

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

**THÈSE PRÉSENTÉE À
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES**

**COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN PHILOSOPHIE**

**PAR
MICHEL RATTÉ**

**LA FONDATION ÉGOLOGIQUE DE LA
PHÉNOMÉNOLOGIE ET L'EXTENSION DE SA PORTÉE
À LA PHÉNOMÉNOLOGIE GÉNÉTIQUE :**

**UNE RELECTURE CRITIQUE DE E. HUSSERL DANS LA
PERSPECTIVE DE M. HENRY**

mars 2006

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

RÉSUMÉ

Cette thèse est une recherche phénoménologique ayant deux objectifs principaux.

Le premier suppose de reprendre le chemin de la phénoménologie égologique historiquement marginalisée, mais considérée comme cruciale pendant un temps par Husserl, le fondateur de la phénoménologie. Nous relirons de façon critique quelques passages cruciaux de la phénoménologie husserlienne sur cette question dans la perspective que nous offre Michel Henry, ce phénoménologue qui n'a en fait justement accordé d'intérêt qu'à la question du fondement égologique de la phénoménologie. L'objectif comme tel est de réhabiliter la phénoménologie égologique en tant qu'elle pourrait au moins devenir un axe pour une forme de renouvellement de la phénoménologie transcendantale à défaut d'être l'élucidation accomplie du fondement absolu de la phénoménologie — élucidation que Henry prétend avoir lui-même fournie.

Le deuxième objectif consiste à montrer l'intérêt de la perspective henryenne pour ce renouvellement de la phénoménologie transcendantale, une fois qu'on la décharge, moins des ambitions philosophiques de Michel Henry que des illusions structurantes qui présentent ces ambitions comme réalisées. Les ambitions henryennes sont en fait recaptées par nous à titre — pour être bref — d'« idées régulatrices » au sein d'une nouvelle perspective de recherche phénoménologique. Elles forment un fil conducteur permettant, en même temps qu'une critique de la phénoménologie husserlienne « génétique » cette fois, l'élaboration d'une forme posthenryenne — donc pas fidèlement henryenne — de phénoménologie génétique. Alors que l'élaboration de

la phénoménologie génétique husserlienne est irréductiblement liée à l'abandon de la thèse du fondement égoïque de la phénoménologie puisqu'elle découvre que l'origine de l'origine est pré-égoïque, nous proposons d'ouvrir l'espace d'une phénoménologie génétique qui fait de l'ego une source génétique de la forme des horizons transcendants. Du coup, cette phénoménologie génétique expose ses résultats sur le même plan que la phénoménologie transcendantale de Husserl, ce qui appelle immédiatement à leur comparaison et d'après nous, à la réévaluation de certains acquis peu contestés.

REMERCIEMENTS

Je tiens à exprimer toute ma reconnaissance à l'égard de quelques personnes et institutions qui ont été essentielles à l'aboutissement de ce travail. Je remercie tout d'abord le professeur Claude Thérien qui, depuis la mort subite du professeur J.-Nicolas Kaufmann sous la direction duquel j'ai fait une partie appréciable du travail menant à cette thèse, a pris la relève en se glissant dans l'élan qu'avait déjà la recherche. Il a été indéniablement un lecteur critique et très attentif de mon travail. Je remercie également Mme Nathalie Freitag pour sa lecture rigoureuse du texte. Je dois également beaucoup à la professeure Suzanne Foisy qui m'a incité chaleureusement à étudier en philosophie à l'Université et qui m'a dirigé et conseillé à la maîtrise. Je remercie Marie-Claude Périgny, la compagne de ma vie, qui a exprimé en tout temps un soutien sans faille à mon entreprise. Enfin, j'exprime ici ma reconnaissance évidemment aux organismes qui ont soutenu financièrement mes études de doctorat : le CRSH, le FCAR devenu le FQRSC et le fonds de l'Université du Québec à Trois-Rivières.

Je dédie cette thèse à la mémoire du professeur J.-Nicolas Kaufmann qui fut et qui demeure pour moi un penseur des plus inspirants.

TABLES DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	i
REMERCIEMENTS	ii
TABLE DES MATIÈRES	iv
INTRODUCTION	1
SECTION I : Apparaître et ego comme fondement de la phénoménologie	11
CHAPITRE 1 : Introduction aux notions, principes et résultats essentiels de la recherche henryenne	12
1.1. La genèse de la problématique henryenne : <i>L'essence de la manifestation</i> (1963).....	21
1.2. La phénoménologie de l'immanence et le problème de la fondation de la sphère de la transcendance dans l'immanence au fil des années	34
1.3. Fil conducteur de notre lecture critique de cette situation et proposition pour une sortie de l'aporie henryenne qui prépare une nouvelle conception de la phénoménologie génétique.....	38
1.4. Remarques à propos du texte henryen	42
CHAPITRE 2 : Les ambivalences du concept de fondement chez Henry et Husserl.....	49
2.1. La différence d'expression de l'ambivalence chez Henry et Husserl	49
2.1.1. Henry : fonder ou absorber la sphère transcendantale dans l'immanence originaire ?	51
2.1.2. Le problème de la clarification du fondement de la phénoménologie au regard des différentes significations du terme « fondement » chez Husserl	60
2.2. De la polysémie du terme « fondement » à la dissolution du problème dans l'évolution de la phénoménologie transcendantale husserlienne.....	65
2.2.1. Le notion du fondement dans l'ontologie formelle.....	65

