

À LA MÊME LIBRAIRIE
SUR HUSSERL

- BÉGOUT B., *La généalogie de la logique, Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, 2000
- BENOIST J., *Autour de Husserl, L'ego et la raison*, 1994
– *L'a priori conceptuel : Bolzano, Husserl, Schlick*, 1999
- BRISART R. (éd.), *Husserl et Frege. Les ambiguïtés de l'antipsychologisme*, 2002
- COBB-STEVENS R., *Husserl et la philosophie analytique*, 1998
- DEPRAZ N., *Transcendance et incarnation, Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, 1995
- FISSETTE D. et Lapointe S. (éd.), *Aux origines de la phénoménologie, Husserl et le contexte des Recherches Logiques*, collection « Zétésis » en co-édition avec les Presses de l'Université Laval, 2003
- et FRÉCHETTE G. (dir.), *A l'école de Brentano. De Würzburg à Vienne*, 2007
- DE GANDT F., *Husserl et Galilée, Sur la crise des sciences européennes*, 2004 (poche)
- GODDARD J.-C. (dir.), *Le transcendantal et le spéculatif dans la philosophie allemande de Kant à Husserl*, 1999
- GURVITCH G., *Les tendances actuelles de la philosophie allemande: E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, M. Heidegger*, 1949
- INGARDEN R., *Husserl – La controverse Idéalisme-Réalisme (1918-1969)*, textes introduits, traduits et commentés par Patricia Limido-Heulot,
- LEVINAS E., *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, 2001
– *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 2006 (poche)
- SOUCHE-DAGUES D., *Le développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne*, 1993

ÉTUDES & COMMENTAIRES

Directeur : Jean-François COURTINE

JEAN-FRANÇOIS LAVIGNE (éd.)

LES MÉDITATIONS CARTÉSIENNES
de Husserl

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, Place de la Sorbonne, V^e

2008

En application du Code de la Propriété Intellectuelle et notamment de ses articles L. 122-4, L. 122-5 et L. 335-2, toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite. Une telle représentation ou reproduction constituerait un délit de contrefaçon, puni de deux ans d'emprisonnement et de 150 000 euros d'amende.

Ne sont autorisées que les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective, ainsi que les analyses et courtes citations, sous réserve que soient indiqués clairement le nom de l'auteur et la source.

© Librairie Philosophique J. VRIN, 2008

Imprimé en France

ISSN 1291-9683

ISBN 978-2-7116-2142-2

www.vrin.fr

INTRODUCTION

Les *Méditations cartésiennes* sont l'un des quatre ouvrages majeurs qu'Edmund Husserl (1859-1938) a publiés lui-même pour introduire à la Phénoménologie transcendantale, et à l'idéalisme qui en résulte. Après le tome I des *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, paru en 1913; au lendemain de la rédaction de *Logique formelle et logique transcendantale*, écrit durant l'hiver 1928-1929; et quelques années avant la magistrale synthèse de *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (1936), les *Méditations cartésiennes* occupent une position remarquable dans l'évolution de la pensée de Husserl: Rédigées au printemps 1929 presque d'un seul jet en sept semaines, ces *Méditations* apparaissent à un moment clé de l'itinéraire du fondateur de la phénoménologie: celui où il est pleinement au clair sur sa problématique gnoséologique et ontologique fondamentale, sur les principes de la méthode phénoménologique, et sur les résultats importants que cette méthode a permis d'obtenir, touchant la plupart des questions philosophiques décisives. C'est un philosophe en totale possession de sa pensée, sûr de la validité définitive de sa position métaphysique fondamentale¹ comme du réseau serré de ses analyses de détail, qui concentre dans ces quelques pages l'essentiel de ses principes méthodologiques, et des vérités qu'il a atteintes. Ce texte, écrit autour de son soixante-dixième anniversaire, est donc la *synthèse magistrale* d'une philosophie complètement pensée – sinon intégralement formulée – par un Husserl enfin parvenu à la certitude fondamentale qu'il n'avait cessé de rechercher toute sa vie.

Ce motif suffirait déjà à établir l'importance singulière de l'ouvrage.

Mais il y a plus. Les *Méditations* de 1929 ne sont pas seulement une synthèse systématique parmi trois autres. Elles présentent en outre une particularité distinctive, qui les rend complémentaires de celles-ci: elles

1. L'idéalisme transcendantal phénoménologique, tel qu'il l'expose en particulier dans le § 41 des *Méditations cartésiennes*.

DEUXIÈME MÉDITATION CARTÉSIENNE (§ 12 – 22)

DE LA MÉTHODE

La *Deuxième Méditation Cartésienne* peut dans une large mesure être considérée comme le « traité de la méthode » de la phénoménologie transcendantale. Husserl rassemble ici en quelques paragraphes ce qu'il avait d'abord élaboré (non sans rencontrer certaines difficultés) dans le célèbre cours de 1923/1924 intitulé *Philosophie Première*¹, à savoir le « double niveau » du « principe le plus général de toute justification » (*Rechtfertigung*), dans lequel s'exprime la conception proprement husserlienne du transcendantal : double niveau qui consiste dans une certaine *expérience transcendantale* en son *évidence intuitive*, d'un côté ; et dans la « critique » de cette expérience, de l'autre. Dans cette II^e méditation, il s'agit plus particulièrement de « découvrir », de « mettre à nu » le « champ transcendantal de l'expérience » selon ses « structures » universelles. Clarifions d'abord le sens des concepts qui figurent dans le titre de cette II^e méditation.

En nous reconduisant (nous, « phénoménologues qui méditons ») à l'*ego* pur avec ses *cogitationes*, la « réduction phénoménologique transcendantale » nous a permis, dans la *Méditation* précédente, de nous mettre en présence du « sol d'être (*Seinsboden*) transcendantal », primaire, par rapport au « sol d'être naturel », secondaire. Si cette réduction constitue bien la « méthode fondamentale de la phénoménologie » (*cf.* le § 8), les considérations méthodologiques préliminaires ne se réduisent pourtant pas à ce que Husserl développe à ce sujet dans la I^{re} méditation. En effet, il faut encore éclaircir la manière dont, à partir de cette reconduction, nous

1. La deuxième partie de ce cours constitue, on le sait, une introduction indispensable à la lecture des *Méditations cartésiennes*.

pouvons donner – de façon pleinement et entièrement légitimée (*gerecht-fertigt*) – un contenu *positif* aux déterminations du flux de la vie intentionnelle de cet *ego*. Husserl nomme la démarche ici exigée la « découverte » ou « mise à nu » (*Freilegung*) du champ de l'expérience de l'*ego*. Ce terme de *Freilegung* renvoie implicitement à des aspects fondamentaux de la méthode phénoménologique, dont Husserl n'a pleinement pris conscience qu'au cours – et tout particulièrement à la fin – des années 1920. Plus précisément, il signifie que, si l'analyse *descriptive* de la phénoménologie (au sens d'une description *eidétique*) demeure utile et nécessaire pour caractériser les ingrédients « réels » de la conscience « immanente », elle s'avère toutefois insuffisante lorsque – comme le préconise une démarche véritablement *transcendantale* – il s'agit de descendre dans les niveaux ultimement constitutifs de ces phénomènes immanents. En effet, ce champ de l'expérience de l'*ego* n'est pas *seulement* donné, présent, pour qu'une description *suffise* à en dégager les moments structurels, mais il requiert de plus un travail de mise à l'écart des obstacles qui le cachent ou, du moins, entravent la compréhension de son rôle constitutif – travail « *déconstructif*¹ » (dans ses manuscrits de travail de la même époque, Husserl parle à ce propos d'une « réduction démantelante (*Abbaureduktion*)² ») auquel correspondra, à ce même niveau constitutif ultime, un volet positif : celui d'une *construction*, qui n'est ni spéculative, ni métaphysique, mais *phénoménologique*³. Toute la difficulté est de bien comprendre, à ce niveau constitutif ultime, le statut de cette méthode⁴ : il ne s'agit ni d'une simple description empirique, ni d'une spéculation systématisante, ni même d'une recherche – comme dans le criticisme kantien – des « conditions de possibilité » de l'expérience : elle met bien plutôt en œuvre une expérience d'une *nouvelle sorte* – qui n'est autre, donc, qu'une « expérience *transcen-*

1. Cette « déconstruction » doit être soigneusement distinguée du concept fondamental de la philosophie de Derrida (et de son école) et ce, malgré le fait que ce dernier prétende s'inscrire – précisément pour la « déconstruire » – dans une démarche dont les commencements sont censés être fidèles à la phénoménologie husserlienne (et heideggerienne).

