



Phénice

La revue du Centre d'études phénoménologiques de Nice

Numéro spécial, janvier 2008 :

La réduction phénoménologique

Textes de présentation des séances de l'atelier du CEPHEN,
premier semestre 2007-2008, Université de Nice Sophia-Antipolis.

Réduction phénoménologique et intersubjectivité

G. Jean

Réduction phénoménologique et intersubjectivité

Conformément au sens du travail que nous menons ici, je ne ferai pas une introduction théorique trop lourde à la question du rapport entre réduction et intersubjectivité — et plus généralement entre la phénoménologie et le problème d'autrui. Le mieux est que nous nous concentrons sur les textes — nous nous contenterons ici d'une lecture du début de la cinquième des *Méditations cartésiennes*. Et pour commencer, je voudrais simplement indiquer la manière dont se pose le problème d'autrui dans la phénoménologie, c'est-à-dire finalement la « présence » d'autrui dans le champ transcendantal ouvert par la réduction.

1/ Approche négative : comment ne se pose pas le problème phénoménologique d'autrui ?

Et d'abord, je voudrais procéder en quelque sorte « négativement », en indiquant très rapidement et comme en passant ce que le « problème d'autrui » n'est pas :

1/ D'abord, le problème d'autrui n'est pas un problème que la phénoménologie aurait rencontré « tardivement » dans une sorte de repentir.

Contrairement à ce que l'on pense parfois, en se référant justement à la cinquième des *Méditations cartésiennes* qui, texte tardif de Husserl, constitue le texte « publié » où il pose avec le plus de clarté le « problème d'autrui », un tel « problème » n'est en rien quelque chose que le vieil Husserl aurait découvert, et aurait, dans une sorte de « remord » théorique, décidé de traiter, sans voir qu'il remettait complètement en question les fondements de sa phénoménologie. Bien au contraire, le problème d'autrui est omniprésent dans les manuscrits de Husserl — longtemps inédits —, et a accompagné le développement de la phénoménologie dans son intégralité.

C'est un point que développe très clairement F. Dastur dans son petit livre sur Husserl — petit par la taille — *Husserl. Des mathématiques à l'Histoire* (PUF « Philosophies ») — notamment dans le troisième chapitre intitulé « Phénoménologie et intersubjectivité ». Je vous y renvoie, et ne ferai ici que quelques remarques :

a/ D'une part, dès les *Recherches logiques* — dans un texte de 1901 donc qui, ignorant en toute rigueur la réduction transcendantale, n'est pas à proprement parler « phénoménologique » mais qui, en un certain sens et du point de vue de l'évolution de la

pensée de Husserl, a été une manière pour lui de suivre la « voie de la psychologie », dont le « dépassement » le conduira en effet à la réduction —, il est déjà explicitement question — comme l'a noté Derrida dans *La voix et le phénomène* — du « problème d'autrui », sous la forme du « discours communicatif ».

b/ D'autre part, le problème d'autrui — pensé sous sa forme définitive du problème de « l'expérience transcendantale de l'autre » — ou « empathie » — apparaît dès les années qui suivent 1905 et la « découverte » de la réduction. Notamment dans un manuscrit de 1908 intitulé « Monadologie », où Husserl déploie déjà une pensée du type « monadologique », qui constitue l'horizon des *Méditations cartésiennes*, et qu'il poursuivra jusqu'à la fin de sa vie.

Donc le « problème d'autrui » ne doit pas être présenté comme la mauvaise conscience de la phénoménologie tardive. Il accompagne la phénoménologie, de sa genèse à son « aboutissement ».

2/ Reste évidemment qu'il ne s'agit pas de nier qu'il y ait un problème phénoménologique d'autrui, au double sens d'un problème spécifique irréductible à tout autre *dans* le champ de la phénoménologie, mais aussi d'un problème *pour* la phénoménologie. Simplement, avant toute « critique » et déclaration selon laquelle Autrui remettrait en question l'idéalisme transcendantal — ce sera, vous le savez, la position de Lévinas que nous aborderons sans doute dans la dernière séance — il s'agit ici pour nous de bien comprendre d'abord comment se pose phénoménologiquement le problème d'autrui — quel est le problème que pose autrui dans le champ transcendantal ouvert par la réduction.

Et tout d'abord, il faut insister « négativement » sur un second point — et le marteler : la phénoménologie n'est pas une posture « solipsiste » qui aurait besoin d'une procédure pour reconnaître « l'existence d'autrui ». La phénoménologie n'a absolument pas pour fonction de « prouver », de « déduire » l'existence de quoi que ce soit.

La phénoménologie n'a pas à construire ses objets. Elle ne fait rien d'autre, rappelle Husserl en guise de conclusion de la cinquième méditation,

« que d'élucider le sens qu'a ce monde pour nous tous avant la moindre réflexion philosophique, (...) un sens que l'on peut dévoiler philosophiquement, mais qui jamais ne peut être modifié » (§ 62).

Le lecteur de la 5^e des *Méditations cartésiennes* ne doit donc pas s'attendre à ce que l'existence d'autrui lui soit « prouvée », comme s'il fallait attendre de bonnes raisons pour y croire. Husserl, au § 43, le rappelle avec force :

« de toute façon, je fais en moi — dans le cadre de ma pure vie de conscience transcendentale réduite — l'expérience du monde avec les autres et, conformément au sens de l'expérience, non pas comme s'il était une configuration synthétique qui, pour ainsi dire, me serait personnelle, mais comme un monde qui m'est étranger, intersubjectif, existant pour chacun, accessible à chacun dans ses objets ».

2/ Approche positive : comment se pose le problème phénoménologique d'autrui ?

Quel est le sens de cette référence à une expérience d'un monde « existant pour chacun » ?

Revenons en arrière : car même si, dans son principe, la phénoménologie n'est pas une philosophie « solipsiste » au sens classique du terme — puisque autrui est un « donné » phénoménologique comme tel indubitable —, on va le voir, Husserl présente bien dans la 4^e *Méditation* le problème en termes de « solipsisme » : et c'est même l'objection de « solipsisme » qui permettra justement d'effectuer le passage vers la 5^e, destinée à répondre à l'objection.

Seulement il faut tout de suite préciser que le solipsisme ouvert par la réduction est un solipsisme d'un type tout à fait nouveau, et que la « solitude » du sujet transcendantal n'a rien à voir avec la solitude du sujet empirique. Donc premier point : on ne peut pas taxer la phénoménologie de « solipsisme » si l'on ne voit pas que la réduction renouvelle de fond en comble le problème du « solipsisme » — et ce parce que l'*ipse* qui se retrouve « *solus* » acquiert dans la phénoménologie un visage tout à fait nouveau. Le problème d'autrui n'est donc pas de « conjurer » le solipsisme transcendantal ouvert par la réduction, n'est pas de trouver — à la manière cartésienne — une extériorité à la sphère « close sur elle-même » de la subjectivité transcendantale, mais de « concilier » cette clôture avec la reconnaissance d'un autre, et même d'une pluralité d'autres *ego* — non pas des *ego* « empiriques », puisque ces *ego* empiriques sont bien des données phénoménologiques, mais d'autres *ego transcendants*, c'est-à-dire d'autres *ego* constituant le monde transcendentale. En quel sens donc ce donné semble-t-il incompatible avec le champ transcendantal où nous l'expérimentons ? En un sens très

simple : c'est que si autrui se réduit à ce que j'en constitue transcendentalement, je ne peux pas le reconnaître lui-même comme constituant le monde.

Ici comme toujours, il s'agit donc de poser le problème correctement : ce n'est pas « autrui », son « existence » qui fait problème. Ou plutôt : ce qui fait problème, ce n'est pas que l'existence d'autrui ne soit pas reconnue par la phénoménologie, mais au contraire : qu'elle est un donné indubitable qui semble pourtant contradictoire avec le sens même du champ transcendantal où nous « trouvons » ce donné. Évidemment, la question se pose immédiatement : en quel sens est-ce un donné indubitable que les autres ego sont aussi des ego transcendants constituant le monde ? Après tout, pourquoi ne serais-je pas le seul ego constituant ? Pourquoi autrui serait-il « plus » que son « phénomène » comme phénomène que « je constitue » ? On va le voir, la réponse de Husserl est extrêmement forte et extrêmement importante : c'est que le sens même de ce que je constitue apparaît intrinsèquement comme constitué par l'autre.

Pour comprendre tout cela, il faut reprendre brièvement les quatre premières *Méditations cartésiennes*, afin de voir en quoi en effet « autrui » se trouve en quelque sorte exclu par principe du « champ transcendantal » — mais aussi afin de saisir l'ampleur du « problème d'autrui », qui en réalité ne se résume pas du tout à la possibilité de rendre compte transcendentalement du fait qu'il nous est « donné » comme constituant. Pour se faire, reportons-nous rapidement à la fin de la 4^e *Méditation*.