2.2.2. Problèmes de l'ontologie formelle	78
2.2.3. Les difficultés de la fondation transcendantale de l'ontologie formelle par la conscience originaire d'objet	83
2.2.4. La valeur de fondement de la phénoménologie transcendantale elle-même au sein du programme husserlien	98
2.2.5. L'écartèlement de la phénoménologie entre le savoir du fondement et l'élargissement du savoir de la constitution transcendantale du monde	106
CHAPITRE 3 : L'échec de la fondation égologique de la phénoménologie transcendantale husserlienne	117
3.1. Le problème de la « perception interne » dans <i>Ideen I</i>	118
3.1.1. Position absolue d'existence et existence absolue de l'immanence.....	123
3.1.2. Observations critiques sur les idées de perception sans esquisses, de perception de flux et d'évidence ontologico-formelle de l'ego	128
3.2. L'évidence comme seconde voie problématique pour l'élucidation de l'immanence.....	144
3.2.1. Observations sur la notion d'Évidence chez Husserl.....	155
3.2.2. La dénaturation de l'immanence phénoménologique	167
3.2.3. Critique de la lecture henryenne de <i>L'idée de la phénoménologie</i> de Husserl et de son sauvetage de Descartes	175
3.3. Conclusion provisoire introduisant à la deuxième section : le glissement de l'eidétique de l'ego vers la « phénoménologie génétique » de ses actes intentionnels	195
SECTION II : Critique et dépassement de la dissimulation de l'apparaître auto-affectif de l'ego dans la phénoménologie génétique husserlienne.....	200
CHAPITRE 4 : L'immanence de l'apparaître de l'ego recouverte par le thème de la conscience du flux du temps.....	201
4.1. Considérations préliminaires.....	201
4.2. L'ambiguïté foncière de la notion d'impression chez Husserl.....	210
4.2.1. Donation et continuité À partir du « point-source »	213
4.2.2. Origine, continuité, « repoussement ».....	218
4.3. La voie de l'analyse intentionnelle de la conscience du temps en tant qu'elle dissimule la question de l'origine entrevue par Husserl	231
4.3.1. Critiques introductives	231

4.3.2. Exposition de la dérive intentionnaliste des paragraphes 23 À 33.....	234
4.3.2.1. Analyses comparatives de la modification du souvenir et des modifications de la protention et de la rétention.....	236
4.3.2.1.1. Enchaînement des souvenirs <i>versus</i> enchaînement des perceptions.....	237
4.3.2.1.2. Le flux de la conscience est posé comme origine du flux où les souvenirs défilent : un autre dépassement de l'intuition phénoménologique.....	239
4.3.2.2. La question de l'individuation du temps objectif et le retour du refoulé : la donation impressionnelle	240
4.3.2.2.1. Maintenant, nouveauté et donation	
4.3.2.2.2. Le problème de la constitution consciente de l'unité de l'objet temporel	244
4.3.2.2.3. L'hésitation husserlienne à propos de l'antériorité de la continuité sur le nouveau maintenant, ou l'inverse	245
4.3.2.2.4. La donation impressionnelle redevient une abstraction	247
 CHAPITRE 5 : Critique de la conception husserlienne de l'originarité et du statut génétique de la synthèse passive	251
5.1. Exposition positive de la phénoménologie génétique des synthèses passives....	252
5.1.1. Genèse de l'idée de synthèse passive dans l'œuvre de Husserl	252
5.1.2. La théorie de l'association originaire.....	257
5.1.2.1. La théorie de l'association originaire comme reconstruction transcendantale de la théorie humienne de l'association	258
5.1.2.2. Les lois pures de l'association originaire	260
5.1.3. Observations critiques introduisant au problème originaire de l'affection.....	268
 5.2. Les sources historiques du concept husserlien de synthèse passive comme instrument d'une critique fondamentale.....	271
5.2.1. Wundt : la différenciation de la passivité et de l'activité sur la base de la distinction de l'association aperçue et de la connexion aperçue, et la variante husserlienne	274
5.2.2. Lipps : l'explicitation de l'opposition synchronique des sentiments d'activité et de passivité dans l'aperception et le dégagement de l'affection pulsionnelle du moi	277
 5.3. <i>Excursus I</i> . Comparaison de deux formes d'analyse génétique de l'acte de ressouvenir : la théorie husserlienne de l'association des souvenirs et la phénoménologie de l'effort de se souvenir.....	290

