité à l'éthique, sans doute est-ce parce qu'il traduit encore l'*Habitualität* par habitude ; laquelle traduction n'est pas plus adéquate que celle d'*habitus*.

humain". Ou bien cela n'est-il pas vrai ? »⁶ Ce qui nécessita donc de la part de Husserl de forger le néologisme d'*Habitualität* doit aussi nécessiter la traduction française de ce terme par un néologisme correspondant ; je traduirai donc, avec les traducteurs d'autres textes de Husserl que ceux des *Méditations cartésiennes*, par *habitualité*.

Si dans *Ideen I* il n'y a pas de trace explicite de la nécessaire thématization de la possession transcendantale, il n'en est déjà plus de même dans *Ideen II*⁷. Certes, Husserl n'y prononce pas encore le néologisme d'*Habitualität*, cependant il a déjà à l'esprit un tel concept transcendantal, qui ne se confond déjà plus explicitement avec la notion d'*habitus*, même si l'absence d'un terme pour dénommer la possession transcendantale acquise fait que le discours ne soit pas encore totalement explicite : « à l'intérieur d'un flux de conscience monadique absolu se présentent [...] certaines formations d'unité, lesquelles sont toutefois différentes de l'unité intentionnelle du je réel et de ses propriétés. A ces types appartiennent des unités telles que, par exemple les "*visées persistantes*" d'un seul et même sujet. On peut les nommer, en un certain sens, "*habituelles*", bien qu'il ne s'agisse pas d'un *habitus* relevant de l'habitude proprement dite, comme s'il s'agissait du sujet empirique qui, lui, peut acquérir des dispositions réales qu'on appelle habituelles. L'*habitus* dont il s'agit ici n'appartient pas au Je empirique, mais au Je pur. »⁸ Ce passage capital, puisqu'il montre déjà par lui seul le bien-fondé de tout mon propos, appelle plusieurs remarques : 1/ si le concept bientôt dénommé "*habitualité*" ne se confond déjà plus avec la notion d'*habitus*, elle ne se confond pas non plus avec celle d'habitude (*gewohnheit*)⁹, ces notions étant ici liées entre elles ; 2/ l'adjectif *habituell*, que je traduis par *habitual*, provient explicitement ici du substantif *habitus*, mais il faut savoir dès à présent que Husserl le conservera dans ses propos à venir, mais en liaison avec la nouvelle dénomination d'*habitualité*¹⁰ ; 3/ mais le plus important, c'est que par

⁶ *Hua I*, 218 ; *MC*, p. 230, trad. modifiée.

⁷ Il faut ainsi réviser les propos de Paul Ricœur dans *A l'école de la phénoménologie* selon lesquelles « le moi des *habitus* » constitue une analyse « nouvelle par rapport aux *Ideen* », *op. cit.*, Paris, Vrin, 1986, p. 187. De même ceux de Roman Ingarden : « les affirmations concernant *l'existence et le mode d'apparition des propriétés habituelles* [*der habituellen Eigenschaften*] qui constituent, par rapport aux *Ideen*, une grande nouveauté, pour laquelle j'ai personnellement beaucoup de sympathie, conduisent à diverses questions et difficultés », *Hua I*, 215 ; *MC*, p. 228, trad. modifiée, je souligne.

⁸ « Innerhalb eines monadischen absoluten Bewußtseinsstromes treten [...] gewisse Einheitsbildungen auf, die aber von der intentionalen Einheit des realen Ich und seiner Eigenschaften durchaus verschieden sind. Dahin gehören solche Einheiten wie die bleibenden "*Meinungen*" eines und desselben Subjekts. Man kann sie in gewissem Sinn "*habituelle*" nennen, es handelt sich aber nicht um einen gewohnheitsmäßigen *Habitus*, als ob das empirische Subjekt reale Dispositionen, die da gewohnheitsmäßige heißen, gewinnen würde. Der *Habitus*, um den es sich hier handelt, gehört nicht zum empirischen, sondern zum reinen Ich », *Hua IV*, 111 ; *ID II*, pp. 164-165, trad. modifiée.

⁹ Cela est d'autant plus certain que l'habitude fait l'objet d'une thématization propre dans *Ideen II* ; voir *Hua IV*, 255 ; *ID II*, p. 347.

¹⁰ Denise Souches-Dagues, dans sa traduction d'*Expérience et jugement*, traduit bien

« “visées persistantes” » (habituelles) « d’un seul et même sujet », qui seront bientôt les habitudes, il faut entendre, sinon déjà le sens “objet” tout du moins le sens objectal, à savoir le noyau noématique lui-même. « Des visées *vides* habituelles[je souligne] »¹¹ qui pourront être réactivées et remplies dans l’intuition (ou non remplies, c’est-à-dire déçues) dans le fonctionnement de la genèse passive (*infra*, § 9), à savoir dans le fonctionnement de la subjectivité transcendantale produisant la présence du monde dans le Présent vivant. Par là est implicitement achevé d’être pensé le noème en tant que possession transcendantale. Est préfiguré aussi le Je en tant que substrat des habitudes, tel qu’il sera thématiqué au § 32 des *Méditations cartésiennes*.

Avec le concept d’habitude, dont l’importance va s’affirmer encore par la suite, l’expression “avoir un monde” acquiert pour partie ici son acception phénoménologico-transcendantale, car l’*hexis* grec, l’*habitus*, sur le modèle duquel le concept d’habitude est établi, signifie possession. En effet, une fois généralisée la portée de la détermination habituelle du noème à l’échelle de la notion de monde, on peut dire qu’il y a possession acquise du « monde comme “noème” transcendantal »¹² par la subjectivité transcendantale, ou encore par l’*ego* transcendantal —. Cependant “avoir un monde” n’est encore que partiellement intelligible dans le cadre de la philosophie phénoménologico-transcendantale, car la finitude de notre expérience subjective, au regard de l’étendue indéfinie de l’expérience possible du monde dément absolument qu’il puisse y avoir purement et simplement possession du monde; avoir un monde, ce n’est pas avoir le monde. Mais il faut bien avouer aussi que, quoique que nous vivions et où que nous allions, nous sommes et restons toujours et encore au sein du monde; *hic et nunc*, un monde m’environne toujours et encore. Mais alors, qu’est-ce que le Je pur possède du monde? Autrement dit, que peut bien signifier “avoir un monde” pour la subjectivité transcendantale? Qu’est très précisément le « monde comme “noème” transcendantal »? Il faudra attendre la troisième partie de ce travail pour comprendre cela. Il nous faut pour le moment comprendre comment la subjectivité transcendantale acquiert une habitude, à savoir un sens objectal en tant qu’habituel.

Habitualität par habitude, mais elle traduit l’adjectif qui lui correspond, *habituell*, par “en tant qu’habitus”, ce qui introduit une difficulté dans la compréhension du texte husserlien.

¹¹ « leere Vermeinungen habituell », *EU*, p. 347; *EJ*, p. 350, trad. modifiée.

¹²Eugen Fink, « La philosophie phénoménologique d’Edmund Husserl face à la critique contemporaine », in *De la phénoménologie*, trad. par Didier Franck, Paris, Les Editions de Minuit, p. 156. Pour commencer à comprendre le concept englobant du noème “monde”, voir *Hua III*, 310; *ID I*, p. 499. Rappelons-nous aussi que « la phénoménologie englobe réellement l’ensemble du monde naturel et tous les mondes idéaux qu’elle met hors circuit : elle les englobe en tant que sens “monde” [*Weltsinn*] », *Hua III*, 302-303; *ID I*, p. 488, trad. modifiée.

3.1.2 La prise de possession transcendantale, l'institution d'habituautés

Le concept d'habitualité est une possession transcendantale acquise. C'est sa détermination conceptuelle d'acquisition, c'est-à-dire à proprement parler le moment de la *prise de possession* du sens objectal, ou encore l'institution d'habituautés, qui va nous occuper à présent. La position du problème interprétatif qui nous occupe nous a amenés à montrer que le premier concept de Je transcendantal produit dans la quatrième des *Méditations cartésiennes*, au § 31, le Je pur-sujet de l'intentionnalité, est absolument simple, à proprement parler atomique ; dépourvu de détermination comme l'est l'objet=X, support unificateur du sens objectal. Cependant nous avons vu que l'objet=X et le sens objectal ne peuvent aller l'un sans l'autre. Il en est de même du sujet de l'intentionnalité ; en effet, « le Je qui fonctionne comme centre n'est pas un pôle d'identité vide (pas plus que ne l'est un objet quelconque), en vertu d'une légalité propre à la *genèse transcendantale*, il acquiert avec chacun des actes qui émanent de lui un nouveau sens objectal, une *nouvelle propriété permanente*. »¹³ Donc le Je pur, dépourvu en lui-même de déterminations, ne va pas sans déterminations ; ses dernières sont les habitudes. Le Je pur est alors, c'est le titre même du § 32, « substrat des habitudes [*Substrat von Habitualitäten*] »¹⁴ —. Il y a ainsi une identité structurelle entre le Je et l'objet=X, en tant que support de leurs déterminations respectives.

Si le concept d'habitualité est maintenant explicitement thématise dans les *Méditations cartésiennes*, sa position conceptuelle, comme nous l'avons vu plus haut, est quelque peu brouillée entre les §§32 et 33. Il en va de même de l'institution des habitudes. Comme nous l'avons montré à la fin de la première partie, sont corrélatives la détermination génétique en phénoménologie et la possession (transcendantale) acquise ; c'est pourquoi nous pouvons comprendre qu'« avec la doctrine du Je comme pôle de ses actes et comme substrat des habitudes, nous avons déjà abordé, et sur un point significatif, la problématique de la genèse phénoménologique, et, ainsi, atteint le niveau de la *phénoménologie génétique* »¹⁵. Plus précisément, le Je se constitue « par une genèse active propre comme le substrat identique des propriétés permanentes du Je »¹⁶. Husserl en fournit un exemple : « si [...] je me décide pour la première fois, dans un acte de jugement, pour un être et un être-tel, cet acte fugitif passera, mais désormais, je suis et je reste ce moi qui s'est décidé de telle ou telle manière, je suis quelqu'un qui partage la conviction en question. »¹⁷ Dans les *Méditations cartésiennes*, ce passage est le seul qui thématise explicitement et avec autant d'évidence l'institution des

¹³ *Hua I*, 100 ; *MC*, p. 113.

¹⁴ *Ibid.*, trad. modifiée.

¹⁵ *Hua I*, 103 ; *MC*, p. 116, trad. modifiée.

¹⁶ *Hua I*, 101 ; *MC*, p. 114.

¹⁷ *Ibid.*

habitualités. Et qu'est-ce qui l'y est dit ? Que cette institution se réalise par le biais de l'activité judiciaire du Je, laquelle semble bien alors faire partie intégrante de l'institution d'habitualité.

Or, nous allons le voir, pour comprendre l'habitualité et son mode d'institution, il faut les dissocier de l'activité judiciaire au sens courant de l'activité prédicative — cette précision est importante puisqu'un concept large de l'activité judiciaire est lui en rapport étroit avec celui d'évidence —, qui va se révéler n'être qu'une activité du Je, en un sens large, parmi d'autres, en laquelle l'institution d'habitualités s'effectue. C'est le concept d'évidence qui va se révéler être en rapport direct avec l'institution d'habitualités. Le premier indice se trouve dans la seconde version de l'article "Phénoménologie" (1927-1928), issu de la collaboration de Edmund Husserl avec Martin Heidegger, destiné à paraître dans 14^e édition de l'*Encyclopedia Britannica*. Un passage provenant de la seconde section, rédigée par Husserl¹⁸, vaut comme résumé de la théorie phénoménologico-transcendantale de la constitution, et en tant que tel, seuls y apparaissent les concepts capitaux de cette théorie : « [...] le monde tout entier, le monde dont nous parlons naturellement et qui est constamment le champ, donné comme effectivité évidente, de toutes nos activités théoriques et pratiques. Chaque sens qu'il a pour nous, qu'il soit indéterminé et global ou bien qu'il soit déterminé, c'est [...] dans l'intériorité de notre propre vie percevante, représentante, pensante ou évaluante qu'il apparaît. Il se forme par genèse subjective. *Toute validité d'être s'accomplit en nous-mêmes. Toute évidence de l'expérience et de la théorie qui la fonde prend vie en nous-mêmes et nous motive dès lors habituellement* [*Jede Seinsgeltung ist in uns selbst vollzogene, Jede sie begründende Evidenz der Erfahrung und der Theorie in uns selbst lebendig, und habituell uns hinfort motivierend*]. Cela concerne le monde dans chacune de ses déterminations, mais aussi dans celle, évidente, selon laquelle ce qui est propre au monde est tel quel "en soi et pour soi", que j'en aie ou non, moi ou qui que ce soit, d'aventure connaissance. »¹⁹ Ce texte montre que c'est avec le concept d'évidence qu'il faut coupler le concept d'habitualité pour en comprendre l'institution : l'évidence motive l'habitualité, elle est instituante d'habitualités. Cela même est très exactement affirmé au § 27 des *Méditations cartésiennes*, c'est-à-dire avant que soit explicitement thématisée l'habitualité à partir du § 31, puisqu'il y est écrit que « chaque évidence *institue* pour moi un avoir durable »²⁰. *Expérience et jugement* ne laisse finalement plus de doute, puisqu'en effet le « devenir-habituel [*habituellwerden*] du résultat d'une saisie originellement

¹⁸ Heidegger rédigea l'introduction et la première section de cette seconde version, et en annota la seconde section.

