

Étude sur les « Méditations Cartésiennes » de Husserl

In: Revue Philosophique de Louvain. Troisième série, Tome 52, N°33, 1954. pp. 75-109.

Citer ce document / Cite this document :

Ricœur Paul. Étude sur les « Méditations Cartésiennes » de Husserl. In: Revue Philosophique de Louvain. Troisième série, Tome 52, N°33, 1954. pp. 75-109.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou_0035-3841_1954_num_52_33_4479

Etude

sur les « Méditations Cartésiennes »

de Husserl

A Monsieur le Professeur S. Strasser,
l'excellent éditeur des « Husserliana I ».

I. HUSSERL ET DESCARTES

La première intention des *Méditations Cartésiennes* est de situer dans l'histoire de la philosophie le motif transcendantal de la phénoménologie, lentement conquis depuis 1905 environ. Ce souci sur lequel s'ouvre le livre de 1929 annonce la manière historique de prendre conscience de la tâche de la phénoménologie qui prévaudra dans la *Krisis* (1935). La *Krisis* voit dans la réflexion transcendantale un mode de philosopher qui a sa propre histoire et qui traverse l'histoire de la « naïveté », c'est-à-dire en gros l'histoire des sciences, des techniques et des philosophies objectivistes qui sont restées fascinées par le naturalisme scientifique. Bien entendu cette autre histoire culmine dans la philosophie *phénoménologique*. Les *Méditations Cartésiennes* voient encore dans la reprise du thème cartésien du Cogito une radicalisation qui suspend l'errance historique. S'il y a une histoire après Descartes qui pourtant prétendait mettre fin aux variations de la pensée et recommencer la philosophie, c'est que Descartes n'a pas été assez radical ou n'a pas été assez fidèle à son propre radicalisme. La philosophie surmonterait sa propre histoire et réaliserait son « sens éternel » si elle allait jusqu'au bout de sa tâche. Les *Méditations Cartésiennes* suggèrent cette idée que l'histoire de la philosophie a un sens dans la mesure où elle marche vers la suppression de sa propre histoire par un progrès dans le sens du vrai commencement.

On peut dire que toute philosophie est une interprétation de l'histoire de la philosophie, une explication de ses contradictions et une justification de son unité possible par le sens supra-historique de l'acte philosophique, de l'intention philosophique. Ce sens, Husserl l'a cherché, après Descartes, plus loin que Descartes, dans l'idée du commencement radical. De ce « sens éternel » — de cet *Urbild* — procède la « tâche » même de philosopher. La *Krisis*, à l'encontre des *Méditations Cartésiennes*, montrera que ce sens éternel, qui est une tâche, un devoir de philosopher, engendre précisément une histoire de degré réflexif, une histoire signifiante, parce qu'elle est le développement de son propre sens.

Pourquoi le Cogito doit-il être radicalisé ? Le Descartes de Husserl n'est pas celui de Gilson, de Laporte ou d'Alquié ; c'est le Descartes lu par un néo-kantien : la grandeur de Descartes selon Husserl est d'avoir fait le projet d'une philosophie qui soit à la fois une science et le *fondement* de toutes les sciences dans le système d'une science universelle. En droit le Cogito c'est le sujet transcendantal. Mais Descartes a trahi son propre radicalisme : le doute devait mettre fin à toute extériorité objective et dégager une subjectivité sans dehors absolu ; et pourtant le Cogito est pris par Descartes comme premier anneau d'une chaîne déductive dont les chaînons successifs sont la *res cogitans*, l'existence de Dieu, et par le truchement de la véracité divine, l'existence de la nature objective. Cette interprétation de Descartes mérite qu'on s'y arrête avant toute autre démarche : elle méconnaît totalement la polarité qui supporte toute la philosophie de Descartes : la polarité entre le Cogito qui résorbe en soi toute l'objectivité comme son sens (les « idées » physiques et mathématiques sont le sens même du Cogito) — et d'autre part l'existence de Dieu dont tout être dépend à titre de *créature*. Ces deux exigences se recoupent dans l'idée d'Infini qui appartient à la fois au cycle du Cogito, en tant qu'elle est une idée comme les autres, et au cycle de l'être, en ceci qu'elle est la marque de l'être infini dans ma pensée. On peut certes contester la possibilité d'une philosophie à deux foyers — le Cogito et Dieu, — c'est-à-dire nier qu'on puisse tenir à la fois une philosophie où la subjectivité est le pôle de référence de tout le pensable et une philosophie où l'être est le pôle de référence de tout l'existant. En tous cas, méconnaître cette structure du cartésianisme, c'est faire une *autre* philosophie que Descartes et non point radicaliser le cartésianisme. La meilleure introduction au sens des *Méditations*

Cartésiennes de Husserl c'est peut-être cette destruction du sens originel du cartésianisme selon lequel le Cogito est lui-même un être, situé entre l'être et le néant, un moindre être, habité et investi par une idée qui le fait éclater, l'idée d'infini ; cette idée, qui a plus d'être que moi qui la pense, provoque un déplacement du centre de gravité de la subjectivité vers l'être infini.

Toute la démarche de Husserl sera l'omission de cette polarité ; je dis l'omission : car rien ne nous autorise à dire que Husserl ait compris sa philosophie transcendantale comme un athéisme de droit. Du moins l'Ego transcendantal suffit à toutes les tâches d'une *philosophia prima* (§ 2) — terme même que Descartes appliquait à ses Méditations (*Meditationes de prima philosophia*).

La philosophie transcendantale assume courageusement les énormes difficultés, que nous allons essayer de parcourir, d'une philosophie qui ne serait qu'une égologie et jamais une ontologie, d'une philosophie où l'Être ne serait jamais ce qui non seulement donne un poids de réalité à l'objet, mais surtout fonde la réalité de l'Ego lui-même. Une égologie, c'est-à-dire un Cogito sans *res cogitans*, un Cogito sans la mesure absolue de l'idée d'infini, sans ce *cogitatum singulier* qui serait la marque sur lui d'une toute autre subjectivité fondatrice. Husserl a assumé toutes les difficultés d'une telle égologie : elles culminent à la fin de la *IV^e Méditation* dans l'objection du solipsisme transcendantal. C'est pourquoi la *V^e Méditation* qui répond à cette objection peut être considérée comme l'équivalent et le substitut par Husserl de l'ontologie que Descartes introduisait dans sa *III^e Méditation* par l'idée d'infini et par la reconnaissance de l'être dans la présence même de cette idée. Alors que Descartes transcende le Cogito par Dieu, Husserl transcende l'Ego par l'*alter ego* ; ainsi cherche-t-il dans une philosophie de l'intersubjectivité le fondement supérieur de l'objectivité que Descartes cherchait dans la vérité divine. C'est dire l'importance de cette *V^e Méditation* que Husserl, après ses conférences de Paris et de Strasbourg a gonflée au point de lui donner presque autant d'ampleur qu'aux quatre autres réunies. Ces *Méditations Cartésiennes* doivent être considérées comme la montée progressive vers un certain point critique, proche de la rupture, à savoir le *solus ipse* d'une égologie sans ontologie. La constitution de la transcendance d'autrui dans l'immanence de ma sphère propre a la même signification décisive que le passage de l'idée d'infini « dans » le Cogito cartésien à l'être même « de » l'infini hors du Cogito. On peut se de-

mander si Husserl a mieux échappé à ce qu'on pourrait appeler un « cercle husserlien » que Descartes à son fameux « cercle » ; de même qu'on a pu reprocher à Descartes de fonder toute vérité sur la vérité divine et celle-ci sur l'évidence de l'idée d'infini, on peut se demander si Husserl a réussi à replacer « dans » l'intersubjectivité l'Ego originaire « dans » lequel l'alter ego se constitue. Mais s'il y a une issue dans le cartésianisme, parce que la structure à deux foyers de cette philosophie est primitive, on pourra se demander si Husserl, qui ne professe aucune polarité originelle de l'Ego et de l'être, a réussi à rendre compte de l'altérité « d'autrui » et de l'altérité de toute la nature qu'autrui draine et recentre autour de « lui-même ».

II. LA DIFFICULTÉ DU « POINT DE DÉPART » RADICAL

(I^{re} Méditation)

Il est intéressant de démontrer soigneusement le mécanisme de pensée, qui, à la fin de la I^{re} Méditation, conduit à faire de l'*ego cogito* le principe « réel », le point de départ « réel » (*einen wirklichen Anfang*) de la philosophie. Comme on ne peut partir ni d'un néant de pensée, ni d'une science en tant que fait culturel (Descartes aurait trop vite adopté comme pré-donné l'idéal scientifique de la physique mathématique), il faut partir de l'idée régulatrice (*Zweckidee*) de science universelle, de la tâche de donner aux sciences un fondement absolu. Avant « l'expérience » transcendantale de la Deuxième Méditation, il y a donc un avant-point de départ qui est une sorte de *devoir* : il s'agit de s'abandonner (*sich hingeben*) d'abord à la présomption, à la prétention qui anime les sciences, d'en « revivre » (*einleben*) l'impulsion et la visée et ainsi de ressaisir l'idée de science comme le corrélat — le « noème » — de cette « intention » qui anime l'effort scientifique.

C'est dire que la phénoménologie doit *atteindre* son point de départ, en se situant d'abord comme un acte second par rapport à l'acte primaire des sciences ; ainsi quelque chose déjà est décidé avant le point de départ, puisque, à la différence du Heidegger de *Sein und Zeit*, la philosophie situe son acte philosophique par rapport à une activité déjà fortement théorétisée et non par rapport à un pouvoir ou un agir plus primitifs. La *Krisis* corrigera quelque peu cette limitation épistémologique de l'avant-commencement, en

repensant les sciences elles-mêmes comme activité culturelle, et même comme un espèce de praxis théorétique.

Ce n'est pas tout ; cette *Zweckidee* serait stérile si elle n'était « différenciée » (selon l'expression des §§ 4 et 5) par une *théorie de l'évidence* qui « répète » les thèmes fondamentaux des *Logische Untersuchungen* ; non seulement il faut admettre, *avant de commencer et pour commencer*, l'idée régulatrice de science universelle, mais il faut la documenter dans une *théorie du jugement vrai* selon laquelle la « valeur d'être » du jugement consiste en ce qu'une intention signifiante « vide » est remplie par le « plein » d'une évidence soit empirique soit essentielle (la fameuse intuition catégoriale de la VI^e *Etude Logique*).