5.3.1. La sursaturation trompeuse de la fusion des contenus de souvenirs comme effet structurel de l'association des souvenirs : l'oubli de l'oubli.....	295
CHAPITRE 6 : Éléments pour une phénoménologie génétique posthenryenne.....	299
6.1. Bilan critique du sens de la phénoménologie génétique husserlienne	299
6.2. Maine de Biran et le projet de phénoménologie génétique de Henry	302
6.3. De la phénoménologie génétique du transcendant réel à celle de l'horizon.....	318
6.3.1. L'effort comme accès au fondement génétique des horizons de la perception	325
6.4. Remarques finales	332
CONCLUSION	334
7.1. Récapitulation des résultats.....	334
7.1.1. Résultats de la première partie	336
7.1.2. Résultats de la deuxième partie.....	341
7.2. <i>Excursus II</i> . Vers une nouvelle phénoménologie du champ de l'audible	352
7.2.1. L'intermittence de la donation du champ de l'audible.....	353
7.2.2. Transparence et fusion dans le champ de l'audible	361
BIBLIOGRAPHIE.....	372

INTRODUCTION

Cette thèse est une recherche phénoménologique ayant deux objectifs principaux. Le premier consiste en la reprise en main de la question du fondement égologique de la phénoménologie, une question historiquement marginalisée, mais considérée longtemps comme cruciale par Husserl, le fondateur de la phénoménologie. Nous relirons de façon critique quelques passages cruciaux de la phénoménologie husserlienne sur cette question dans la perspective que nous offre Michel Henry, ce phénoménologue qui n'a en fait justement accordé d'intérêt qu'à la question du fondement égologique de la phénoménologie. L'objectif comme tel est de réhabiliter la phénoménologie égologique en tant qu'elle pourrait au moins devenir un axe pour une forme de renouvellement de la phénoménologie transcendantale à défaut d'être l'élucidation définitivement accomplie du fondement absolu de la phénoménologie — élucidation que Henry prétend avoir lui-même fournie (voir première partie).

Le deuxième objectif consiste à montrer l'intérêt de la perspective henryenne pour ce renouvellement de la phénoménologie transcendantale, une fois qu'on la décharge, moins des ambitions philosophiques de Michel Henry que des illusions structurantes qui présentent ces ambitions comme réalisées (voir les sections pertinentes des chapitres 2, 3 et 6). Certaines ambitions henryennes sont en fait recaptées par nous à titre — pour être bref — d'« idées régulatrices » au sein d'une nouvelle perspective de recherche phénoménologique. Elles forment un fil conducteur permettant, en même temps qu'une critique de la phénoménologie husserlienne « génétique » cette fois (chapitres 4 et 5), une ébauche posthenryenne — et donc pas fidèlement henryenne — de phénoménologie génétique (chapitre 6). Alors que l'élaboration de la phénoménologie génétique husserlienne est irréductiblement liée à l'abandon de la thèse

du fondement égoïque de la phénoménologie puisqu'elle découvre que l'origine de l'origine est pré-égoïque, nous proposons d'ouvrir l'espace d'une phénoménologie génétique qui fait de l'ego une source génétique de la forme des horizons transcendants. Du coup, cette phénoménologie génétique expose ses résultats sur le même plan que la phénoménologie transcendantale de Husserl, ce qui appelle immédiatement à leur comparaison et d'après nous, à la réévaluation de certains acquis peu contestés.

Présentons immédiatement, avec les mises en contexte et détails pertinents, le cours de l'argument au sein de la thèse.

Le premier chapitre est en réalité un exposé du fil conducteur de la phénoménologie de Michel Henry où sont également soulignées certaines tensions non résolues de son œuvre, tensions qui permettent à la fois d'exposer la difficulté propre de son entreprise et de comprendre qu'opter pour une perspective henryenne implique que le radicalisme qu'elle projette au-devant d'elle-même soit examiné de près. Cela étant entendu, il ne faut pas considérer l'exposé purement positif de sa pensée comme le témoignage d'une adhésion à quelque doctrine. Cependant, un tel exposé nous est apparu nécessaire parce que l'œuvre de Michel Henry n'est que moyennement connue. Ajoutons qu'elle souffre également de l'opinion qu'attire sur elle son caractère obsessif qui invite à penser que l'on peut la résumer à ce qui de loin apparaît comme la simple répétition du même. Le défi était donc de rendre compte à la fois des contenus séminaux qui ont fait que son œuvre a la forme qu'elle a, de la profondeur à laquelle se trame l'enjeu de son œuvre, et enfin de la nature des problèmes qu'elle se pose qui eux aussi ont une influence sur le corpus hétéroclite que constitue cette œuvre. Husserl n'avait évidemment pas besoin d'être présenté ainsi d'autant plus qu'il s'agit en cette thèse de

faire une lecture henryenne de Husserl : la pensée de ce dernier et d'une certaine partie de sa postérité constitue la trame de fond de toute la thèse.

Nous n'allons pas ici répéter le premier chapitre. Disons pour l'instant que la perspective de relecture henryenne de Husserl que nous proposons n'est pas arbitraire puisque l'œuvre de Henry, en dépit de ses références variées, est en réalité essentiellement une reprise du projet husserlien de fondation de la phénoménologie sur l'ego. Cela dit, Henry pense que l'ego peut être élucidé comme être autant que comme apparaître. Le problème de Husserl à cet égard aurait été en quelque sorte d'avoir reconnu une forme de l'apparaître de l'ego qui ne correspondait pas à son essence pure et d'avoir en sus « déduit » son être plutôt que de l'avoir compris comme phénomène. Il sera amplement question de cela tout au long de la première partie de la thèse.