¹⁹ *Hua IX*, 271. Phénoménologie, deuxième version de l'article co-rédigé par Husserl et Heidegger pour l'*Encyclopædia britannica*, trad. par Jean-Luc Fidel, in *Notes sur Heidegger*, Paris, Les éditions de Minuit, 1993, pp. 107-108, trad. modifiée, je souligne.

²⁰ « Jede Evidenz *stiftet* für mich eine bleibende Habe », *Hua I*, 95 ; *MC*, p. 106, trad. modifiée.

intuitive s'accomplit selon une légalité générale de la vie de la conscience, pour ainsi dire sans notre participation »²¹ —. Il est difficile cependant d'en dire plus sur cette « légalité propre à la *genèse transcendantale* »²², « dont le caractère de constat ne peut être déguisé »²³, comme le dit très justement Paul Ricœur. Cependant, avant que nous nous penchions sur l'institution de l'habitualité *par l'évidence*, qu'il est possible et même important d'aborder, j'émettrai une double remarque au sujet de la légalité du devenir-habitual, double remarque tenant à une double singularité de cette loi.

Le premier aspect de cette singularité de la légalité du devenir-habitual tient en ce qu'elle est l'articulation même, au sein de la sphère transcendantale, des domaines transcendants de l'*a priori* inné et de ce qu'il faut bien appeler le domaine de l'*a priori* acquis. En effet, nous dit Husserl, « l'*ego* possède, pour nous exprimer comme les Anciens, un immense domaine d'*a priori* inné, et l'ensemble de la phénoménologie, ou encore l'automéditation pure méthodiquement conduite par le philosophe, est le dévoilement de cet *a priori* inné dans l'infinité de ses aspects. »²⁴ Le domaine apriorique inné est celui des lois inhérentes à l'essence de la subjectivité transcendantale, au premier chef, la temporalité, mais aussi entre autres le devenir-habitual lui-même ; car si l'habitualité est bien une possession transcendantale acquise, la légalité du devenir-habitual n'est pas elle-même acquise. Le domaine apriorique acquis désigne lui l'ensemble des habitudes. Le devenir-habitual est donc l'articulation même entre les possessions transcendantales innées que sont les lois transcendantales constitutives, permettant le fonctionnement constitutif de la subjectivité transcendantale, et le fonds des possessions acquises que forment les habitudes d'un Je pur —. Le second aspect de cette singularité est que la légalité du devenir-habitual est une légalité transcendantale *instituant* des "entités" transcendantales, les habitudes, et non pas *constituant* des "entités" transcendantales, à savoir l'objectité en général. Ce qui signifie qu'avec le concept d'habitualité, nous avons affaire à l'une des dernières, sinon à l'ultime implication dégagée par l'analyse intentionnelle²⁵.

Revenons à l'institution de l'habitualité *par l'évidence*. Qu'est-ce que l'évidence, au sens phénoménologique, pour avoir la capacité d'instituer des habitudes ? « L'évidence, au sens le plus large du terme, est l'*expérience* d'un étant et d'un étant-tel [*So-Seiend*] ; c'est précisément un accès par la vision intellectuelle à la chose même »²⁶. Elle est une intuition remplie, c'est-à-dire réussie (par opposition au non remplissement de la déception) et dont le sujet est conscience de la réussite : « dans l'évidence, au lieu d'être visée de manière simplement extérieure, la chose est présente *en tant que telle*, l'état

²¹ *EU*, p. 138 ; *EJ*, p. 144, trad. modifiée.

²² *Hua I*, 100 ; *MC*, p. 113.

²³ *Op. cit.*, p. 191.

²⁴ *Hua I*, 28 ; *MC*, p. 29.

²⁵ Voir à propos de l'analyse intentionnelle, *MC*, § 20.

²⁶ *Hua I*, 52 ; *MC*, p. 54.

de choses est présent en tant que tel, et celui qui juge en est conscient. »²⁷ Cette nécessaire véracité est en tant que telle un principe radical de justification : « pour tous les domaines d'objets et pour toutes les positions qui s'y rapportent la *source ultime de toute légitimité* réside dans *l'évidence* immédiate et, pour la délimiter plus étroitement, dans *l'évidence originaire*, ou dans la donnée originaire qui la motive. »²⁸ Et doit être qualifiée d'évidence originaire « toute thèse rationnelle caractérisée par une relation de motivation au caractère originaire du donné »²⁹. Autrement dit, cette capacité radicale de l'évidence à légitimer possède en tant que telle une valeur rationnelle, au sens où la raison, définie de façon générale, est la faculté qui fonde, pour le dire comme Martin Heidegger. Bien plus, le concept phénoménologique de la raison définit « la *forme structurale essentielle et universelle de la subjectivité transcendantale en général* », laquelle « renvoie aux possibilités de la vérification et celle-ci renvoie finalement au fait de rendre évident et d'acquiescer sur le mode de l'évidence. »³⁰ Aussi peut-on dire que le concept phénoménologico-transcendantal d'évidence qualifie la capacité rationnelle elle-même³¹. Toute validité d'être (*Seinsgeltung*) passe par la validation de l'évidence, et c'est dans les « habitudes où vaut l'avoir-validité comme tel »³² que sont instituées durablement les évidences établies par la conscience, ou par le sujet de la conscience, dans son immédiate actualité ; ces évidences, elles, fuient dans le passé du flux de la conscience³³. Ce procès de validation peut être considéré comme une activité de jugement, en un sens élargi, sur ce qui peut et doit valoir comme étant ; activité présumée, dans la théorie constitutive, à l'activité judiciaire, au sens classique de la prédication : « déjà dans l'orientation anté-prédicative objectivante vers un étant, il faut parler d'un acte de jugement, au sens large. Ainsi, par exemple, une conscience perceptive, dans laquelle un objet est devant nous comme étant, visé par nous comme tel, est un juger en ce sens-là »³⁴. Il est alors possible de comprendre ce qu'énonce Husserl au sujet de la raison, déjà dans *Ideen I*, quelques pages avant d'ouvrir le second chapitre de la quatrième section intitulée « phénoménologie de la raison », à savoir que « la conscience, ou le sujet lui-même de la conscience, juge sur la réalité, s'interroge à son

²⁷ *Hua I*, 51 ; *MC*, p. 53.

²⁸ *Hua III*, 293 ; *ID I*, p. 474.

²⁹ *Hua III*, 286 ; *ID I*, p. 464.

³⁰ *Hua I*, 92 ; *MC*, p. 102.

³¹ Tant et si bien qu'il constitue l'essentiel du « principe des principes » de la phénoménologie, énoncé en *ID I*, § 24.

³² Eugen Fink, « La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine », in *De la phénoménologie* (1966), p. 161, trad. modifiée.

³³ Tout ceci est cependant plus compliqué dans le cadre de la théorie phénoménologique de la perception, c'est-à-dire des intuitions vérifiées (ou, déçues et rétablies), et ce indéfiniment dans le cours du flux de la conscience. Voir entre autres, *PP II*, 31^e et 33^e leçons ; *MC*, §§ 24-29 ; *LFLT*, §§59-60 ; et *EJ*, §§ 3-6.

³⁴ *EU*, p. 62 ; *EJ*, p. 71.

sujet, conjecture, doute, résout le doute et exerce ainsi la “*jurisdiction de la raison*” »³⁵.

Avec l’habitualité et le devenir-habituel de ce qui a été vécu dans l’évidence, sont pensées prise de possession et possession transcendantales par le Je. Il nous faut maintenant comprendre le procès d’objectivation, à savoir comment un objet en général peut être acquis, et par suite, comment il peut apparaître dans le cours futur de l’expérience, *hic et nunc*, et être connu plus avant en ce que cet objet est.

3.1.3 Le sens originaire “objet”, son acquisition passive et sa différenciation en types d’objet

C’est ici que commence proprement le procès d’objectivation, l’habitualité et sa légalité instituante étant son réquisit transcendantal.

Dans le § 5 de la première partie, j’ai montré que le concept d’objet=X, ou encore l’objet pur et simple, développé dans *Ideen I* pose un problème au regard de la phénoménologie génétique, à savoir celui de son statut, car avons-nous vu, si « tout ce qui est connu renvoie à un apprentissage originaire »³⁶ et donc si l’objet=X est un sens lui-même acquis, peut-être est-il encore possible d’une certaine manière de le définir comme « sujet du sens », en raison du caractère formel de la notion d’objet, mais il n’est cependant pas possible de le penser en tant que condition de possibilité de la possession transcendantale du sens, puisque sens lui-même. Depuis nous avons acquis de quoi penser cette condition de possibilité. Dès lors, qu’en est-il, dans la cadre de la phénoménologie génétique, de ce qu’appelait Husserl objet=X dans *Ideen I*, et qu’il faut bien appeler maintenant sens “objet” ? En l’absence de textes décisifs sur la question, je réunirai ici un ensemble d’éléments issus d’*Expérience et jugement*, constituant l’ébauche d’une interprétation ; laquelle reste cohérente avec l’affirmation des *Méditations cartésiennes* selon laquelle la philosophie phénoménologique n’est pas « un idéalisme qui à partir de données sensibles privées de sens veut déduire un monde plein de sens »³⁷.

Un passage d’*Expérience et jugement* permet de penser la genèse du sens “objet”. Il y est dit qu’« il appartient au sens originaire de tout objet, *sens déjà pré-constitué dans la passivité* [...] d’être purement et simplement un quelque chose en général [je souligne] »³⁸ —. Ainsi faut-il comprendre, lorsque Husserl affirme dans *Ideen I* qu’« en tout noème réside un pur quelque chose objectal qui est son centre unification »³⁹, que ce pur quelque chose objec-

³⁵ *Hua III*, 281 ; *ID I*, p. 456.

³⁶ *Hua I*, 113 ; *MC*, p. 128.

³⁷ *Hua I*, 118 ; *MC*, p. 134.

³⁸ « es zum ursprünglichen, schon in der Passivität so vorkonstituierten Sinn jedes Gegenstandes gehört, [...] schlechthin Etwas überhaupt zu sein », *EU*, p. 263 ; *EJ*, p. 267.

³⁹ *Hua III*, 272 ; *ID I*, p. 442.

tal est non pas un “simple” sens, mais un sens originaire, celui de l’“objet”, lequel n’est autre que l’objet pur et simple, l’X noématique, que nous avons déjà rencontré ici même au § 5. Mais pour rendre intelligible ce que peut bien être ce sens originaire “objet”, il nous faut savoir en quoi tient essentiellement le sens “objet”. La détermination essentielle du concept d’objet est celle de l’identité. Est objet (*Gegen-stand*) une unité qui, malgré l’incessante variation du contenu du flux impressionnel, (se) tient face à la conscience comme la même⁴⁰. Dès lors, il est possible de déterminer deux moments dans l’émergence du sens originaire “objet” au sein de la passivité.