A cette idée d'évidence il faut ajouter celle d'apodicticité qui n'est pas exactement celle d'évidence adéquate, c'est-à-dire complètement remplie : on le verra, le Cogito n'a d'évidence adéquate que dans son moment présent, non dans ses horizons indéfinis de récence et d'imminence ; l'apodicticité caractérise ce qui est *premier*, à quoi toute évidence médiate renvoie, à savoir : l'inconcevabilité de non-être de la chose ou de l'état de chose évident ; l'apodicticité est donc la résistance de l'évidence de l'essence à l'épreuve critique des variations imaginatives (à laquelle on ne saurait accorder trop d'importance dans la méthode eidétique de Husserl) ; c'est en cela que l'évidence apodictique exclut le doute et peut se redoubler réflexivement sans se détruire. Cette notion d'apodicticité accentue encore le caractère de vision de l'évidence. On retrouvera ce problème de la lumière et du voir chez Husserl : comme la III^e *Méditation* le montrera, il n'est pas aisé d'accorder cette tendance intuitionniste de la phénoménologie de Husserl avec son effort pour « constituer » les structures de la conscience ; cet effort, en effet, est plutôt de l'ordre du « faire » (*Leistung*) que du « voir ».

Ainsi la philosophie commençante est précédée non par une présence mais 1) par un principe : l'obligation d'assumer l'idée de vérité — et 2) par une définition : la définition de la vérité par l'évidence ; l'obligation préalable devient celle de ne juger que dans l'évidence. Descartes d'ailleurs admettait que le Cogito présuppose des « notions communes » : être, pensée, idée, etc. ; les notions de vérité, d'évidence, etc. élaborées par les *Log. Unters.* jouent le même rôle par rapport au commencement radical des *Méditations* husserliennes. Avant de nous mettre en présence d'une évi-

dence première, il faut savoir ce qu'est « évidence » et ce qu'est « premier » et adopter le devoir de chercher une telle évidence.

Le problème ⁽¹⁾ est alors de passer de l'idée d'évidence à une évidence première réelle. « A quoi nous serviraient ce principe et toute la méditation antérieure, s'ils ne nous fournissaient pas le moyen de prendre un point de départ réel (*wirklich*) nous permettant de réaliser (*verwirklichen*) l'idée de science véritable ? ». Il nous faut donc trouver une vérité qui porte en soi la marque (*Stempel*) d'une vérité première.

La suite de la I^{re} Méditation est claire : il s'agit de déplacer le privilège de première évidence de la présence du monde à la présence de l'Ego. Cette contestation de la pseudo-évidence (*Selbstverständlichkeit*) qui s'attache à la présence du monde est l'ἐποχή transcendantale elle-même ; elle est opérée très rapidement dans les *Méditations Cartésiennes* et ne demande pas les préparations et les précautions interminables des *Ideen*. Son motif n'est pas aisé à surprendre : l'expérience, dit Husserl, n'exclut pas la possibilité que le monde ne soit pas. C'est donc sur l'apodicticité de l'expérience du monde que porte l'effort critique ; on reconnaît là l'application de la méthode des variations imaginatives ; rien ne résiste à l'imagination métaphysique que le monde ne soit pas. Il n'y a plus de trace du vertige et de l'anxiété sceptique des textes de 1905-1907. A vrai dire c'est la certitude du caractère premier de l'Ego Cogito qui soutient cette épreuve méthodique par l'hypothèse du non-être et qui ainsi déchire l'illusion qui s'attache à la présence toujours préalable (*vorgegeben*) du monde ; la certitude du caractère apodictique de l'Ego Cogito est déjà à l'œuvre dans ce défi jeté à la présence familière et enveloppante du monde toujours-déjà-là. Ce qui se donnait comme « sol ontologique » (*Seinsboden*) s'effondre ; et la « créance ontologique » (*Seinsglauben*) qui lui était accordée se dissipe, ne laissant plus que le phénomène-du-monde-pour-ma-conscience, à savoir un monde — perçu — dans la vie réflexive. Si cette démarche est brièvement rapportée ici, par contre une

⁽¹⁾ Les « Conférences de Paris » résument fortement ce premier mouvement de pensée : ce qui vaut, c'est ce qui est « fondé », « légitimé », « par recours aux choses mêmes et aux « états de choses » (*Sachverhalte*) dans l'expérience et l'évidence (*Einsicht*) originelles », p. 6 ; Husserl précisait sobrement le rapport entre évidence et apodicticité : « ne juger que dans l'évidence et éprouver critiquement l'évidence et cela bien entendu à nouveau dans l'évidence », p. 6. Le sommaire en français est encore plus frappant : *Husserliana*, I, p. 195.

équivoque des *Ideen* est dissipée : cet ouvrage présentait la conscience comme un « résidu », comme ce qui « reste » quand on met entre parenthèses l'être des choses ; les *Méditations* insistent sur le caractère *positif* de l'opération. « Quand je regarde exclusivement ma vie comme conscience de ce monde, je me gagne comme l'Ego pur avec le pur flux de mes cogitations ». Je me gagne, c'est-à-dire je m'approprie mon « propre » (*eigen*), à savoir le pour-moi du monde : « le monde n'est pour moi que ce qui existe et vaut pour ma conscience dans un pareil Cogito ». A vrai dire l'ἐποχή n'est pas une mise entre parenthèses comme le disait encore *Ideen I*, car il n'y a rien dans la parenthèse. Le monde est retenu avec toutes ses modalités (réel, probable, possible ; vrai, faux ; remarqué avec attention, non remarqué, etc.), mais il est modifié en « phénomène d'être ».

La parenté entre le doute cartésien et cette suspension de la « créance ontologique » que nous attachons au monde est évidente ; pourtant, à la différence de la *VI^e Méditation* de Descartes, il n'y aura jamais de monde *retrouvé*. L'ἐποχή ne consiste pas à détendre un lien ontologique pour le mieux assurer, elle prétend dissiper sans *retour* l'illusion réaliste de l'en soi. Seule la perception intersubjective de la *V^e Méditation Cartésienne* corrigera le « pour moi » de la *I^{re} Méditation Cartésienne* en un « pour autrui », un pour « nous » et un « pour tous ». L'intention des *Méditations* de Descartes était tout autre ; bien avant l'apparition de l'idée d'infini dans la *III^e Méditation*, il est frappant que Descartes aille directement du *Dubito* au *sum* (ce n'est pas le cas dans le *Discours*). Son souci n'est pas tellement épistémologique, transcendantal, qu'ontologique. C'est un être qu'il cherche, autant et plus qu'un fondement de validité. Si effectivement le moi a plus d'être que ses objets, il a moins d'être que l'idée d'infini n'en montre dans son « esse objectivum ». Le Cogito cartésien, intermédiaire entre l'être et le néant, a ce plus-être qui consiste à penser et ce moins-être que révèle la précarité itinérante du *Dubito*. Une telle évaluation de la grandeur d'être du Cogito est absolument étrangère à Husserl qui interprète Descartes en néo-kantien. C'est ce souvi d'évaluation ontologique qui, dès la *II^e Méditation* de Descartes, et malgré la révolution copernicienne qui centre tout le pensable sur la pensée, rend possible la seconde révolution copernicienne qui, en sens contraire, subordonne l'être du dubitant-pensant à l'être parfait. C'est même ce souci ontologique qui autorise Descartes à traiter le Cogito

comme « *res cogitans* », son statut de « *res* » n'étant autre que son statut ontologique. C'est pourquoi le problème de l'être du monde n'est pas réglé par le doute et il pourra être reposé à la *VI^e Méditation*, sans que soit remise en question l'inhérence des idées des choses au Cogito lui-même.

Rien de tel chez Husserl : la préoccupation épistémologique n'est pas entrelacée à une autre préoccupation qui la dépasserait après l'avoir suscitée et animée. J'explique par cette absence chez Husserl d'une problématique proprement ontologique le glissement déconcertant en effet, du « *für mich* » au « *aus mir* » dans les textes qui caractérisent l'inhérence du monde à la conscience : « je ne puis agir et porter de jugement de valeur dans un monde autre que celui qui trouve en moi-même et tire de moi (*aus mir*) son sens et sa validité » ; « tout son sens universel et particulier, toute sa *Seinsgeltung*, il les tire (*schöpft*) exclusivement de (*aus*) telles *cogitationes* ». « Le monde objectif qui existe pour moi (*für mich*), qui a existé ou qui existera pour moi, ce monde objectif avec tous ses objets en moi, tire de moi-même (*aus mir selbst*) tout le sens et toute la valeur existentielle qu'il a pour moi ». Cette oscillation entre le *für* et le *aus* (le « *in mir* » cumulant les deux relations) est caractéristique de toute la démarche des *Méditations Cartésiennes*. Elle comporte une décision non-thématisée et qu'on peut bien appeler « métaphysique » ⁽²⁾ qui se mêle au mouvement proprement « critique » et, croyons-nous, irréfutable et fécond de l'*ἐποχή* transcendante ; cette décision consiste à dire qu'il n'y a pas d'autre dimension de l'être du monde que son pour moi, qu'il n'y a pas d'autre problématique que la problématique transcendante. Alors que Descartes limitait doublement l'être du monde, par le Cogito qui supporte le pensable et par Dieu qui supporte le créé, Husserl décide qu'il n'y a qu'un système possible de limitation et que la question ontologique est la question épistémologique.

⁽²⁾ Ingarden objectait déjà à Husserl dans ses « Remarques » (que le Dr Strasser a heureusement jointes aux textes husserliens : « Dans le cadre de l'*ἐποχή* je n'ai le droit de porter des jugements que sur moi-même, non sur le monde » (p. 208). Par cette objection Ingarden entend seulement qu'un tel jugement sur le monde est prématuré et ne peut être que le résultat de la constitution transcendante elle-même et non une proposition initiale, introductive. Mais Ingarden ne s'y trompe pas : un tel jugement sur le monde enveloppe « une décision métaphysique » ... « qui équivaut à une thèse catégorique sur quelque chose qui n'est pas un élément de la subjectivité transcendante » (p. 210).

La philosophie transcendantale de Husserl sera donc une philosophie du « sens » — en donnant à ce mot sa plus vaste extension par delà toute étroitesse intellectualiste — : sens perçu, sens imaginé, sens voulu, sens éprouvé affectivement, sens jugé et dit, sens logique. Le monde pour moi c'est le sens du monde en moi, le sens inhérent à mon existence, et, finalement, le sens de ma vie ; la *IV^e Méditation Cartésienne* dira : le monde est la vie concrète de ma monade.

Reste à comprendre le caractère « pré-donné » de ce monde, qui est le piège même de la « naïveté » philosophique : pourquoi ce monde qui, au point de vue transcendantal, devient « second », par rapport à l'« Ego méditant », « inintéressé », dont il sera question plus loin, pourquoi ce monde pré-donné est-il premier pour la « Vie » ? Descartes le sauve dans sa *VI^e Méditation* ; ce problème qui est renouvelé par la *Krisis* sous le nom de *Lebenswelt* reste sans réponse dans les *Méditations Cartésiennes* ; on verra que le thème de l'évidence originaire dans la *III^e Méditation Cartésienne* répond en partie à cette difficulté, quitte à susciter une difficulté plus grave encore au cœur même de la notion de « sens ».