2. La « réduction primordiale », que Husserl développe dans le § 44 de la V^e méditation, est un bon exemple d'une telle *Abbaureduktion*.

3. Et que Husserl évoquera *explicitement* dans les paragraphes 59 et 64 de la V^e méditation, où il revient sur la méthode de la phénoménologie transcendantale.

4. La méthode phénoménologique est ainsi caractérisée par l'*épokhè* (c'est-à-dire la *reconduction* à la subjectivité transcendantale) et – dans le maintien permanent (qui peut être implicite) de la variation eidétique – l'analyse intentionnelle de la sphère immanente de la conscience, en général, et un certain nombre de « réductions démantelantes (*Abbaureduktionen*) » ainsi que de « constructions phénoménologiques », au niveau de la sphère pré-immanente de la conscience, en particulier. Ces dernières ne sont pas les mêmes pour toutes les régions ontologiques étudiées et se distinguent donc les unes des autres en fonction de « fils conducteurs » constituant une « typique » d'objets intentionnels.

dantale » (*contradictio in adiecto* pour un kantien orthodoxe, bien sûr). Le champ de l'expérience de l'*ego* est en effet un champ *transcendantal* de l'expérience. Cela ne veut pas (seulement) dire, comme l'avaient cru les premiers idéalistes allemands, qu'il y aurait une expérience effective du transcendantal, mais d'abord et surtout que l'expérience dont parle le phénoménologue possède elle-même une (ou des) « structure(s) » transcendantale(s). Toutes ces analyses – qu'elles soient « descriptives » ou « régressives-constructives » – s'intègrent ensuite dans une généralité spécifique (relevant du niveau *critique* de la recherche phénoménologique), que Husserl appelle une « typique d'essence (*Wesenstypik*) ». C'est l'objet de la II^e méditation de préciser, à tous ces niveaux, ces structures mentionnées, qui – pour des raisons dont nous traiterons en détail plus bas – sont *universelles*. On voit ainsi en quoi cette *Méditation* complète effectivement, sur des points décisifs, le *traité de la méthode* de la phénoménologie transcendantale.

§ 12. L'idée d'une fondation transcendantale de la connaissance

L'*ego* transcendantal auquel l'*épokhè* nous a permis d'accéder est l'*ego* avec ses *cogitationes*, c'est-à-dire avec le flux de sa vie intentionnelle et de ses expériences, qui se donnent dans une évidence dont le caractère précis reste encore à déterminer (c'est là l'un des objets de la III^e méditation). Rappelons-le, cet *ego* n'est pas « cet homme-ci », il n'est rien de « psychique », rien de « mondain » – d'où la question de savoir ce que philosophiquement « on peut en faire ». Si l'*épokhè* consiste *d'abord*¹ en une « mise hors circuit » du sens d'être (et de la validité d'être (*Seinsgeltung*)) du monde (ce qui ne signifie nullement que le monde disparaît, puisqu'il demeure en tant que phénomène, mais qu'il apparaît *en son sens* tel qu'il « vaut » pour moi²); et si, par ailleurs, l'*ego* n'est rien de mondain, la question est, en effet, de savoir *comment* le monde objectif peut puiser, comme Husserl l'avait affirmé à la fin du § 11, son sens et sa validité dans l'*ego* transcendantal. Si l'*ego* n'est rien du monde, comment peut-il être à la source et à l'origine de sa constitution? Le problème ici ne concerne rien de moins qu'une *nouvelle idée de la fondation* (*Begründung*) de la *connaissance*, mettant d'ailleurs en œuvre une *nouvelle acception de la notion de « possibilité »*³ : à savoir, la *fondation transcendantale* au sens husserlien du terme. Que faut-il entendre par là?

1. Mais, nous le verrons, pas exclusivement.

2. Cf. la fin du § 15 de la II^e méditation.

3. Cf. le § 25 de la III^e méditation.

Dans la *Critique de la raison pure*, Kant avait établi que la fondation de la connaissance ne pouvait s'appuyer sur un système déductif *more geometrico*, puisqu'une telle démarche ne préserve pas le théoricien de la connaissance du *dogmatisme*. D'où la nécessité d'une argumentation spécifique, l'*argumentation transcendantale*, qui ouvrait déjà, bien avant la fondation de la phénoménologie transcendantale, à une sphère qui n'a rien d'empirique *dans la mesure précisément*, disait Kant, *où elle rend l'expérience possible*. Or, Husserl voit dans Descartes le fondateur d'une philosophie transcendantale en un *autre* sens que celui que lui avait donné Kant. Il reprend à Descartes la pensée d'une fondation de l'être du monde objectif dans la *subjectivité*, et à Kant l'idée que cette subjectivité n'est pas un « fragment réel du monde », mais une subjectivité *transcendantale*. Cependant il ne suit plus Descartes, lorsque les débuts prometteurs de ce dernier dévient vers un « réalisme transcendantal » (§ 10); ni Kant, lorsque celui-ci affirme qu'il n'y a pas de *connaissance*, ni d'*expérience possible*, de cette subjectivité transcendantale. Au contraire, et c'est là le maître mot de la phénoménologie transcendantale, *il y a bel et bien une telle expérience* – à savoir celle, précisément, que Husserl, lui, appelle l'« expérience transcendantale ». Qu'est-ce exactement qu'une telle expérience ?

L'*épokhè* inhibe toute position d'être de ce qui apparaît. Mais ce n'est pas tout. Elle ne suspend pas ce sens d'être pour le *restituer plus tard*¹ (une telle façon de poser le problème témoignerait d'une incompréhension totale de la phénoménologie husserlienne); *elle découvre* (au sens de la *Freilegung* mentionnée) *une sphère² ontologique tout à fait spécifique*, dans laquelle *se constituent* les objectités et objectivités effectives (*wirklich*)³. La difficulté, ici, est alors de montrer en quoi l'évidence apodictique ne se limite pas au seul *ego*, mais s'étend également aux *cogitationes*, c'est-à-dire à ce qui constitue le flux des expériences que la vie transcendantale fait d'elle-même.

Un point est ici absolument *capital*: Cette « nouvelle fondation de la connaissance » ne consiste pas en une simple répétition du chemin déjà entamé par Descartes. Il ne s'agit en aucun cas de « retrouver » (fût-ce

1. Cf. *Philosophie Première, Husserliana VIII*, p. 174.

2. Comme nous le verrons un peu plus bas, cette sphère se scindera à son tour en deux – dans la sphère de ce que la conscience contient de façon « réelle » ou « immanente », d'un côté, et dans celle des possibilités *a priori* (sphère « pré-immanente ») qui prescrivent à ces contenus des « règles *a priori* », de l'autre.