D’abord, le sens originaire “objet” né dès la conscience interne du temps est « le lieu originaire de constitution de l’unité d’identité en général. »⁴¹ Et en tant que telle, elle est « seulement une conscience produisant une forme générale. Le résultat de la constitution temporelle n’est qu’une forme d’ordination universelle selon la succession et une forme de coexistence de toutes les données immanentes. »⁴² A savoir, ce qui constitue cette capacité du temps à produire cette identité formelle, c’est qu’un contenu impressionnel tient son identité de l’unité formelle d’un maintenant dans lequel il s’est donné au Je, ou encore des *data* hylétiques sont identiques en tant que coexistant, c’est-à-dire données synchroniquement, dans un même présent vivant vécu par la conscience. Ce que Husserl appelle une impression originaire. Ainsi cette dernière est-elle la première figure du sens originaire et préconstitué de l’“objet”. Mais l’acquisition du sens “objet” à travers son sens originaire se poursuit encore dans le fonctionnement de l’association à même le contenu impressionnel, car « la forme n’est rien sans contenu. La donnée immanente qui dure n’est telle que comme donnée de son contenu. »⁴³

En effet, par la suite, l’association établit un champ sensible dans son unité de champ par « l’unité de l’homogène »⁴⁴ d’une multiplicité de *data* hylétiques, « l’unité d’un champ sensible est [...] unité d’abord par la fusion associative (association homogène) »⁴⁵. Elle est « le lien purement immanent du : “ceci rappelle cela”, “l’un renvoie à l’autre”. »⁴⁶ Autrement dit, l’association doit être définie comme la (re)connaissance (originaire ?) de l’identité⁴⁷ entre *data* hylétiques au sein du contenu d’une impression originaire.

⁴⁰Le travail de la logique formelle est de rendre cela même intelligible, puisqu’elle « traite des objets en général et énonce les conditions de possibilité en vertu desquelles une objectivité, quelle qu’elle soit, doit pouvoir valoir en tant qu’identique, c’est-à-dire en tant que pouvant se maintenir de façon concordante dans l’identité », *Hua IV*, 76 ; *ID II*, p. 116.

⁴¹*EU*, p. 75-76 ; *EJ*, p. 85.

⁴²*EU*, p. 75-76 ; *EJ*, pp. 85-86.

⁴³*EU*, p. 76 ; *EJ*, p. 86.

⁴⁴*Ibid.*

⁴⁵*EU*, p. 79 ; *EJ*, p. 88.

⁴⁶*EU*, p. 78 ; *EJ*, p. 88.

⁴⁷Si la (re)connaissance de l’identité tient essentiellement à l’association, alors faut-il poser que l’identité serait un *a priori* inné ? Mais est-ce tenable en phénoménologie explicitement génétique ? Ou bien alors faut-il poser que le sens “identique” serait le sens absolument originaire ?

Elle constitue, et même techniquement, pré-constitue, le champ de prédonation passive comme « un champ de singularités articulées qui s'enlèvent sur lui. »⁴⁸ Il est possible de considérer que c'est de ces unités singulières, et après la conscience du temps interne et l'impression originaire, que provient le sens originaire "objet". Dans le cadre de cette essai de compréhension générale de la théorie de la constitution, je considère donc pour suffisamment acquis le sens "objet".

Cependant avec cette acquisition la subjectivité transcendantale ne fonctionne pas encore en tant que sujet de l'intentionnalité, et n'intuitionne encore à proprement parler aucune objectivité ; car « ce que nous appelons inconnu a toujours la forme structurelle de ce qui est connu, la forme *objet*, plus précisément, la forme *chose occupant un espace, objet culturel, outil*, etc. »⁴⁹ Par ce surcroît de précision, il faut comprendre en fait que tout objet intuitionné est toujours et nécessairement plus déterminé que l'objet pur et simple, et qu'aucun objet pur et simple en tant que tel n'est jamais intuitionné —. Cependant, il faut bien penser une genèse entre le sens "objet" et les sens plus déterminés, mais ayant encore la vacuité d'une forme au regard d'une expérience plus poussée du monde, que sont la "chose (occupant un espace)", "objet *culturel*", ou encore "outil", car « le champ de perception prédonné dans la *prime enfance* ne contient [...] encore rien de ce qui, dans un simple regard, pourrait être explicité comme chose »⁵⁰, autrement dit le sens "chose", c'est-à-dire l'objectivité réel de la nature, doit être acquise ; et ce, postérieurement au sens "objet". Ainsi faut-il penser, dans le cadre de l'autoconstitution égologique, que, dans la genèse subjective corrélative au cours de l'expérience qu'elle traverse, s'effectue un procès originaire et préconstitutif de différenciation, ou encore comme va le dire Husserl de dérivation, entre les différentes sortes d'objet : « le mot "objet" sert d'accolade à toutes sortes de configurations d'ailleurs solidaires telles que "chose", "propriété", "relation", "état de chose", "groupe", "ordre", etc. ; ces termes ne peuvent manifestement être pris l'un pour l'autre, mais renvoient chaque fois à un type d'objectivité qui a pour ainsi dire le privilège de la proto-objectivité [*Urgegenständlichkeit*], et par rapport auquel tous les autres types font figure dans une certaine mesure de simples dérivés »⁵¹. Par proto-objectivité il faut comprendre une objectivité ayant le statut de catégorie. Les catégories

⁴⁸ *EU*, p. 75 ; *EJ*, p. 85.

⁴⁹ *Hua I*, 113 ; *MC*, p. 128.

⁵⁰ *Hua I*, 112 ; *MC*, p. 127. Une telle citation peut inviter à un rapprochement de la pensée de Husserl avec celle de Piaget ; ce rapprochement est cependant rendu difficile par le jugement de ce dernier porté sur la philosophie, et tout particulièrement, pour ce qui nous concerne, sur le discours phénoménologique de Merleau-Ponty, dont la *Phénoménologie de la perception* a produit sur Piaget « une impression ahurissante », *Sagesse et illusions de la philosophie*, Paris, PUF, 1965. Voir, d'E. Marbach, « Two directions of Epistemology : Husserl and Piaget », in *Revue internationale de Philosophie*, vol. 36, n° 142-143, pp. 435-469.

⁵¹ *Hua III*, 21 ; *ID I*, p. 38.

suprêmes sont dénommées par Husserl des régions, celles par exemple de la réalité, où il faut entendre très précisément la racine réel, qui sont exposées entre autres au premier chapitre d'*Ideen III*, sont la “chose matérielle”, le “corps animé”, et l’“âme”. Un fil conducteur d'*Expérience et jugement*, comme l’indique son sous-titre, « *Recherches en vue d’une généalogie de la logique* », est de rendre compte de la production des catégories les plus générales, les unes à partir des autres.

L’emploi du terme de *type* n’est pas anodin, mais renvoie à un concept phénoménologico-transcendantal, lequel est étroitement lié à la genèse égo-logique, et même très précisément lié au concept de genèse passive, comme nous allons le voir : « que nous nous représentions des choses et même que nous voyons des choses d’un seul coup d’œil [...] cela nous renvoie dans l’analyse génétique intentionnelle au fait que s’est réalisé, dans une genèse antérieure (qui a une action de fondation primitive), le *type* »⁵².

3.1.4 La typisation et la genèse constitutive (la genèse passive)

Par *genèse constitutive*, il faut entendre le fonctionnement de la subjectivité trans-cendantale grâce auquel le monde dans toute sa concrétude, ou encore dans tout ce qui le fait tel qu’il est, environne ou peut environner la conscience subjective *hic et nunc*. Le concept de type et la typisation d’un objet nouvellement acquis sont des éléments de la structure de la genèse constitutive qui doivent en tant que tels être rendus intelligibles : « le problème [se pose] de savoir comment et à quels niveaux la typisation, qui appartient de façon essentielle à la constitution d’objets mondains d’expérience possible, s’édifie ; ou si l’on préfère, comment elle est structurée, ou fondée, dans sa formation de sens, comme celle qui appartient à l’expérience “toute prête”, et toujours déjà prête, d’objets. Et à partir de là on doit ensuite comprendre comment un objet individuel [...] peut être identifié et reconnu comme le même [...] qui est toujours déjà un typisé »⁵³. Le concept de type en tant qu’il permet l’identification, la reconnaissance d’un certain genre d’objets dans un individu donné, présuppose le concept de la possession transcendantale acquise, c’est-à-dire celui de l’habitualité. Le type n’est intelligible qu’en étant d’abord déterminé comme habitualité, à savoir celle d’un objet connu, permettant la reconnaissance. C’est pourquoi, avec la commentatrice Maria Vilella-Petit, il est possible de rapprocher le *type* husserlien du *schème* kantien⁵⁴. « Avec tout objet nouveau constitué pour la première fois (pour parler le langage de l’analyse génétique), un nouveau

⁵² *Hua XVII*, 278 ; *LFLT*, p. 411.

⁵³ Le monde du présent vivant et la constitution du monde ambiant extérieur à la chair, in *TM*, p. 81.

⁵⁴ Voir Maria Vilella-Petit, Réceptivité anté-prédicative et familiarité typique, in *Archives de Philosophie*, t. 58, 1995, pp. 603-615.

type d'objets se trouve prescrit de manière durable, en fonction duquel sont saisis par avance d'autres objets semblables à lui. Ainsi le monde qui nous est pré-donné l'est-il toujours comme multiforme, informé selon ses catégories régionales et typisé selon une multitude de genres, d'espèces particuliers, etc. »⁵⁵ La première acquisition est celle du sens "objet", comme nous l'avons vu dans la paragraphe précédent, l'objet pur et simple. Pour aller dans le sens de la terminologie husserlienne et parce que cette acquisition est constituée dans la passivité *purement et simplement* comme objet, à savoir sans plus de détermination, il faut dénommer le sens "objet" l'*Urtypus*, le type originaire, lequel est le *type formel*⁵⁶ —. C'est dans le cours de l'expérience que s'acquièrent les types; ainsi en est-il de façon capitale avec l'« expérience de la chose » dont la catégorie « est déjà fondée pour nous avec le sens qu'elle a eu la première fois. » Husserl généralise de suite la portée de son propos car « cela vaut par essence [...] pour n'importe quelle catégorie d'objets, entendue au sens le plus large, pour celle du *datum* "immanent" de sensation, mais aussi pour toute objectivité du niveau des objectivités de pensée, des formations de jugement, et de plus pour toute objectivité du niveau des formations axiologiques et pratiques, des projets pratiques, etc. »⁵⁷ Remarquons malgré tout que Husserl ne thématise pas, à ma connaissance, quelque chose comme une "légalité transcendantale du devenir-typique", comme il y en a une pour l'habitualité; il se contente pour ainsi dire du titre de typisation —. Venons-en à l'intervention du type dans la structure de la genèse constitutive, et, plus précisément, nous allons voir pourquoi, venons-en au type "chose" intervenant dans la genèse *passive*.

La première typisation fondamentale est celle de l'objet réel en général, la chose (*Ding*). Elle constitue le premier type, ayant un véritable contenu, lequel tient essentiellement dans la spatio-temporalité : « tout objet qui fait nouvellement son entrée est déjà aperçu comme objet, comme unité d'apparitions qui sont à former de telle et telle manière, et ainsi cela, l'apercevoir de l'objet en tant qu'objet, est la première typisation universelle en général »⁵⁸. De toute évidence, ici, par objet, il ne faut pas entendre le type forme de l'objet mais l'objet réel. La "chose" est le type essentiel au fonctionnement de genèse passive; laquelle constitue constamment autour de la conscience *le monde des choses*, à savoir la nature⁵⁹ : « ce qui, dans la vie, vient au-devant de nous comme étant pour ainsi dire achevé — comme une simple chose existante —, est donné dans l'originarité du *soi-même* au sein de la synthèse de

⁵⁵ *EU*, p. 35; *EJ*, p. 44, trad. modifiée.

⁵⁶ Ce qui fait le type "chose", son contenu, est explicité en *ID II*, première section, chap. II. Ce problème du type "objet" comme type formel est celui de la notion de région formelle; voir *ID I*, § 10.

⁵⁷ *Hua XVII*, 278; *LFLT*, p. 411.

⁵⁸ *Op. cit.*, in *TM*, p. 84.