A. L'annonce du problème d'autrui dans la quatrième méditation

La fin de la quatrième *Méditation* présente un bilan. Après avoir déterminé le projet phénoménologique d'élaboration d'une science nouvelle fondée sur une base absolument apodictique (introduction), frayé une voie vers l'ego transcendantal (première méditation), dégagé le champ d'expérience transcendantale avec ses structures noético-noématiques (deuxième méditation), et après avoir précisé le concept de constitution grâce à un détour par une réflexion sur l'évidence comme autodotation (troisième méditation), Husserl a procédé dans la quatrième méditation à l'exploration de l'auto-constitution de l'ego selon trois niveaux — le “je-pôle” logiquement identique, le “je-substrat” des habitus, puis l'ego comme

lien de ce double pôle avec ses multiples cogitations —, selon une marche d'intégration de ces diverses déterminations dans un ego "concret", baptisé du terme leibnizien de « monade ».

Je ne reviens pas sur ces points, qui doivent — à part le dernier que nous laissons de côté — être clairs, au moins en principe : L'ego transcendantal est donc apparu — comme dans le texte de *Philosophie première II* que nous avons étudié dans la première séance — comme recouvrant la totalité du champ transcendantal. L'ontologie se résout en egologie, et le projet d'une phénoménologie transcendantale résorbant l'ensemble des problèmes touchant à la connaissance, tout en leur conférant une fondation absolue, semble bien avoir été mené à son aboutissement. Les *Méditations cartésiennes* touchent apparemment au but :

« pouvons-nous ainsi conclure et abandonner tous les développements ultérieurs aux exposés des points particuliers? (...) Cette esquisse a-t-elle été conduite assez loin pour nous combler de cette grande foi en une philosophie surgissant de cette méthode méditative de l'auto-explicitation, de sorte que nous puissions l'accueillir avec une joyeuse assurance? » (§ 41).

Husserl ménage ses effets : une ultime méditation est nécessaire. Car un point reste encore dans l'ombre : le problème de l' « autre ».

B. La mise à l'écart d'autrui dans l'ensemble des Méditations cartésiennes — autrui et les réduction.

Il ne s'agit pas seulement ici de signaler qu'un « élément important » a été laissé de côté, qu'il s'agirait pour finir de thématiser. Car non seulement le problème de l' « autre » n'a pas été jusqu'ici posé pour lui-même, mais on doit reconnaître qu'il s'est au contraire vu explicitement et méthodiquement rejeté hors de la sphère des investigations phénoménologiques.

La réduction phénoménologique, en convertissant le monde objectif en simple « phénomène », corrélat noématique des visées intentionnelles de l'ego transcendantal, avait initié dès le § 8 une telle « mise à l'écart ». Car cette conversion

« concerne également l'existence intramondaine de tous les autres je, de telle sorte que, stricto sensu, nous ne sommes plus en fait fondés à parler en employant la forme du pluriel ».

A en rester à ce niveau d'analyse, on ne voit même pas

« comment d'autres ego - non pas en tant que phénomènes simplement mondains, mais en tant qu'ils sont d'autres ego transcendants - pourraient être établis comme étant destinés à être et à devenir ainsi le thème légitime d'une egologie phénoménologique » (§ 13).

Donc une fois encore, le problème n'est pas de reconnaître le « phénomène de l'autre », qui est au contraire donné, mais en quelque sorte sa « fonction », qui *elle* semble incompatible avec la théorie de la constitution transcendantale.

Loin de trouver en elle une élucidation, l'« autre » comme tel est rendu encore plus problématique par la seconde réduction que propose Husserl au § 34 — la réduction eidétique. On pouvait en effet espérer que le passage du particulier au général, du factuel à l'essence, sauverait l'ego transcendantal de sa solitude, lui faisant saisir au coeur de lui-même son universalité, et justifiant a priori la reconnaissance d'une réciprocité transcendantale avec d'autres ego transcendants (dans un mouvement proche du thème kantien de la « conscience morale », voie qu'avait tenté d'emprunter Husserl, semble-t-il, juste avant la découverte de la réduction en 1905 — cf. sur ce point J-F. Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie*, chap. VII). Or telle n'est pas la voie tracée ici par Husserl. Il précise en effet qu'

« il faut bien (...) être attentif au fait que, dans le passage de mon ego à l'ego en général, on ne présuppose ni la réalité, ni la possibilité d'un espace englobant les autres. Ici l'espace de l'eidos ego est déterminé par l'autovariation de mon ego ». Ou de manière plus prosaïque : « je ne fais que m'imaginer comme si j'étais un autre, je n'imagine pas autrui ».

L'eidos « ego » n'est donc ni le fruit d'une réflexion sur une pluralité d'ego factuels préalablement posés, ni même l'instance justifiant une telle position. Dans son « universalité », il n'en est pas moins exclusivement pour moi et par moi.

A la lumière de ces précisions, l'« autre » ne se présente pas comme un « objet » phénoménologique parmi d'autres, que l'on aurait simplement « négligé » de thématiser dans les

méditations antérieures, mais bien comme un objet paradoxal du point de vue d'une problématique egologique transcendantale, puisqu'apparemment incompatible avec les changements d'« attitude » qui y président.

C. Le rôle d'autrui dans la constitution du monde

Posons clairement le problème : en quoi est-ce justement un problème ? Après tout, pourquoi ne serais-je pas le seul ego transcendantal ? Ce qui signifie : qu'est-ce qui dans le donné phénoménologique tel qu'il se donne dans la réduction m'oblige à me frayer une voie, au sein même de mon champ d'expérience transcendantale propre, à la reconnaissance d'une pluralité d'autres sujets transcendants ? Précisément la fonction que nous sommes dans l'obligation de conférer à autrui dans la constitution du monde. En effet, la réduction phénoménologique nous livre l'expérience transcendantale du « monde » tel qu'il se donne naïvement dans l'attitude naturelle. Or justement, ce monde est vécu naïvement comme un monde « commun », et ce de deux manières.

D'une part, ce monde comprend un ensemble d'artefacts, d'objets « culturels », qui dans leur sens même renvoient à une communauté humaine. Chacun de ces objets porte en effet comme « en creux » le sens humain qui lui est lié, par son utilité actuelle ou potentielle, et par le mode de production dont il est le fruit. Par exemple, lorsque dans l'attitude naturelle j'utilise une paire de ciseaux, le « sens » de cet objet renvoie à la communauté humaine qui l'a produit, qui l'utilise, et non pas à « moi-même ». Si donc, dans l'attitude naturelle, le sens de quelque chose suppose le rapport qu'entretient à lui une pluralité d'hommes, alors cette dimension « intersubjective » du sens doit bien se retrouver à un niveau transcendantal, dans une sorte d'« intersubjectivité transcendantale » — ce que par principe nous ne pouvons pour le moment pas reconnaître.

Et il ne s'agit pas seulement des « outils » et de leur « co-utilisation ». Les idéalités elles-mêmes, dans leur apparent tête-à-tête avec un pur esprit, n'en renvoient pas moins, dit Husserl, à une communauté effective. Au § 38, il écrit ainsi à leur propos :

« la constitution transcendantale de tels objets, compte tenu du rapport à des activités intersubjectives (comme celles de la culture), présuppose la constitution préalable d'une intersubjectivité transcendantale ».

Et il s'agit de comprendre que le problème est plus général encore. Car cette propriété qu'a le monde vécu naïvement de ne pas valoir seulement pour moi et par moi, mais pour les autres et aussi par les autres, est finalement ce qui fonde son *objectivité*. Ce qui, dans l'attitude naturelle, me fait expérimenter le monde comme « objectif », c'est justement qu'il est participable par tous. Si par exemple je déclare « objectif » tel ou tel objet, c'est parce que je « sais » — d'un savoir étrange — qu'il ne se réduit pas à la perception que j'en ai, y compris lorsque j'en fais le tour, mais qu'il est aussi visible par tous selon une autre perspective que la mienne. C'est donc le monde lui-même qui, dans son caractère « objectif », pré-suppose autrui : il se donne naturellement comme « monde commun », « monde pour tous ». C'est l'intersubjectivité qui fonde l'objectivité. Si bien que, si la constitution transcendantale doit être la constitution du « monde objectif », tel qu'il se donne dans l'attitude naturelle, alors cette constitution transcendantale *doit* être intersubjective.

Or justement : comment penser la constitution transcendantale comme intersubjective si la réduction qui seule peut dévoiler cette constitution est réduction à *ma* vie, à *ma* subjectivité transcendantale ?