3. Pour distinguer entre ces deux aspects – la « mise en suspens » de la position d'être de l'apparaissant et la « reconduction » à cette sphère nouvelle (qui n'est autre que la subjectivité transcendantale dans le sens spécifiquement husserlien) –, Husserl laisse parfois entendre, comme Patočka l'a souligné, que la première relève plutôt de l'*épokhè*, tandis que la seconde relève de la réduction phénoménologique proprement dite.

moyennant des « raisonnements ») le monde à partir d'un sujet clos, ontologiquement ou épistémiquement fondateur. La démarche husserlienne n'est pas marquée par le clivage entre un sujet donné dans une évidence apodictique, et la multiplicité de ses expériences données dans une évidence relative. Si clivage il y a (qui ne doit pas cacher la *complémentarité* des moments clivés), il se situe entre ce qui est *donné* dans la sphère phénoménologiquement réduite, d'un côté, et ce qui *constitue transcendentalement* ce donné, de l'autre. Et il importe de souligner que cette situation met en jeu une nouvelle conception de la subjectivité, qui se distingue radicalement de ses conceptions traditionnelles (notamment cartésienne et kantienne): à savoir, une subjectivité dont l'évidence « s'étend *nécessairement* aux multiplicités de l'expérience de soi de la vie transcendantale et des spécificités habituelles de l'*ego* ». Loin d'être « privée de monde », selon le reproche que Heidegger avait adressé à la phénoménologie husserlienne, la subjectivité transcendantale telle que Husserl la conçoit dans les *Méditations Cartésiennes* est bien plutôt dotée d'une *structure* permettant un rapport originaire avec le monde, rapport – et c'est ici décisif – qui est *constitutif* de cette subjectivité¹. Cette structure, Husserl la nomme la « structure d'expérience (*Erfahrungsstruktur*) universelle et apodictique du Moi ». Nous verrons plus loin que la forme *temporelle* du flux des *vécus* joue, entre autres, un rôle déterminant dans la caractérisation de cette structure d'expérience.

§ 13. Nécessité de mettre d'abord hors-circuit les problèmes relatifs à la portée de la connaissance transcendantale

Une fois l'*épokhè* accomplie, une double tâche s'impose au phénoménologue :

1) Tout d'abord, s'adonner dans une évidence quasi « naïve » à l'expérience que l'*ego* fait de lui-même dans une constante *concordance* (expérience qui n'est pas celle d'un psychisme mondain, mais qui dévoile des structures eidétiques). Appartiennent à ce premier niveau toutes les analyses descriptives de la sphère « immanente » de la conscience, ainsi que les « réductions démantelantes » et constructions phénoménologiques relevant de la sphère « pré-phénoménale » ou « pré-immanente » de la conscience.

1. Dans la IV^e méditation, Husserl développera ce nouveau sens de la subjectivité qu'il caractérise désormais, reprenant le concept leibnizien, en termes de « monade ». Dans la V^e méditation, il établira qu'une compréhension définitive de la subjectivité transcendantale exige de la concevoir comme *intersubjectivité* transcendantale – point central de l'acceptation husserlienne de la « monadologie ».

2) Cette « quasi-naïveté »¹, qu'il ne faut évidemment pas confondre avec la naïveté de l'attitude naturelle, s'explique par le fait qu'elle s'effectue sans aucune *critique* (au sens où Kant avait déjà entendu la « critique de la connaissance » comme une investigation *transcendantale*) – et cette critique transcendantale, au sens husserlien bien sûr, est précisément la tâche dont le second niveau de la recherche phénoménologique doit s'acquitter, en élaborant des « typiques » transcendantales.

L'*épokhè* dévoile donc la subjectivité transcendantale en tant qu'« objet » de la phénoménologie transcendantale – « science » originale et spécifique qui étudie les effectuations (*Leistungen*) constitutives de cette subjectivité. Cette dernière n'est pas un pôle isolé, mais s'étend à ce qu'elle expérimente de et dans sa vie pure, réduite. Il n'empêche que, dans la mesure où la phénoménologie s'oppose aux sciences objectives existantes, elle est une science « absolument subjective ». Est-ce à dire que, puisque son seul objet est l'*ego* transcendantal et qu'elle est ainsi – du moins au départ – une « *egologie* », elle serait une discipline subjectiviste, voire solipsiste ? En réalité, il n'en est rien – la V^e méditation l'établira. Sans anticiper sur cette dernière, on peut déjà dire dès à présent que la subjectivité transcendantale ne révèle tout son sens que si elle est comprise comme *intersubjectivité* transcendantale. Pour des raisons méthodologiques, la phénoménologie de l'intersubjectivité est bien obligée de partir d'un *ego* individuel – et non d'une « conscience collective » (cf. Schütz), ce qui reviendrait à poser de façon *dogmatique* l'intersubjectivité. Mais ce n'est là en effet qu'un point de départ *méthodologique* : l'*ego* transcendantal n'est qu'un aspect restreint de l'intersubjectivité transcendantale, même si celle-ci est *fondée (fundiert)* en lui. Et on pourrait montrer que ce n'est que dans la mesure où l'on « construit » phénoménologiquement l'intersubjectivité transcendantale qu'elle révèle son sens et son sens d'être, dans une construction – nullement spéculative – qui procède en suivant sa nécessité d'essence. Cette « construction phénoménologique », nous l'avons dit, n'est pas métaphysique ni spéculative : elle met en évidence une intersubjectivité qui surgit *en même temps* que l'expérience objective. Apparaît ainsi, premièrement, que l'expérience d'autrui provoque le fait que le Moi primordial, bien qu'irréductiblement un et singulier, *entre dans la communauté monadique*, c'est-à-dire qu'il n'est un et singulier qu'*en tant que tous les autres Moi le sont également*; et, deuxièmement, que la communauté intersubjective ne se « stratifie (*aufstuft*) » jamais, en son sens, que *sur le « monde »* du Moi primordial

1. Sur ce concept d'une « phénoménologie naïve » et sur les deux niveaux ici mentionnés, cf. l'important Supplément XXIX de *Husserliana* VIII.

(d'où la nécessité de commencer à partir de l'*ego*). Il n'y a donc ici, effectivement, aucune dialectique spéculative : l'expérience d'autrui transforme l'apparition du monde pour le Moi, tel qu'il se caractérise en propre, en l'apparition d'un monde « objectif » en tant qu'il est « pour tout un chacun »¹.

Quoi qu'il en soit (Husserl y insiste) la phénoménologie transcendantale, bien que son *point de départ* soit identique à la démarche cartésienne, emprunte aussitôt un chemin différent. Les différences fondamentales entre ces deux philosophies se laissent circonscrire sans ambiguïté : d'une part, l'*épokhè* cartésienne n'est pas clarifiée quant à son sens méthodique – au sens où Descartes ne s'est pas aperçu de ce qu'avec elle, le philosophe qui médite *quitte la sphère de l'expérience mondaine*; et, d'autre part, Descartes reste prisonnier de l'idéal *mathématique* des sciences, et n'a pas accédé au *transcendantalisme*, c'est-à-dire à la possibilité d'explicitier de façon systématique l'*ego* et sa vie intentionnelle grâce à l'expérience transcendantale – en laquelle nous nous *rapportons*² au monde sans que nous relevions *de ce monde* – expérience qui nous est ouverte et rendue accessible en vertu de l'*épokhè*.

I. L'ANALYSE INTENTIONNELLE

L'EXPÉRIENCE DE SOI TRANSCENDANTALE DE LA VIE INTENTIONNELLE

L'analyse intentionnelle – qui constitue le premier niveau de la recherche phénoménologique – met en œuvre deux sphères différentes : la sphère *immanente* de la conscience transcendantale, qui est celle de la « description eidétique » de la vie intentionnelle (qui traitera plus particulièrement de l'*intentionnalité* en général, de la « *scission du Moi* » (*Ichspaltung*) et de la *synthèse*); et la sphère *pré-immanente* de la conscience, où il faudra recourir à des « réductions démantelantes » et à des « constructions phénoménologiques ». Dans la mesure où cette distinction n'est opérée que de façon implicite dans la II^e méditation, nous livrerons, quand c'est nécessaire, les éléments explicatifs permettant de s'orienter dans cette distinction.

1. Et tout le « mystère » de la phénoménologie de l'intersubjectivité réside ainsi dans cette « stratification de sens (*Sinnesaufstufung*) » en vertu de laquelle l'expérience d'autrui confère au monde propre l'objectivité qui caractérise le monde un et unique de tout un chacun. Pour tout ceci, cf. plus bas le commentaire de la V^e méditation.