La phénoménologie henryenne de l'être de l'ego serait la voie du fondement de la phénoménologie. Mais voilà déjà très lourdement ce qu'il s'agit de rendre phénoménologiquement accessible : l'être de l'ego est son apparaître et en conséquence le fondement de la phénoménologie est l'être purement immanent de l'apparaître qui s'apparaît. Ce rapport ipséique — et non d'identité — de l'essence, parce que purement immanent est pensé par Henry comme auto-affectivité censée être l'apparaître de la *vérité* de l'apparaître fondateur de la phénoménologie en vertu du fait que l'auto-affectivité est en son essence de l'apparaître qui ne peut échapper à soi. Cette égologie phénoménologico-ontologique prétend dépasser la voie cartésienne que Husserl avait empruntée à l'époque où celui-ci voyait le fondement comme l'évidence phénoménologique du *cogito*. Or cette évidence pour n'être qu'essentiellement épistémique est restée ambiguë en ce qui concerne l'essence de ce qui est effectivement connu dans la connaissance absolue qui fonde la phénoménologie : l'être de l'ego.

Des problèmes importants sont cependant soulevés par la prétention de Henry. Plusieurs se sont demandé comment ce fondement ontologique pourrait être autre chose, pour la phénoménologie comme *science*, qu'un *être* qui confisque de manière absolue l'accès phénoménologique à son essence puisque son apparaître est purement et seulement immanent en tant qu'il est seulement auto-apparaître. Le paradoxe étant évidemment que la phénoménologie en ce qu'elle est cette science de l'apparaître qui hérite de l'apparaître, sa méthode même, est en réalité incapable d'accéder à son fondement propre. Elle peut *déclarer* provenir de ce qui la fonde sans pouvoir exposer sa propre venue depuis cet apparaître absolument immanent qui se sait dans l'épreuve de l'auto-affection. Une telle lecture de Henry n'est certainement pas impertinente, d'autant plus qu'elle hante Henry et alimente une ambivalence à l'égard de la portée de sa découverte — c'est ce dont traite brièvement le chapitre 2 (voir 2.1.1.). Est-elle une refondation de la phénoménologie transcendantale qui doit amener des corrections à celle-ci ou doit-elle plutôt prendre la place de toute la phénoménologie transcendantale ? Cette ambivalence est pour nous un symptôme de l'impuissance henryenne à résoudre le problème spécifiquement phénoménologique de la possibilité que l'apparaître transcendant soit produit par la pure immanence phénoménologique de l'auto-apparaître. Pour nous, cela démontre que l'accès de la phénoménologie à son fondement ne pourra être que l'accès indirect que peut lui offrir une forme de philosophie génétique du transcendant. Ce qui est le fil conducteur de toute la thèse.

Husserl, comme on le sait, n'est pas en reste en tant que phénoménologue ambivalent. C'est ce que nous exposons dans la majeure partie du chapitre 2 (voir 2.1.2. ; 2.2.). Mais cette ambivalence est d'un tout autre ordre et elle se répercute dans une postérité extrêmement variée. Elle se manifeste dans la polysémie du concept de fondement et la multiplication des perspectives à partir desquelles la phénoménologie

peut entreprendre une recherche valable philosophiquement (2.2.5.). Nous nous sommes attardé à bien différencier le caractère absolu de l'idéal de l'ontologie formelle où prend place un concept spécifique de fondation, ainsi qu'à la fondation sur l'ego (2.2.1. à 2.2.4.). Nous avons également convoqué entre autres R. Boehm qui s'est intéressé de près à l'ambiguïté husserlienne des notions encore mouvantes entre 1907 et 1913 d'immanence et de transcendance et à leur rapport à celles d'être et d'apparaître afin d'exposer sous un nouveau jour la pertinence du lieu d'ancrage de la critique henryenne de Husserl. Nous croyons que l'entreprise de Henry peut être mieux comprise et être réalignée sur des problèmes fondamentaux de la phénoménologie alors qu'elle dérivait vers l'exégèse de Marx, de Maine de Biran ou du christianisme (2.2.5. à 3.1.). Dans cette optique, nous avons procédé à un examen critique des implications de la compréhension husserlienne de l'ego en tant que celui-ci se rapporte à lui-même dans une « perception immanente » (3.1.1. ; 3.1.2.), ainsi qu'à celles de la notion d'évidence comme autre caractérisation de l'apparaître immanent (3.2.1. ; 3.2.2.). Il est remarquable que cette notion d'évidence dans l'œuvre de Husserl ait été si importante et à la fois n'ait fait l'objet d'aucune théorie explicite autre que des essais de typologisation des modes d'évidence. De ce fait, la critique que propose Henry de la conception de l'évidence husserlienne telle qu'elle apparaît dans les *Leçons* de 1907 semble pour le moins injuste. Elle n'est pas comme le prétend Henry l'origine de l'éclipse définitive du fondement réel de la phénoménologie, et cette erreur méritait d'être déconstruite, ce que nous avons fait (3.2.3.).