Au terme de cette *Méditation*, on peut se demander ce qui reste du *Sum* du Cogito. Husserl le retrouve d'une autre manière ; s'il en élimine ou du moins en omet la dimension ontologique et pour finir théologique (le Cogito comme *ens creatum*), le Cogito dégagé par la réduction phénoménologique est un *sum* en ceci qu'il est un « champ d'expérience », le terme d'une intuition originaire, la réflexion qui l'appréhende est un *voir*, un voir « rempli par la *Selbstgegebenheit* » de la conscience.

La réflexion sur le *sum* du Cogito est donc toute entière contenue dans la notion d'évidence apodictique qui s'attache au Cogito : son être tient à l'apodicticité de l'évidence réflexive, bien que, encore une fois, l'expérience transcendantale ne soit pas une expérience adéquate en raison de la structure « d'horizon ouvert » qui s'attache à la découverte de soi (§ 9). Cette expérience n'est pas adéquate, mais apodictique : cela suffit pour que le *Je pense* se donne lui-même dans son « Je suis ».

Nous sommes ici à un nouveau point critique, qui permet le passage à la *II^e Méditation* et qui consiste à traiter le Cogito, porteur du sens du monde, comme un « champ d'expérience » et la réflexion transcendantale comme une « expérience transcendantale ».

III. L'EXPÉRIENCE TRANSCENDANTALE ET L'ÉGOLOGIE

(II^e Méditation)

La question initiale des *Méditations Cartésiennes* était de chercher un commencement de la science et plus précisément un commencement qui fût un principe « réel ». Ce principe est le Cogito. Comment continuer au delà de ce « premier » pas ? C'est ici que le cours des *Méditations* passe par un point d'inflexion : on pourrait s'attendre, dans la ligne de la I^{re} Méditation, à une tentative proprement épistémologique de fonder les sciences sur le principe du Cogito. Il n'en est rien : « Continuer », c'est élaborer une expérience du Cogito qui soit en même temps une science. Ce tournant est capital, car il décide de l'existence même de la phénoménologie. La philosophie « critique » ne développe pas une expérience du Cogito ; l'idée même d'expérience transcendante lui paraîtrait un monstre, quelque chose comme un empirisme du transcendantal. Husserl, qui, dans les *Méditations Cartésiennes*, ne se réfère pas à Kant, mais à Descartes, est surtout soucieux d'établir contre celui-ci que la suite du Cogito n'est pas hors du Cogito, mais encore le Cogito. La grande découverte de la phénoménologie c'est que le « Je pense » n'est pas seulement la référence des autres sciences, mais pour elle-même une « sphère d'être » (*ein Seinssphäre*) qui se prête à une expérience articulée, structurée : les deux mots *expérience* et *structure* sont les deux mots de passe de la II^e Méditation, qui a précisément pour titre : « le champ d'expérience transcendante et ses structures générales ».

La phénoménologie est la *visualisation* du premier principe, érigé en « réalité » transcendante ; elle est un *exercice d'intuition* appliqué à ce que Kant appelait seulement des conditions de possibilité ⁽³⁾.

C'est dans cette situation qu'il faut chercher, croyons-nous, la clé d'une difficulté de la pensée husserlienne ; il n'est pas aisé de situer l'une par rapport à l'autre la réduction transcendante, qui suspend la créance à l'en soi du monde, et la réduction eidétique

⁽³⁾ Il n'y a pas chez Kant de thématization de l'évidence du transcendantal, de l'intuition du transcendantal. Et pourtant, quand il ne recourt pas à la méthode régressive, comme dans les *Prolégomènes*, mais interroge directement le *Gemüt*, n'est-ce pas une intuition des structures de la subjectivité qu'il met en œuvre ?

qui va du fait à l'essence. La réduction transcendantale exige la réduction eidétique dès lors que la conscience est traitée comme le champ d'un voir, d'une expérience intuitive ; sinon la phénoménologie n'est en effet qu'un empirisme transcendantal ; si le transcendantal peut être regardé, vu, décrit, il faut que cette intuition saisisse le fait transcendantal en essence, sous peine de sombrer dans la description du contingent. C'est pourquoi elle met en jeu la « fiction », fait varier imaginativement le donné de conscience, et développe l'expérience sur le mode du « comme si » ; la « fiction » est le chemin du fait à l'Eidos de la « réalité » expérimentée et permet de saisir la conscience comme possibilité a priori.

Husserl ne méconnaît pas les difficultés considérables de cette position du problème phénoménologique : si la phénoménologie est une expérience, elle réintroduit une nouvelle naïveté, s'il est vrai que toute expérience s'oublie elle-même dans le propre terme de vision : « nous allons tout d'abord nous abandonner purement et simplement à l'évidence propre au déroulement concordant de cette expérience. Nous réserverons donc pour l'avenir les problèmes d'une critique de la portée des principes apodictiques. Cette première étape n'est pas encore philosophique au sens plein du terme. Nous y procéderons à la manière du naturaliste qui s'abandonne à l'évidence de l'expérience naturelle et qui, en tant que naturaliste, exclut du thème de ses recherches les questions ayant trait à une critique générale de cette expérience même » ⁽⁴⁾.

D'où l'anomalie d'une expérience transcendantale qui sera, dans son premier temps, précritique ; l'idée même d'expérience transcendantale implique ce genre de difficulté.

Ce n'est pas tout : le traitement du Cogito comme une *Seins-sphäre*, comme un « champ d'expérience », tranche l'ambiguïté du Cogito cartésien, du moins tel que la tradition kantienne l'a compris : le Cogito est-il personnel ou impersonnel ? Husserl opte sans équivoque pour le caractère personnel de l'*Ego cogito*. Cette option est solidaire de la méthode elle-même : si le Cogito est un champ d'expérience, ce cogito est le mien, même élevé à l'Eidos de lui-même. La *IV^e Méditation*, nous le verrons, ne laisse pas, sur ce point, place au doute. L'*Eidos Ego*, ce n'est pas la fonction moi en général, le pouvoir que vous avez, que j'ai, que quiconque a, de dire je, c'est l'épuration de mon moi atteint par les variations imagi-

⁽⁴⁾ *Méd. Cart.*, trad. Feiffer-Lévinas, Vrin, 1947, p. 25.

natives sur ma propre vie. C'est bien pourquoi le problème de l'*autre moi* se pose avec une telle gravité dans la philosophie de Husserl. Je ne me sauve pas de moi par l'Eidos moi ; je n'ai pas d'accès par la réduction eidétique de l'expérience de conscience, à un moi général, qui serait le « quiconque » et d'où je replongerais ensuite dans la pluralité des consciences. Je n'ai pas d'accès au pluriel par le général. La phénoménologie assume au départ toutes les difficultés d'une *égologie*, pour qui moi seul suis moi ⁽⁵⁾.

La *V^e Méditation* nous apprendra que le solipsisme transcendantal n'est pas une impasse, mais un point de passage obligé de la philosophie. « Il faut le développer en tant que tel pour des raisons de méthode, notamment pour poser d'une manière convenable les problèmes de l'intersubjectivité transcendantale » (26) ⁽⁶⁾.

C'est donc en assumant toutes les difficultés d'une expérience du transcendantal qui est en même temps une expérience du *solus ipse*, que Husserl aborde l'explicitation de l'Ego par lui-même. Entre le Cogito comme principe des sciences et les sciences elles-mêmes s'insère donc l'exégèse du « je suis » : cette *égologie* est la phénoménologie elle-même.

IV. INVESTIGATION DE LA « COGITATIO » : L'INTENTIONALITÉ

(*II^e Méditation*, suite)

Et pourtant ce n'est pas directement cette *égologie* que la *II^e Méditation Cartésienne* met en œuvre ; au début du § 14 Husserl annonce un « déplacement du centre de gravité de l'évidence transcendantale ». On attendait une élucidation du « Je suis » — de l'Ego dans son unité — ; c'est en réalité à une exégèse des *Cogitationes multiples* que l'on va maintenant procéder. Pourquoi ce déplacement d'accent ? C'est un détour nécessaire qui ne prendra son sens qu'avec la *IV^e Méditation*, laquelle seule est vraiment « *égologique* » : l'Ego en effet est le pôle de ses propres *cogitationes* ; il

⁽⁵⁾ « Certes, il est conforme au sens de la réduction transcendantale de ne pouvoir au début poser aucun être que le moi et ce qui lui est inhérent, et cela avec un halo de déterminations possibles, mais non encore effectuées. Ladite science commencera donc à coup sûr comme *égologie* pure et, de ce fait, elle semble nous condamner au solipsisme, du moins transcendantal ».

⁽⁶⁾ Les chiffres entre parenthèses renvoient aux pages de l'édition française des *Méditations Cartésiennes*, trad. G. PEIFFER et E. LEVINAS.

est même, on le verra plus que cela ! il est la monade qui développe concrètement le sens du monde pour soi-même. Faire l'égo-logie c'est donc intégrer les cogitationes à l'Ego. Il faut donc aborder le Cogito par le *multiple* — par les cogitationes — et non par l'un — par l'Ego — quitte à corriger cette perspective sur le *divers* de conscience par une interrogation sur la loi de synthèse de ce divers, c'est-à-dire sur le temps (§ 17 suiv.). Il reste que ce déplacement d'accent est un peu brusque. Husserl pose rapidement et sans justification que le multiple est un flux (*Strom*), que ce flux est la vie du moi identique, que la réflexion sur le moi est réflexion sur la vie, que cette réflexion est possible à tout moment.

Outre l'avantage d'aborder de biais le difficile problème de l'Ego du Cogito, ce détour par les *cogitationes* permet de conduire l'expérience comme une expérience articulée, comme l'expérience d'une structure.

La phénoménologie sera non seulement une « expérience » mais une « analyse » ; à un double titre : d'abord en ce qu'elle distingue des *types* de *cogitationes* (percevoir, imaginer, vouloir, etc.), ensuite et surtout en ce qu'elle distingue en chaque *cogitatio* une visée et un terme visé, une *cogitatio* et un *cogitatum*. C'est ici véritablement que l'analyse est analyse intentionnelle.

C'est avec le thème de l'intentionnalité que la phénoménologie transcendantale se précise en tant que philosophie du sens : l'exclusion du monde ne supprime pas la relation au monde mais précisément la fait surgir comme dépassement de l'Ego vers un sens « qu'il porte en lui ». Réciproquement c'est la réduction transcendantale qui interprète l'intentionnalité comme visée d'un sens et non comme quelque contact avec un dehors absolu.