2. Le questionnement transcendantal est, selon Husserl, un questionnement qui se propose de clarifier la possibilité de la *transcendance du monde* (cf. la toute fin de la I^{re} méditation).

§ 14. *Le flux des cogitationes. Cogito et cogitatum*

Dans un premier temps, il s'agit de s'acquitter des tâches imposées par le premier moment du premier niveau de la recherche phénoménologique – celui dans lequel nous parcourons, décrivons et explicitons les multiplicités de la vie intentionnelle de l'*ego*, dans leur richesse et leur diversité infinie. Cela veut dire que nous ne focaliserons pas à présent notre regard réflexif sur l'identité de l'*ego* – à propos duquel nous avons omis, pour l'instant, la question de savoir quelle est la portée de l'apodicticité de l'évidence qui le donne – mais sur la pluralité de ses *cogitationes*.

On pourrait objecter que ces analyses réflexives ne sont en fait rien d'autre que des *descriptions psychologiques*. En quoi l'analyse phénoménologique des ingrédients de la sphère immanente de la conscience intentionnelle se distingue-t-elle en effet de l'introspection de la vie intérieure du psychisme (abstraction faite, bien entendu, de tout ce qui relève du psychophysique)? Cette différence oppose les réalités mondaines du psychisme, de l'« âme » (objectivement mesurables dans l'espace et le temps, etc.), d'un côté; et de l'autre ce qui est donné, en maintenant fermement l'*épokhè*, comme « phénomène » de la réalité effective (*Wirklichkeitsphänomen*). Qu'est-ce qu'un tel phénomène?

D'une manière générale, on peut identifier chez Husserl deux acceptions fondamentales du terme de phénomène, qui correspondent aux deux sphères précédemment esquissées¹:

1) Le phénomène est d'abord le « vivre pur comme fait² », c'est-à-dire le *factum* d'une donation, d'une manifestation à la conscience, indépendamment du statut ontologique de ce qui se manifeste. Il faut mettre hors circuit, pour y accéder, tout ce qui renvoie à une position d'être transcendant. C'est donc la « subjectivité transcendantale », en tant qu'elle est donnée dans le *premier* moment du premier niveau de la recherche phénoménologique, qui constitue l'« empire de [ces] faits élogiques³ ».

2) La deuxième acception du « phénomène » – objet par excellence d'une « phénoménologie transcendantale » (et relevant du *second* moment) – concerne les « opérations fonctionnelles » de cette subjectivité transcendantale en tant que celles-ci rendent compte des « phénomènes constitutifs » de tout sens. (Cette acception englobe l'idée d'un phénomène *en tant que* phénomène: ici il n'y va pas d'un simple apparaissant, d'un

1. Cf. *supra*, p. 56, n. 2. Husserl en développe l'étude, par exemple, dans les *Conférences de Londres* (1922), Hua XXXV, p. 311-340.

2. Hua XXXV, p. 77; *Conférences de Londres*, trad. fr. d'A. Mazzù, *Annales de Phénoménologie*, n° 2/2003, p. 177.

3. Hua XXXV, p. 81; *Conférences de Londres*, trad. fr., p. 180 (traduction modifiée).

étant renvoyant à un *autre* étant, lequel, lui, n'apparaît pas; mais d'une sorte d'étant qui possède un « sens d'être » tout à fait original.) S'éclaire ici en même temps un autre aspect du statut de l'*épokhè*: celle-ci n'est pas un outil à appliquer dans le cadre d'une « pratique » phénoménologique; elle exprime précisément le sens d'être du phénomène en tant qu'il n'est pas mondain, mais relève de l'« expérience transcendantale » évoquée plus haut.

Cette mise entre parenthèses du caractère mondain des contenus de la vie intentionnelle ne signifie nullement que ces derniers ne se *rapporteraient* pas au monde – et ce, quelle que soit l'attitude (psychologique ou transcendantale) adoptée. Les *cogitationes* ne sont pas des images dans lesquelles le monde se donnerait de façon simplement redoublée, *mais elles portent en elles-mêmes le rapport – intentionnel – au monde*. De même que l'*ego* ne saurait être déconnecté des *cogitationes*, ces dernières ne sauraient l'être des *cogitata* auxquels elles se rapportent de façon intrinsèque et essentielle. Et cela nous livre en même temps la (meilleure) définition de l'intentionnalité: celle-ci est la propriété fondamentale de la conscience d'être conscience *de* quelque chose¹, de se rapporter de façon essentielle à son objet, de porter en elle, en tant que *cogito*, son *cogitatum*.

§ 15 *Réflexion naturelle et réflexion transcendantale*

Le premier moment du premier niveau de la recherche phénoménologique – mais cela est vrai aussi pour le second – est encore caractérisé par un autre aspect: la « scission du Moi » (*Ichspaltung*) dans la réflexion sur l'acte qu'il s'agit d'analyser et de décrire dans l'attitude phénoménologique.

Nous avons déjà remarqué que le statut de l'objet *change* dans le passage de l'attitude naturelle à l'attitude phénoménologique – d'effectivité mondaine il se transforme, dans le maintien ferme de l'*épokhè*, en un *phénomène* d'être. Or, cette transformation affecte également l'*ego*. Nous savons que la réduction phénoménologique nous reconduit à la subjectivité transcendantale originellement constitutive du sens et du sens d'être de ce qui apparaît. Contrairement au Moi empirique, celle-ci ne se trouve pas en face d'un étant tel qu'il est donné en soi, situé sur le sol naturel de tout étant mondain, mais elle est – et cela caractérise précisément l'expérience transcendantale – le corrélat d'un phénomène pour lequel la position d'être (*Seinssetzung*) naturelle est suspendue. Et cette « modification » concerne

1. Et que cet objet soit réel ou imaginaire, fictif, etc. ou qu'il ne soit tout simplement « rien » ne remet aucunement en cause cet état de choses fondamental.

donc également l'*ego* lui-même. Celui-ci se scinde en deux (à l'instar de son vécu) : d'un côté, nous avons le Moi « intéressé » pour qui le phénomène est donné dans son sens mondain ; de l'autre côté (« au dessus » de lui, pour ainsi dire), il y a un spectateur « désintéressé » qui observe analytiquement comment ce rapport intéressé s'établit et se constitue entre le Moi mondain et son corrélat « objectif ».

Ces remarques faites, nous pouvons procéder à l'analyse concrète d'un vécu intentionnel de la sphère immanente de la conscience. Dans la II^e méditation, qui a une visée *methodologique*, Husserl ne se livre pas à une analyse du *contenu* d'un tel vécu, mais il en explicite la *forme*. Deux directions sont ici possibles : soit on décrit l'objet intentionnel (*cogitatum*) – ainsi que ses « modes » (*Modi*) (modaux, temporels, etc.) – auquel se rapporte, de façon intrinsèque, la *cogitatio* – et on procède alors à une analyse *noématique* (le « *noème* » signifiant le sens de l'objet intentionnel¹) ; soit on décrit les modes consciencielles du *cogito* lui-même (perception, imagination, *phantasia*, ressouvenir, rétention, etc.) – et on procède alors à une analyse *noétique* (la « *noèse* » désignant le mode de conscience (*Bewusstseinsweise*) spécifique du *cogito*). Ces deux directions forment ce que Husserl appelle, depuis les *Ideen I*, la « corrélation noético-noématique ».