Voilà exactement « le problème d'autrui », et on voit que, de proche en proche, il a gagné en extension. Comme le dit Husserl, il est

« d'abord posé comme un problème spécial, précisément celui du là-pour-moi des autres, donc en tant que thème d'une théorie transcendantale de l'expérience étrangère, ce que l'on appelle empathie. Mais il ressort aussitôt que la portée d'une telle théorie est beaucoup plus grande qu'il n'y paraissait initialement ».

Et c'est pourquoi l'objection de « solipsisme » — qui une fois encore n'est pas l'objection classique selon laquelle je serai seul au monde, mais une objection de solipsisme concernant la constitution du monde — que Husserl s'adresse au § 42, dépasse de loin le cadre d'une problématique « régionale » :

« elle ne concerne rien de moins que la prétention de la phénoménologie transcendantale d'être une philosophie transcendantale, et donc de pouvoir résoudre - sous la forme d'une théorie et d'une problématique constitutive se

déployant dans le cadre de l'ego transcendentalement réduit -, les problèmes transcendants touchant le monde objectif ».

Evidemment, ce problème du rapport entre ma vie transcendantale et l'objectivité du monde rappelle étrangement le problème cartésien de la 3^e des *Méditations métaphysiques*. Comme l'écrit P. Ricœur dans son commentaire de la cinquième méditation, « A cet égard, le problème d'autrui joue le même rôle que, chez Descartes, la véracité divine en tant qu'elle fonde toute vérité et toute réalité qui dépasse la simple réflexion du sujet sur lui-même » (*A l'école de la phénoménologie*, p. 197).

Seulement la solution ne pourra pas consister, sur un mode cartésien, à « poser » une *extériorité* à ma sphère transcendantale, mais à chercher *au sein* de ma sphère transcendantale une attestation de la fonction constituante-transcendantale de l'autre (mais après tout, l'idée de Dieu chez Descartes a-t-elle un statut vraiment différent ? Tout dépend de la lecture que l'on en fait — d'où les parallèles chez Lévinas, dans *De Dieu qui vient à l'idée*, entre l'idée cartésienne d'infini et le visage d'autrui).

En tout cas, Husserl envisage cette possibilité, et c'est pourquoi le « réalisme transcendantal », déclaré inconséquent et même « absurde » au § 41, semble susceptible d'être réhabilité comme seule solution philosophique au problème de l'intersubjectivité — et par voie de conséquence, en dernière analyse, au problème de l'objectivité en général :

« n'avons-nous pas eu tort à (son) égard (...) ? Un fondement phénoménologique peut bien lui manquer, mais n'a-t-il pas en principe raison dans la mesure où il cherche un chemin allant de l'immanence de l'ego transcendantal à la transcendance de l'autre ? » (§ 42).

Si la monade n'a, selon l'expression de Leibniz, « ni porte ni fenêtre », un « saut » paraît nécessaire au passage d'une monade à une autre, saut qui par principe ne serait pas une expérience phénoménologique — laquelle ne me livrerait que *ma* vie transcendantale —, mais serait une sorte d'acte de foi — d'autant que l'idée même de « monadologie » semble impliquer l'existence d'une monade absolue, point de vue sur tous les points de vue, qui règle *de l'extérieur* l'épineux problème de « la communication des substances ». Bref, le problème de l'autre n'implique-t-il pas que l'on quitte le terrain phénoménologique d'une *egologie* transcendantale, pour recourir à une mode de pensée métaphysique, qui permettrait de conférer pour ainsi dire *a priori* une objectivité au monde ?

Là est en tout cas le véritable problème : la phénoménologie ne semble pas pouvoir rendre compte, d'un point de vue des principes de la constitution, d'un phénomène dont elle ne peut pourtant qu'attester la validité et la fonction centrale dans la constitution. Toute la cinquième *Méditation* est une tentative de répondre par la négative à une telle « mise en demeure ». Husserl nous invite à « garder le cap » phénoménologique, c'est-à-dire à

« maintenir de manière inébranlable que tout sens qu'a et que peut avoir pour moi un étant quelconque, aussi bien quant à son “quid” que quant à son “il est et est effectivement”, est sens dans ou à partir de ma vie intentionnelle, se clarifiant et se dévoilant pour moi à partir des synthèses constitutives de celles-ci dans les systèmes de vérifications concordantes » (§ 43).

C'est de l'intérieur même de la monade que doit être élucidée la possibilité d'un rapport à l'autre constituant comme tel, et par-là à l'objectivité et à la culture.

Même s'ils sont bien connus, ces textes sont extrêmement difficiles. On s'en tient souvent à la manière dont Husserl décrit l'expérience d'autrui comme « aperception analogique », mais il ne faut pas oublier que, du § 44 au § 55, il suit une chemin assez tortueux destiné à dégager le sol proprement phénoménologique sur lequel une telle expérience s'édifie.

En résumé, je dirai donc : le but est de reconnaître, à l'intérieur même de ma sphère d'expérience transcendantale, un *alter ego* co-constituant le monde, et lui donnant un sens « objectif ». Je dois donc constituer transcendantalelement un autre ego constituant. Et, formellement, le problème est de savoir comment, sans sortir de moi-même, je peux constituer le sens d'un « autre que moi » — et ce sans justement présupposer cet autre, sans le « poser » comme indépendant de mon activité de constitution.

Pour résoudre ce problème Husserl procède en trois étapes :

1/ La première étape — puisque c'est justement la fonction d'autrui dans la constitution du monde qui est en question — consistera à mettre entre parenthèses, dans ma vie transcendantale totale, ce qui en elle dépend de cette fonction. Il va donc s'agir de pratiquer une réduction à l'intérieur de la réduction, afin de voir ensuite comment « l'autre constituant » y fait son entrée. Donc, pour le dire simplement, de dégager à l'intérieur de la vie transcendantale

tale totale une « couche » qui n'implique pas encore l'activité constituante d'autrui. Cette réduction est connue sous le nom de « réduction à la sphère du propre », et est destinée à mettre en lumière ce que je constitue « moi-même » en propre, sans avoir besoin de constituer aussi « autrui » comme co-constituant avec moi le monde.

2/ La deuxième étape consistera à montrer que, même sans faire référence à « autrui », et donc en me tenant à cette sphère « propre », se constitue déjà dans la vie transcendantale une « scission » entre moi-même et quelque chose qui n'est pas « moi ». Donc : il s'agit de montrer que, sans même faire référence à autrui, je constitue moi-même, à l'intérieur de ma propre vie transcendantale, une certaine « altérité » à moi-même. Et évidemment, nous avons déjà rencontré dans la première séance cette constitution, à l'intérieur de la vie transcendantale, d'une scission entre moi-même et un « non-moi ». Car dans l'auto-mondanisation, il y a bien constitution de la polarité entre mon moi mondain et le monde. Et c'est en effet sur ce terrain-là — celui de la mondanisation — que le problème de l'alter ego pourra être résolu.

3/ Mais par là même, ce point rendra le phénomène de l'auto-mondanisation de la subjectivité transcendantale comme auto-scission du champ transcendantal en sujet empirique et en monde, beaucoup plus concret. Car, contrairement à l'exposé « massif » de *Philosophie première II*, Husserl va procéder ici progressivement :

a/ dans la mesure où je ne peux pas utiliser « autrui » dans sa fonction de constitution du monde, l'auto-scission ne sera pas d'abord celle entre sujet mondain et monde « objectif » — puisque l'objectivité présuppose autrui. Il s'agira de la mettre en scène au sein même de la couche obtenue par la réduction à la sphère du « propre »

b/ et c'est sur le fondement de cette première scission qu'autrui, tel qu'il s'y manifeste d'abord, mais justement en tant qu'il ne se réduit pas à la manière dont il s'y donne — c'est-à-dire, on va le voir, par son corps — pourra se présenter en tant que sujet constituant le monde, et d'abord en tant qu'il rend justement ce monde « objectif ».

Voilà. Tentons de rendre tout cela concret par une étude des textes. D'abord le § 44 en intégralité, qui dégage le fondement sur lequel va être posé le problème d'autrui, puis le § 50, où ce problème se trouve dans son principe résolu, puis nous concluons avec une rapide lecture du § 60 où Husserl présente sa monadologie.

I. Etude du § 44

Le § 44 est le plus long de toutes les méditations cartésiennes. Il a pour objet de présenter un nouveau type de “réduction”, qui tout en restant fidèle à l’attitude transcendantale propre au projet phénoménologique, doit nous permettre de trouver une issue au problème de la constitution de l’autre et des différents “sens” qui y sont subordonnés. Sa progression n’est pas strictement linéaire — Husserl procède plutôt à un long approfondissement d’une idée posée de manière abrupte dès les premières lignes, en ne se privant pas d’évoquer rapidement des thèmes qui ne seront développés que plus tard.