⁵⁹ Pour plus de détails à propos de la nature comme sphère des pures et simples choses, voir *ID II*, § 11.

l'expérience passive. »⁶⁰ Premier type aussi parce que ce n'est qu'à partir de lui que peuvent être intuitionnés tous les autres types (d'objets). Considérer la genèse passive, et donc le type "chose matérielle", cela se fait « abstraction faite de toutes les caractéristiques spirituelles [*von geistigen Charakteren*] connaissables, comme marteau, table, production esthétique »⁶¹. Ces types-ci, comme le sens "table", dépendent de la genèse active, et sont *fondés* sur la catégorie régionale de "chose matérielle", à savoir sur la chose en général prédonnée dans l'expérience. J'aurai l'occasion d'aborder la genèse active en fin de chapitre.

Nous avons vu dans la première partie (§ 4, c) que l'objet, en fait la chose, se présente toujours sous une seule de ses apparitions (*Erscheinungen*) possibles, et que c'est avec l'apparition⁶² de l'objet réel que le sujet transcendantal et son intentionnalité entrent en scène puisque c'est eux qui produisent l'apparition de la chose, ou mieux, la chose dans son apparition ; et ce, dans l'appréhension (*Auffassung*) qui est animation d'un complexe hylétique impressionnel. L'appréhension ainsi est la saisie productrice d'une apparition de l'objet apparaissant. Et « que nous nous représentions des choses et même que nous voyons des choses d'un seul coup d'œil »⁶³, nous venons de voir que cela est rendu intelligible dans la philosophie phénoménologico-transcendantale par la structure de la genèse constitutive basée sur le concept de type. L'appréhension typique, c'est-à-dire la saisie objectale selon un type d'un complexe hylétique, en l'occurrence, issu du champ de prédonation passive, Husserl l'appelle l'*aperception*. Et là encore, comme dans la préconstitution du champ de prédonation passive, c'est la « genèse associative »⁶⁴ qui fonctionne : « l'aperception est une appréhension de ce qui existe de façon semblable, conformément au semblable qui existe déjà pour moi. Le nouvellement éprouvé est, je l'ai (dans l'expérience que, sans plus, j'en fais) comme valide avec le sens d'expérience qui provient de la similitude avec le semblable existant déjà pour moi comme acquis antérieur »⁶⁵. L'association rend possible l'appréhension aperceptive en mettant en relation les semblables, un type donné et le complexe hylétique impressionnel susceptible d'être appréhendé grâce à lui. L'habitualité qu'est un type est toujours prête à être évoquée à nouveau par une association en acte⁶⁶, « *une habitualité du Je*, une possession permanente, prête à être réveillée par le truchement de

⁶⁰ *Hua I*, 112 ; *MC*, pp. 126-127.

⁶¹ *Hua I*, 112 ; *MC*, p. 126.

⁶² « C'est certainement l'apparence ou l'apparition (*Erscheinung*) qui est le concept-clé d'une analyse phénoménologique de la perception », Rudolf Bernet, « Finitude et téléologie de la perception », in *Kaïros*, n° 5, spécial Husserl, Presse Universitaire du Mirail (Toulouse), 1994, p. 23.

⁶³ *Hua XVII*, 278 ; *LFLT*, p. 411.

⁶⁴ *EU*, p. 77 ; *EJ*, p. 87.

⁶⁵ *Op. cit.*, in *TM*, p. 86.

⁶⁶ Voir *EU*, p. 137 ; *EJ*, p. 143.

l'association »⁶⁷ ; peut-être ai-je ici défini ce qu'est un type, et la raison pour laquelle il n'y a pas de "légalité transcendantale du devenir-typique" : le type est un objet institué en tant qu'habitualité, sur la base duquel l'association peut fonctionner en vue de l'aperception d'un objet semblable —. L'association a ainsi le rôle capital dans le fonctionnement de la genèse passive qui en fait « le principe universel de la genèse passive gouvernant la constitution de toutes les objectités finalement prédonnées aux formations actives », à savoir à la genèse passive, et, en tant que telle, elle désigne « une rubrique très vaste désignant une normativité intentionnelle essentielle de la constitution de l'*ego* pur »⁶⁸ ; très vaste en effet car, comme nous avons pu le voir, son fonctionnement s'opère déjà dans le rapport proprement pré-objectal de la constitution du champ de prédonation passive.

Le Je transcendantal est maintenant riche d'habitualités typiques grâce auxquelles il peut connaître des objets, pour lors, chosiques, *via* le fonctionnement associatif, lequel est au cœur de la genèse passive —. Mais comme nous l'avons vu, le type est une connaissance formelle d'objets ; par conséquent, la vacuité essentielle de la forme typique laisse ouverte la possibilité d'une connaissance plus avant des objets typisés, en leur contenu encore inconnu (« ce que nous appelons inconnu a toujours la forme structurelle de ce qui est connu, la forme *objet*, plus précisément, la forme *chose occupant un espace, objet culturel, outil*, etc. »⁶⁹). Il nous faut donc comprendre comment la connaissance de l'objet en général peut encore s'enrichir pour la subjectivité transcendantale.

3.2 L'ex-plication de l'objet dans la perception contemplative, l'enrichissement de l'ipséité de l'objet

La conscience se meut dorénavant dans le cercle de la familiarité typique. Autrement dit, elle *aperçoit* autour d'elle, dans son champ perceptif, c'est-à-dire pour autant que les intuitions fluentes se confirment mutuellement dans la concordance, différentes sortes d'objets qu'elle connaît déjà ; elle en fait l'expérience. Cependant, et très exactement, à un moment donné, elle fait l'expérience de *telle* et *telle* chose matérielle, mais déjà typisées plus avant : cette *maison*-ci, ou encore cet *outil*-là ; à savoir toujours : un certain-*ceci* (*todè ti*), pour le dire comme Aristote. Dans l'expérience, ce sont des objets individualisés qui se tiennent face à la conscience. « Les individus sont donnés par l'expérience, par l'expérience au sens premier, au sens le plus fort qui se définit précisément comme référence directe à l'*individuel*. »⁷⁰ Le

⁶⁷ *EU*, p. 336 ; *EJ*, p. 339, trad. modifiée.

⁶⁸ *Hua I*, 114 ; *MC*, p. 129.

⁶⁹ *Hua I*, 113 ; *MC*, p. 128.

⁷⁰ *Hua XVII*, 183 ; *LFLT*, p. 278. Pour plus de détails sur le concept d'individu, voir *ID I*, §§ 14-15.

fait que le Je s'oriente vers tel ou tel objet individuel *pré-donné*, à savoir déjà constitué (dans une habitualité) et se donnant dans l'intuition, et par conséquent qui affecte le Je, cela révèle en général la *réceptivité du Je*, mais tout particulièrement ce que nomme Husserl l'éveil, qui « consiste à diriger le regard sur quelque chose. Etre-éveillé veut dire : subir effectivement une affection ; un arrière-plan devient "vivant", des objets intentionnels se rapprochent plus ou moins du Je, celui-ci ou celui-là attire à soi effectivement le Je. Il est "auprès de l'objet" lorsqu'il se tourne vers lui. »⁷¹ Alors peut commencer la connaissance plus avant d'un objet individuel. Cette connaissance est thématisée par Husserl, dans les *Méditations cartésiennes*, de manière très explicite par exemple au § 46 (premier alinéa), mais surtout dans *Expérience et jugement*, de façon très développée, par ce qu'il nomme la *contemplation ex-plicatrice de l'objet*. Parce que l'ex-plication (*Explikation*) de l'objet se déroule au sein d'une activité purement *contemplative*, il faut bien noter dès maintenant qu'elle est une activité anté-prédicative. La pensée prédicative va constituer la prochaine étape dans l'objectivation, laquelle seule constitue proprement l'objet en tant qu'objet de connaissance —. Husserl détermine trois degrés dans la perception contemplative ; seuls les deux premiers nous intéressent directement dans le cadre restreint du présent travail.

Le premier degré correspond très précisément à l'aperception d'un objet : « une intuition [contemplative] est dirigée sur l'objet "pris comme un tout". Cette saisie et cette contemplation simples sont le plus bas degré de l'activité inférieure d'objectivation »⁷². Percevoir sans plus l'objet comme un tout, ce n'est autre qu'une appréhension typique, puisqu'en effet « l'objet est là dès l'abord avec le caractère de la familiarité ; il est saisi comme objet d'un type déjà connu en quelque façon, bien que ce soit dans une généralité vague. »⁷³ Cette intuition « qui *précède* toute ex-plication »⁷⁴ n'est pas encore à proprement parler contemplative, car la contemplation est essentiellement liée à l'activité ex-plicatrice.

Entre le concept de type et la possibilité de l'ex-plication de l'objet, le concept d'*horizon* fait le lien. Nous l'avons vu, le type peut être dit une forme parce qu'il en a la vacuité, le type est un « *cadre de sens vide* »⁷⁵. Mais il s'agit seulement de la vacuité de la perception, et même celle de l'aperception, car l'objet (individuel) en lui-même consiste en une détermination infiniment riche. C'est l'écart entre l'aperception et l'objet en soi qui définit l'horizon : l'« indétermination, antérieure aux déterminations effectives plus précises qui ne suivront peut-être jamais [...] c'est justement ce qui

⁷¹ *EU*, p. 83 ; *EJ*, pp. 92-93. A propos de la réceptivité du Je, voir le premier chapitre de la première section d'*Expérience et jugement* sur « les structures générales de la réceptivité ».

⁷² *EU*, p. 114 ; *EJ*, p. 122.

⁷³ *Ibid.* A propos du concept de type, voir ici même, § 9.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *EU*, p. 141 ; *EJ*, p. 147.

constitue l'horizon. »⁷⁶ Cette structure d'horizon est fondamentale ; elle tient à la constitution du sens "objet" lui-même : « il appartient au sens originaire de tout objet [...], non seulement d'être purement et simplement un quelque chose en général, mais dès l'abord et *a priori* un quelque chose *ex-plicable* ; il est constitué originairement, selon son type le plus général, avec un horizon de déterminabilité indéterminé »⁷⁷. En tant que cet horizon est celui en lequel il faut entrer pour connaître en lui-même un objet individuel, Husserl le qualifie d'interne. Par opposition, l'horizon externe d'un objet individuel consiste dans l'ensemble des objets qui lui sont co-présents et qui peuvent être thématiques par la conscience en relation avec cet objet ; ceci concerne le troisième et dernier degré de la perception contemplatrice qui est hors du présent propos —. En tant qu'« indéterminé mais *déterminable* »⁷⁸, l'horizon interne est ce qui est à expliquer de l'objet .

Le second degré de la perception contemplative, lequel constitue la contemplation proprement dite, est celui de l'explication de l'objet. Etymologiquement, expliquer, du latin *explicare*, c'est dérouler, déplier, déployer. Husserl n'entend pas autrement l'explication qui est un « déploiement progressif »⁷⁹ de l'horizon interne de l'objet : « *l'explication est une orientation de l'intérêt perceptif dans le sens de la pénétration dans l'horizon interne de l'objet* »⁸⁰. La saisie première de l'objet est celle de la forme du tout, et, « en un sens large : par tout, on entend tout objet un qui admet des saisies partielles, c'est-à-dire [qui admet (*M.B.*)] une contemplation qui pénètre en lui et l'explique »⁸¹. Husserl décrit comme suit le procès effectif de l'explication : l'intérêt perceptif « demeure [...] concentré sur [l']objet pris dans son unité, tel qu'il s'est détaché comme objet isolé, et il tend à déployer tout ce en quoi il "consiste", ce qui se manifeste de lui en fait de *déterminations internes*, à pénétrer dans son contenu, à saisir ses parties et moments, à pénétrer à nouveau en eux en les prenant séparément et à les laisser se déployer »⁸². La possibilité du procès contemplatif tient dans la différence substrat/détermination, qui est en elle-même un double sens acquis, qui permet l'acquisition en général du sens. En fait, « l'explication inhérente à l'expérience porte en soi la différence substrat et détermination »⁸³. Husserl énonce et annonce la compréhension de cela même de façon programmatique puisque « l'analyse de [la] structure [du procès de l'explication] doit mettre à jour comment en lui se réalise la formation d'un double sens [*eine zwei-*

⁷⁶ *Hua I*, 83 ; *MC*, p. 91.

⁷⁷ *EU*, p. 263 ; *EJ*, p. 267.

⁷⁸ *Hua III*, 90 ; *ID I*, p. 158.

⁷⁹ *EU*, p. 142 ; *EJ*, p. 148. Denise Souche-Dagues a ainsi raison dans sa traduction d'*Explication* de mettre en avant l'étymologie du mot.