Husserl clôt ces considérations en livrant une précision importante sur le statut du *monde* (ou de l'« univers ») dans l'analyse phénoménologique en général. Nous venons de voir que, dans l'*épokhè*, le monde n'est pas *perdu*, mais qu'il demeure en tant que *cogitatum*, comme reliquat *phénoménal* (dans lequel le monde apparaît *en son sens* tel qu'il « vaut » pour moi) dépourvu, toutefois, du caractère « mondain » qui caractérise l'étant rencontré dans l'attitude naturelle. Or, quel est ce *monde* si tout caractère *mondain* est justement mis entre parenthèses dans l'*épokhè*? C'est un univers² – infini – qui est toujours co-présent dans la visée d'une réalité particulière et qui, en réalité, est le corrélat de la vie pure – et infinie – de la conscience. Cela signifie que l'*épokhè* ne nous ouvre pas seulement à l'*ego cogito* dans son rapport à son *cogitatum*, mais toujours en même temps à la corrélation vie intentionnelle infinie-univers infini, qui est l'horizon universel dans lequel ce rapport s'inscrit nécessairement. Cet horizon est l'horizon *ontologique* – Husserl parle à ce propos d'un « arrière-fond qui

1. Pour cette notion de « noème », cf. *Ideen I* et le chapitre « Le concept de noème (Husserl) » dans R. Bernet, *La vie du sujet*, Paris, P.U.F., 1994, p. 65-92.

2. Husserl joue ici sur le lien et la proximité qui existent entre l'*univers* et le caractère *universel* des analyses qu'offre la phénoménologie transcendantale dans l'accomplissement ferme et constant de la réduction phénoménologique.

est (seiender Hintergrund) » – caractéristique de la *corrélation* noético-noématique de la sphère *immanente* de la conscience¹.

§ 16 *Digression. Nécessité, pour la réflexion purement psychologique comme pour la réflexion transcendantale, de commencer par l'ego cogito*

Husserl procède alors à une brève digression pour réfléchir sur le bon *commencement* en philosophie. Il insiste à ce propos sur l'importance de faire démarrer l'analyse – qu'elle soit transcendantale ou psychologique – par la corrélation noético-noématique qu'exprime l'*ego cogito* en tant qu'il se rapporte à son *cogitatum*, et non pas par une quelconque « doctrine de la sensation ». « La première généralité de la description est la distinction entre le *cogito* et le *cogitatum qua cogitatum*. » La critique sévère développée par Husserl vise autant l'atomisme sensualiste – qui admet que tout objet de la conscience est constitué de *data* sensibles unifiés dans des formes ou des qualités spécifiques (dépendantes) qui les spatialisent – que la « *Gestalththeorie* », qui enseigne la même chose, avec la seule différence que le tout y précède les parties. La phénoménologie veut être une doctrine que caractérise – autant que faire se peut – l'*absence de tout préjugé*, c'est-à-dire en l'occurrence le fait qu'elle n'admet aucune théorie scientifique, philosophique, métaphysique, etc. comme préalable (non examinée de façon critique) aux analyses concrètes. Déjà l'idée de disposer de *data*, de totalités, etc. constitue un tel préjugé. Quel sera alors le bon commencement en phénoménologie? C'est « l'expérience muette » (expression dont se souviendra Merleau-Ponty) qu'il s'agit de faire parler pour qu'elle livre son *sens* propre. Quand je perçois telle maison, ce qui est premier, ce n'est pas – objectivement – la maison telle qu'elle est en soi, avec telle ou telle qualité objective, etc., ni – subjectivement – telle donnée sensible sur laquelle se construit la perception de la maison en sa totalité, ce n'est rien d'objectif ou de subjectif qui serait déjà considéré comme quelque chose de *réellement effectif* (en son sens mondain), mais, encore une fois, c'est cette expérience très spécifique (l'« expérience transcendantale ») – « absolument (transcendantalo-)subjective² » – d'un *ego* percevant (*cogitans*) dont la *cogitatio* se rapporte intrinsèquement et essentiellement à son *cogitatum*, et ce, *avant* ou *en deçà*, donc, de toute distinction empiriquement réelle, mondaine, entre un objet et un sujet. (Rien n'empêche qu'à *partir* de ce

1. Nous verrons que la sphère *pré-immanente*, analysée au second volet du premier niveau de la recherche phénoménologique, est à son tour caractérisée par un caractère d'horizon, spécifique cette fois de la *subjectivité* transcendantale avec ses *potentialités*.

2. Il est clair qu'il faut ici distinguer entre une acception transcendantale et une acception mondaine du prédicat « subjectif ».

commencement, on établit que les *data* sensibles sont bel et bien des « ingrédients réels » de ce vécu transcendantal et que leur appréhension contribue à la constitution de l'objet apparaissant – mais, encore une fois, une telle description, à moins d'introduire des préjugés indus, ne saurait être le *point de départ* de l'analyse qui reste toujours l'*ego-cogito-cogitatum*.)

§ 17 *Le caractère bilatéral de l'exploration de la conscience en tant que problématique corrélatrice. Directions de la description. La synthèse en tant que forme originaria de la conscience*

Le dernier élément essentiel du premier moment du premier niveau de la recherche phénoménologique concerne le caractère « synthétique » de la conscience. Quels sont le sens et la portée de la « synthèse » ici en jeu ?

Husserl s'exprime ici d'une manière quelque peu ambiguë. On pourrait avoir l'impression que la synthèse désigne tout simplement la co-appartenance, dans la corrélation originaria, de la *cogitatio* et du *cogitatum*. En réalité, le rapport ici visé par Husserl est plus complexe. En effet, la synthèse désigne bien plutôt le lien unifiant les *cogitationes* entre elles, ou plus exactement le fait – et en cela, il réemprunte la voie déjà tracée par Kant dans la première *Déduction transcendantale des catégories* (1781)¹ – que c'est le lien unifiant les *cogitationes* qui constitue d'abord celui qui s'établit entre noèse et noème. Cette constitution s'effectue comme suit. Dans la perception, le ressouvenir ou l'attente d'un objet (par exemple un cube), l'objet qui apparaît comme *identique* est donné dans une *multiplicité* de « manières d'apparaître » (*Erscheinungsweisen*)². Celles-ci ne se succèdent pas sans liaison, mais se déroulent plutôt dans l'unité d'une *synthèse en vertu de laquelle l'apparaissant devient conscient, et devient conscient comme un et identique*. Ce même rapport entre une multiplicité de manières d'apparaître et l'unité d'un apparaissant a lieu aussi au niveau même de chaque « esquisse » et, au sein de celle-ci, pour n'importe quelle caractéristique particulière de l'apparaissant (couleur, texture, figure, etc.). La synthèse est ici une synthèse d'*identification*. Alors que dans l'attitude naturelle, l'objet apparaît comme identique, la réflexion au sein de

1. Cf. à ce propos l'étude d'A. Schnell, « Le problème du temps dans l'*Analytique transcendantale* », dans le collectif *Philosophie transcendantale et métaphysique selon Kant*, M. Lequan (éd.), « La librairie des Humanités », Paris, L'Harmattan, 2005, p. 114 sq. Husserl se servira à nouveau de ce même argument (et d'une manière non moins implicite) dans le § 52 de la V^e méditation.

2. Que Husserl avait appelées, dans *Ideen I*, des « *Abschattungen* » (« esquisses », selon la traduction devenue usage courant ; littéralement des « adombrations »).

l'attitude transcendantale fait voir que l'identité de l'objet apparaissant est *constituée* dans une synthèse en vertu de laquelle la subjectivité transcendantale – qui n'est pas un pôle identique abstrait, mais qui se présente comme « corporéité vivante (*Leiblichkeit*) » – relie et unifie les différentes manières d'apparaître de ce dernier. Il faut insister sur l'idée que l'objet un et identique n'est pas la *cause* de son apparition « dans » ou pour notre psychisme, et n'est pas davantage construit de toutes pièces par le sujet, mais que l'identité de l'objet se constitue dans la synthèse de ses manières d'apparaître qui, elles, sont celles de cet objet identique. C'est ainsi que la *cogitatio* et le *cogitatum* sont effectivement en *corrélation* : celui-ci renvoie à celle-là, tout comme celle-là renvoie à celui-ci.

Pour conclure, on peut alors dire que la « structure synthétique » confère d'abord au vécu son caractère intentionnel. Ce n'est que dans la mesure où les *cogitationes* entrent dans une telle structure qu'elles se rapportent à l'objet dont elles constituent l'identité. Il faut ainsi reconnaître à la synthèse un rôle clef dans la caractérisation du *cogito* en tant qu'*intentionnel*, en tant que « conscience de quelque chose ».