Avant même l'examen de l'échec de la fondation husserlienne de la phénoménologie sur l'ego et l'évidence, nous avons indiqué qu'au moment où les apories de l'eidétique husserlienne de l'ego s'explicitent commence également une dérivation du questionnement sur l'originaire vers ce que Husserl considère comme les

conditions premières de possibilité des actes de conscience. Husserl expose en 1905 sa découverte de la nature intentionnelle de la temporalité qui est donnée comme une tendance absolue et qui est donc en réalité présupposée par tout acte de conscience intentionnel. En quelque sorte, la temporalité est une strate de ce qui contribue « génétiquement » à la constitution de l'expérience vécue selon une cohérence qui informe tout acte d'objectivation intentionnel. Du coup, l'ego se voit subordonné au flux de la conscience et devient en réalité seulement formellement nécessaire comme idée de la totalité du flux de conscience alors que la donation de celui-ci est évanescence.

Henry nous a offert une sérieuse analyse des leçons de 1905 qui renverse la prétention de Husserl à rendre compte de l'originarité de la temporalité. Henry expose comment la continuité du flux temporel est dépendante de ce qui se donne comme affection pure de la subjectivité dans la continuité impressionnelle. En suivant la piste de Henry, nous cherchons à faire émerger d'autres présupposés qui sont eux-mêmes impensables sans la présupposition d'une auto-affection antérieure à la temporalité (chapitre 4).

Mais il faut justement savoir que Husserl lui-même, dans l'approfondissement de sa phénoménologie de l'intentionnalité indépendante du moi génétiquement nécessaire à tout acte de conscience égoïque, va formuler l'exigence d'une phénoménologie des synthèses passives des contenus originaires, qui statutairement peuvent avoir l'air d'être l'équivalent de la continuité impressionnelle auto-affective dont il était question au paragraphe précédent. Mais ce n'est pas le cas. En réalité ces synthèses passives et la temporalité originaire sont dans un rapport de nécessité réciproque. La phénoménologie de la temporalité expose la forme originaire de manifestation de tout contenu vécu. Les synthèses passives quant à elles sont des donations de contenus primordiaux parfaitement singuliers qui comme la temporalité obéissent à une forme

d'intentionnalité, de tendance indépendante de l'ego, mais absolument nécessaire pour lui simplement pour être en mesure de commencer un processus d'objectivation consciente. Ce sont les contenus sensibles primordiaux s'associant originairement par contraste ou par similarité — d'où leur nom : synthèse passive — qui par leur intensité affective, éveillent la conscience à elle-même.

La théorie des synthèses passives occasionne des problèmes dans la mesure où la genèse des contenus suscitant l'acte de conscience est déjà opérante non seulement malgré le moi, mais de manière inconsciente. La question souvent posée est de savoir si la phénoménologie « explicative » plutôt que « descriptive » qui est nécessaire ici relève encore de la phénoménologie.

L'angle critique que nous privilégions quant à nous est celui de la « contingence » de cette théorie des synthèses passives comme phénoménologie de ce qui est le plus originaire. On admettra que si cette théorie ne bénéficie pas de la certitude phénoménologique d'être la théorie appropriée et de saisir une plénitude phénoménologique — ce que Husserl admet pratiquement —, elle doit être dite contingente et l'on doit alors admettre qu'elle n'a qu'une valeur heuristique. Cela dit, sa contingence a été l'objet de notre enquête. Elle porte sur l'origine historique de la conceptualisation des synthèses passives. Celles-ci s'avèrent en réalité dépendre des psychologies de l'attention de W. Wundt et T. Lipps. L'enquête montre que ce qui a été écarté par Husserl de ces psychologies est non seulement ce qui les rend cohérentes, mais également ce qui nous apparaît essentiel pour une *phénoménologie* génétique : la possibilité que la passivité et l'activité aient un point de rencontre proprement subjectif qui révèle leur différence et leur dépendance dans l'acte de faire apparaître. Chez Wundt et surtout chez Lipps, c'est par le sentiment de l'effort que cette différenciation est mise au jour. Or l'effort se comprend phénoménologiquement comme force auto-affectée du

sujet qui est à la fois passif et actif devant ce qui résiste et dont il génère ainsi l'apparaître le plus certain (chapitre 5).

En fait, les éléments de réflexion en vue d'une telle phénoménologie génétique constituent le contenu du sixième et dernier chapitre de la thèse. Ces éléments sont indépendants des psychologies dont il fut question au chapitre 5. Car notre programme de préparation d'une phénoménologie génétique est en réalité plutôt posthenryen. Une chose est sûre, ce que nous avons trouvé malheureux chez Husserl sera à tout le moins évité dans notre projet : cette phénoménologie ne sera pas engluée dans le type de contingence qui marque la méthode génétique husserlienne et, du coup, ce qu'elle a découvert, contingence que nous lions directement au paradoxe d'avoir à traiter de l'intentionnalité la plus originaire sans une plénitude d'accès à celle-ci. Pour le reste, nous restons évidemment vigilant quant à la possibilité que notre propre contingence entache cette recherche. Et parce que dans le cadre de cette thèse nous ne pouvons qu'offrir les grands traits de ce projet de phénoménologie génétique, nous avons choisi de tenter de convaincre de son intérêt aussi par l'exemple, c'est-à-dire par de petites analyses concernant un champ phénoménal spécifique : le champ de l'audible (voir chapitre conclusif 7.2).