Nous suivrons cependant, et autant que possible, le découpage suivant : Dans un premier temps, (du début du paragraphe jusqu’à la fin de la page 144), Husserl définit la “réduction de l’expérience transcendantale à la sphère propre”, et tente d’en délimiter le sens exact : d’abord par rapport aux autres “réductions” proposées jusqu’ici; ensuite pour elle-même, de manière à ce que sa mise en pratique soit rendue plus intelligible. Puis, dans un deuxième temps (du début de la page 145 au milieu de la page 146), il tente d’en exposer les résultats - en fournissant de nombreuses précisions, destinées à éviter au lecteur de dangereux contre-sens -, avant de les décrire de la manière la plus précise possible. Enfin, dans un dernier temps (du milieu de la page 146 à la fin du paragraphe), l’ensemble de ces analyses se verra rattaché à un approfondissement du sens de l’ego transcendantal lui-même, de manière à ce que le problème d’autrui soit déplacé, et doté d’un nouveau fondement.

1/ L’exigence de mettre autrui entre parenthèse dans son « sens » — solitude empirique et solitude transcendantale.

“le sens problématique de sujet étranger ne peut pas encore être celui d’autres sujets objectifs existant dans le monde”.

Si, comme on l’a vu, le monde objectif n’est tel que parce qu’il est un monde “commun”, alors autrui dans le monde suppose déjà autrui comme condition de possibilité du monde lui-même. C’est pourquoi la mise entre parenthèse de l’expérience étrangère ne doit pas être interprétée comme une pure et simple suppression des autres mondains. Une telle situation peut très bien être imaginée : Husserl prend ici l’exemple d’une peste universelle,

qui m'aurait laissé "seul au monde". Dans *Les Conférences de Paris* (p. 11), ainsi que dans certains manuscrits sur l'intersubjectivité, il évoque aussi le sort d'un naufragé seul survivant sur une île déserte. Comment penser pire solitude? Et pourtant, nous dit Husserl, cette solitude n'est pas "radicale". Car bien que les autres aient effectivement disparu de mon champ d'expériences actuel, il n'en reste pas moins que continue de valoir pour moi le monde objectif qui les suppose, dans son sens constitutif, à titre de conditions de possibilité. Le "sens autrui" continue donc d'opérer, et ce tant que je reste un homme plongé dans un monde potentiellement commun. G. Deleuze, dans un bel article consacré à *Vendredi ou les limbes du Pacifique* — publié en appendice de *Logique du sens* —, montre bien comment M. Tournier établit une distinction entre la solitude empirique de Robinson, au sein de laquelle les autres vivent encore — et sont même activement tenus en vie (Robinson continue de se raser, il produit plus de vivres que ne l'exige sa propre consommation, il s'affuble de plusieurs titres et grades destinés à perpétuer l'idée d'une hiérarchie sociale, etc.) —, et une solitude transcendante qui surgit lorsque c'est le "sens autrui" qui disparaît et avec lui tout ce dont il assurait le maintien — l'objectivité de la nature en particulier.

Or c'est bien cette solitude de puissance supérieure qui est ici visée par Husserl, ce qui ne signifie rien d'autre que celle, préalable à la réduction à la sphère propre, dans laquelle nous plonge la réduction transcendante :

« l'attitude transcendante est bien toujours présupposée, et elle le reste conformément à laquelle tout ce qui existe d'emblée pour nous est pris exclusivement en tant que phénomène ».

Et par conséquent, la nouvelle réduction doit être l'oeuvre de l'ego transcendantal, et non de

« l'ego humain ordinaire, réduit à un simple phénomène corrélatif au sein du phénomène global du monde ».

Mais justement, même la réduction transcendante ne nous isole pas suffisamment, puisque dans ma vie transcendante, je me réfère néanmoins à des « sens » qui supposent une subjectivité étrangère — notamment tout ce qui fait de ce dont je fais l'expérience transcendante quelque chose d'objectif.

D'où la nécessité d'une réduction dans la réduction, qui me livre la dimension radicalement « solitaire » de ma vie transcendantale :

« Nous excluons préalablement tout ce qui est maintenant en question, c'est-à-dire nous excluons du regard toutes les opérations constitutives de l'intentionnalité qui se réfère immédiatement ou médiatement à la subjectivité étrangère ».

Une remarque : alors que, nous l'avons vu dans la première séance, la vie transcendantale ne peut en toute rigueur pas être conçue comme un « résidu » qui « subsisterait » après l'hypothèse de l'anéantissement du monde, puisqu'elle est le monde lui-même saisie transcendantalement, cette deuxième réduction à l'intérieur de la réduction est elle, pour sa part, bien destinée à nous livrer un « résidu » — mais à l'intérieur de la sphère transcendantale — c'est-à-dire quelque chose qui subsiste une fois neutralisé tout ce qui, à l'intérieur de la vie transcendantale, se réfère à ou implique d'une manière ou d'une autre une subjectivité étrangère. Il s'agit, au sein de la vie transcendantale, de dégager une « couche » première qui ne suppose pas encore une telle subjectivité.

De quoi se compose cette « couche » ? Tentons donc d'opérer cette nouvelle réduction dans la réduction.

2/ La réduction au « propre ».

Afin de la rendre plus intelligible, Husserl se propose alors de l'explicitier : à l'intérieur du phénomène monde que nous livre l'épochè, il nous faut

« être attentif à la manière dont quelque chose surgit en en co-déterminant le sens, et dans la mesure où il le fait, de le mettre hors circuit par l'abstraction ».

Trois grandes catégories se dessinent : les autres sujets, le sens « collectif » des « objets », et « l'objectivité » du « monde ».

a/ Conformément à l'expérience, il s'agit avant tout du "sens homme", ainsi que du "sens animal", "dans leur spécificité d'êtres vivants pour ainsi dire égoïques", c'est-à-dire pour autant qu'ils sont d'une manière ou d'une autre "pour le monde", et semblent immédiatement partager avec moi le pouvoir de lui donner sens.

b/ Puis dans un second temps, il s'agit de neutraliser ce qui renvoie — cette fois médiatement —, au "sens étranger", à savoir "toutes les déterminations du monde phénoménal qui, dans leur sens, renvoient aux autres en tant que sujets égoïques". Il s'agit là avant tout des "prédicats culturels" propres à ce que Husserl nommera plus loin, dans la lignée de Hegel et de Dilthey, "l'esprit objectif", et qui se manifestent autant dans les artefacts que dans les concrétions supérieures de la socialité que sont par exemple les institutions.

c/ Cependant, comme nous l'avons vu, ce n'est pas seulement l'ensemble du monde de la culture qui se trouve médiatisé par le "sens autrui", mais le monde lui-même dans son caractère d'objectivité. Et c'est pourquoi la nouvelle réduction à laquelle Husserl nous propose de nous adonner doit également abstraire du "phénomène-monde" lui-même "le caractère de l'environnement pour chacun, l'existence pour tout un chacun, le fait d'être accessible à tout un chacun, le fait de pouvoir ou non concerner chacun dans sa vie et ses aspirations". Il ne reste donc du "sens" du monde que ce que l'ego transcendantal y met lui-même. Est "suspendu" tout ce qui, dans sa vie transcendantale, n'est pas son oeuvre exclusive, tous les phénomènes à l'égard desquels il est redevable, de quelque façon que ce soit, à un autre ego constituant. Et inversement, seule est conservée "la connexion actuelle et potentielle dans laquelle l'ego se constitue dans sa spécificité, et constitue les unités synthétiques inséparables de lui-même et qui donc doivent être mise au compte de ce qui lui est propre".

Quel est le sens et le statut de ce « résidu » ?

3/ Une couche de sens originnaire (remarques préliminaires).

Le "monde" ainsi réduit conformément à nos nouvelles exigences n'est plus que ce qu'il est pour moi et par moi, dans la stricte indépendance par rapport à ce qu'il est suscepti-

ble d'être pour les "autres" et par eux. Ce monde "pré-objectif" va apparaître comme étant essentiellement le monde "perçu". C'est ce qu'il faut décrire « positivement ».