Du même coup la « réflexion » prend son sens large : réfléchir sur soi-même, ce n'est pas se replier sur une solitude philosophique déracinée du monde, c'est aussi et principalement réfléchir sur le *cogitatum* du Cogito, sur le monde en soi, sur le noème du monde. La réflexion ne scinde pas le Cogito du *Cogitatum*, mais scinde le monde visé du monde existant absolument ; elle déleste ce monde visé d'une certaine puissance opaque d'exister absolument, qui imprègne (*hindurchgeht*) l'expérience en même temps qu'elle me dévore, moi, son témoin. Mais en cessant de s'enfoncer et de se perdre (*hinein-erfahren, hineinleben*) dans l'expérience vécue et vivante, le moi lui-même se scinde corrélativement : un spectateur « inintéressé », impartial, s'arrache à « l'intérêt pour la vie ». A ce

point le triomphe du « voir » phénoménologique sur le « faire » vital et quotidien est complet.

Il est difficile de ne pas rapprocher cette promotion de l'Ego méditant de la conversion plotinienne par quoi l'âme « ensorcelée » par la réalité se retire auprès du *νοῦς* dont elle procède. Husserl n'atteste-t-il pas ainsi la permanence de certains gestes métaphysiques, et la survie d'une sorte d'archétype philosophique, jusque dans une philosophie totalement désontologisée ?

On peut toutefois se demander ce qui *motive* une telle rupture et une telle promotion au sein de l'Ego dans une philosophie qui ne se réfère pas comme Descartes à la mesure absolue de l'être infini.

On peut aussi se demander ce qui autorise à parler du monde comme d'un *universum des Cogitata*. Husserl a bien vu la difficulté : il la résout un peu vite à la fin du § 15 : il admet que toute réalité apparaît sur fond de monde, que ce fond est « *mit-bewusst* », qu'il est « l'arrière-plan existant qui persiste dans la fluctuation de la conscience » ; cet « arrière-plan de l'ensemble de la vie naturelle » n'est pas proprement un fond pour une forme, car l'expérience gestaltiste du fond ne porte jamais que sur des fragments de monde jamais sur un arrière-plan total. Cette difficulté que la philosophie de Heidegger explicite radicalement n'est pas sans réponse dans les *Méditations Cartésiennes*, mais sa solution suppose des analyses qui ne sont pas encore faites. Elle suppose que la vie de Cogito n'est pas un éclatement anarchique mais qu'elle est toujours guidée par des permanences signifiantes (cf. plus loin l'objet comme guide transcendantal) et que le répondant de l'unité de l'Ego c'est l'idée d'une signification totale et unique, englobant dans un système infini toutes les significations. Cette idée, qui reste un idéal et une tâche pour la connaissance, est présupposée par la notion de monde au singulier face aux cogitationes au pluriel. Les implications « rationalistes » de cette présupposition de l'unité du monde devront être soulignées le moment venu.

Toutefois si Husserl anticipe cette analyse, c'est sans doute parce que l'*ἐποχή* avait déjà un pouvoir unifiant à l'égard du monde ; l'*ἐποχή* est une rupture en *bloc* avec la créance du monde (*Weltglaube*) ; le monde est donc impliqué comme total non énuméré par cet acte qui le rassemble, le dépouille de l'existence absolue et le réfère globalement au *Cogito*. C'est donc l'unité d'un acte de rupture qui permet d'anticiper l'unité d'un acte de constitution.

Au point où nous en sommes, la « révélation de moi-même » va donc être recherchée du côté d'une interrogation portant sur les objets « dans » les actes qui les visent. La pleine concrétion de l'ego serait atteinte par l'investigation totale du noème-monde ; c'est dire que le concret de mon existence est lui aussi une idée-limite.

V. LA SYNTHÈSE COMME FORME FONDAMENTALE DE LA CONSCIENCE :
LE TEMPS (*II^e Méditation, fin*)

Pour qu'un examen « analytique » du Cogito, considéré dans ses cogitationes multiples et discontinues puisse ramener à une investigation de l'Ego comme tel, il faut que cette « analyse » soit compensée par un aperçu sur la « synthèse » qui en fait un Cogito. C'est ainsi que le temps apparaît deux fois dans les *Méditations Cartésiennes*, une première fois dans la *II^e Méditation*, sur le trajet de retour du multiple à l'un et une seconde fois dans la *IV^e Méditation*, par examen direct de la pluralisation de l'Ego. En effet l'accès au temps dans la *IV^e Méditation* sera direct : Husserl prétendra même traiter le temps a priori comme la forme de *possibilité* des vécus dans une unique monade. Dans la *II^e Méditation* on accède au temps par le biais d'une description de la perception ; c'est elle qui introduit la notion de *synthèse d'identification* : tout « sens » visé est déjà œuvre d'unification d'un divers ; on connaît cette célèbre analyse de la perception, qui décèle dans l'objet une multiplicité de « profils » ressaisis dans l'unité d'un sens (le cube, l'arbre, le livre, etc.) ; ce sens anticipé est confirmé ou infirmé par le cours ultérieur de la perception. Cette analyse qui a un grand intérêt en elle-même, a une portée philosophique considérable : elle est une étape de la réintégration du monde dans la conscience ; il faut défaire l'objet en « profils », en « modes » variables d'apparaître, pour en ruiner le prestige. Ce travail de décomposition éclaire singulièrement la démarche de Hume et constitue la vérité de son « atomisme ». Le préjugé du monde « tire » sa force de ce que nous ne sommes pas assez perdus au multiple mais bien de ce que nous sommes encore voués à l'un, quand nous sommes enfoncés dans l'objectivité ; c'est là le piège du réel de nous donner trop tôt l'un, le même, l'identique ; une fois dissoute dans l'apparaître multiple, l'identité de l'objet peut être récupérée du côté de la conscience : alors peut surgir la notion de synthèse : tout sens est une synthèse

d'unification ; c'est par une synthèse en cours que la conscience vise le même dans l'autre, l'identifie dans le véritable ; toute unité est présumée ; désormais nous avons conquis la notion de synthèse comme la « forme de liaison appartenant exclusivement à la conscience ».

Mais la phénoménologie de la perception a du même coup impliqué une phénoménologie du temps, puisque l'apparaître de l'objet par « profils » est entraîné dans un flux d'apparitions.

La synthèse de l'objet est donc d'emblée temporelle ; un objet supposé immuable dans la nature est en flux dans la conscience. Le temps ainsi découvert est d'emblée temps de conscience. Il est à noter que c'est à cette occasion que Husserl emploie pour la première fois dans ses *Méditations* le mot de *constitution* : c'est dans une synthèse temporelle que se constitue l'unité d'un objet intentionnel ; la notion de constitution signifie donc : 1) l'inhérence à la conscience ou l'inclusion intentionnelle 2) d'un sens identifiable 3) issu de la *synthèse* d'un divers de modes d'apparaître 4) s'écoulant passivement dans la forme unifiante du temps ; cette notion équivaut à la formule développée de l'intentionnalité elle-même, telle qu'elle est conquise par la réduction phénoménologique.

Cet accès à la temporalité n'a qu'un inconvénient, celui d'impliquer un passage à la limite : comment s'élever de la synthèse d'identification mise en œuvre par *tel ou tel* objet, par *tel ou tel* sens, à la synthèse temporelle *totale* d'un Ego ? « Toute la vie philosophique dans son ensemble est unifiée de manière synthétique ». Nous avons rencontré une difficulté symétrique avec la notion de monde. C'est à vrai dire la même difficulté abordée par ses deux faces : « cette vie est un Cogito universel qui embrasse de manière synthétique tous les états de la conscience individuels pouvant émerger de cette vie, qui a son cogitatum universel, fondé de manières si différentes dans de multiples cogitata particuliers ». De même que chaque sens se détache sur fond de monde, chaque cogitatio présuppose l'unité de la conscience comme la totalité qui lui sert d'arrière-plan. Il faut avouer que cette notion du tout de ma vie n'est pas préparée par l'analyse antérieure : on sait combien Heidegger rendra problématique cette idée de la totalité de mon *Dasein*. Husserl admet que l'unité totale apparaît, qu'on peut

l'observer et la thématiser dans une conscience universelle ⁽⁷⁾. C'est pourtant la clé du problème du temps : car la conscience du temps est cette forme de la synthèse universelle qui rend possible toutes les synthèses de conscience.

Ici se présente une nouvelle difficulté : Husserl dit que la temporalité (*Zeitlichkeit*) n'est pas cette conscience immanente du temps (*Zeitbewusstsein*), mais son corrélat ; ce n'est pas la temporalité mais la conscience dont elle est le noème que Husserl nomme *Grundform der Synthesis* ; le temps est donc une noèse qui est une forme. Quant à la temporalité comme noème, c'est ce qui fait que tous les vécus sont ordonnés, c'est-à-dire commencent et finissent, se succèdent ou sont simultanés.

Il y a donc là deux difficultés sous-jacentes mal résolues : 1) comment passer de tel ou tel vécu qui s'écoule à la forme universelle du vécu, à la conscience totale ? 2) Que signifie cette conscience totale comme forme dont la temporalité serait le corrélat ? Il est curieux qu'une forme en tant que totalité puisse avoir un corrélat, qu'une forme englobante soit elle-même intentionnelle, soit conscience de... temps. Husserl lui-même s'en étonne : si la temporalité est un cogitatum, elle est instituée dans un divers d'apparaître, dans un flux, ce qui suscite une régression à l'infini. Je saisis le temps dans le temps. Husserl avoue que cela fait une difficulté extraordinaire, mais n'insiste pas et y voit un aspect du « merveilleux » de la conscience (37-38).

Si nous ne comprenons pas bien ce qui fait de la conscience un *total*, nous savons en tous cas que ce champ de conscience est *ouvert*, a un horizon illimité. Pour s'en assurer il suffit de revenir à l'expérience d'une Cogitatio présente : elle implique du virtuel, du potentiel ; toute situation de pensée, qu'elle soit perçue, imaginée, voulue, etc., implique une possibilité de continuer à percevoir, à imaginer, à vouloir, selon certains axes de motivation ; toute situation appelle une conduite d'investigation où le potentiel prescrit le style de sa propre réalisation.

A vrai dire cette analyse qui fait suite à la précédente, lui est

⁽⁷⁾ « Le cogito universel, c'est la vie universelle elle-même dans son unité et sa totalité, indéfinies et illimitées. C'est parce qu'elle apparaît toujours comme une totalité qu'on peut « l'observer » de la manière expresse dans des actes perceptifs de l'attention, et qu'on peut en faire le thème d'une connaissance universelle » (*Méd. Cart.*, trad. cit., p. 37).

assez mal enchaînée : on était passé de *tel* vécu au *tout* de la conscience et on avait posé la conscience du temps comme un singulier total ; voici maintenant qu'on repart de *tel* vécu pour en déployer les horizons futurs, passés, simultanés. Le temps n'est plus ici le total, mais l'horizon indéfini ouvert en avant, en arrière, en même temps. L'analyse part donc du présent dans lequel je suis toujours. Pour Husserl les deux démarches doivent se superposer, c'est cette forme temporelle qui est une totalité ouverte : néanmoins les deux démarches n'ont pas la même allure : l'une va droit au total, l'autre vit à mesure le présent et en découvre les horizons indéfinis. La première ne suppose-t-elle pas un survol et une totalisation que la deuxième interdit ? Husserl pense concilier les deux analyses dans l'usage de la notion de totalité comme Idée kantienne qui implique à la fois les deux aspects de totalité et d'ouverture.