⁸⁰ *EU*, p. 115 ; *EJ*, p. 122.

⁸¹ *EU*, p. 161 ; *EJ*, p. 167.

⁸² *EU*, p. 122 ; *EJ*, p. 114.

⁸³ *EU*, p. 151 ; *EJ*, p. 157.

fache Sinnbildung] : “objet en tant que substrat” et “détermination a. . .” »⁸⁴. C’est en effet cette différence qui fonctionne dans l’ex-plication : « dans la saisie des propriétés, c’est de [l’objet] que nous faisons l’apprentissage, et de ces propriétés seulement en tant qu’elles sont les siennes. Le thème [de l’intentionnalité explicite (*M.B.*)] indéterminé S devient dans le développement substrat des propriétés qui surgissent, et elles-mêmes se constituent en lui ses déterminations. »⁸⁵ Le double sens “substrat/détermination” est l’acquisition de sens qui permet l’acquisition du sens en général, ai-je dit, et en effet « l’ex-plicat [*i.e.* la détermination acquise dans la contemplation (*M.B.*)] et tout ce qui constitue un élément de détermination de S sont assumés comme *un dépôt de sens déterminant S* qui subsiste en permanence »⁸⁶. Autrement dit, dans l’ex-plication de l’objet fonctionne la légalité du devenir-habituel, « pour ainsi dire sans notre participation, donc même là où l’intérêt pris à l’objet ex-pliqué est unique et fugace, satisfait après une seule contemplation ex-plicatrice, et où l’objet lui-même est éventuellement complètement “oublié” »⁸⁷, et qui fait que le « *dépôt de sens déterminant S* » est un « dépôt habituel [*habituelle Niederschlag*] de l’ex-plication. »⁸⁸ Autrement dit encore, « l’activité subjective [. . .] accomplie [durant l’ex-plication (*M.B.*)] demeure attachée à l’objet en tant qu’intentionnelle habituelle [*dem Gegenstand als intentionalem habituell*] »⁸⁹. Cet enrichissement de l’objet se traduit dans l’intuition que peut en avoir la conscience.

L’ex-plication de l’objet, non plus le procès en tant que tel mais son résultat, c’est-à-dire l’ensemble des habitualités, ou ex-plicats, instituées durant la contemplation, est l’enrichissement de l’ipséité de l’objet. A savoir, dorénavant, l’objet (S par exemple) sera intuitionné et perçu en tant que déterminé par **a**, **b**, etc. : « S est, après l’ex-plication de **a**, **Sa**, après l’intervention de **b**, (**Sa**)**b**, etc. Ainsi **a**, **b**, etc., ne sont plus saisis ni premièrement, ni secondairement, le Je n’est plus dirigé spécialement sur eux ; il est dirigé sur S qui les recèle en soi comme y étant déposés. »⁹⁰ Autrement dit, et cette fois, avec les concepts de la théorie phénoménologico-transcendantale de la perception : « le dépôt de la donation active de sens, de l’attribution antérieure d’une détermination, est maintenant un élément du sens d’appréhension de la perception [*des Auffassungssinnes der Wahrnehmung*], même s’il n’est pas effectivement expliqué à nouveau »⁹¹. Par *ipséité* de l’objet, terme employé uniquement à ma connaissance dans *Expérience et jugement*, il ne faut rien entendre d’autre que le contenu de la chose même — en elle-

⁸⁴ *EU*, p. 127 ; *EJ*, p. 134.

⁸⁵ *EU*, p. 126 ; *EJ*, p. 133.

⁸⁶ *EU*, p. 133 ; *EJ*, p. 140.

⁸⁷ *EU*, p. 138 ; *EJ*, pp. 144-145.

⁸⁸ *EU*, P. 136 ; *EJ*, p. 143, trad. modifiée.

⁸⁹ *EU*, p. 137 ; *EJ*, p. 144, trad. modifiée.

⁹⁰ *EU*, p. 133 ; *EJ*, p. 140.

⁹¹ *EU*, p. 138 ; *EJ*, p. 144.

même, ou en en *soi* — saisie charnellement (*leibhaftig*), ou encore, selon la traduction courante, saisie en chair et en os, dans l'intuition : « il appartient à l'essence de tout objet de pouvoir *être intuitionné* dans un sens très large, c'est-à-dire de pouvoir être saisi en original dans son ipséité »⁹².

Bien que d'une part, la subjectivité transcendantale possède habituellement des objets grâce auxquels, dans le fonctionnement de la genèse passive, un monde typisé est présent à la conscience, et que d'autre part, cette dernière puisse enrichir ses objets dans l'ex-plication d'objets individuels atteint au sein de l'expérience, la conscience n'en a cependant pas encore à proprement parler connaissance. Ce n'est que dans la pensée prédicative qu'elle peut élever l'objet au statut de la connaissance, ou encore, presque sans jeu de mots, en prendre connaissance. Cette prochaine et dernière étape n'est plus, malgré le caractère mélioratif de la notion de connaissance, un enrichissement de l'ipséité de l'objet.

3.3 La pensée predicative (la genèse active) et le sens logique : l'objet en tant qu'objet proprement dit de la connaissance

La *pensée predicative* désigne la capacité du sujet à exprimer la structure pré-dicative "S est p", à savoir, produire un jugement⁹³, ou encore ce que définit techniquement Husserl comme étant la « *structure de la cellule originelle du lien thématique de détermination* »⁹⁴. Dans l'ex-plication de l'objet, avons-nous vu, S s'enrichit en déterminations, « S est, après l'ex-plication de **a**, **Sa**, après l'intervention de **b**, (**Sa**)**b**, etc. »⁹⁵ Mais nous voyons maintenant que dans l'ex-plication le lien qui existe entre substrat et déterminations est implicite. La pensée predicative, présupposant l'ex-plication, consiste dans l'explicitation de ce lien, dans un retour *réflexif* sur l'ex-plication antérieure, ou, plus exactement, dans la réitération de cette dernière : « pour que le substrat de l'ex-plication devienne sujet et les ex-plicats prédicats, il faut que le regard se tourne sur l'unité [à savoir, **Sa**, etc. (*M.B.*)] qui est d'une certaine manière cachée, étant pré-constituée passivement à l'intérieur de l'activité réceptive dans le processus d'ex-plication. *S'orienter vers cette unité pour la saisir, cela veut dire répéter le processus en changeant d'attitude* »⁹⁶. Cette attitude que Husserl ne nomme pas, je la désignerai comme étant réflexive ; car la réflexivité est essentielle à la notion de conscience : avoir conscience,

⁹²Et Husserl poursuit : « et saisi comme ex-plicable », *EU*, p. 299 ; *EJ*, p. 302.

⁹³Dans le cadre de ce propos, je m'en tiens là, mais ce qui est appelé ici pensée predicative est en fait, en soi, l'objet de vastes problématiques. Voir *ID I*, §§ 124-127 ; *Logique formelle et logique transcendantale* ; et *Sur la théorie de la signification*.

⁹⁴*EU*, p. 254 ; *EJ*, p. 258.

⁹⁵*EU*, p. 133 ; *EJ*, p. 140.

⁹⁶*EU*, p. 245 ; *EJ*, p. 250.

c'est savoir que l'on sait. Par là, l'objet s'établit comme (objet de) connaissance, dans sa disponibilité pour la conscience subjective elle-même, et dans la disponibilité pour autrui en général, par la transmission dans l'expression du jugement. Cependant s'il ne nomme pas cette attitude propre à la pensée prédicative, la détermination que je produis de cette attitude est tout à fait fondée, puisque, affirme Husserl, « nous n'accomplissons plus la deuxième fois une simple explication contemplative, mais une activité d'identification prédicative, et c'est là une *conscience de saisie* »⁹⁷. C'est donc dans une répétition réflexive de l'explication de l'objet, répétition opérée par la spontanéité du Je, que le lien entre substrat/détermination en tant que sujet/prédicat est explicité; avec cet acte spécifique au Je en tant que sujet d'une spontanéité, c'est la genèse active qui entre en scène. Mais quel est-il, ce lien ? sinon l'être lui-même : "S est p".

C'est dans le jugement (prédicatif) que l'objet, à travers ses déterminations, acquière sa validité d'être : *l'objet devient étant*. Ou encore, c'est seulement à partir et dans l'activité prédicative que l'objet acquière sa position d'être pour la conscience. L'expression "S est p" est, dans les termes établis au § 104 de *Ideen I*, l'acte noétique où s'exprime la certitude de croyance, ou *protodoxa* (*Urdoxa*), dont le corrélat noématique est « le caractère pur et simple d'être »⁹⁸, le caractère de la "réalité" effective, le caractère de l'effectivité (*Wirklichkeit*); ceci étant fondé rationnellement dans l'intuition. Cette *protodoxa*, corrélée à la position *effective* de l'étant, tient sa détermination de *première*, ou d'*originnaire* croyance (*Ur*) à ce qu'elle est contenue dans tous les modes (noétiques) de croyance, ou doxiques, et dans tous les modes (noématiques) de l'être : "le "possible" équivaut *en soi-même* à : "étant possible"; le "vraisemblable", le "douteux", le "problématique" équivaut à « étant vraisemblable », "étant douteux et problématique" »⁹⁹. Autrement dit, nous sommes en face « des actes qui "posent" de l'être, des actes "thétiques" »¹⁰⁰. Par l'assertion prédicative, une thèse est instituée, à savoir comme la définit très clairement Paul Ricœur, « une croyance qui pose son objet comme étant »¹⁰¹.

Dans sa généralité, la boucle de la pensée phénoménologico-transcendantale est bouclée. Son double *terminus a quo* est 1/ l'acquis fondamental de la *Recherche logique VI*, qui marquera tant l'origine de la pensée heideggerienne, selon lequel « l'ÊTRE *n'est absolument rien de perceptible* »¹⁰²; rappelant la proposition kantienne selon laquelle l'être n'est pas un prédicat réel¹⁰³, l'acquis de la *Recherche logique VI* est fondé, lui, dans la description

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Hua III*, 215; *ID I*, § 104, p. 357. Voir aussi, ici même, § 5.

⁹⁹ *Hua III*, 215-216; *ID I*, p. 357.

¹⁰⁰ *Hua III*, 214; *ID I*, p. 355.

¹⁰¹ *Op. cit.*, p. 92.

¹⁰² *Hua XX*, II, 1, 138; *RL III*, p. 170.

¹⁰³ Voir *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1993, p. 429.

phénoménologique. Cette absence de l'être dans la perception doit être philosophiquement rendue intelligible ; 2/ l'*epochè*, en tant que c'est elle qui a levé globalement la multiplicité totale des thèses à travers celle du monde. Le régime de l'*epochè* fait ainsi, avons-nous déjà vu, que « le caractère de position est devenu sans force »¹⁰⁴ ; « le monde, pris dans sa totalité, posé selon l'attitude naturelle, réellement découvert par le moyen de l'expérience [...] n'a [maintenant] plus pour nous de valeur »¹⁰⁵. L'*epochè* phénoménologique opère comme une preuve phénoménologique que l'être n'est rien de perceptible, puisque, tout pendant que le monde tombe sous le régime de l'*epochè* et reste perceptible, sa validité d'être peut être cependant levée, et même très exactement neutralisée par l'*epochè*. Conséquemment, il y a eu antérieurement acte de validation d'être. Ainsi qu'il y ait de l'être pour la conscience ne provient pas de la perception sensible, mais de la position de l'être, en ses divers modes, par la conscience —. Son *terminus ad quem* consiste en ce que, ce qui est validé, le produit du procès d'objectivation, que je viens de présenter dans sa structure générale, l'objet (le sens objectal, c'est-à-dire le noème), acquière l'être, devient un étant pour la conscience : « ce n'est que dans son "est" que s'accomplit proprement la position de l'étant "une fois pour toutes" et que par là une constitution de sens d'un ordre nouveau est attachée à l'objet-substrat. Elle est ce à quoi aspire finalement la conscience objectivante à ses différents degrés, et ainsi l'objectivation au sens prégnant atteint son but dans cette position copulative du "est" »¹⁰⁶. — Il me reste maintenant à exposer en quoi consiste cette « constitution de sens d'un ordre nouveau [...] attachée à l'objet-substrat ».