Mais Husserl, avant de passer à une telle description, commence par introduire deux remarques.

a/ La sphère du propre comme « couche ». Tout d'abord, le résidu obtenu ne tombe pas en lambeaux : pour reprendre un exemple de Husserl, il est bien évident qu'une paire de ciseaux ne disparaît pas de mon champ perceptif dès lors que je mets entre parenthèses le sens que lui confère la communauté qui en a l'usage et qui l'a produite. Il nous reste en effet "une strate uniment cohérente du phénomène monde" (ou plus précisément, puisque nous nous maintenons à l'intérieur de l'épochè transcendantale, "du corrélat transcendantale de l'expérience du monde"). La suppression de l'intentionnalité étrangère ne produit donc aucun "émiettement" qui nous obligerait, dans l'investigation phénoménologique, à sauter d'un objet à un autre en évitant soigneusement ceux qui renvoient médiatement à l'étranger. Au contraire explique Husserl, nous pouvons malgré notre abstraction "poursuivre sans solution de continuité dans l'intuition expérimentatrice en restant sur cette seule strate". On remarque qu'un tel constat prouve *a contrario* que le phénomène "monde", qui dans l'expérience naturelle (et même dans la réduction phénoménologique d'abord "indifférenciée"), se présente pour ainsi dire d'un seul "bloc", renvoie en fait à une pluralité de couches empilées, à une "sédimentation" ou "stratification" du sens. Si la réduction à la sphère propre préserve en effet l'homogénéité du phénomène "monde", c'est que les strates conservent, alors même qu'elles se présentent naturellement comme entrelacées, leur indépendance constitutive.

b/ La sphère du propre comme couche originare. Cependant il faut aller plus loin, puisque cette "géologie transcendantale" permet de surcroît de déterminer une différence *hiérarchique* entre les différentes couches. En effet, le résidu de l'abstraction n'est pas seulement une couche "unitaire" mais également, précise Husserl, "fondatrice". Elle jouit, au regard des strates engageant le sens "étranger", d'une antériorité logique — et non chronologique —, qui introduit entre elles une relation asymétrique : "je ne peux manifestement pas faire l'expérience de l'étranger, donc avoir le sens monde objectif comme sens d'expérience, sans

faire l'expérience effective de cette strate, alors que ce n'est pas le cas de l'inverse". Peu à peu, le monde nouvellement réduit apparaît donc comme condition de possibilité de l'expérience étrangère elle-même.

c/ Pure nature phénoménologique et pure nature des sciences de la nature. Le résidu de la réduction à la sphère propre, une fois reconnu son caractère "unitaire" et "fondateur", doit maintenant être déterminé positivement. Husserl lui donne le nom de "nature", en précisant bien qu'il s'agit d'une "nature propre", une "nature spécifique", "qui doit demeurer bien distincte de la nature pure et simple, celle qui est l'objet des sciences de la nature".

En quoi cette ultime précision est-elle nécessaire? Le fait même que cette "nature propre" se présente à l'intérieur de la sphère transcendantale ne suffit-il pas à discréditer l'idée selon laquelle elle pourrait être l'objet d'investigation d'une quelconque science "objective"? Et n'est-ce pas encore plus "évident", dès lors qu'elle se présente comme le résidu d'une abstraction — par la "scotomisation de l'étranger" —, du sens "objectif" lui-même? C'est en fait un risque de confusion entre deux types distincts d'"abstraction" — dont l'importance se révélera plus tard dans le paragraphe —, qui motive cette mise au point. En effet, la nature comme objet des sciences positives est elle-même le résultat d'une abstraction. Seulement, ce dont il est alors ici abstraction n'est pas seulement « inverse » — suppression du « purement subjectif » d'un côté, retour au « propre » de l'autre — mais surtout le « résidu » qu'elle nous livre a un statut différent. La "pure nature" n'est pas une couche objective du monde objectif, mais une couche du "phénomène-monde", qui fonde la possibilité de toute objectivation, seconde d'un point de vue constitutif.

Cependant, à ce point de notre paragraphe, la possibilité de la constitution de l'expérience étrangère à l'intérieur même de la sphère égologique n'est pas encore élucidée; qu'une couche du "monde" propre se présente selon son sens comme sa condition de possibilité ne montre pas encore comment un sens "alter ego" peut y surgir. Une telle difficulté exige donc un approfondissement de nos analyses.

4/ Description de ce que comprend la sphère du propre.

Husserl peut maintenant s'engager dans la description de cette nature réduite à la sphère propre. Or quelque chose d'étonnant va se manifester : cette couche, unitaire et fondatrice, va elle-même apparaître comme intrinsèquement scindée.

a/ Description. En effet, une nouvelle distinction semble nécessaire : “parmi les corps de cette nature véritablement saisis, je rencontre, se distinguant de manière unique, mon propre corps (...) comme l'unique corps qui n'est pas simplement corps physique (*Körper*), mais précisément corps propre (*Leib*)”. Et ainsi, contrairement aux simples objets avec lesquels, au sein même de la sphère propre, je n'entretiens qu'un rapport médiat, mon corps est “l'unique objet au sein duquel je gouverne et règne immédiatement, et dont je domine chacun des organes”.

La thématique du corps, jusqu'ici négligée au profit de l'élucidation de la triade *ego-cogito-cogitatum*, fait ici son entrée de manière inattendue. Husserl insiste souvent, dans d'autres textes, sur le caractère d'abord “abstrait”, pour le “phénoménologue débutant”, de la réduction transcendantale. La réduction à la sphère propre, si elle suppose d'emblée la réduction phénoménologique, procède ainsi à son approfondissement, en faisant surgir une couche de phénomènes difficilement saisissables dès les premiers pas parcourus dans l'attitude transcendantale.

Passé au crible d'une réduction transcendantale adéquate, le corps propre peut au contraire apparaître, selon son sens constitutif, comme l'objet de déterminations spécifiques permettant de le différencier des autres corps de la nature pré-objective, tout en lui conférant un statut fondateur. Ce point est seulement esquissé par Husserl : l'important ne réside pas ici dans l'exhaustivité des descriptions phénoménologiques (la thématization de cette problématique du corps propre, et de son rapport à la nature, occupe au contraire une grande partie des *Ideen II*). Il n'insiste donc que sur trois points, suffisants pour cerner la spécificité de ce corps par rapport au reste de la “nature”.

* Il est d'abord un “organe de perception”. En tant que tel, “c'est l'unique objet au sein de ma strate abstraite du monde auquel, conformément à l'expérience, j'assigne des champs de sensation bien que ce soit selon divers modes de spécificité (champ de sensations tactiles, champ du chaud et du froid, etc...)”.

* Corps au travers duquel je perçois, il est aussi celui au travers duquel je me meus, ces deux dimensions se confondant une fois la perception ressaisie dans son caractère dynamique, c'est-à-dire "sensori-moteur". Comme l'écrit Husserl, "je perçois avec les mains qui touchent kinesthétiquement, avec les yeux de la même manière qui voient, etc..." Contrairement à ce que pensait Descartes, c'est bien le corps qui perçoit, et non la substance pensante, quoique je continue de dominer le processus, dans la mesure même où "ces kinesthèses des organes se déroulent dans le "je fais" et dépendent de mon "je peux". Bien plus, le corps propre apparaît par là même comme le *vinculum* de mon rapport "pratique" au monde réduit, conférant à ce dernier le sens d'un corrélat de mon activité charnelle : "par la mise en jeu de ces kinesthèses, je peux heurter, pousser, etc., et aussi agir immédiatement, puis médiatement, de manière corporelle".

* Enfin, à l'intersection de ces multiples "pouvoirs", mon corps est le lieu d'une "sorte de réflexion", grâce à laquelle et selon la formule de Husserl, ma "corporalité propre" se trouve ainsi "référée à elle-même", et ce de manière "pratique". Ce "cogito charnel", dont Merleau-Ponty fera le modèle même de tout type de réflexion ("figuration visible de l'invisible prise de conscience"), se fonde sur le fait que "je peux toujours percevoir une main au moyen de l'autre, un oeil au moyen d'une main, etc., par quoi l'organe fonctionnant doit devenir objet et l'objet organe".

A l'intérieur même de la "nature spécifique", une nouvelle hiérarchie semble donc s'instituer : je ne peux manifestement pas faire l'expérience médiate du "monde réduit", sans faire au préalable l'expérience immédiate de ma chair.

b/ L'homme dans la sphère réduite. Seulement, si le corps propre est bien l'organe sensori-moteur par lequel j'explore le monde, qui est ce "je" qui explore le monde? Qui est le "je" de ce "je fais", et de ce "je peux", qui préside au dévoilement actuel et potentiel de ce monde perçu? Au cours de notre description, nous avons procédé implicitement à la constitution, dans le cadre de la sphère d'expérience transcendentale réduite, d'une certaine "subjectivité propre". C'est sur elle que Husserl nous invite alors à diriger le regard phénoménologisant.

Or il s'avère que ce qui est ici constitué n'est rien d'autre qu'un phénomène que nous connaissons bien dans l'attitude naturelle. Ainsi, Husserl écrit : "la mise en lumière de mon

corps propre spécifiquement réduit signifie déjà la mise en lumière de l'essence spécifique du phénomène objectif je en tant que cet homme-ci”.