En tous cas cette introduction d'une potentialité, d'un possible de conscience, qui n'est pas un possible logique, mais une virtualité d'existence, est d'une importance considérable pour l'interprétation husserlienne de la *synthèse*. Elle nous permet même de surprendre un des ressorts fondamentaux de la pensée de Husserl, le « rationalisme » latent auquel nous avons fait allusion.

En effet la découverte de cette virtualité pourrait servir à célébrer la puissance de la conscience et, pour employer un mot qui précisément n'est pas husserlien, la génialité de la conscience ; certes Husserl souligne que la conscience se révèle, par cette « structure d'horizon », comme un « je pense ». Je puis faire tourner l'objet, le voir par cet autre côté, je puis voir autre chose en suivant les motivations latérales, prétracées, prescrites par le champ de perception ; je puis agir autrement ; je puis faire et être autrement : bref la structure d'horizon est l'indice de ma liberté. Et pourtant ce n'est pas cette veine d'analyse que Husserl exploite. Ce qui l'intéresse ce n'est pas l'indétermination, l'exubérance de la conscience, ce n'est pas la *gratuité* du « je pense » ; encore moins la négativité, la puissance néantisante du moi à l'égard de toute position de chose, à l'égard même de ses œuvres et de ses actes pétrifiés en coutume. Non, Husserl replace cette découverte dans la perspective des problèmes de *constitution* ; son souci c'est le « sens » qui se détermine peu à peu, le « sens » qui est en cours, qui est pré-visé et qui se consolide par une détermination progressive de l'indéterminé, qui suscite à son tour de l'indétermination : bref la structure d'horizon est l'aspect le plus important de l'intentionnalité

comme *synthèse d'identification* ; l'usage méthodologique et épistémologique de cette structure potentielle de la conscience prime donc toute autre préoccupation : Husserl n'aborde pas ce thème du flux ouvert comme un bergsonien ou un existentialiste, mais avec le souci de préciser le style de l'analyse intentionnelle des *identités*, des permanences *signifiantes* dans quoi la conscience se dépasse. C'est toujours sous la conduite d'un « sens » à constituer que Husserl déploie les horizons de conscience ; un objet doit être d'abord proposé comme « index », comme « guide transcendantal ».

Ainsi le thème de la potentialité de la vie intentionnelle est-il subordonné à l'*analyse* du « sens » (§ 20) ; la phénoménologie va d'un « sens » présumé à la puissance de la conscience ; c'est en cela même qu'elle est une analyse : analyser c'est expliciter l'implicite, le potentiel, qui déborde l'actuellement visé ; c'est désenvelopper les visées de surcroît, les *Mehrmeinungen*, qui « transgressent » (*übergreifen*) toute visée. La liaison est donc étroite entre la méthode d'analyse de la phénoménologie et la structure d'horizon de la conscience.

Nous sommes ici très près et très loin de l'idée existentialiste de la conscience comme transcendance, comme dépassement de soi ; très près : puisque Husserl, avant l'existentialisme, définit la conscience par cette puissance de se déborder soi-même, par cet *über-sich-hinaus-meinen* ; très loin : car Husserl n'aborde jamais cette créativité de la conscience que conduit par un « guide transcendantal », l'objet, qui lie cette créativité, qui noue cette génialité dans un « Quelque chose » qui, à son tour, à un niveau supérieur de la conscience, pourra être *dit*. Le langage est possible a priori parce que se transcender, pour la conscience, c'est anticiper le même dans l'autre, présumer le sens unifiant de cette altérité. La conscience est parente du Logos, en ceci qu'elle se dépasse dans l'identique ; le problème du « même » garde Husserl de sortir du cadre rationaliste de ses recherches ; l'idée de « sens » est la discipline de la phénoménologie husserlienne ; c'est pourquoi son analyse intentionnelle du « sens » n'est pas une analyse existentielle du « projet »⁽⁸⁾. Le « merveilleux », pour Husserl, c'est précisé-

(8) « De cette manière seulement le phénoménologue peut se rendre compte comment et dans quels modes déterminés de ce courant de conscience des unités objectives (des objets) fixes et permanentes peuvent devenir conscientes. C'est en particulier ainsi seulement qu'il peut comprendre comment cette merveilleuse

ment que par le fluant et le potentiel il y ait « sens ». Husserl ne pousse pas plus avant cet étonnement devant « une synthèse intentionnelle qui, dans toute conscience, crée l'unité et constitue noématiquement et noétiquement l'unité du sens objectif » (43). Husserl s'arrête devant ce que les *Ideen* appelaient la téléologie de la conscience ; l'hypothèse de la destruction du monde, c'est-à-dire l'hypothèse d'une conscience qui ne s'unifie pas, qui « explose » dans un chaos d'apparitions discordantes paraissait invincible du côté de l'objet ; il est d'autant plus *admirable* que la conscience puisse créer l'unité. Si l'on voulait revenir au parallèle avec Descartes, il faudrait replacer ce problème de la téléologie de la conscience dans la lumière du problème cartésien de la création divine des vérités éternelles qui répond au même étonnement devant la contingence du nécessaire, du « sens ».

Nous comprenons mieux maintenant pourquoi une égologie devait faire le détour d'une théorie du *cogitatum* ; le flux de conscience nous submergerait sans le guide transcendantal de l'objet intentionnel : c'est lui qui pose les véritables problèmes de la subjectivité : problèmes des types d'intentionnalité (percevoir, imaginer, etc.), problèmes des régions d'objet et de leur structure noético-noématique (nature, corps vivant, homme, culture, etc.). Finalement on peut dire que *l'Idée du monde est le guide transcendantal de l'égologie*. C'est elle qui structure l'Ego et nous assure que la subjectivité transcendantale n'est pas un chaos de vécus intentionnels (§ 21). Ce problème du tout du monde et du tout du temps qui nous a préoccupés tout à l'heure trouve sa solution moins dans une donnée que dans le *crédit* que le phénoménologue fait à l'unité finale du Cogito ; la totalité est une idée au sens kantien, c'est-à-dire, en langage kantien encore, la *raison* elle-même par delà l'entendement ; si Husserl n'est pas un intellectualiste, il est un rationaliste par ce crédit préalable qu'il fait à la possibilité du système ; de ce crédit procède une tâche et, si l'on ose dire, une éthique de la phénoménologie ; la phénoménologie husserlienne n'est pas un jeu descriptif, encore moins une complaisance aux maladies de la conscience, mais le devoir « immense » (*ungeheure*) de constituer le système : « dans l'unité d'un ordre systématique et universel, et

opération (*diese wunderbare Leistung*), à savoir la « constitution » d'objets identiques, se réalise pour chaque catégorie d'objets... ». *Ibid.*, p. 42.

en prenant pour guide mobile le système de tous les objets d'une conscience..., effectuer toutes les recherches phénoménologiques en tant que recherches constitutives, en les ordonnant systématiquement et rigoureusement les unes par rapport aux autres » (46).

Cette idée régulatrice infinie, ce devoir, font paradoxalement du système la tâche même de l'analyse intentionnelle ; sans ce devoir l'analyse se disperserait dans la curiosité et se perdrait dans les ramifications interminables de la description.

VI. SITUATION DE L'ÉVIDENCE DANS L'IDÉALISME PHÉNOMÉNOLOGIQUE

(III^e Méditation)

Le moment semble venu, au terme de la II^e Méditation Cartésienne, de convertir en *égologie* cette exégèse de la constitution du sens objectif dans la conscience et de porter à son degré extrême de virulence l'interprétation solipsiste de l'Ego. Pourtant Husserl introduit encore, entre cette exaltation de « l'idée de l'unité universelle de tous les objets » et l'Ego qui porte cette idée immense, une analyse intermédiaire qui, à bien des égards, remet en question l'idéalisme conquis dans la II^e Méditation.

La notion de constitution n'est pas encore assez « différenciée » ni « prégnante » dit Husserl (§ 23), tant qu'on n'y a pas intégré une exégèse de l'évidence. C'est elle qui ajoute la dimension de l'être au Cogitatum et celle de la vérité ou de la *raison* au Cogito.

La lecture de cette III^e Méditation, il faut l'avouer, met le lecteur dans un certain malaise : on a l'impression que ce rebondissement du thème de la constitution des objets dans le sujet marque à la fois le comble et la ruine de cet idéalisme. D'un côté l'idéalisme serait achevé si, en effet, on pouvait montrer que la philosophie du « sens » ne laisse hors d'elle aucune interrogation sur l'être, si donc l'être était une fonction du sens ; l'*ἐποχή* devait suspendre toute question sur l'être ou le non-être du monde ; voici en effet qu'on récupère cette distinction « dans » la conscience, comme le corrélat de la *Vernunft*, comme une dimension originale du sens ; si l'opération réussissait on pourrait vraiment dire qu'il n'y a plus rien dans la parenthèse, que la phénoménologie ne rend pas compte seulement d'une structure, d'une épure de l'existence du monde, mais aussi de sa plénitude ; l'être du monde, et non pas seulement son sens schématique, serait « dans » la conscience.

C'est assurément vers ce comble de la présence que tend la III^e *Méditation*, de même que la II^e tendait vers cet autre comble, le comble de l'ordre, de l'unité, de la totalisation du système.

Mais quel est le prix de cette ambition ?

L'évidence, selon Husserl, c'est la présence de la chose même, en original (par opposé à une présentification, souvenir, portrait, image, symbole, signe, concept, mot) ; on serait tenté de dire la présence en chair et en os. C'est cette *Selbstgegebenheit* que Husserl appelle « originaire ».

Or si l'objet est constitué par « touches », « profils », « esquisses », « perspectives », qu'est-ce que l'originaire ? Comment l'unité de l'objet peut-elle être autre chose qu'unité présumée ? L'originaire est-il à chaque instant le profil présent ? La notion de présence en chair et en os semble introduire un facteur disparate, un Soi (*Selbst*) de l'objet (que cet objet soit chose, valeur, état de relation), qui « remplit » un vide, accomplit une promesse. La chose est présente elle-même. L'interprétation idéaliste du « sens » n'a-t-elle pas ruiné la possibilité qu'il y ait un « *Selbst* » de la chose ? Cet immédiat ne ramène-t-il pas du transcendantal au transcendant ?