Par l'activité prédicative, au sens objectal tel que je l'ai exposé, vient s'adjoindre le *sens logique*, lequel ne se confond pas avec le sens objectal issu de l'ex-plication. Par *logique*, il ne faut pas entendre le sens courant d'un rapport au raisonnement, mais plus originellement, il faut entendre le *Logos* en sa triple signification : « parler, penser, chose pensée »¹⁰⁷ : le sens logique est déterminé tel parce qu'il provient de la pensée prédicative. « Tout enrichissement du sens logique présuppose un enrichissement dans la réceptivité »¹⁰⁸, autrement dit, pas de jugement prédicatif "S est p" possible sans l'ex-plication Sa. Et tant qu'aucune prédication n'a été opérée à propos d'un objet ex-pliqué, ce dernier, « du point de vue logique, est complètement indéterminé »¹⁰⁹, c'est-à-dire qu'aucun sens logique n'est constitué sans jugement prédicatif : « c'est seulement [dans le jugement prédicatif] qu'un objet auparavant indéterminé du point de vue logique peut être revêtu du

¹⁰⁴ *Hua III*, 223 ; *ID I*, p. 368.

¹⁰⁵ *Hua III*, 57 ; *ID I*, p. 104.

¹⁰⁶ *EU*, p. 255 ; *EJ*, p. 259.

¹⁰⁷ *Hua XVII*, 17 ; *LFLT*, p. 29.

¹⁰⁸ *EU*, 277 ; *EJ*, p. 281.

¹⁰⁹ *EU*, 278 ; *EJ*, p. 281.

sens logique »¹¹⁰. Ce sens s'institue dès la première prédication "S est p", et alors « seule *ce p* appartient pour nous, après cette première étape, au sens *logique*, duquel le substrat se trouve revêtu pour nous ». Husserl poursuit immédiatement en affirmant l'écart qu'il existe entre ce qu'il faudrait appeler, car Husserl ne le fait pas explicitement, le sens objectal ex-plicqué et le sens objectal logique (ou encore sens objectal pensé), car avec ce seul prédicat *p* établissant le sens logique, il n'appartient pas à ce dernier « tout ce qui s'est auparavant constitué dans la réceptivité comme son sens objectal, tout ce qui est co-donné en plus dans l'intuition en fait d'ex-plicats. »¹¹¹ Cet écart va en s'amenuisant, le sens (objectal) logique tend vers l'expression intégrale du sens objectal ex-plicqué, avec chaque nouvelle explicitation d'un ex-plicat en prédicat —. Et tout comme les résultats de la contemplation ex-plicatrice, les jugements prédicatifs sont institués en habitudes (§ 7, b) : « un *dépôt de sens sur l'objet*. Cela veut dire qu'exactement de même que chaque étape de l'expérience réceptive [à savoir exactement dans le procès ex-plicatif (*M.B.*)], chaque étape du jugement prédicatif a son résultat durable. Elle institue des habitudes qui se réalisent dans le cours ultérieur du juger en acte de la façon la plus diverse. »¹¹²

Avec le sens objectal logique, « une nouvelle sorte d'objectité est pré-constituée : l'état de choses [*Sachverhalt*] "S est p" »¹¹³. Cette objectité est dite *catégoriale*, ou encore dite d'entendement, par opposition aux objectités issues de la réceptivité. A savoir, dorénavant, et conséquemment, la saisie de l'ipséité de l'objet, c'est-à-dire l'objet intuition-né se donnant lui-même (charnellement), se subdivise explicitement en intuition sensible et intuition *catégoriale* ; cette distinction est acquise dès les *Recherches logiques VI*¹¹⁴. Ce qui marque fondamentalement leur distinction, c'est que l'intuition sensible est le propre de la genèse *passive*, qui fait que le monde de la chose matérielle (l'objet réel en général) affecte la conscience subjective, et soit perçu par elle, où qu'elle aille : « le "faire" du Je qui motive le cours des multiplicités de données impressives peut bien être complètement involontaire ; les processus d'apparition s'unissent en unités passivement, tout à fait de la même façon, que le Je se tourne ou non vers ce qui apparaît en eux. D'une certaine manière, l'objet est également "là", dans le champ, encore qu'une orientation-vers soit nécessaire pour qu'il soit saisi comme tel. »¹¹⁵ L'intuition catégoriale, elle, relève par contre de la genèse active,

¹¹⁰ *EU*, 278 ; *EJ*, p. 282.

¹¹¹ *Ibid.*, trad. modifiée.

¹¹² *EU*, 250 ; *EJ*, p. 255, trad. modifiée.

¹¹³ *EU*, 284 ; *EJ*, p. 288, trad. modifiée.

¹¹⁴ Voir *RL III*, 2^{ème} section, chap. VI.

¹¹⁵ *EU*, 301 ; *EJ*, pp. 303-304, trad. modifiée. Ce "faire" du Je relève du corps propre du sujet et de sa mise en mouvement par lui, en particulier, le mouvement des yeux. Tout ceci se rapporte au concept phénoménologique de *kinesthèse*. Voir à son propos, la quatrième section de *Chose et espace, Leçons de 1907*, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 1989 ; traduction par Jean-François Lavigne du tome XVI des *Husserliana* paru en 1973.

à savoir, “ l’objectité d’entendement, l’état de choses, ne peut se constituer par essence que dans le faire producteur spontané, donc, sous la condition de l’être-auprès. »¹¹⁶ Ce qui signifie pour qu’il y ait objectivation catégoriale 1/ qu’une prédication ait été instituée en une habitualité, l’« objectité qu’est l’état de choses “S est p” peut être portée à la donnée une nouvelle fois sur le fondement de sa constitution originaire et sur le fondement de son efficace habituelle [*auf Grund ihres habituellen Forwirkens*], comme la même »¹¹⁷ ; 2/ que la conscience soit en état d’éveil par rapport à un objet, c’est-à-dire que la conscience se soit orientée vers tel objet réel prédonné S, ou tels objets réaux prédonnés, et « si cette condition n’est pas réalisé, on en reste dans le meilleur des cas à l’objet constitué dans la réceptivité ; il demeure susceptible d’être perçu dans le champ, mais rien d’autre ne se constitue qui le prenne pour fondement. »¹¹⁸ ; 3/ que la conscience opère volontairement une modification de son intentionnalité envers l’objet, de telle façon que pour une objectité catégoriale « devienne objet, *il n’est besoin que d’une orientation du regard, par laquelle nous “repretons” l’état de choses au jugement.* Nous ne sommes plus alors dirigés sur S comme sur notre objet, mais sur “le fait que S est p”. »¹¹⁹ Remarquons que cette “reprise” est volontaire — sans confusion, et hors de la terminologie phénoménologique, nous dirions, intentionnelle. Elle est l’acte même de cette « spontanéité créatrice »¹²⁰ productrice de l’état de choses ; elle ne fait donc pas appel au principe de la genèse passive de l’association. L’objectité catégoriale est alors intuitionnée *à même* ce qui est intuitionné de manière purement sensible, à savoir l’objectité réelle, la chose matérielle. L’intuition sensible *fonde* l’intuition catégoriale.

La possibilité de la connaissance, en un sens large, d’un objet en général, dans toute la concrétude que peut avoir un objet dans la vie effective de la conscience au sein du Présent Vivant, est maintenant rendue intelligible¹²¹. Il nous faut maintenant comprendre ce que ce procès d’objectivation signifie dans la dimension absolue des concepts de subjectivité transcendantale et de monde. Ceci fait l’objet du troisième et dernier chapitre.

¹¹⁶ *EU*, 301 ; *EJ*, p. 304.

¹¹⁷ *EU*, 338 ; *EJ*, p. 340, trad. modifiée.

¹¹⁸ *EU*, 301 ; *EJ*, p. 304.

¹¹⁹ *EU*, 302 ; *EJ*, p. 305.

¹²⁰ *EU*, 284 ; *EJ*, p. 288, trad. modifiée.

¹²¹ Il ne m’a pas paru nécessaire de traiter de la connaissance eidétique, c’est-à-dire de la connaissance des essences produite à partir de la *méthode* d’intuition des essences qu’est la variation eidétique ; voir, sur cette méthode, *EU*, section III, chap. II, §§ 86-93.

Chapitre 4

Identité transcendantale et monde-ambient

4.1 La concrétion du je transcendantal dans son “ipséité”

Quant au concept de monde, ce qui va suivre n'est qu'une généralisation *explicite* car, pour l'essentiel, tout ce qui a pu être dit dans le chapitre précédent concernant le procès d'objectivation, vaut intégralement pour le monde, qui est l'objet absolu, global et englobant. Qu'il soit englobant, cela entraîne pour lui deux caractéristiques qui en font cependant un objet singulier : 1/ le monde — et même la notion d'un monde en général — n'a pas d'horizon externe ; il consiste en un horizon interne absolu ; 2/ conséquemment, le monde en tant que tel ne peut être l'objet d'une intuition —. Par contre en ce qui concerne le concept de la subjectivité transcendantale, il n'en va pas de même, et des conséquences de ce qui a été développé précédemment le concernant vont être produites.

La position du problème directeur (§ 2), à savoir celui de la possession transcendantale du monde, a pu être établie à partir des trois concepts de Je produits par Husserl dans les *Méditations cartésiennes* : 1/ le Je comme pôle identique des vécus, ou encore aussi sujet de l'intentionnalité (§ 31) ; 2/ le Je comme substrat des habitudes (§ 32) ; 3/ le Je comme *ego* (transcendantal), ou le Je pris en sa pleine concrétion (§ 33). Je vais maintenant tenter d'articuler ces trois concepts, grâce au développement précédent du second chapitre, car il doit bien s'agir d'un seul et unique Je dont l'unité doit rejaillir et se manifester dans un rapport synthétique de ses trois déterminations. La mise en évidence de ce rapport devrait montrer qu'il s'agit là en fait d'une triple considération ou d'une triple perspective sur le Je.

Rapprochons d'abord l'un de l'autre les deux premiers concepts de Je —. Pour introduire au second concept du Je, Husserl affirme de façon simplement négative que « le je qui fonctionne comme centre n'est pas un pôle d'iden-

tité vide (pas plus que ne l'est un objet quelconque) »¹ ; autrement dit, et positivement, le Je et l'objet en général ont en commun la même structure substrat/détermination(s), lequel substrat acquiert son identité dans ses déterminations. Sans habitudes, le Je serait une identité vide ; ce qui est une proposition impossible à tenir, pour le dire comme Husserl, car cette vacuité est impossible par une nécessité d'essence liée à la structure substrat/détermination. Sur la base de cette identité structurelle entre le sujet et l'objet, il est possible, de même que Husserl parle de l'ipséité de l'objet, de parler de l'«*ipséité transcendantale*» du Je pour désigner le concept implicite de l'ensemble des habitudes propre au Je. Cette ipséité diffère cependant de celle de l'objet, car cette dernière peut être intuitionnée, à savoir elle peut se donner en personne dans l'intuition, ce qui n'est pas le cas de l'ipséité transcendantale du Je qui, elle, comme nous allons le voir, est accessible partiellement pour la conscience dans son monde-ambiant —. Dans le cadre d'une interprétation de la philosophie transcendantale d'Edmund Husserl, je pose donc que l'identité propre à un Je transcendantal tient dans l'ensemble des déterminations transcendantales acquises que sont les habitudes, c'est-à-dire l'ipséité transcendantale du Je.

Rapportons maintenant les deux premiers concepts de Je au troisième, celui d'*ego* (transcendantal), et abordons avec lui le thème de sa concrétisation, c'est-à-dire son enrichissement en déterminations transcendantales que sont les habitudes. En effet, comme nous l'avons vu en introduction, l'*ego* est le Je pris en sa pleine concrétude, lequel ne peut être tel que « dans la diversité du flux de sa vie intentionnelle et des objets qui sont visés en elle et qui se constituent comme éventuellement existant pour elle. »² Et par là, « en tant qu'*ego*, j'ai un monde-ambiant [*Umwelt*] qui *existe* constamment *pour moi*, et, en lui, j'ai des objets qui existent pour moi »³ —. Mais nous avons pu voir qu'il n'en avait pas toujours été ainsi pour la conscience. Pour le dire comme Descartes, avant que d'être homme, avant que d'avoir un monde tel qu'il est donné dans sa richesse à une conscience en sa pleine maturité, nous avons eu la conscience en bas âge, à savoir une période dans le développement de la conscience subjective où « le champ de perception prédonné [ne contenait] encore rien de ce qui, dans un simple regard, pourrait être explicité comme chose »⁴. C'est pourquoi il faudrait montrer, ce qu'aurait pu faire *Expérience et jugement*, qu'avec l'émergence du sens originnaire «objet» dans la passivité (§ 8) — en laquelle il faut le noter l'intentionnalité fonctionnait déjà, puisque l'association est, « une manière de désigner l'intentionnalité »⁵ —, il faudrait penser l'émergence dans cette même passivité

¹ *Hua I*, 100 ; *MC*, p. 113

² *Hua I*, 102 ; *MC*, p. 115.