Certes, Husserl insiste bien, on le remarque, sur le fait que c'est une essence “spécifique”, qu'elle est donc réduite à ce qui est *propre* à l'ego transcendantal, indépendamment de toute co-donation de sens du même phénomène par une possible intersubjectivité. Il le précise d'ailleurs quelques lignes plus bas : j'ai bel et bien “perdu mon sens naturel d'un je dans la mesure où demeure exclue toute relation de sens à un possible nous, ainsi que toute mondanité au sens naturel”. L'”homme” dont il est ici question n'est donc nullement l'homme tel qu'il nous est donné dans une attitude pré-phénoménologique. Un tel “homme” est, d'un point de vue de son sens, transcendentalement seul.

A ce titre, la traduction de De Launay (qui omet une grande partie de la phrase), peut prêter à confusion. Il écrit en effet : “si je réduis spécifiquement d'autres hommes; j'obtiens alors mon corps propre...”. Selon le texte allemand, et conformément d'ailleurs à la version traduite par E. Levinas et G. Peiffer, il faut lire au contraire: “si je réduis spécifiquement d'autres hommes, j'obtiens des corps matériels, mais si je me réduis moi-même comme homme, j'obtiens alors mon corps propre et mon âme, ou moi en tant qu'unité psychophysique”. Cette rectification permet de mieux saisir l'insistance avec laquelle Husserl rappelle que tout rapport à l'autre comme tel demeure exclu. C'est donc, encore une fois, indépendamment de toute contribution étrangère que l'ego transcendantal constitue ce versant subjectif de la nature spécifiquement réduite. Husserl va d'ailleurs jusqu'à écrire qu'un tel tout psychophysique est lui-même “relevé”, dans une couche de constitution supérieure, d'un “je personnel”. Cette dernière remarque peut paraître curieuse, dans la mesure où Husserl, notamment dans les *Ideen II*, semble réserver le terme de “je personnel” à une subjectivité se co-constituant dans le cadre de la socialité. Or ceci est bien entendu exclu. Comment comprendre une telle constitution? Que serait un “je” qui n'est “je” que pour autant qu'il est social, une fois abstrait du champ constitutif tout ce qui a attiré à l'intersubjectivité? Si une “essence spécifique” du je personnel a un sens, il ne peut être que celui de ce que Husserl nomme quelques lignes plus bas la spécificité “intellectuelle”, qui subsume toutes les autres couches de cette constitution de l'homme en lui conférant, à l'instar de l'ego transcendantal à l'égard de l'ensemble de la sphère transcendantale, une identité concrète... En effet, pour Husserl, c'est dans cette “spécificité intellectuelle” que je suis “le pôle égoïque identique de mes mul-

tiples vécus purs, ceux de mon intentionnalité active et passive, et le pôle de conscience de tous les habitus institués ou qui doivent l'être par cette intentionnalité”.

La monde réduit, dont nous avons déjà remarqué la scission en deux couches distinctes, semble donc acquérir ici une multitude de couches nouvelles. Husserl récapitule ainsi les résultats de ses méditations : par la réduction à la sphère propre, “nous avons conservé une “sorte de monde, une nature réduite spécifiquement et, intégré à elle par le corps propre, le je psychophysique avec sa chair, son âme, et son je personnel”. De plus, la “spécificité intellectuelle” nous a permis d'intégrer un je-personnel, pôle des habitus, si bien que “s'y rencontrent aussi ces prédicats qui tirent leur signification de ce je comme “les prédicats de valeur” et d’”action”. Tout cela, rappelle Husserl, “n'est absolument pas mondain au sens naturel”. Il est bien fait référence à une “sorte de monde”, mais celui-ci n'a rien encore du monde objectif que nous habitons dans l'attitude naturelle. Et ainsi, la chair, l'âme, le je, etc., ne sont pas des entités substantielles supposées unies en un tout objectif, mais différentes couches de constitution, appartenant toutes à la sphère propre — à cette strate qui, dans sa différenciation interne, n'en est pas moins originaire et fondatrice à l'égard de *toute* expérience étrangère. Il faut d'ailleurs y ajouter, précise rapidement Husserl, une certaine forme de spatio-temporalité pré-objective, une sorte de proto-spatio-temporalité charnelle, grâce à la constitution de laquelle “les objets réduits, les choses, le je psychophysique, sont distincts les uns des autres”.

5/ Le paradoxe de l'étranger.

Comment rattacher l'ensemble de nos résultats à la problématique qui avait motivé la mise en pratique de la réduction à la sphère propre — l'expérience de l'autre? Indépendamment de son intérêt “heuristique”, en quoi nous ouvre-t-elle la voie vers son élucidation? C'est la question à laquelle tente de répondre Husserl, de manière assez abrupte, dans les dernières lignes de notre paragraphe. Il écrit en effet :

« mais ici quelque chose de remarquable nous frappe — une chaîne d'évidences qui, malgré leur enchaînement, font figures de paradoxe — la scotomisation de l'étranger n'affecte pas l'ensemble de la vie psychique de mon je, de ce je psychophysique, n'affecte pas ma vie qui fait l'expérience du

monde, donc n'affecte pas mon expérience effective et possible de l'étranger ».

L'interprétation de ce passage est ardue.

On pourrait tout d'abord comprendre ceci : nous avons, par la réduction au « propre », retrouvé la médiation par laquelle l'intentionnalité étrangère est rendue possible. En effet, la mise hors circuit, au sein de ma sphère d'expérience transcendantale, de tout sens étranger — c'est-à-dire de tout sens revoyant immédiatement ou médiatement à un possible alter ego transcendantal —, ne m'a pas empêché, moi, l'ego transcendantal, de constituer une vie psychique dans une « pure nature » qui, en tant qu'elle appartient à ma sphère propre, est bel et bien condition de possibilité de toute expérience étrangère en général.

Dès lors, cette réduction nous permet, par l'approfondissement du sens de l'ego lui-même, d'approfondir celui de l'alter ego. Si c'est en tant qu'ego transcendantal que je fais immédiatement l'expérience de l'autre, cet autre ne peut se présenter que comme un autre sujet transcendantal, ce qui d'un point de vue de la réduction phénoménologique est un non-sens. Mais si c'est indirectement, à partir du je psychophysique constitué sans l'apport d'un sens étranger, l'alter ego sera avant tout une autre chair habitée par une autre âme, au sein d'un autre tout psychophysique, ce qui n'est plus, comme le montrera plus loin Husserl, contradictoire. Autrement dit, c'est parce que l'ego transcendantal fait en lui-même l'expérience de sa propre incarnation qu'il peut reconnaître dans le corps vivant de l'autre l'incarnation d'un alter ego transcendantal.

Cependant, une difficulté persiste. Comment Husserl peut-il écrire que la vie psychophysique réduite fait effectivement l'expérience de l'étranger? Si nous restons dans le cadre de la réduction au propre, les autres hommes — qui sont bien, dans l'attitude naturelle, ce que le je psychophysique expérimente comme “autre” —, n'ont pas d'autre sens, comme nous l'avons vu, que celui de corps physique (Körper). Le monde, dont cette vie psychophysique fait l'expérience, est bien un monde réduit, un monde “sans autres”. Qu'il y ait là un paradoxe, Husserl le dit lui-même. Mais il parle aussi d'un “enchaînement d'évidences”. Or en quoi est-il “évident” qu'à l'intérieur du monde réduit spécifiquement, la vie psychologique également réduite fasse l'expérience réelle des autres? Ne serait-ce pas rejoindre, à l'intérieur de l'attitude transcendantale et par un saut immotivé, l'attitude naturelle et l'expérience naïve de

l'autre? D'un point de vue pédagogique même, quel serait le sens d'un tel "alter ego ex machina", alors que le projet même de la cinquième *Méditation* était d'en élucider le plus précisément possible la constitution, afin qu'aucune obscurité ne persiste quant à sa possibilité de recevoir un traitement phénoménologique?

Afin de sortir de cette difficulté, voilà ce qu'il faut comprendre : de ce que Husserl écrit que "la scotomisation de l'étranger (...) n'affecte pas ma vie qui fait l'expérience du monde, donc n'affecte pas mon expérience effective de l'étranger", nous ne devons pas en conclure que, selon lui, cette expérience du monde comprendrait des "autres", constitués comme "étrangers". Au contraire, c'est cette expérience du monde *elle-même* qui se présente comme expérience de l'étranger. L'ambiguïté de cette formulation tient donc à celle, dans la même phrase, du terme d'"étranger" (le texte traduit par Lévinas et Peiffer suggère cette interprétation, et est beaucoup plus clair : « ... ma vie reste expérience du "monde", expérience possible et réelle de ce qui nous est « étranger », p. 161-162).