Il faut avouer que la phénoménologie de Husserl est travaillée par deux exigences que cette *Méditation* tend à harmoniser. D'un côté une exigence idéaliste, qui s'exprime dans le thème de la constitution et qui ne connaît qu'un processus de « vérification » toujours en cours, lequel est l'œuvre (*Leistung*), le *Faire* de la conscience ; de l'autre une exigence intuitionniste, plus ancienne que la réduction phénoménologique, qui s'exprime dans l'adage des *Log. Unter.* : « *zu den Sachen selbst* » et qui termine l'œuvre de connaissance à un *Voir* : c'est la chose même qui se donne ; d'un côté l'objet est l'*index*, d'un processus jamais achevé d'identification, d'une synthèse ouverte, de l'autre le « plein » de la présence achève le sens (*Endmodus*), le visé vient mourir aux confins du donné ; d'un côté la synthèse d'*identification* dont l'objet est l'*index*, de l'autre le remplissement par l'*originaire*. De là deux sens possibles de la constitution qui s'entremêlent tout au long de l'œuvre de Husserl : d'un côté, constituer c'est développer des présomptions implicites, étaler les visées actuelles et potentielles ; de l'autre, constituer c'est reconnaître et distinguer les types irréductibles du « voir », du remplissement par l'originaire : intuition sensible, intuition catégoriale, *Einfühlung*, etc... On peut imaginer une phénoménologie qui se contenterait d'équilibrer les deux tendances ;

c'est ce qu'ont fait la plupart des phénoménologues qui n'ont pas accepté l'idéalisme radical de Husserl. La notion de synthèse d'identification n'y est pas rebelle : si la synthèse ne doit pas être quelconque, il faut bien qu'elle soit orientée par le plein ; la vérification ne peut être qu'un recours à l'immédiat ; on peut donc comprendre comme ceci : l'Unité du sens est d'une part « présumée » — et c'est l'œuvre de la conscience anticipante — et d'autre part « confirmée » — et c'est la sanction de la présence.

La notion d'originaire non plus n'est pas rebelle à cet ajustement : car l'origine n'est pas l'adéquat ; autrement dit, la présence de la chose perçue ne se donne qu'en profil et laisse donc la possibilité d'une discordance ultérieure : elle est même en procès comme l'est de son côté l'œuvre unifiante dans la conscience. C'est un plein qui a une histoire, tandis que l'œuvre de conscience participe en retour au caractère instantané du plein de conscience qui maintenant est là. On pourrait donc interpréter l'œuvre de connaissance comme une dialectique de présomption en flux et de présence dans l'instant.

Cette interprétation modérée de la phénoménologie husserlienne est possible, mais sacrifie en fait l'idéalisme radical des *Méditations Cartésiennes* ; elle restitue secrètement une interprétation *bipolaire* de la vérité qui nous ramène au Descartes des *Méditationes de prima philosophia* et à sa dualité du pensable et de l'être.

La tâche de la *III^e Méditation* est moins d'accorder deux perspectives, que de subordonner l'une à l'autre en résorbant autant que possible la notion d'originaire dans l'idéalisme transcendantal acquis dans la *II^e Méditation*.

Husserl commence par dire : « des *cogitata* ne pourraient même pas « valoir » pour nous, si une synthèse d'identité évidente nous amenait à une contradiction avec un donné évident » ; il ajoute même : « nous ne pouvons être assuré de l'être réel que par la synthèse de vérification, évidence qui donne de soi la réalité exacte ou vraie » ; aussitôt après, Husserl infléchit l'interprétation de ce donné évident — qu'on pourrait tenir pour une sanction qui excède l'œuvre de conscience — dans le sens d'une « présence pour nous » ; il réintègre pour nous dans la conscience le *Selbst* de l'évidence. « Toute justification procède de l'évidence, trouve sa source dans notre subjectivité transcendantale ; toute adéquation qu'on peut se figurer se produit comme une vérification nôtre ; elle est notre syn-

thèse ; c'est en nous qu'elle a son fondement transcendantal dernier » (§ 26).

Ce tournant de la théorie de l'évidence est décisif : toute tentative d'identifier l'intentionnalité à un quelconque contact avec l'être est écartée ; mais en même temps l'évidence, réintégrée en moi comme un moment de ma monade — « notre » synthèse, notre « vérification », dit Husserl — tombe sous le coup de l'objection solipsiste vers laquelle s'orientent délibérément les quatre premières *Méditations*.

La fin de la *III^e Méditation* poursuit cet ajustement de la théorie de l'évidence au niveau transcendantal. Il y a du constitué dans l'évidence elle-même (§ 27) ; l'évidence est dans l'instant ; la présence est le présent originaire ; ce sera le thème des inédits du groupe C consacrés au temps. Or la moindre évidence dépasse cette touche de présence ; elle s'élabore comme un avoir durable ; je puis y revenir si je veux ; par cette *dialectique de la présence et de l'avoir*, l'évidence rentre dans ma sphère du « je veux » ; c'est donc par une sorte de sédimentation, comme dira la *Krisis*, que se consolide un en soi de l'évidence ; mais cet en soi est seulement le corrélat d'un « je puis y revenir ». L'en soi est la réplique d'une évidence habituelle ; l'en soi déborde le pour moi comme l'avoir déborde la présence actuelle. « L'évidence isolée ne crée pas d'être durable, l'en soi renvoie à du « potentiel » (je puis toujours y revenir) qui est donc une dimension de ma vie transcendantale ; l'en soi est la réplique d'un infini d'intentions et d'un infini de vérification ; il renvoie donc à des évidences potentielles, répétables, comme faits vécus, à l'infini ».

Ainsi Husserl, en rapportant l'évidence à ce que la *IV^e Méditation* appellera l'*habitus*, ajuste l'évidence aux exigences d'une égologie.

Cette opération est particulièrement féconde pour une « phénoménologie de la perception ». La *III^e Méditation* ne nous permet pas de dire comment cette conception de l'évidence potentielle pourrait rendre compte de la fameuse « intuition catégoriale » dont parlaient les *Log. Unters.* ; sans doute y faudrait-il toute une histoire de la culture que la *Krisis* envisage ; par contre, elle est appliquée avec succès à la perception, pour laquelle au reste elle semble faite ; le cas de l'évidence perceptive introduit en effet de l'indéfini dans ce qui paraissait d'abord instantané et donc de l'ouvert dans ce pouvoir de nous combler. *Ideen I* déjà tentait de tenir ensemble

au niveau de la perception, les deux caractères d'originare et d'inadéquat. L'évidence perceptive est chaque fois unilatérale, à la merci d'un démenti ultérieur, bien qu'elle seule donne le *Selbst da* de la chose. Le caractère de synthèse œuvrante et celui de remplissement originare s'équilibrent dans ce statut ambigu de la perception qui nous comble et pourtant nous donne toujours à travailler.

Mais cette ambiguïté peut-elle être tranchée dans le sens unique de l'idéalisme ? Il me semble que les analyses descriptives de Husserl suggèrent plutôt que le *Selbst da* — réduit au présent de la présence — est ce que, en dernière instance, la conscience ne fait pas et que le transcendant est constitué par un double mouvement de débordement ; d'un côté la présence qui remplit est toujours *surcroît de présence* par rapport aux anticipations de la conscience vide ; mais de l'autre côté la conscience mène le jeu, parce qu'elle est le *surcroît de sens* — la *Mehrmeinung* — par rapport à la présence encore insignifiante dans l'instant. La double analyse du caractère « potentiel » de l'évidence en général et de la structure d'horizon de l'évidence perceptive en particulier tend bien à « démystifier » l'aspect absolu, muet, béat du « voir » et à le remettre dans le mouvement d'ensemble de la conscience, dans l'œuvre en cours de la « vérification évidente ». En conséquence la notion d'une synthèse achevée, dans une présence totale, n'est qu'une *idée* (§ 28) ; le monde est le corrélat, la réplique de l'idée d'une évidence empirique parfaite. L'idée de donnée totale n'est plus alors un « initial », mais un « terminal », telle la limite d'une histoire de l'esprit.

Par contre on ne voit pas en quoi cette réduction de l'idée d'évidence totale lève l'énigme du présent de conscience comme présence « en chair et en os » de quelque chose. *Ideen I*, livre beaucoup plus ambigu, qui oscillait encore entre plusieurs systématisations philosophiques possibles, présentait, dans sa IV^e section (pp. 128 sq), la référence à l'objet comme une flèche qui traverse le sens, comme une intention du « sens » ; le « sens » se transcende en quelque manière dans la réalité. *Ideen I* s'imposait ainsi la tâche de constituer en dernière instance la « relation » du noème à l'objet, c'est-à-dire de constituer le noème comme « sens-visant-un-étant » ⁽⁹⁾. Cette tâche culminait aussi dans une exégèse du *voir* (IV^e section, chap. II). *Ideen I* proposait ainsi plus clairement que

⁽⁹⁾ Cf. *Ideen. I*, trad. fr. Gallimard, pp. 431-432.

les *Méditations Cartésiennes* la difficulté centrale de la notion husserlienne de constitution qui est de faire coïncider le thème de la *Sinnggebung* avec celui de la *Selbstgegebenheit*. C'est la conscience qui donne sens, mais c'est la chose qui se donne soi-même. Les *Méditations Cartésiennes* sont muettes sur ce voir initial : néanmoins la fin de la *III^e Méditation* laisse à penser que pour Husserl ce voir initial n'est pas un corps étranger dans la vie de la conscience si on le considère non comme *présence de l'autre* mais comme présence de soi-même. La solution transcendantale de l'énigme de l'évidence c'est la réduction de la présence au présent, à un *datum temporel*. La dernière instance, — « le rôle du fondement objectif de plus bas degré — est toujours tenu par la temporalité immanente, la vie qui s'écoule, se constituant en soi et pour soi : en élucider la constitution est le thème de la conscience originelle de temps, conscience qui constitue en soi-même les data temporels ». A ce prix — qui est le sacrifice final du *Selbst da* de la *Selbstgegebenheit* — la théorie de l'évidence rentre dans l'égoologie. L'importance future de la *V^e Méditation* s'annonce d'autant plus considérable, car si l'évidence ne nous fait pas sortir de nous-même, tout le poids de l'altérité porte sur l'altérité d'autrui. Il n'y a pas d'altérité primitive dans l'évidence donnée à moi seul. C'est l'*alter ego* qui seul draine le monde hors de moi. Dans la solitude — non sociale mais transcendantale — de mon ego, l'autre qui n'est pas encore *alter ego*, mais *altera res*, « chose », n'est qu'une coupe instantanée de ma propre vie. C'est cette conviction, non thématifiée dans la *III^e Méditation*, qui surgira après la nouvelle réduction de la *V^e Méditation*, la réduction de toute présence à ma *sphère d'appartenance*, c'est cette réduction qui est implicitement à l'œuvre dans le traitement transcendantal de l'évidence ; autrement dit, la *III^e Méditation* développe déjà une théorie solipsiste de l'évidence.