³ *Ibid.*, trad. modifiée.

⁴ *Hua I*, 112 ; *MC*, p. 127.

⁵ *Hua I*, 113 ; *MC*, p. 128.

de quelque chose comme le sens originaire “sujet”⁶ —. Dès lors, coté objet, le premier moment fondamental qui permet proprement l’intuition, est l’acquisition dans une habitualité du sens “chose (matérielle)”, lequel constitue le premier type permettant la mise en route de la genèse passive, en donnant un premier fonds au fonctionnement de l’association (§ 9) ; mais rappelons-nous que l’association est déjà à l’œuvre à même la matière hylétique et travaille depuis la prime enfance à l’émergence du sens “objet”. Corrélativement, coté sujet, avec le type “chose” est rendu possible à proprement parler le sujet en tant que sujet de l’intentionnalité ; la conscience peut en effet dorénavant viser et proprement intuition-ner quelque chose —. ce que je viens de décrire sont les deux premiers grands moments dans l’autoconstitution égologique.

Dès lors, c’est dans l’expérience, à savoir comme la définit Husserl, dans la rencontre de la conscience avec les objets individuels, que la subjectivité transcendante, en tant que substrat des habitualités, va se concrétiser. Le modèle utilisé par Husserl pour penser cette concrétisation du Je est celui de la sédimentation, laquelle est même érigée en une légalité transcendante : les habitualités font ici figure de sédiments qui se *déposent* pendant l’expérience, premièrement dans l’explicitation des *choses* individuelles, deuxièmement dans la pensée prédicative, *sur* le Je en tant que substrat . Ainsi, est-il dit explicitement par Husserl à propos des habitualités instituées à partir de la pensée prédicative, qu’« il y a un fonds constitué par tous les jugements déjà portés et par toutes les objectités catégoriales déjà constituées en eux, qui relèvent tous de la loi [...] d’une sédimentation, avec la possibilité correspondante d’une réactivation. En tant qu’ils sont de tels acquis sédimentés, ils peuvent avoir de l’efficace à l’intérieur du réaccomplissement originaire du juger. »⁷ Ils forment « un dépôt habituel de connaissances »⁸. Ceci vaut également pour les habitualités issues de l’explicitations (les explicats), qui ne sont cependant pas à proprement parler des connaissances, mais de potentielles connaissances (§ 11). Le Je transcendantal, acquisition après acquisition d’habitualités, soit issues de l’explicitation, soit issues de la spontanéité prédicative, s’enrichit en déterminations transcendantales. A travers cette sédimentation des habitualités, le Je acquiert son identité transcendante propre, c’est-à-dire son ipséité transcendante, consistant dans l’ensemble de ses habitualités, lesquelles sont alors proprement dites des propriétés. Dit encore autrement, c’est l’identité propre un Je transcendantal qui se concrétise dans l’ajout d’une nouvelle habitualité. Par opposition, son identité universelle, qui ne m’a pas directement intéressé, tient à son essence en tant que subjectivité transcendante, et consiste en son système de légalité

⁶Nous touchons ici au problème du corps propre, ou encore de la chair. Au regard de ce que je viens de dire, le corps propre serait à coté de la préconstitution du champ de prédonation passive par l’association, partiellement à l’origine du sens originaire “objet” en tant que mon corps serait l’unité spatio-temporelle originaire.

⁷*EU*, 339 ; *EJ*, p. 341, trad. modifiée.

⁸*EU*, p. 137 ; *EJ*, p. 143, trad. modifiée.

tés permettant la genèse transcendantale, telle la légalité du devenir-habitual (§ 7, b). Mais cette ipséité transcendantale du Je (les habitualités du substrat Je), si tant est que je puisse produire cette dénomination pour désigner l'ensemble des habitualités contractées par un Je transcendantal, ne peut être "intuitionnée" ni directement ni intégralement comme peut l'être celle de l'objet. Cette "intuition" indirecte et partielle de l'ipséité transcendantal du Je peut être une définition de ce que Husserl nomme l'*Umwelt*, terme généralement traduit par monde ambiant ou monde environnant ; concept auquel est lié directement celui de l'*ego*. Le monde-ambiant est généralement compris — je vais montrer qu'il s'agit là d'une compréhension partielle — comme Eugen Fink le définit ici : « lors de toute expérience d'étants déterminés, nous nous mouvons dans un système de familiarité avec les choses, système qui n'est pas lui-même, mis en relief. »⁹ Il est le système de l'appréhension typique du monde ; c'est pourquoi E. Fink peut encore le définir comme ce grâce à quoi « le monde en sa totalité est familièrement et horizontalement pré-donné, fût-ce sur un mode passant de la détermination mondano-ambiante à une "indétermination" ouverte »¹⁰. Et en tant qu'il circoncrit toujours déjà la conscience même en son indétermination ouverte, c'est lui qui confirme sans cesse à la conscience l'existence du monde : « [...] l'essence veut que tout ce qui existe réalement, mais dont on n'a pas encore une expérience actuelle, peut passer à l'état de donné, ce qui veut dire alors que cette réalité appartient à l'horizon indéterminé mais déterminable de ce qui à chaque moment constitue l'actualité de mon expérience. Or cet horizon est le corrélat des composantes indéterminées qui se rattachent par essence à l'expérience que nous faisons des choses ; ces indéterminations réservent — toujours par essence — la possibilité d'être remplies [...]. Toute expérience actuelle conduit au-delà d'elle-même à des expériences possibles, et celles-ci à leur tour à de nouvelles expériences possibles, et ainsi à l'infini [...] cet horizon variable mais toujours "posé-avec" le monde même ; c'est lui qui donne sa signification essentielle à la thèse du monde. »¹¹ Ainsi le concept d'*Umwelt* doit-il intervenir finalement dans la problématique de la phénoménologie de la raison, puisque la position de l'existence du monde tient à la constante perception du monde-ambiant. Cette compréhension est partielle par rapport à la problématique de la possession transcendantale du monde.

Grâce à l'ipséité transcendantale du Je, à savoir l'identité du Je (premier concept du Je) qui tient dans le Je en tant que substrat des habitualités (second concept du Je), le Je peut intuitionner et percevoir un monde d'objets qui est pour lui dans le Présent Vivant, le Je est alors *ego* (transcendantal) ; car de tels « dépôts habituels [*habituellicher Niederschläge*] »¹², « de telles ac-

⁹E. Fink, « Que veut la phénoménologie ? », in *De la phénoménologie*, Paris, Editions de Minuit, 1994, p. 189.

¹⁰*Ibid.*

¹¹*Hua III*, 89-90 ; *ID I*, pp. 157-158.

¹²*EU*, p. 250 ; *EJ*, p. 255, trad. modifiée.

quisitions durables », dont l'ensemble forme l'ipséité du Je, « constituent le monde-ambiant [*Umwelt*] qu'à chaque fois je connais avec ses horizons d'objets inconnus, c'est-à-dire d'objets qui sont à acquérir, mais qui sont déjà anticipés avec cette structure formelle d'objet. [*dieser formalen Gegenstandsstruktur*] »¹³. Autrement dit, l'ipséité transcendantale du Je fonctionne dans le Présent Vivant comme « système persistant des formes de l'aperception », c'est-à-dire des types d'appréhension (*Auffassung*), grâce auquel le monde-ambiant est présent pour la conscience. L'*Umwelt* est l'actualisation partielle de l'ipséité transcendantale du Je, actualisation qui est alors, pour le dire avec Eugen Fink, quelque chose comme « le “monde” (en tant que noème transcendantal actuel) »¹⁴. Tout ce que possède en elle l'ipséité transcendantale du Je n'est jamais intégralement porté intentionnellement dans l'*Umwelt* ; bien que le Je possède par exemple le sens “livre”, le sens “beauté”, ou encore le sens “ensemble”, cela ne signifie pas que *maintenant* le Je intuitionne de tels sens dans son monde-ambiant. Par conséquent, et rappelons-nous d'abord la définition de la subjectivité transcendantale comme « l'univers du sens possible »¹⁵, l'ipséité transcendantale du Je est “le système des habitudes” dont la variation consiste, pour un état donné de ce système, dans la multiplicité infinie et potentielle des mondes-ambiants possibles pour la conscience correspondante *hic et nunc*, ou encore, pour la *personne*, laquelle est définie dans *Ideen II*, comme le sujet d'un monde-ambiant : « en tant que personne, je suis ce que je suis (et toute autre personne est ce qu'elle est) en tant que sujet d'un monde-ambiant [*Subjekt einer Umwelt*] »¹⁶. Donc, et nous touchons là à la formulation d'une réponse au problème directeur de ce travail, *avoir transcendantalement un monde pour un Je consiste en son être-soi transcendantal, son ipséité transcendantale*. Les trois concepts du Je n'en font qu'un en celui de l'ipséité transcendantale ; chacun pris pour lui-même est une perspective sur cette ipséité transcendantale du Je. Si le problème directeur a pu être posé, c'est à cause de la considération séparée de chaque concept du Je ; si ce problème a pu trouver une réponse, c'est dans une compréhension synthétique de ces trois concepts du Je, qui n'en font qu'un dans le concept d'ipséité transcendantale, que je pose dans le cadre d'une interprétation de la philosophie transcendantale d'Edmund Husserl : *l'identité d'une subjectivité transcendantale prise en elle-même, dans sa teneur propre, consiste en un système d'habitudes*. Husserl est ainsi cohérent avec lui-même et disait juste lorsqu'il affirmait que « *l'avoir, c'est la conscience, et [qu'] elle est partout précisément avoir* »¹⁷.

Que la possession transcendantale d'un monde par le Je et que l'ipséité

¹³ *Hua I*, 102 ; *MC*, pp. 115-116.

¹⁴ E. Fink, « La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine », in *De la phénoménologie*, p. 161.

¹⁵ *Hua I*, 33 ; *MC*, p. 34.

¹⁶ *Hua IV*, 185 ; *ID II*, § 50, p. 261.

¹⁷ *Hua XXVI*, 195 ; *STS*, p. 246, je souligne.

transcendantale de ce même Je coïncident en tant que le même dans le système transcendantal des habitudes doit signifier que la personne se perçoit elle-même partiellement en percevant son monde-ambient ; le Je transcendantal se porte partiellement, et conformément à son essence, de façon intentionnelle, dans un *Umwelt* possible. Par conséquent, l'explicitation du monde-ambient dans la description phénoménologico-transcendantale n'est autre que l'explicitation de la subjectivité transcendantale : « tandis que, en tant que cet *ego*, j'ai constitué et continue à constituer le monde (en tant que corrélat) qui existe pour moi, j'ai accompli [...] sous le titre je, au sens habituel du moi humain et personnel au sein de l'ensemble du monde constitué, une *auto-aperception mondanisante* dont je maintiens la validité et poursuis la formation. Grâce à cette mondansisation, tout ce qui m'était transcendantalement propre en tant que cet *ego* parvient dans mon âme à titre de contenu psychique. Je découvre cette aperception mondanisante et peux maintenant, à partir de l'âme comme phénomène et partie du phénomène homme, revenir à moi, l'*ego* transcendantal, universel et absolu. »¹⁸

¹⁸ *Hua I*, 130 ; *MC*, p. 148.

Chapitre 5

Conclusion

Parti pour comprendre l'acception phénoménologico-transcendantale de l'expression "avoir un monde", j'ai pu dégager le concept implicite d'un système des habitudes, que j'ai dénommé "ipséité transcendantale du Je", et ce, sur la base d'un essai de compréhension générale de la théorie de l'autoconstitution égologique, dont l'acquis capital est la mise en évidence de l'importance du concept transcendantal d'habitude —. Cette ipséité est dans le fond le système de la possession transcendantale d'un monde (ambiant) possible pour la conscience. Le sens recherché de cette expression "avoir un monde" pour la conscience personnelle tient dans cette ipséité transcendantale du Je, perçue indirectement et partiellement dans la perception de l'*Umwelt* —. *Pas de générosité possible pour une conscience qui n'aurait rien à donner*¹.