En effet, si d'un point de vue transcendantal, l'ego monadique comprenant "tout", le sens "étranger" ne peut renvoyer qu'à un alter ego. Mais c'est d'un tout autre point de vue que nous nous plaçons maintenant, puisque nous n'examinons pas l'expérience de l'ego transcendantal comme tel, mais celle du je psychophysique qu'il constitue dans sa sphère propre. Or dans une telle perspective, c'est le monde perçu lui-même — en tant qu'il se distingue du corps propre dans lequel le sujet s'incarne —, qui actualise déjà un sens "étranger", ce sens ne désignant pas encore pour lui un alter ego, mais un « autre » de sa propre chair. Donc le paradoxe que pointe Husserl n'est pas que l'alter ego, mis entre parenthèse à l'"étage" transcendantal, reviendrait pour ainsi "par derrière" dans la vie de conscience psycho-physique spécifiquement réduite, mais que l'abstraction des subjectivités étrangères, et par là même du monde objectif et culturel qui en dépend, n'empêche pas l'ego de constituer — par la médiation de la constitution d'un je "incarné" —, un "sens étranger" logiquement antérieur à toute altérité egoïque. L'"étranger" dont il est ici question ne serait rien d'autre qu'une première transcendance fondatrice, à partir, et sur le modèle de laquelle seulement l'expérience de la transcendance de l'autre pourra s'édifier. Ainsi, quand Husserl écrit que "la constitution du monde existant pour moi appartient à mon être psychique, et en conséquence, la scission de cette constitution en systèmes constitutifs de ce qui est spécifique et de l'étranger", cela ne renvoie pas à la constitution d'un alter ego, mais à celle, dans la vie psychique du je, d'un

monde transcendant la sphère de la chair dans laquelle il s'incarne. Cette constitution par le sujet d'un monde transcendant sa chair lui permet ainsi de constituer déjà une véritable altérité de lui-même à lui-même. En effet, en vertu de la double "face" de son corps (Leib et Körper), il se trouve appartenir à ce monde qu'il constitue pourtant comme extérieur à lui. Cette interprétation trouve sa confirmation dans la phrase suivante, Husserl concluant que "je, le je-être humain réduit (je psychophysique), suis donc constitué comme membre du monde avec le hors-moi multiple, mais c'est moi-même dans mon âme qui constitue tout cela et le porte de manière intentionnelle en moi".

La fin de ce paragraphe fait pourtant signe vers un dernier problème. Si c'est bien l'ego transcendantal qui, conformément au sens de la réduction phénoménologique, constitue en dernière instance tous les phénomènes dont nous parlons actuellement, comment peut-on soutenir que le monde par exemple, est constitué par le je psychophysique? N'y aurait-il pas ici une confusion entre le transcendantal et le mondain? Ne dispose-t-on pas de deux sujets pour la constitution d'un même "monde"? C'est pourquoi l'emploi du conditionnel, dans la dernière phrase de notre texte, semble prendre acte de la difficulté et introduire une restriction :

"S'il devait apparaître que tout ce qui est spécifiquement constitué, donc également le monde réduit, appartenait à l'essence concrète du sujet constituant comme une inaliénable détermination interne, il se trouverait alors, dans l'auto-explication du je, son monde propre comme intérieur, et, d'autre part, parcourant le monde, le je se trouverait lui-même en tant que membre de l'extériorité du monde, et distinguerait entre soi et le monde extérieur".

Une telle sentence ne deviendra véritablement affirmative que lorsqu'aura été précisé le rapport exact entre le sujet psychophysique et l'ego transcendantal, et thématifiée, pour elle-même, ce que Husserl nomme dès le § 45 "auto-aperception mondanisante". Grâce à cette mondanisation en effet, "tout ce qui m'était transcendantalement propre en tant que cet ego parvient dans mon âme à titre de contenu psychique".

Cette « auto-aperception » mondanisante, nous en avons clarifié le sens lors de la première séance. Ce qu'il nous faut maintenant faire, c'est montrer comment, sur le sol de cette auto-mondanisation — pour le moment cantonnée à la sphère propre —, et de cette première « extériorité » du monde perçu — de ce que Husserl nomme au § 48 cette

« transcendance primordiale » — va se constituer l'expérience d'autrui et par là même, de « l'objectivité » du monde.

C'est ce que Husserl indique dans le 48, « la transcendance du monde objectif comme transcendance d'un niveau supérieur à celui de la transcendance primordiale ». Je le résume rapidement.

Le paragraphe 48 fait en quelque sorte le point sur les acquis des paragraphes précédents.

a/ Ce que nous cherchons, c'est la constitution transcendantale de l'alter ego, en tant que, nous l'avons vu, elle est la condition pour se constitue transcendentale le monde comme « objectif ».

b/ Or la réduction à la sphère propre a permis de dégager — par mise entre parenthèses, au sein de la vie transcendantale, et du « sens autre », et de ce qu'il rend possible, une « couche » de constitution servant de fondement à la constitution de l'alter ego — et de ce qu'il rend possible.

c/ Simultanément, cette réduction dans la réduction a permis de faire surgir une premier sens « étranger ». Non pas que l'ego transcendantal soit sorti de lui-même pour reconnaître un autre ego transcendantal, mais en ceci que, dans son auto-objectivation en corps vivant et en « je » personnel qui l'anime, une première scission s'est opérée entre ce « je » et ce qu'il expérimente en termes de « pure nature », « monde perçu ».

Le concept important ici est évidemment celui de « transcendance immanente ». Ce « monde » est bien « transcendant », au sens où il a été constitué transcendentale comme « extérieur » à l'ego vivant comme je-corps, mais cette transcendance est immanente, parce que dans cette constitution, l'ego transcendantal n'a fait que s'auto-objectiver *lui-même* sans emprunter quoique ce soit à un sens « alter ego ».

Et pourtant, c'est sur ce fondement de cette « transcendance immanente », première transcendance dans l'ordre de la constitution (d'où l'idée de « transcendance primordiale »), que va pouvoir se constituer la transcendance « objective » proprement dite, et avant tout l'expérience de l'alter ego. Pourquoi a-t-il fallu passer par là ? Parce que ce n'est quand dans cette première objectivation que naît l'idée de non-je, et surtout un « je » susceptible d'avoir un « alter ». L'ego transcendantal comme tel ne peut pas reconnaître un « autre » ; il ne le peut que s'il se fait ego « mondain » primordial, et qu'il reconnait dans d'autres ego mondains

un « alter ego » — donc un « quelque chose » qui se constitue en moi mais ne se réduit pas à un moment de mon auto-constitution.

C'est cette expérience qui se trouve décrite au § 50, sous la formule célèbre « d'aperception analogique ».

II. Etude du § 50

Il s'agit d'abord de décrire l'expérience d'autrui, sur le fondement des résultats précédents et de montrer en quoi, tout en se constituant sur ce fondement, il se constitue comme ne s'y réduisant pas.

Or cette expérience se présente comme une sorte de paradoxe.

1/ D'une part, lorsque je fais l'expérience de l'autre, c'est bien l'autre lui-même qui m'est donné. Quand je discute avec quelqu'un, quand je parle devant vous, je ne me demande pas si vous êtes ou non des fantômes — vous êtes là pour moi « en personne », « en chair et en os ». Vous m'êtes donné « en original », de même que de manière générale, phénoménologiquement, toute « expérience » de quelque chose est expérience de cette chose « en original ».

Mais le paradoxe est justement que, tout en ayant conscience d'autrui en original — il n'y a pas le moindre doute que c'est bien l'autre lui-même qui ici se donne à moi — c'est bien l'apparaître d'autrui, et non autrui lui-même, qui ainsi se donne. Dans l'expérience de l'autre, je ne deviens pas l'autre, et ce que l'autre est pour lui-même — l'autre je, sa vie, ses vécus, son rapport à son propre « monde perçu » — me reste inaccessible.

Donc dans l'expérience de l'autre, j'ai à la fois la vue la plus parfaite possible de l'autre — l'autre se donne « en chair et en os » — et en même temps cette expérience semble grevée d'une certaine « imperfection ».

Mais est-ce une imperfection ? En fait, ces deux aspects n'en font qu'un : c'est *parce que* je n'ai *pas* accès à « autrui » tel qu'il est que j'ai accès à autrui tel qu'il est. (D'où, soit dit en passant, l'opposition de Husserl à la théorie de l'empathie comme « fusion » de T. Lipps). Pourquoi ? Parce que si l'autre se réduisait à ce qui de lui apparaît dans ma sphère primordiale, ce ne serait plus l'autre, ce serait justement un moment de moi-même : « lui et moi ne ferions qu'un ».