Mais avant d'en arriver là nous examinons succinctement la fonction de la référence henryenne à Maine de Biran dans le but de tirer de la pensée de celui-ci ce qui peut être utile pour cette phénoménologie génétique déjà bien vue chez Henry (6.2.). La contribution biranienne est selon Henry d'avoir accompli une phénoménologie de l'ego originaire qui consiste à faire s'équivaloir en l'immanence de l'ego, l'être et la *connaissance* des modes d'être que sont les *pouvoirs immanents de l'ego*. L'effort est le pouvoir séminal, le pouvoir immanent « archiconstitutif » du monde transcendant. Pour donner une bonne idée des conditions assurant la pertinence d'une telle lecture de Maine

de Biran en contexte phénoménologique, et démontrer ainsi que nous ne sommes pas victimes — Henry et nous — d'un mirage, nous exposons brièvement la genèse historique de la problématique biranienne. Cela étant dit, nous ne pouvons dans le cadre de cette thèse qu'amorcer cet exercice de vigilance qui d'ailleurs porte déjà ses premiers fruits : nous exposons, comme dans d'autres contextes, comment Henry se soumet à la pente glissante d'une fausse radicalisation qui transforme sa problématique génétique postbiranienne en généalogie, celle-ci se contentant alors, comme on le suppose, d'affirmer la *filiation* du transcendant à l'absolu originaire plus que de montrer phénoménologiquement la genèse du transcendant à partir de l'auto-affection, en l'occurrence ici à partir de l'effort.

Cela dit, à n'en pas douter, il y a une difficulté inhérente à la mise en œuvre de cette phénoménologie génétique postbiranienne du transcendant. Pour l'instant, la voie qui nous a semblé la plus prometteuse était la reconsidération d'un point de vue génétique sur la catégorie d'horizon. Car l'horizon est lié dans l'essence au pouvoir subjectif. Ce lien avec le pouvoir immanent subjectif laisse entrevoir une interprétation génétique de l'ouverture même de l'horizon. L'étant possible dans l'ouverture n'est alors plus seulement un simple possible parmi une infinité régulée au sein des limites que circonscrit l'ouverture de l'horizon. Le « pouvoir apparaître », la possibilité, au sein de l'horizon, peut être aussi compris à partir de la « possibilisation de l'apparaître », c'est-à-dire à partir du « pouvoir faire apparaître » dans l'horizon. Nous entrevoyons donc la possibilité d'une véritable phénoménologie génétique du transcendant capable de faire apparaître son fondement comme apparaître de l'auto-affection productrice de l'ouverture horizontale (6.3.).

Nous concluons en récapitulant les résultats de la recherche et en proposant des éléments pour une nouvelle phénoménologie du champ de l'audible qui sauront faire état de la valeur heuristique de nos recherches (7).

SECTION I

APPARAÎTRE ET EGO COMME FONDEMENT DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE

CHAPITRE 1

INTRODUCTION AUX NOTIONS, PRINCIPES ET RÉSULTATS ESSENTIELS DE LA RECHERCHE HENRYENNE

Nous ne présenterons dans ce chapitre que quelques notions et principes résultant de la recherche phénoménologique henryenne. Celle-ci ne sera qu'effleurée parce que son souffle extraordinairement soutenu à travers d'innombrables méandres n'est pas le meilleur chemin pour faire valoir l'apport henryen dans le cadre de notre thèse. La recherche de Henry est l'exercice d'une immense battue sur les territoires de tout ce qui, selon Henry, cache le plus simple, l'originnaire, l'absolu qu'il s'agit de débusquer. *L'essence de la manifestation* (1963), cette œuvre inaugurant sa recherche, en est déjà l'expression accomplie. À coup sûr, le texte de cette recherche — sur lequel nous reviendrons brièvement — est un objet de haut intérêt pour qui veut comprendre le radicalisme que requiert l'atteinte du but de cette recherche.

Le fait que dans le cadre de ce chapitre, le texte henryen ne sera mobilisé qu'en tant qu'il énonce des notions et des principes ne trahit aucunement l'entreprise de Henry. Car ce que prétend débusquer sa battue est en dernière instance ce que l'on peut nommer

la « structure eidétique » de la phénoménalité, c'est-à-dire l'essence du phénomène en soi, en sa *simplicité originare*¹. L'exposé de l'articulation des notions analytiques de la recherche et le pouvoir intégrateur des principes devraient permettre de comprendre phénoménologiquement ce qui est entendu par la phénoménalité comme fondement de la phénoménologie, sa simplicité originare autant que ce qu'elle promet ou non dans le cadre de cette thèse.

La philosophie henryenne nous intéresse particulièrement pour son projet de fonder la phénoménologie, ce qui lui est essentiel. Pour Henry, cela exige l'élucidation phénoménologique de la phénoménalité elle-même, l'élucidation de l'essence de l'apparaître lui-même. De plus, Henry prétend que cette élucidation doit passer, en dernière instance, par celle de l'apparaître de la subjectivité inhérente à l'être de l'ego révélé comme auto-apparaître de l'apparaître. L'apparaître s'apparaissant devient pour lui le fondement de tout apparaître dans la mesure où il est apparaître qui amène son propre fondement en l'apparaître qu'il est.