§ 18 *L'identification comme l'une des formes fondamentales de la synthèse. La synthèse universelle du temps transcendantal*

Avec l'analyse de la « forme fondamentale » (*Grundform*) de la synthèse, l'identification – qui requiert quant à elle, comme nous le verrons, une synthèse *temporelle* – Husserl passe implicitement dans le § 18, du premier moment, (descriptif) au second (régressif-constructif) du premier niveau de la recherche phénoménologique. Pourquoi un tel passage s'impose-t-il, et qu'est-ce qui caractérise plus particulièrement ce second moment ?

Ce passage s'impose pour rendre véritablement compte du sens de la constitution transcendantale (ainsi que de cette notion même du « transcendantal ») dans l'idéalisme transcendantal de Husserl, constitution qui ne revient justement pas, on l'a dit, à une simple *description*, fût-elle eidétique. Ce qui caractérise ce second moment, c'est l'« horizontalité » (*Horizonthaftigkeit*) de la subjectivité transcendantale. Celle-ci apparaît sous deux versants : elle est dotée d'un horizon *temporel* (§ 18) (qui, il est vrai, caractérise autant la sphère *immanente* de la conscience) et d'un horizon *potentiel* ou *possibilisant* (§ 19)¹.

1. Notons toutefois que ce passage s'effectue vraiment de façon seulement implicite, puisque ce qui constitue un élément important du transcendantalisme husserlien – à savoir la *construction phénoménologique* de la temporalité pré-immanente (livrée en particulier dans les *Manuscrits de Bernau* (1918/1917)) – n'est même pas expressément mentionné ici.

Mais avant de développer ce point il convient de préciser avec Husserl que la synthèse peut revêtir des formes très différentes : elle n'est pas seulement à l'œuvre dans les exemples déjà mentionnés, mais aussi dans l'identification de perceptions, souvenirs, évaluations, etc. *séparés*, dans la conscience d'une *pluralité*, d'une *relation*, même d'une *contradiction*, etc. (et il importe peu de savoir si cette effectuation est active ou passive). Et elle ne concerne pas seulement un vécu intentionnel individuel, mais la vie de la conscience *dans sa totalité*. Analysons maintenant de plus près sa « forme fondamentale », qui la traverse de part en part : celle de la conscience de temps (*Zeitbewusstsein*).

C'est l'une des découvertes fondamentales de la phénoménologie husserlienne du temps, que le temps n'est pas simplement un « objet » de la conscience, parmi les autres, mais que la conscience est elle-même *intrinsèquement* structurée de façon temporelle ; voire même, que le temps joue un rôle primordial dans l'auto-constitution du flux absolu de la conscience. Même si Husserl distingue dans des analyses décisives (déjà à partir de 1913¹, et ensuite en 1917/1918²) entre une temporalité « phénoménale » (immanente) et une temporalité « pré-phénoménale » (pré-immanente) (ce qui revient à une distinction entre *trois* niveaux temporels : temporalité objective, immanente et pré-immanente), Husserl ne retient dans ce § 18 que la distinction entre la temporalité *objective*, qui « apparaît », et la temporalité interne (*innere*), qui est la temporalité « de l'apparaître » lui-même. La constitution de la temporalité pré-immanente demeure donc ici implicite³.

Or, après l'avoir tout de même au moins énoncée, Husserl n'approfondit pas ici – tout comme dans les analyses plus fournies de la constitution de la conscience du temps, d'ailleurs – la temporalité objective, et se tourne exclusivement vers la temporalité caractéristique des

1. Cf. le texte n° 54 de Hua X ; traduction française dans *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. de J.-F. Pestureau, « Krisis », Grenoble, Millon, 2003.

2. Voir à ce propos les *Manuscrits de Bernau* sus mentionnés, qui ont été publiés par R. Bernet et D. Lohmar dans le volume XXXIII des *Husserliana*. (Une traduction française de ce texte – par les soins de J.-F. Pestureau – est en cours). Cf. aussi le § 34 des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (publiées en 1928 par M. Heidegger).

3. Le lecteur remarquera le flottement terminologique par rapport aux *Leçons sur la phénoménologie de la conscience intime du temps* publiées un an avant la rédaction de ces pages : alors que, dans les *Leçons*, la conscience intime du temps (*inneres Zeitbewusstsein*) caractérisait la temporalité du *flux absolu de la conscience*, c'est-à-dire le *troisième* niveau de la temporalité, ici, dans les *Méditations*, c'est la temporalité *immanente*, donc le *deuxième* niveau, qui est désignée comme « intérieure » (*innere Zeitlichkeit*). (Ce flottement correspond d'ailleurs à la délimitation floue, dans la II^e méditation, entre le premier et le second volet du premier niveau de la recherche phénoménologique.)

cogitationes, qui relève de la sphère immanente de la conscience. Quelle est alors cette temporalité « de l'apparaître lui-même » ? C'est une *synthèse passive* – qui n'émane donc d'aucun acte intellectuel et qui structure le champ des *potentialités* de la conscience constituante – traversant *toute* la vie intentionnelle de la subjectivité transcendante. Ce n'est pas *de l'extérieur* qu'elle rattache les vécus intentionnels les uns aux autres, mais dans une unité synthétique où ils s'enchevêtrent pour ainsi dire « de l'intérieur » – ce qui justifie une fois de plus cette appellation d'une conscience « intime (*inneres*) ». La corrélation de la *conscience du temps* et de la *temporalité immanente* elle-même forme ainsi l'*horizon temporel*¹ universel dans lequel s'ordonnent successivement tous les vécus intentionnels de l'*ego*.

Tout à la fin du § 18, Husserl pose le véritable problème de la phénoménologie du temps, qui l'oblige finalement à descendre dans une sphère constitutive encore plus profonde – celle de la sphère pré-immanente de la conscience, nécessitant la construction phénoménologique déjà mentionnée. En effet, si les manières d'apparaître de la conscience intime du temps sont de nouveau des vécus intentionnels possédant à leur tour une temporalité *qui doit être constituée*, comment peut-on rendre compte *de cette temporalité-ci* ? Le spectre d'une régression à l'infini plane partout dans les manuscrits de travail sur ce sujet. En réalité, Husserl a trouvé une solution pour l'éviter (même s'il ne la développe pas ici, se contentant simplement d'en indiquer les « extraordinaires difficultés »). Cette solution, déjà entr'aperçue dans les derniers textes de *Husserliana X*, mais véritablement accomplie seulement dans les deux premiers textes de *Husserliana XXXIII*, consiste dans la construction phénoménologique du « procès originaire » (*Urprozess*) (avec sa structure en « noyaux ») – *constituant autant la temporalité objective que la temporalité immanente (c'est-à-dire, ce que Husserl appelle, dans la II^e méditation, la « temporalité de l'apparaître ») et doué d'une horizontalité ou intentionnalité « de champ » (Feldintentionalität)*² – qui n'est autre que le processus d'auto-constitution de la subjectivité transcendante elle-même³.

1. Cet horizon caractérise, nous insistons, autant la sphère immanente de la conscience (au même niveau que l'*horizon ontologique*) que sa sphère pré-immanente (au même niveau que l'*horizon des potentialités*) (cf. le paragraphe suivant).

2. Ce terme est de Fink, dont il ne faut pas minimiser l'influence sur Husserl, à l'époque de la rédaction définitive des *Méditations cartésiennes*.

3. Pour tout ceci, le lecteur peut se référer au chapitre III de la section C de l'ouvrage d'A. Schnell, *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*, « Europa Memoria », Hildesheim, Olms (diff. Vrin), 2004.

§ 19 Actualité et potentialité de la vie intentionnelle

Husserl thématise ensuite le deuxième aspect de l'«horizontalité» caractéristique de la subjectivité transcendantale dans la sphère pré-immanente de la conscience : les *potentialités* de la vie intentionnelle.