Cette conclusion interprétative m'invite à deux remarques finales : 1/ la critique heideggerienne, implicite dans *Etre et Temps*, selon laquelle le Je husserlien serait *Weltlos*², dépourvu de monde, est disqualifiée, puisque l'identité personnelle du Je tient justement dans la potentialité transcendantale d'un monde(-ambiant). En conséquence, le rapport entre les pensées de Husserl et de Heidegger pourrait se voir réévalué autour de la notion d'ipséité, explicitement très présente dans *Etre et Temps* ; 2/ la philosophie de Husserl devrait avoir sa place dans les débats philosophiques contemporains tournant autour de la notion d'identité. Je pense tout particulièrement à Paul Ricœur, qui, dans *Soi-même comme un autre*, aurait pu accorder une

¹ Je fais référence ici à une note de Paul Ricœur dans sa traduction d'*Ideen I*, que je rends *in extenso* : « un des pièges de l'attitude naturelle est de poser le monde comme non perçu d'abord. Résorber l'existence perçue dans l'horizon de l'existence perçue [à savoir, le monde-ambiant, (*M.B.*)] et celle-ci parmi les variétés de mode corrélatifs de l'expérience c'est éveiller la conscience à la générosité qu'elle s'ignorerait répandre : elle "donne sens". », p. 158.

² « Chaque fois que Husserl rencontre sous la plume de Heidegger une formule du type "*weltloses Ich*", il se sent à juste titre visé [...], mais sur la base, pense-t-il, d'une déviation de sa propre pensée, [...] », Denise Souches-Dagues, La lecture husserlienne de *Sein und Zeit*, in *Notes sur Heidegger*, Paris, Les éditions de Minuit, coll. Philosophie, p. 125.

place beaucoup plus topique à Husserl quant à son propos qu'elle ne l'est, et surtout non pas seulement centrée, comme bien trop souvent selon moi, à l'identique de l'intérêt générale des commentateurs pour la philosophie husserlienne, autour de la seule théorie de la constitution de l'*alter ego*.

En ayant en vue la question de l'*origine du monde*, « sous le titre “phénoménologie”, je poursuis une explication cohérente de moi-même »³.

³ *Hua I*, 121 ; *MC*, p. 137.

Bibliographie

I/ Œuvres de Husserl, citées ou consultées :

- *Hua I, 1, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, 1929 (1950, éd. par S. Strasser); *Les Méditations Cartésiennes et Les Conférences de Paris*, trad. par Marc de Launay, PUF, coll. Epiméthée, 1994 [MC].
- *Hua II, Die Idee der Phänomenologie*, 1907 (1950, éd. par W. Biemel); *L'idée de la phénoménologie*, trad. par Alexandre Lowit, PUF, coll. Epiméthée, 5^eédition, 1993 [IP].
- *Hua III, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes buch, 1913 (1950, éd. par W. Biemel); trad. par Paul Ricœur sous le titre *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1993. Volume couramment dénommé par abréviation *Ideen I* [ID I].
- *Hua IV, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, zweites buch, *Phänomenologische untersuchungen zur konstitution* (1952, éd. par M. Biemel); *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, livre second, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. par Eliane Escoubas, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 1982 [ID II].
- *Hua V, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, drittes buch, *Die phänomenologie und die fundamente der wissenschaften* (1952, éd. par M. Biemel); *La phénoménologie et les fondements des sciences*, trad. par Dorian Tiffeneau, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 1992 [ID III].
- *Hua VIII, Erste philosophie, zweiter teil, theorie der phänomenologischen Reduktion* (1959, éd. par Rudolf Bøehm de la seconde partie des cours professés par E. Husserl en 1923-1924); *Philosophie première*, deuxième partie, *théorie de la réduction*, trad. par Arion L. Kelkel, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 2^eédition, 1990 [PP II].
- *Hua XI, Analysen zur passiven synthesis*, 1918-1926, Hrsg. M. Fleischer, Den Haag, Nijhoff, 1966. La traduction de ce volume des *Hus-*

- serliana* est en préparation chez Jérôme Millon (Grenoble).
- *Hua XVI, Ding und raum, Vorlesungen 1907* (1973, éd. par U. Claesges); *Chose et espace, Leçons de 1907*, trad. (et très bonnes annotations) par Jean-François Lavigne, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 1989.
 - *Hua XVII, Formale und Transzendentale Logik, 1929* (1974, éd. par P. Janssen); *Logique formelle et logique transcendantale*, trad. par Suzanne Bachelard, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 3^eédition, 1984 [*LFLT*].
 - *Hua XVIII, Logische Untersuchungen*, t. I, *Prolegomena zur reinen Logik*, 1900 [1913, 2^eédition, *LU I*] (1975, éd. par E. Holenstein); *Recherches logiques*, t. I, *Prolégomènes à la logique pure*, trad. par Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 3^eédition, 1990 [*RL I*].
 - *Hua XXVI, Vorlesungen über Bedeutungslehre Sommersemester 1908*, édité par Ursula Panzer, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987; *Sur la théorie de la signification*, trad. par Jacques English, Paris, Vrin, 1995 [*STS*].
 - *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, 1893-1917*; *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. par Henri Dussort, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 4^eédition, 1994 [*LPT*]. Ce texte constitue le volume X des *Husserliana*, édité en 1966 par R. Boehm.
 - *Logische Untersuchungen, zweiter Band, Elemente einer Untersuchungen* (1901); *Recherches logiques*, t. III, *Eléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance (Recherche VI)*, 1901, trad. par Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer (à partir de la seconde édition partiellement révisée, Halle/Salle, Max Niemeyer, 1921), Paris, PUF, coll. Epiméthée, 3^eédition, 1993 [*RL III*]. Ce texte constitue le volume XX, II, 1, des *Husserliana*, édité en 1984 par Ursula Panzer.
 - *Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg, Claassen & Goverts, 1954 [*EU*]; *Expérience et jugement, Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, trad. par Denise Souchedagues, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 2^eédition, 1991 [*EJ*]. Texte rédigé et édité par Ludwig Landgrave; pour de plus amples informations sur ce texte, voir l'*Avant-propos de l'éditeur* (*EU*, pp. V-XII; *EJ*, pp. 5-10).
 - *La Terre ne se meut pas*, trad. par D. Franck, D. Pradelle et J.F. Lavigne, Les Editions de Minuit, 1989 [*TM*].
 - *Notes sur Heidegger*, Trad. d'éléments se rapportant à la relation Husserl/Heidegger, Paris, Les éditions de Minuit, 1993.
 - « La tâche actuelle de la philosophie » (1934), in *Revue de Métaphysique*

et de Morale, n ° 3, 1993, pp. 291-329.

- « Temporalisation : Monade » (21-22 septembre 1934), in *Etudes phénoménologiques*, n ° 19, 1994, pp. 3-10.

II/ Travaux cités ou consultés concernant la phénoménologie husserlienne :

a/ *Ouvrages et articles :*

- Benoist, Jocelyn : *Autour de Husserl, L'ego et la raison*, Paris, Librairie philosophique, J. Vrin, 1994.
- Bergman, Werner, et Hoffmann, Gisbert : « Habitualität als Potentialität : zur Konkretisierung des Ich bei Husserl », in *Husserl Studies*, 1984, 1, n ° 3, pp. 281-305.
- Bernet, Rudolf, « Le concept husserlien de noème », trad. par Gérard Granel, in *Les études philosophiques*, n ° spécial phénoménologie, Paris, PUF, 1/1991, pp. 79-100.
- Boulnois, Olivier : « Le singulier et les limites de la phénoménologie », in *Critique*, Paris, éd. de Minuit, n ° 509, vol. 45, 1989, pp. 734-742.
- Dastur, Françoise : *Husserl, des mathématiques à l'histoire*, Paris, PUF, coll. Philosophies, 1995.
- Derrida, Jacques, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 1990.
—, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1993.
- Dussort, Henri, « Husserl juge de Kant », in *Revue philosophique*, n ° 4, 1959, pp. 527-544.
- Fink, Eugen, *De la phénoménologie*, Paris, Editions de Minuit, 1994.
—, *Proximité et distance*, Grenoble, J. Millon, 1994.
- Kolakowski, Leszek, *Husserl et la recherche de la certitude*, trad. par Philibert Secretan, Lausanne, édition L'âge d'Homme, 1991.
- Kontos, Pavlos, « Perception et négation : Heidegger, Husserl, Merleau-Ponty », in *Etudes phénoménologiques*, n ° 22, 1995, pp. 51-80.
- Kühn, Rolf, « Les limites de l'*eidōs* en phénoménologie. L'exemple de Jaensch, Geysler, Hildebrand et Hengstenberg », in *Archives de Philosophie*, tome 59, cahier 1, 1996, pp. 5-29.
- Marbach, E., « Two directions of Epistemology : Husserl and Piaget », in *Revue internationale de Philosophie*, vol. 36, n ° 142-143, pp. 435-469.
- Marion, Jean-Luc, *Réduction et donation*, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 1989.

- , « Le phénomène saturé », in *Phénoménologie et théologie*, Paris, éd. Critérian, 1992, pp. 79-128.
- Piaget, Jean, *Sagesse et illusions de la philosophie*, Paris, PUF, 1965.
- Piguet, Jean-Claude, « La phénoménologie refuse l'abstraction et la formalisation », in *Analecta Husserliana*, vol. 34, 1991, pp. 427-439.
- Richir, Marc, « Nous sommes au monde », in *Le monde*, Paris, Gallimard, série « Le temps de la réflexion », X, 1989, pp. 237-258.
- Ricœur, Paul, *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986.
- , *Soi-même comme un autre*, Paris, Ed. du Seuil, 1990.
- San Martin, Javier, « Phénoménologie et anthropologie », in *Etudes phénoménologiques*, n° 13-14, Bruxelles, éd. Ousia, 1991, p. 110 sq.
- Villela-Petit, Maria : Réceptivité anté-prédicative et familiarité typique, in *Archives de Philosophie*, t. 58, 1995, pp. 603-615.

b/ Ouvrages collectifs :

- *Archives de Philosophie*, compte rendu du colloque de l'Académie internationale de philosophie des sciences, Fribourg 2-4 sept. 1963, t. 27, cahier 3-4, 1964. Volume comportant entre autres des articles de P. bernays, R. Boehm, A. de Waelhens, et R. Ingarden.
- *Archives de Philosophie*, n° spécial "Sciences cognitives et phénoménologie", t. 58, cahier 4, octobre-décembre 1995.
- *Husserl*, collectif sous la direction de Eliane Escoubas et Marc Richir, Grenoble, éd. Jérôme Millon, 1989.
- *Kaïros*, n° 5, spécial Husserl, Presse Universitaire du Mirail (Toulouse), 1994.
- *Philosophie*, n° 4, spécial Husserl, Paris, Editions de Minuit.
- *Revue internationale de philosophie*, n° 71-72, spécial Husserl, fasc. 1-2, 1965.

III/ Ouvrages cités ou consultés :

- Aristote, *Métaphysique*, trad. par J. Tricot, Paris, éd. Vrin, 1953.
- , *Ethique à Nicomaque*, trad. par J. Tricot, Paris, éd. Vrin, 1979.
- Heidegger, Martin, *Etre et Temps*, trad. fr. par François Vezin, Paris, Gallimard, 1986.
- , « Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou "raison" » (*Vom wesen des grundes*), in *Questions I et II*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1990, pp. 85-158.

- , *Qu'est-ce qu'une chose ?*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1992.
- Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1993.

IV/ Outils de recherche employés :

- L'*Index des matières* constituant un volume de *Husserls Werk : zur Ausgabe der Gesammelten Schriften*, édition de Elisabeth Ströker, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1992.
- L'index analytique établi par le D^r Ludwig Landgrebe, et fourni dans la traduction par P. Ricœur des *Idées directrices pour une phénoménologie*.
- L'index des matières de la seconde édition de *Erfahrung und Urteil*, établi par Lothar Eley, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1972.
- La base de données *Francis*, interrogée de l'année 1984 à l'année 1995.