Une telle conception de l'essence de l'apparaître peut sembler triviale si on n'y regarde pas d'assez près. D'ailleurs le cheminement henryen a semblé, à plus d'un, être celui de la complaisance dans la pétition de principe, dans l'affirmation « tautologique » de l'apparaître comme fondement de l'apparaître. Ce jugement hâtif n'empêche pas de constater que nous ne sommes pas épargnés par la difficulté inhérente de l'œuvre du philosophe. En l'occurrence, la plus déconcertante caractéristique pour une philosophie

¹ Xavier Tilliette parle avec raison de l'entreprise de Henry comme d'une « analyse eidétique fondamentale », (Tilliette, 1976, 209). Il s'agit d'une expression forgée par Henry lui-même (Henry, 1963, 391) qualifiant la recherche de Maître Eckhart.

dont l'intuition séminale est simple et donc en principe « va de soi » pourrions-nous dire, est sans doute de tenter sans relâche de faire apparaître cette intuition inaugurale au sein d'autres pensées à travers une exégèse audacieuse. En effet, Henry traverse ainsi des textes classiques et moins classiques de la philosophie moderne, de Marx à Husserl, en passant par Schopenhauer et Maine de Biran. On est en droit de se demander à quoi sert cet exercice. La réponse facile est de juger qu'il ne voit pas la trivialité de son intuition en face et sent le besoin de la voir devenir significative par et pour d'autres pensées. Si ce jugement n'était pas empreint de malveillance, il ne serait pas sans vérité. Mais nous pensons pour notre part que c'est en explicitant à quel titre la philosophie de Henry se compare avant tout à celle de Husserl que l'on saisira les motivations les plus profondes qui animent les immenses détours exégétiques de la pensée henryenne. On sera du coup à même de constater que, s'il faut le dire, la trivialité n'est pas une caractéristique de la recherche henryenne du fondement de la phénoménologie dans l'essence de l'apparaître en sa simplicité originaire.

Une première approche de la problématique henryenne en son rapport à celle de Husserl nous commande donc de la considérer comme la reprise du projet husserlien de fondation ultime de la phénoménologie. Ajoutons que de ce point de vue, on peut aussi considérer la problématique henryenne comme une tentative de dépasser d'une manière inédite — et d'une certaine façon, par son exacerbation même — l'aporie que l'on a dit hanter déjà la phénoménologie transcendantale husserlienne dans son acte fondateur même : le solipsisme. Bien que son objet soit l'essence de l'apparaître trouvé dans l'être dont l'apparaître s'apparaît, c'est-à-dire l'ego, la logique interne de l'œuvre de Henry est aussi une tentative délibérée de dépassement du préjugé qui entrevoit toute recherche sur l'immanence de l'ego comme une voie aporétique pour la philosophie. C'est dans un effort de transfiguration du sens de l'immanence subjective à partir du concept d'auto-

affection, qui est l'auto-apparaître selon la modalité de l'ego, que Henry prétend pouvoir relever ce pari. Cette transfiguration du sens de l'immanence subjective est une tâche qui incombe entre autres à l'exégèse henryenne des textes de Maine de Biran et de Marx. Selon Henry, Maine de Biran fournirait par sa philosophie de l'effort, qui revient à reconnaître de manière absolue le « cogito corporel », l'auto-affection de la force subjective, la possibilité d'une « archiconstitution » du monde parfaitement immanente et plus originaire que sa constitution transcendantale husserlienne et en mesure de rendre compte de la réalité du réel transcendant. Il s'agirait d'une archiconstitution authentiquement phénoménologique, si on la compare à ce que Henry considère comme l'inintelligibilité de celle de Merleau-Ponty procédant en fait au dessaisissement de l'ego par la postulation de l'homogénéité, en dernière instance, de la « chair » et du « monde » (Henry, 2000, 163 *sq.*). Quant à la pensée de Marx, elle est interprétée chez Henry, sur la base de ses acquis biraniens, comme philosophie du rayonnement de l'immanence de la subjectivité dans l'immanence de l'être-ensemble matériel qu'est la « praxis ». Celle-ci serait le résultat de la reproduction effective de la vie subjective dans la pulsion auto-affectée du « travail vivant ». Nous ne ferons que des allusions au *Marx* de Michel Henry (1976) et nous aborderons en temps et lieu la compréhension henryenne de certains aspects de la philosophie de Maine de Biran (Henry, 1965). Ce que nous entendons bien faire comprendre dans cette thèse cependant est que le détour henryen par Maine de Biran ou Marx est directement commandé par une difficulté inhérente à la phénoménologie radicale de l'immanence de l'apparaître quand elle emprunte la voie négative qui trouve le fondement absolu de l'apparaître comme envers du rapport au monde transcendant. Cette difficulté n'est finalement pas celle de l'« aporie du solipsisme » comme telle. Car cette dernière est en réalité posée sur le fond de la prémisse qui réduit la phénoménologie à l'épistémologie. La difficulté qui dépasse en l'englobant l'aporie du solipsisme concerne en fait chez Henry un problème purement