Jusqu'à présent, l'analyse s'était essentiellement focalisée sur les caractéristiques des vécus intentionnels *actuels*, visant l'objet en sa présence concrète. Or, *toute actualité implique ses potentialités* : toute présence signifie la *co-présence* d'horizontalités qui sont également données, quoiqu'elles ne soient pas explicitement visées, et toute perception renvoie à d'autres perceptions qui ne sont pas actualisées, mais *anticipées*. Ces horizontalités sont « *en excès* » par rapport à la présence actuelle : ce qui est co-présent dépasse toujours, de façon essentielle, ce qui se donne actuellement à la conscience. Ces horizons co-présents ne sont pas des « possibilités vides », ils ne sont pas de pures hypothèses ni des fictions, mais ils prédisent des possibilités à réaliser, des possibilités, qui plus est, caractérisant essentiellement l'*ego* effectif. Husserl appelle ces possibilités des « *potentialités* » (*Potentialitäten*), qui sont toujours des potentialités du « Je peux » et du « Je fais » de l'*ego*.

Cela veut dire que lorsque je vois, par exemple, la façade d'une maison, la vue de la façade arrière ne se réduit pas à la découverte d'une propriété (par exemple tel autre aspect de la maison) qui résiderait dans l'objet « maison », mais que toute vision de la maison – comme n'importe quelle autre visée intentionnelle – est indissociable de l'*ego*, plus exactement : d'une *potentialité* de la conscience de l'*ego* (en l'occurrence : de celle de « faire le tour » de cette maison). *Tout rapport intentionnel implique toujours un horizon de telles potentialités*. Cet horizon est d'ailleurs dans une unité structurelle avec l'horizon temporel, puisque les potentialités sont liées aux actualités présentes par des attentes et des souvenirs (sphère immanente) et par des « protentions » et des « rétentions » du procès originaire qui éveillent ces attentes et ces souvenirs (sphère pré-immanente).

On comprend mieux dès lors l'idée, exprimée auparavant dans le § 18, selon laquelle l'objet, avec son identité, n'entre pas de l'extérieur dans la conscience, mais qu'il est *contenu* en elle « *comme sens* (Sinn) », c'est-à-dire comme « *exécution intentionnelle de la synthèse de la conscience* ». Cet objet intentionnel, le *cogitatum* en tant que *cogitatum*, n'est jamais représenté comme quelque chose de *définitivement donné*, mais il ne peut être clarifié que grâce à l'explicitation des horizons, actuels et potentiels, mais toujours ouverts, qui relèvent, nous y insistons, de l'*ego transcendantal*. L'intentionnalité d'horizon est un facteur essentiel dans la

constitution du sens de l'objet intentionnel, car ce sens n'est jamais visé totalement, mais seulement de façon « implicite » – ce qui exige donc son explicitation dans d'autres expériences intentionnelles.

Nous voyons ainsi en quoi le second moment du premier niveau de l'analyse phénoménologique dévoile les horizons de la *temporalité* et de la *potentialité* – dans leur enchevêtrement – comme les deux conditions transcendantales de la constitution de l'identité de l'objet.

II. LA CRITIQUE DE L'ANALYSE INTENTIONNELLE LA « TYPIQUE »

Husserl passe alors, dans les trois derniers paragraphes de la II^e méditation, au second niveau de la recherche phénoménologique – celui de la « *critique* » spécifique de l'expérience de soi de la vie intentionnelle.

§ 20. La spécificité de l'analyse intentionnelle

L'analyse intentionnelle – l'analyse de la *conscience* transcendantale – ne doit pas être confondue avec l'analyse telle que Kant l'avait conçue dans son propre projet d'une philosophie transcendantale. Elle n'a rien d'une « décomposition » d'un tout en ses parties, procédé par excellence de la chimie, par exemple. Cela ressort déjà du fait que la vie consciencieuse n'est pas une totalité de « données » de la conscience, qui renfermerait matériellement et spatialement ses éléments constitutifs. L'analyse de la conscience ne divise pas, ni ne sépare, ni ne décompose – elle *dévoile* (*enthüllt*) les *potentialités impliquées dans les actualités*, ce qui rend possible l'explicitation, la précision et la clarification du *sens intentionnel de l'objet visé*. Et ce qui est décisif, c'est que contrairement à l'analyse classique qui décompose un tout clairement délimité en un nombre fini d'éléments, l'objet visé *excède* la visée actuelle et ce, dans un horizon ouvert qui ne laisse pas anticiper – si ce n'est justement de façon conforme à cet horizon – ce que l'expérience est en droit de nous réserver.

Si les éléments à analyser se distinguent, dans ces deux acceptions du terme d'« analyse », cela vaut davantage encore pour le *procédé* de l'analyse lui-même. (Husserl récapitule ici, encore une fois, l'essentiel des analyses accomplies dans les paragraphes précédents.) L'analyse intentionnelle n'est pas, nous l'avons vu, une simple *description* parce que cela condamnerait la conscience à être « transparente », à rester « anonyme ». Or, anonyme, elle l'est, mais non au sens où elle n'interviendrait pas elle-même dans la constitution du sens de l'objet ; elle l'est au sens où elle n'est accessible que dans la « découverte » (*Freilegung*) dont il a déjà été

question plus haut. Le phénoménologue ne se contente pas du simple constat de la corrélation noético-noématique, et n'affirme pas non plus – encore moins – le « redoublement » de l'objet visé dans une structure conscientielle. Il pénètre, en la dévoilant, la vie intentionnelle anonyme. Comme nous l'avons déjà dit, cela exige – pour qu'il ne s'agisse pas d'une description située simplement à un autre niveau de l'analyse – des « réductions démantelantes » et des constructions phénoménologiques, permettant de reconstituer la *genèse* du sens – ce qui ne veut pas dire non plus qu'on retracerait seulement la chronologie des vécus constituants. Ce qui est en jeu, c'est l'explicitation de la *nécessité* qui préside à cette genèse. Par exemple, l'analyse intentionnelle « explore » (*erforscht*), en se laissant guider par le fil conducteur d'un objet étendu *perçu*, les apparitions de cet objet étendu, avec tous les moments constitutifs, relevant d'abord de la sphère immanente (les « esquisses », etc.) et ensuite de la sphère pré-immanente (la corporéité vivante primordiale, les kinesthèses, etc.) qui rendent cette apparition *possible*. Ou bien elle se sert de l'exemple d'un objet temporel (*zeitliches Objekt*) (tel morceau de mélodie), pour analyser les « objets-temps (*Zeitobjekte*) » constitutifs de ses caractères temporels (c'est-à-dire les « phénomènes ultimement constitutifs du temps » que sont par exemple les « phénomènes d'écoulement (*Ablaufphänomene*) » (dans la sphère immanente), ou les noyaux originaires, protentionnels et rétentionnels, du « procès originaire » (dans la sphère pré-immanente)). Les phénomènes de la sphère pré-immanente – de cette sphère où le regard réflexif du phénoménologue trouve les moments génétiques qui constituent le sens de ce qui apparaît dans la sphère immanente – ne sont pas simplement « là », à saisir tels quels; ils sont les potentialités nécessaires à la constitution de ce qui ne se donne dans une présentation concrète que de façon partielle. Ces potentialités peuvent revêtir des formes très diverses : elles peuvent être des *horizons* qui englobent tout ce qui est co-présent à une perception concrète; elles peuvent *prédessiner* ou *anticiper* des vécus seulement implicites; elles peuvent concerner des effectuations de sens du Moi, etc. En tant que telles, elles requièrent une approche méthodologique spécifique, qui est celle-là même, justement, de la phénoménologie *transcendantale* (avec ses réductions et constructions déjà évoquées). Nous voyons ainsi ce qui est nécessaire à la constitution de l'objet intentionnel dans la sphère immanente de la vie conscientielle – et ce, *quel que soit* l'objet considéré – selon toutes les modifications noétiques et noématiques de ce dernier.