VII. L'EGO DU COGITO OU LA PHÉNOMÉNOLOGIE COMME ÉGOLOGIE

(*IV^e Méditation*)

1. *La monade.*

La *IV^e Méditation* compense le déplacement du centre de gravité par lequel, au début de la *II^e Méditation*, on avait ajourné le projet de l'égoologie au profit d'une exégèse de la cogitatio ; il

reste à insérer les actes du moi dans le moi. C'est la tâche de la *IV^e Méditation* de récupérer pour l'Ego toute l'analyse intentionnelle antérieure. Le pour-moi du monde n'épuise pas le pour soi du moi : « l'Ego existe pour lui-même ; ... il se constitue continuellement lui-même comme existant ». Cette constitution se fait en trois étapes ; ce n'est qu'à la troisième que la constitution du moi pour lui-même recouvre la constitution du monde pour le moi.

En première approximation, le moi est le pôle identique de la multiplicité des actes, du divers des *cogitationes*. C'est à cette analyse que s'arrêtaient les *Ideen*. Husserl admet sans discussion que l'Ego pose un problème analogue à l'objet et simplement antithétique de l'objet ; comme objet, c'est un identique dans un divers ; le flux du vécu se prêterait donc à deux synthèses polairement opposées : celle de l'objet et celle de l'Ego « comme du moi identique qui, actif ou passif, vit dans les vécus de conscience et à travers eux se rapporte à tous les pôles objets ». Grâce à cet « à travers » — au reste fort énigmatique — les *Cogitata* sont les corrélats non seulement des *cogitationes* multiples, mais du moi identique.

Mais le moi est plus que cela, il est le moi des habitus, des convictions retenues et contractées. Cette analyse, nouvelle par rapport aux *Ideen*, a une double fonction : d'abord elle confirme le caractère constitué de l'Ego ; le moi n'est pas seulement pôle de référence, mais « substrat de ses propriétés permanentes » ; ainsi a-t-il un style, le caractère d'une personne.

Ideen II éclaire cette démarche : le moi a des propriétés permanentes au même titre que la chose, quand on la soumet à la relation du type *Wenn-So* entre des circonstances fixes et un comportement régulier de la chose. Ainsi la notion de propriété permanente se situe à mi-chemin des états variables de la chose et du X substantivé qui porte les déterminations de chose. Mais l'analyse des « habitus » rompt cette symétrie assez factice entre les propriétés de chose et les propriétés caractérielles de la personne, en introduisant dans l'Ego une dialectique originale d'être et d'avoir ; le moi se donne cohérence par cette manière de « retenir », de « garder ses prises de position » ; cette théorie de l'habitus donne un cadre aux remarques sur l'évidence potentielle : l'en soi de l'évidence était la réplique de la possibilité de revenir aux évidences que nous avons retenues : c'est en effet la seconde fonction de cette notion d'habitus, de surmonter l'altérité de toute présence :

le monde est « mien » par la familiarité ; par la fréquentation habituelle il entre dans ma sphère d'appartenance. Ainsi l'avoir n'est pas une déchéance spirituelle, mais une structure originelle de l'expérience transcendantale ; par l'habitude, dirai-je, j'habite mon monde. On ne saurait donc sous-estimer l'importance de cette notion : c'est elle qui prépare l'entrée en scène de la notion plus importante encore de *monade*.

La notion de monade signale la complète intégration des présences dans leur « sens », de tout « sens » dans les cogitations qui le visent, de toute cogitatio dans son Ego. Tout est la vie du moi ; le « pour » moi est le déploiement « du » moi. On comprend le rôle médiateur des habitus : ce sont eux qui adjoignent de manière organique le monde à ma vie ; même l'étrange — l'étranger par excellence étant autrui — se découpe comme une tache d'exotisme dans le paysage familier de mon existence. Le moi complet, la « concrétion de l'Ego » comme dit Husserl, c'est : moi comme pôle identique, plus : mes habitus, plus : mon monde. Tel est le sens de la notion de monade, reprise du dynamisme leibnizien. Elle marque le triomphe total de l'intériorité sur l'extériorité, du transcendantal sur le transcendant. A la limite, faire la phénoménologie de l'Ego, c'est faire la phénoménologie elle-même.

2. *L'Eidos Ego.*

C'est ici que Husserl se heurte plus que jamais au péril d'une sorte d'empirisme transcendantal que nous avons signalé dès l'introduction de la notion d'expérience transcendantale au début de la *II^e Méditation* : si le moi est l'expérience intégrale, ne transportons-nous pas le contingent (le *faktisch*) dans le transcendantal ? (§ 34, 2^e partie). Moi, en tant que cet ego (*Ich als dieses Ego*), je suis le seul et unique. Pour la deuxième fois, Husserl évoquant cette irruption du fait brut dans le champ transcendantal qui devait être le principe de toute science, doit secourir la réduction transcendantale par la réduction eidétique (§§ 34-35). Puisque l'ego est une monade et non le sujet impersonnel de la philosophie critique et néo-criticiste, c'est un « ego de fait » que la réduction transcendantale dégage, et la phénoménologie paraît condamnée à raconter les « événements de fait de l'ego transcendantal de fait » (*faktische Vorkommnisse des faktischen transzendentalen Ego*). Mais la phénoménologie, c'est aussi la victoire sur le fait brut par la méthode

des variations imaginatives, en direction de l'Eidos, de manière que le fait ne soit plus que le pur exemple d'une pure possibilité. La phénoménologie sera donc la théorie de l'Ego possible, de l'Eidos Ego, gagée par l'exemple de mon ego transcendantal de niveau *empirisch-faktisch*. Ainsi même le moi doit être « imaginé » pour être délié du fait brut. Ce recul à l'égard de ma propre contingence est, autant que la suspension de la créance du monde, essentiel à la naissance de l'*Ego meditans* ; l'*Ego meditans* naît de la double réduction : la réduction transcendantale de l'être du monde, la réduction eidétique de l'Ego de fait. Ce mouvement de pensée ne va pas sans difficulté : il est remarquable — et étrange — que ce passage à l'Eidos-Ego ne mette en jeu que des variations sur mon Ego (*Selbstvariation meiner Ego*) et aucun recours à l'autre à la seconde personne. Je m'imagine autre, sans imaginer un autre. Il le faut bien, puisque mon Ego reste le seul Ego avant la constitution d'autrui. Mais qu'est-ce que l'Eidos moi qui n'est pas une généralisation de moi et de l'autre, surmontant la disparité de la position moi et de la position autrui, dans une subjectivité en général ? Bref qu'est-ce que l'Eidos moi, s'il n'est pas l'homme mon semblable ? La similitude des Ego en effet n'apparaîtra que dans la *V^e Méditation* par la relation d'appariement entre moi et autrui. Aussi extraordinaire que cela soit, Husserl est obligé d'assumer un Eidos de l'Ego seul et unique, une essence qui n'illustre que des variations de ma propre existence, dans le style du : « si j'étais autre ». L'essence, c'est le sens : « moi-même », résistant aux variations circonstancielle de mon existence de fait ; elle n'exige aucune référence à un couple ou à une communauté. En ce sens l'eidétique, ne recourant point à la *similitude* de la 1^{re} et de la 2^e personne, fait ses variations dans le plan solipsiste. Cela n'est pas aisé à penser jusqu'au bout ; le cours de la réflexion husserlienne l'exige pourtant.

Du moins, l'étau du contingent étant desserré par les variations sur moi-même, nous accédons à une espèce d'a priori, à une *Wesensform* « qui enveloppe une infinité de formes, de types aprioriques d'actualité et de potentialités possibles de vie » (108, l. 9-10). L'auto-constitution de l'Ego n'est donc pas une construction (dialectique ou non) ; elle s'arrête devant les structures qui mettent fin à l'arbitraire de l'imagination. L'intuition est ainsi transportée au cœur même du champ transcendantal, comme la notion d'expérience transcendantale nous le faisait prévoir dès le début (cf. ci-

dessus p. 85). Peut-être est-ce d'ailleurs la seule manière de résoudre les difficultés posées par l'exposition synthétique de la *Critique de la Raison Pure*. Si ce n'est pas une *inspectio mentis*, on ne voit pas ce que peut être une méthode qui ne procède pas régressivement des œuvres de l'esprit à ses conditions de possibilité.

C'est par cette *Wesensform* que nous pouvons reposer en des termes plus radicaux qu'auparavant le problème du *temps* ; il ne s'agira plus de généraliser des remarques préalables sur la synthèse temporelle d'un objet particulier ; on saisira le temps dans son ensemble directement, par inspection de l'essence moi. Il suffit de former la question : *A quelles conditions de compossibilité l'Ego est-il une unité possible ?* L'épreuve des variations imaginatives fait apparaître un style immuable de compossibilité qui est la forme universelle de la temporalité. Le temps n'est pas construit, comme chez Hamelin, à partir de la relation et du nombre, il est reconnu en essence sur l'Eidos Ego comme ce qui implique les « *universalen Wesensgesetzlichkeiten der egologischen zeitlichen Koexistenz und Sukzession* ». Cette loi de compossibilité est si fondamentale que l'égologie est par excellence, par la science des formes de la temporalité universelle, système avec lequel tout ego imaginable se constitue par soi.

Comment Husserl passe-t-il de l'idée de compossibilité égologique à celle du temps ? (§ 37). Par une idée intermédiaire, celle de *motivation* qui est la causalité typique de la conscience, la structure « *wenn-so* » d'enchaînement de la conscience ; c'est cette motivation qui présente la forme universelle d'unification d'être un flux (*Strom*). Il y a donc équivalence de ces trois notions : législation formelle d'une genèse universelle, motivation, forme de flux. « L'Ego se constitue lui-même pour ainsi dire dans l'unité d'une histoire ». Husserl sauve le temps comme forme par cette idée de totalité : toutes les constitutions particulières se font à l'intérieur, dans le « cadre » de cette genèse formelle. Mais qu'est-ce que cela veut dire ? Sans doute ceci : si je fais varier par l'imagination toutes les motivations de fait, il reste la forme génétique universelle, le style temporel de toute synthèse qui est la condition de possibilité de mon Ego en général.

On voit en quel sens le temps est constitué : au sens où il est regardé sur l'essence de l'Ego ; la constitution des transcendances était une réduction à l'Ego ; la constitution du temps n'est une réduction à rien du tout, sinon du fait à l'essence. Mais la rédu-

tion eidétique n'est finalement qu'un constat sublimé en essence : le constat du caractère fluant de la vie de conscience. On objectera qu'il y a précisément une constitution du temps à partir du présent, par l'intermédiaire de la structure d'horizon de tout vécu ; cela est vrai ; mais que le présent ait de tels horizons passés et futurs est un fait irréductible, que nulle loi a priori de compossibilité ne fera surgir.