Dans la mesure où c'est sur le fondement de la sphère « propre », et de la scission caractéristique qui la compose — entre moi animant mon corps, et le monde perçu —, c'est à ce

niveau-là qu'il s'agit d'abord de mettre en relief le phénomène. Comment autrui y apparaît-il ? D'abord comme un mode de la « transcendance primordiale » du monde perçu — ie comme un objet perçu comme un autre, en l'occurrence comme corps. Mais justement, le corps d'autrui n'apparaît pas seulement comme un « objet » parmi les objets (Körper, corps objectif, « physique »). Sans quoi ce ne serait pas le corps d'autrui, mais justement un simple élément du monde primordial, c'est-à-dire une partie de moi-même dans mon autoconstitution.

C'est donc dans ce moment « charnière » qu'il faut saisir le passage de la transcendance immanente du monde perçu à la transcendance « transcendante » d'autrui, et il faut le saisir en s'attachant à cette expérience paradoxale : autrui tel qu'il apparaît dans mon monde primordial — et il ne peut apparaître qu'ici — apparaît justement comme l'autrui qu'il est pour autant aussi qu'il se donne comme ne se réduisant pas à ce qui m'apparaît.

Dans le vocabulaire de la constitution ou de l'intentionnalité : je vise le corps que je vois comme étant le corps d'autrui pour autant que, sur le fondement de la visée de ce corps, je vise également quelque chose qui le dépasse, je vise un « au-delà », pour le moment indéterminé. Il s'agit dit Husserl d'une « appréhension », au sens où cette visée très particulière vise quelque chose qui est donné « en présence », en chair et en os, mais de telle sorte que cette visée rend également présent quelque chose — « co-présent » — en tant qu'étant « non-présent ». Donc littéralement : rendre présent une présence non-présente intrinsèquement liée à une présence présente.

2/ Seulement, une telle « appréhension » n'est pas spécifique à l'expérience d'autrui. Il va donc falloir indiquer ce que l'appréhension d'autrui a de tout à fait particulier. Or ce qu'elle a de particulier, c'est qu'elle est en quelque sorte définitive. Et ce par opposition avec l'appréhension que suppose toute perception.

En quel sens toute perception suppose cette « co-présence » ? En ce sens que dans la simple perception, la chose m'est donnée comme telle, alors que ce qui m'est donné en original, ce n'est qu'une de ses faces. Mais justement, en visant une de ses faces, je vise également — je rends co-présentes » ses autres faces. La spécificité de cette appréhension perceptive, c'est pourtant que ce qui est « co-présent » peut devenir présent, et vice-versa — je peux tourner autour d'une chose pour me rendre présentes les faces qui n'étaient que « co-présentes ». Ce qui était visé comme co-présent peut venir « remplir » ma visée. Or justement, c'est ce qui est impossible concernant l'appréhension d'autrui. J'ai beau tourner autour de lui

— ou regarder au microscope dans son « cerveau » — ce que j'apprécise ne se donne jamais « en présence ».

Et c'est précisément ce qui fait le paradoxe : autant dans l'expérience de la chose perçue, cette expérience elle-même m'apprend qu'elle a différentes faces, et cette expérience « motive » en quelque sorte le fait que, au moment où l'une de ses faces m'est présente, j'apprécise ses autres faces, autant dans l'expérience d'autrui, jamais ce que j'apprécise ne m'est donné « en présence », si bien que rien ne semble « motiver » cette appréhension.

Et pourtant cette appréhension est un fait — et, comme le précisera Husserl au § 52, un fait continu : le comportement de l'autre me fait viser en permanence un au-delà de ce qui est présent. Alors qu'est-ce qui peut la motiver, si ce n'est justement pas la possible donation en présence de ce qui est visé comme co-présent ?

Il faut donner la réponse tout de suite : l'analogie avec moi. C'est pourquoi cette « appréhension » sera dite « analogisante ». Et c'est pourquoi il a fallu passer par l'auto-objectivation primordiale de l'ego, et c'est pourquoi enfin le problème d'autrui ne peut être résolu que sur le terrain de cette auto-objectivation, et non en quelque sorte de manière « directe ». C'est ce que précise Husserl : ce qui, sur la base du monde primordial, est « appréhendu » et rendu « coprésent » — d'une coprésence définitive —, c'est « autrui ». Or autrui est un « autre moi », un « alter ego ». Mais qui est le moi dont l'alter ego est l'alter ? Celui justement qui sur la base du monde primordial, appréhend autrui : moi dans mon corps, et au sein de mon monde perçu. Et c'est sur le fondement de son apparition comme corps dans ce monde perçu, que je co-vois autrui comme ne se réduisant pas à ce corps.

Dès lors la question devient : comment sais-je que ce corps qui se montre a un « envers » qu'est à proprement parler l'alter ego, et que je co-vois quoiqu'il ne me soit jamais donné « en original » ? Dans le cas de la chose perçue, l'appréhension était motivée par le fait qu'il me suffisait de tourner autour pour me rendre compte que d'autres faces lui appartenaient. Mais dans le cas d'autrui ? D'où puis-je savoir qu'un corps vivant a un « envers », s'il ne peut jamais m'être donné — même en tournant autour ? La réponse de Husserl est que je ne peux le savoir que de moi-même. C'est parce que, en habitant mon propre corps propre, je me saisis justement comme y habitant, et le saisis dès lors comme corps vivant, qu'en voyant le corps d'autrui, je vise à travers lui un « ego » qui y habite également mais ne s'y réduit pas, quoique cette visée ne soit à proprement parler jamais remplie — *parce qu'elle ne l'est jamais*. C'est donc par analogie avec mon propre corps, avec le rapport que j'entretiens avec lui, que je co-vois, que j'apprécise autrui comme habitant son corps sans s'y réduire. Il s'agit, dit

Husserl, d'un « transfert aperceptif issu de mon corps propre ». Et évidemment, ce transfert ne peut s'opérer que si je peux reconnaître dans ce qui se donne dans ma sphère primordiale un corps « comme le mien » — donc sur le fondement d'une ressemblance.

Nous passerons ici sur l'esquisse d'analyse que Husserl fait de cette « ressemblance », en termes d'« appariement », ou « accouplement » (*Paarung*), sorte de mode de la synthèse passive de l'association — l'important est de ne pas faire de cette association une « induction » un raisonnement, une déduction, etc. — et aller directement à la conclusion de cette analyse, au § 52 (p. 162).

III. Lecture des § 52/56. Conclusion : le sens de l'étranger.

1/ Amplification du « transfert » (§ 52)

C'est justement en tant qu'autrui ne se réduit pas à ce que j'en constitue qu'il se constitue pour moi. Je le constitue en quelque sorte comme non-constitué sur le fondement — et par contraste — avec la constitution de moi-même.

« dans cette sorte d'accessibilité vérifiable de ce qui est originellement inaccessible se fonde le caractère de l'étranger existant » — de l'autre.

Par là même — et tel est l'intérêt de cette conclusion — le transfert aperceptif, l'apprésentation analogisante, peut être poursuivi. De couche en couche, j'appréente dans autrui la totalité de ce que je suis — puisqu'il se constitue par analogie, comme une modification intentionnelle de ce que je suis moi-même : un corps vivant, son monde, son je. Finalement lui-même comme ego transcendantal qui s'objective sans cesse, comme monade, dans un monde primordial, mais qui est aussi mon monde primordial puisqu'il y apparaît — et voilà pourquoi l'apprésentation d'autrui fonde aussi l'idée d'un monde commun, dans lequel nous coexistons.

2/ Monadologie (§ 56).

Il s'agit d'une sorte de résumé. C'est bien du fond de ma monade que l'autre est constitué : d'une part, en tant qu'il apparaît sur la couche primordiale de ce qui m'est « propre »,

d'autre part, par analogie avec moi-même. Et en même temps, sa monade se constitue bien comme n'étant pas moi-même mais bien une « autre » monade, au sens où elle ne se réduit pas à ce que j'en constitue, ou plutôt, qu'elle se constitue comme « inconstituable ».

Donc les monades sont à la fois réellement reliées et réellement séparées — et c'est cette communauté transcendantale qui fonde, dans l'auto-objectivation, le fait que « mondainement », nous sommes à la fois reliés les uns aux autres, et pourtant séparés : chacun est lui-même.

Quelle différence faire ici entre la monadologie husserlienne et celle de Leibniz ? Chez Leibniz, la pluralité des monades est présupposée et non pas constituée phénoménologiquement dans chaque monade, de même qu'est présupposée leur coexistence — et avec elle, une monade suprême, Dieu, capable justement d'harmoniser — harmonie préétablie — la coexistence des monades. On pourrait donc dire que Husserl fonde la monadologie de la seule manière cohérente dont une monadologie doit être fondée : du fond de la monade.