Même si l'analyse structurelle de ces dernières ne peut pas être fournie en des termes rigoureusement mathématiques (puisque la structure même de la vie intentionnelle le rend impossible), il existe cependant une

régularité spécifique qui caractérise les synthèses de la conscience, pour autant qu'elles constituent – à la fois du côté de la noèse et du côté du noème – l'unité du sens objectif. Husserl appelle « *typique* (*Typik*) » la généralité¹ très particulière (parce que *génétiquement constituée*) qui circonscrit et prédessine cette régularité. Esquissions maintenant de façon sommaire le contenu d'une telle « typique »².

§ 21. L'objet intentionnel comme fil conducteur transcendantal

Nous avons vu que la « première généralité » est le schéma *ego-cogito-cogitatum*. Aussi définit-il la typique la plus générale. Celle-ci constitue le point de départ de l'analyse intentionnelle, et développe les descriptions générales de l'intentionnalité elle-même, sa synthéticité, la scission du Moi qu'on y décèle, etc. Toute particularisation de cette typique s'oriente par un *fil conducteur* – caractéristique de la phénoménologie dite « statique » – que lui livre, du côté noématique, l'objet intentionnel : fil conducteur pour l'analyse des *cogitationes* corrélatives du *cogitatum*, et le portant en elles comme objet visé. Ainsi, la réflexion part toujours de l'objet donné, considéré à présent seulement de façon générale et abstraite, pour revenir aux « modes de conscience (*Bewusstseinsweisen*) », actuels et potentiels, dans lesquels il se constitue, et se constitue dans son *identité*. Le type de ces modes de conscience se particularise à son tour en des types noético-noématiques particuliers, par exemple la perception³, le ressouvenir, la rétention et la protention⁴, la signification, l'association caractéristique de la conscience d'autrui⁵, etc.

Si l'on considère l'objet intentionnel selon les particularisations qui le caractérisent, autant en droit qu'en fait, il faut procéder encore à d'autres distinctions : d'abord, entre l'ontologie formelle et l'ontologie matérielle. L'ontologie formelle (ou la logique formelle) s'occupe du « quelque chose en général (*Etwas überhaupt*) », de l'individu, de la totalité, de la relation, de l'état de choses, etc.⁶. En outre, elle traite de la différence entre des objec-

1. Husserl utilise souvent les concepts de « typique (*Typik*) » et de « typique d'essence » ou « typique eidétique (*Wesenstypik*) » comme synonymes. Voir par exemple Hua VIII, Supplément XIX, p. 425, l. 37 et p. 428, l. 32-42 (datant de 1920).

2. Les deux derniers paragraphes de la II^e méditation ont un caractère programmatique et ne posent pas de problème de compréhension particulier. Aussi pouvons-nous nous contenter ici de bien faire ressortir les *distinctions fondamentales* caractéristiques de cette « typique ».

3. Voir Hua XXXVIII.

4. Voir les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* et les *Manuscrits de Bernau* (Hua XXXIII).

5. Cf. la V^e méditation.

6. Cf. en particulier la II^e et la III^e *Recherches Logiques*.

tités « réales (real) » et des objectivités « catégoriales ». Les objectivités réales sont des objectivités individuelles, concrètes, effectivement « là » dans l'espace et dans le temps, dans la mondanité empirique. Elles relèvent d'effectuations « accomplies » par des synthèses passives¹. Les objectivités catégoriales, en revanche, sont des objectivités générales qui sont instituées dans des opérations qui relèvent de l'activité du Moi². Les ontologies matérielles particularisent l'individu « réel » en différentes « régions réales » : les corps physiques, les êtres animés, les corps vivants, etc., caractérisées par des modifications relevant à nouveau de la logique formelle.

Chaque « type »³ ainsi circonscrit connaît une « typique structurelle » identique, caractéristique des modes de conscience dans lesquels apparaît l'objectivité étudiée. Cette typique structurelle traite des structures universelles de l'expérience transcendantale dont il a déjà été question plus haut, et a pour objet de fonder et de développer la théorie de la constitution transcendantale d'un « objet en général (Gegenstand überhaupt) ». Dans cette théorie s'unifient les différentes théories transcendantales particulières (de la perception, du ressouvenir, de la signification, du jugement, de la volonté, etc.). À partir de là se déclinent les théories transcendantales constitutives d'objectivités réales et idéales (par exemple des corps physiques, de la nature, des êtres animés, des sociétés, des objets culturels et, enfin, du monde objectif en général) mais aussi d'« objets (Gegenstände) subjectifs » (par exemple des vécus immanents, de l'ego, de la temporalité, etc.). Il va de soi que ces théories des objectivités, de la conscience de ces objectivités (en tant que cette conscience est rendue possible par la synthèse des perceptions objectives) et de la corrélation monde-ego transcendantal ne peuvent être le thème exprès d'une recherche constitutive transcendantale qu'en maintenant toujours fermement l'épokhè et la réduction phénoménologiques.

§ 22. L'idée de l'unité universelle de tous les objets et la tâche de leur élucidation constitutive

Mais que faut-il entendre exactement par « type » ou par « type d'objet » ? Le type⁴, en tant que « généralité indéterminée », qui appartient à

1. Cf. *De la synthèse passive*, trad. fr. de B. Bégout et J. Kessler, « Krisis », Grenoble, Millon, 1998.

2. Cf. Hua XXXI.

3. Nous reviendrons sur le sens de ce concept dans le paragraphe suivant.

4. Nous trouvons cette caractérisation du type au § 8 d'*Expérience et jugement*. Pour une étude plus approfondie, voir B. Bégout, « Un air de famille. La doctrine husserlienne des types », *Recherches husserliennes*, Bruxelles, 2002, n° 17, p. 3-32.

une sphère de possibilités *a priori*, circonscrit l'horizon total d'un *a priori* général dont le degré de généralité se situe entre une simple abstraction et un *eidos*. Aussi le type n'est-il pas un genre ou une espèce *donné(e) d'avance*, il n'est pas un concept présupposé qui déterminerait *a priori* toute classification, mais c'est une sorte de *cogitatum* très spécifique servant donc de *fil conducteur* à l'investigation phénoménologique. Le type détermine en particulier la manière dont, *de toute nécessité*, les multiplicités consciencielles constitutives se laissent unifier de façon synthétique afin de rendre compte par là de l'identité de l'objet intentionnel. Il contient les principes eidétiques de ces unifications synthétiques. Or, le type qui ordonne et organise ainsi les vécus intentionnels de la subjectivité transcendantale entre à son tour dans une organisation constitutive. De sorte qu'il faut parler d'une « synthèse constitutive universelle » au sein de laquelle toutes les synthèses « fonctionnent » ou « opèrent » (*fungieren*) de façon *concordante* et qui englobe les objectivités effectives et possibles selon leurs noèses et leurs noèmes corrélatifs. La tâche de la phénoménologie transcendantale s'avère ainsi immense : elle consiste à rendre compte de la constitution, à partir d'un tel fil conducteur « mobile » (par opposition à la conceptualité des sciences positives), de tous les objets de la conscience dans les multiplicités consciencielles de l'ego transcendantal et ce, de façon que ces « fonctions » constitutives laissent apparaître l'enchaînement et la connexion de ces dernières. Cette tâche, Husserl la conçoit comme une « idée infinie régulatrice ». Celle-ci n'est pas une pure fiction, elle a exactement le même statut que la « chose » transcendantale elle-même (cf. *Ideen I*) : une totalité jamais atteinte complètement, mais qui guide (comme une sorte de *telos*) les effectuations actuelles et en circonscrit le caractère nécessaire. Dès lors, les horizons « intérieurs » et « extérieurs » des objets consciencielles se rejoignent et s'adjoignent entre eux dans un dévoilement constant. La phénoménologie transcendantale est ainsi la théorie des théories originellement constitutives, en tant que ces dernières entrent dans un système possédant une unité universelle et « idéale ».

Alexander SCHNELL
Université de Paris IV-Sorbonne