D'autre part, s'il y a une constitution du temps au sens d'une œuvre de la conscience et non plus d'un constat, et si cette constitution du temps a pour foyer le présent originaire comme le développent les inédits sur la temporalité, la difficulté de passer d'un présent continu à la forme totale de la temporalité demeure grande ; comment faire apparaître la totalité du temps dans une expérience qui est toujours une expérience présente ouverte sur des horizons temporels indéfinis ? Ainsi je me demande si Husserl a vraiment surmonté, par cette notion un peu artificielle de la loi de compossibilité, le malaise de sa philosophie du temps, dans laquelle le temps est à la fois l'horizon d'un présent continu et une forme totale.

Que la temporalité soit une structure constatée, avant d'être une loi de compossibilité de l'Ego, la distinction ultérieure des deux genèses, la genèse active et la genèse passive, le vérifie amplement. La genèse active désigne ce maintien des actes anciens du moi dans les actes nouveaux ; elle se rencontre dans les actes de niveau supérieur, telle que la conviction acquise, l'évidence habituelle et en général les *habitus*. Or cette constitution ne se suffit pas à elle-même : « mais en tous cas, la construction par l'activité présuppose toujours et nécessairement, comme couche inférieure, une passivité qui reçoit l'objet et le trouve comme tout fait : en l'analysant nous nous heurtons à la constitution comme *genèse-passive* ». C'est cette genèse passive qui opère au niveau de la perception de chose, dans ces synthèses d'identification où l'analyse a discerné tout un divers mouvant de « profils » ; on peut bien *défaire* l'unité perceptive de la chose par « l'analyse intentionnelle », l'objet continue d'apparaître comme « tout fait » ; son histoire se contracte sans nous, dans une donnée impérieuse qui, à son tour, nous affecte et nous incline à agir. Pour rendre compte de cette genèse passive, Husserl fait appel à quelque chose comme les lois d'association de Hume (§ 49). La phénoménologie opère ici une sorte de *reprise* de lois empiriques dont le caractère de constat ne peut être déguisé. C'est pour-

quoi Husserl est ramené par cette genèse passive à une sorte de résidu irrationnel, de précipité que dépose la constitution active du moi dans les *habitus*. « Dans toutes ces constitutions, le fait est irrationnel, mais il n'est possible qu'intégré au système des formes aprioriques qui lui appartiennent à titre de fait égologique. Sur ce point il ne faut pas perdre de vue que le fait (*Faktum*)⁽¹⁰⁾ lui-même avec son irrationalité est un concept structurel dans le système de l'apriori concret ». On ne saurait mieux dire que la constitution du temps n'est pas intégralement une œuvre (*Leistung*) de la conscience, même si elle est toujours une genèse des choses.

Du moins cette analyse a-t-elle la vertu de mettre au même niveau l'ego et le temps ; le temps n'est pas seulement, comme chez Kant, une intuition a priori, c'est-à-dire un mode de la représentation, c'est un style d'existence. Husserl est à l'origine d'une nouvelle interprétation du temps comme l'avance même de l'existant que je suis. Par ce thème de la « genèse égologique », de la constitution temporelle de soi-même, Husserl ramène du temps représenté au temps originaire, d'une manière très différente de Bergson, mais finalement convergente.

C'est la notion d'*habitus* qui semble avoir servi de médiatrice entre l'idée d'une constitution des transcendances (c'est-à-dire des choses extérieures, du dehors de la conscience) et celle d'une constitution du moi ; on peut même dire que les deux constitutions viennent coïncider dans l'*habitus* ; l'en soi est à déployer temporellement comme du stratifié, du sédimenté. La phénoménologie de Husserl est ainsi à l'origine de cette énorme inflation de l'habitude dans la phénoménologie actuelle de la perception : c'est le poids de l'acquis, du contracté, qui doit être l'équivalent de l'objectif, du moins tant qu'on reste en deçà de l'intersubjectivité. La réduction de la présence au présent, que nous signalions au terme de la *III^e Méditation*, impliquait cette majoration des considérations temporelles dans la théorie de l'objectivité.

L'originalité de Husserl sur ce point, c'est d'avoir découvert cette constitution temporelle dynamique de notre monde familier par la réduction eidétique, par la réduction à l'Eidos Ego, et pas seulement par la réduction transcendantale qui s'enferme dans l'Ego de fait. Ce sont les variations imaginatives sur mon Ego qui lèvent

⁽¹⁰⁾ Husserl dit *Faktum*, et non *Tatsache*, pour souligner non seulement le caractère empirique mais contingent de fait.

les limitations d'un ego empirique qui a *déjà* son monde de nature et de culture ; bref c'est par la méthode des variations imaginatives que se trouve ruinée la fascination par le déjà-là. L'Ego empirique est en face du déjà constitué qui le condamne à une phénoménologie statique, qui ne peut être qu'un art des classifications comparable à celle des sciences naturelles, bref une typologie ; il faut s'élever à la structure universelle de la genèse pour concevoir « qu'un monde d'une structure ontologique qui nous est familière soit constitué par l'Ego ». La phénoménologie statique s'arrête devant un monde familier corrélatif de nos habitus. La réduction eidétique nous fait accéder à la phénoménologie de l'habitus, en procédant à la façon d'un dépaysement systématique ; elle nous replace en-deçà du déjà constitué et par là même donne un sens au « déjà », aperçu de la frontière imaginaire du « pas encore ». Le moi possible éclaire le moi réel comme une de ses variantes, et ainsi la conscience dépaymée comprend la conscience habituée, la conscience dégagée comprend la conscience engagée. C'est en ce sens que je comprends la liaison chez Husserl des « problèmes génétiques ultimes » et de la réduction à l'Eidos Ego.

Cette manière d'interpréter temporellement la constitution des transcendances et de la rabattre sur la constitution même de l'Ego rend d'autant plus troublante l'énigme du présent originaire par laquelle nous terminions l'étude de l'évidence ; car c'est finalement le droit de ramener la présence de l'autre au présent de moi-même qui fonde celui de constituer la transcendance sur la temporalité de l'Ego et cette temporalité elle-même dans le présent originaire ; à cette énigme du présent originaire s'ajoute celle de la genèse passive qui, de l'aveu de Husserl, limite singulièrement le rôle des habitus et de toute la genèse active du vécu de conscience.

La réaffirmation de l'idéalisme transcendantal qui achève la *IV^e Méditation* marque le point culminant des quatre premières *Méditations*. Les paragraphes 40-41 qui contiennent les formules les plus frappantes de l'idéalisme husserlien ne sont pas une répétition pure et simple de la réduction du monde au « sens » et du « sens » au Cogito, mais une radicalisation de cet idéalisme en fonction de la notion de monade introduite au début de la *IV^e Méditation*. Le § 33 concluait : « Puisque l'Ego monadique concret contient l'ensemble de la vie consciente, réelle et potentielle, il est clair que l'explication phénoménologique de cet ego monadique — le pro-

blème de sa constitution pour lui-même — doit embrasser tous les problèmes constitutifs en général. Et en fin de compte, la phénoménologie de cette constitution de soi pour soi-même coïncide avec la phénoménologie en général ». Cette phrase est la clé des §§ 40-41 : si toute réalité transcendantale est la vie du moi, le problème de sa constitution coïncide avec l'auto-constitution de l'Ego et la phénoménologie est une *Selbstausslegung* (une explication du Soi), même lorsqu'elle est constitution de la chose, du corps, du psychisme, de la culture. Le moi n'est plus simplement le pôle sujet opposé au pôle objet (§ 31), il est l'englobant : tout est *Gebilde* de la subjectivité transcendantale, produit de sa *Leistung* : la phénoménologie est « *Selbstausslegung meines Ego, als subjekten jeder möglichen Erkenntnis* ». C'est donc dans la doctrine de l'Ego et de sa constitution temporelle que se lie de façon inséparable phénoménologie et idéalisme.

Ici est définitivement vaincue l'imagerie réaliste du dehors absolu, qu'une méprise sur l'intentionnalité pourrait entretenir et même renouveler. « La subjectivité transcendantale est l'univers du sens possible ».

La péripiétie introduite par l'opposition entre l'intention vide et la présence pleine, dans la *III^e Méditation* est entièrement résorbée : « toute preuve et toute justification de la vérité et de l'être s'accomplissent entièrement en moi et leur résultat est un caractère du *Cogitatum* de mon *Cogito* ». Toute l'énigme d'un être qui, en se montrant soi-même, excéderait la conscience se réduit à la puissance même de la conscience de s'excéder elle-même dans ses horizons implicites : toutes les fausses interprétations de l'être viennent de l'aveuglement naïf pour les horizons qui déterminent le sens de l'être et pour les problèmes correspondants de l'élucidation de l'intentionnalité. Ces horizons dégagés et suivis, il en résulte une phénoménologie universelle, explicitement concrète et évidente de l'ego par lui-même. On comprend combien était décisive l'interprétation de la présence comme présent à la fin de la *III^e Méditation*. C'est elle qui maintenant permet de faire reposer sur une théorie de la temporalité tout le poids des problèmes de constitution. La phénoménologie husserlienne apparaît alors comme un combat entre deux tendances : comme description dévouée aux choses telles qu'elles se donnent, la phénoménologie est un effort généreux pour respecter la diversité de l'apparaître et pour restituer à chacun de ses modes (perçu, désiré, voulu, aimé, haï, jugé, etc.) sa charge d'étrangeté

et, si je peux dire, d'altérité ; en tant qu'interprétation idéaliste de son propre comportement descriptif, la phénoménologie husserlienne est un effort radical pour réduire toute altérité à la vie monadique de l'ego, à l'ipséité. De là vient le malaise que l'œuvre de Husserl entretient chez ses lecteurs ; d'un côté, nul penseur contemporain n'a plus que lui contribué à nous rendre la présence pleine et inattendue de la réalité ; nul pourtant n'a poussé aussi loin que lui la réduction de la présence de l'autre à mon présent, la dissolution de l'altérité dans l'explication de soi.

La *IV^e Méditation* a ainsi porté à son comble, en pleine lucidité, la difficulté fondamentale des *Méditations Cartésiennes* : la difficulté du solipsisme transcendantal. Si la phénoménologie est « élucidation de moi-même » — « égologie » —, comment autrui justifiera-t-il jamais son altérité ? Comment, par suite, pourra se constituer l'objectivité véritable d'un monde commun à nous tous ?

La *V^e Méditation* doit répondre à ces questions que les quatre premières ont patiemment rendues presque insolubles.

Paul RICŒUR.

Strasbourg.