inhérent à la phénoménologie en tant qu'elle veut dire et exposer *la puissance fondatrice du vrai fondement phénoménologique* reconnu comme *apparaître s'apparaissant*. La phénoménologie husserlienne pour sa part est équivoque en demandant dès le commencement que l'on accepte, d'une part, que la subjectivité soit structurellement intentionnelle, qu'elle ait originairement conscience de l'apparaître comme apparaître *de quelque chose qui n'est pas immédiatement elle*, et d'autre part, que le *cogito* soit un apparaître immédiat évident qui fonde l'évidence de tous les phénomènes. La phénoménologie de Henry commence et finit dans l'absoluité de l'apparaître immanent de l'ego parce qu'elle cherche à comprendre comment le fondement pourrait être non pas simplement la source de validation du savoir phénoménologique au sein d'une phénoménologie conçue comme « méta-épistémologie », mais *la source génétique* immanente et non transcendante en elle-même de l'apparaître, y compris quand il prend la forme d'un monde et dès lors rend possible la phénoménologie du transcendant. Autrement dit, Henry ne veut pas produire une phénoménologie positive du rapport au monde qui est, comme c'est le cas d'après lui chez Husserl, en même temps sa fuite en avant à travers l'écho toujours plus faible de la question du fondement. La phénoménologie henryenne est pleinement consciente d'être confinée à l'immobilité de la simplicité de l'intuition de l'absoluité du fondement de l'apparaître : c'est là sa « situation » pour reprendre le langage de la philosophie post-heideggérienne. Seulement, pour Henry, la situation devient en quelque sorte « méthode » : pour lui, une telle chose qu'une philosophie phénoménologique ne peut exister si elle n'a pas de manière immanente pour elle-même l'intuition de l'apparaître pur, de l'apparaître qui s'apporte avec lui-même. Car c'est ainsi qu'elle peut prétendre reconnaître le fondement comme la source de toute avancée de la pensée phénoménologique au-delà du fondement (Henry, 1963, 268-270). Le fondement, pour Henry, ne doit jamais être perdu de vue dans l'avancée de toute recherche phénoménologique quelle qu'elle soit. La

phénoménologie husserlienne en aura été le plus parfait contre-exemple d'après Henry — il en sera question dans le chapitre suivant. En revanche, Henry ne réussit qu'à indiquer timidement cette puissance du fondement de l'apparaître, producteur du « vrai » rapport subjectif à la réalité transcendante.

La caractéristique originale du développement de la recherche henryenne consiste, comme nous l'avons déjà dit, à faire le « saut » en d'autres pensées. Elles lui promettent de trouver une autre façon de ne pas perdre de vue le fondement et d'en parler avec une autre langue phénoménologique. L'effort chez Maine de Biran, le travail vivant chez Marx et plus récemment, le Verbe divin et la chair christique dont l'évangile johannique et la théologie patristique discutent (Henry, 1996 ; Henry, 2000), deviennent pour Henry, par le travail obsessionnel d'exégèse qu'il leur consacre, les autres guises de la simplicité déroutante de l'apparaître s'auto-apparaissant, guises annonciatrices d'une autre phénoménologie transcendante possible. Mais nous croyons que c'est seulement en rapatriant l'apparaître s'auto-apparaissant au sein du projet réformé de la phénoménologie transcendante déjà entreprise par Husserl que l'on passera de la vision anticipatrice d'une portée du fondement sur ce qu'il fonde — ce qui n'est déjà plus la même chose pour le fondement que simplement assurer formellement la possibilité de ce qu'il fonde — à une portée génétique effective du fondement².

Cette incapacité de faire du fondement de l'apparaître en sa pure immanence la source génétique d'une nouvelle phénoménologie transcendante a, entre autres, comme

² Sur l'échec en dernière instance de la tentative henryenne de faire jouer le rôle d'une phénoménologie réformée selon les exigences henryennes à la conception de la philosophie de la réalité chez Marx, voir entre autres Ratté, 2005.

symptôme, l'affirmation doctrinaire sporadique de Henry que le rapport intentionnel au transcendant, tel que pensé chez Husserl, est un corps étranger à toute phénoménologie transcendantale authentique. Nous aurons l'occasion d'y revenir dans les prochains chapitres.

Voyons ici les grandes lignes de la critique henryenne qui prétend dépister les inconséquences internes de la pensée de Husserl. L'élucidation de l'essence du phénomène — la phénoménalité elle-même — passe, disions-nous plus tôt, par une recherche sur l'être de l'ego, ego qui serait lui-même la révélation de la phénoménalité, de l'essence de l'apparaître. En l'ego, la phénoménalité se révélerait comme auto-affectation de l'ego : l'origine de tout phénomène serait ce qui se donne dans une donation à soi-même et cette thèse ne serait pas simplement posée métaphysiquement, mais serait définitivement saisissable au terme d'une recherche phénoménologique rigoureuse. Cette phénoménologie de l'ego ne se comprend donc pas comme celle d'une région particulière de l'expérience subjective, mais comme celle de l'origine de tout phénomène. En liant la question de l'ego à l'essence de tout phénomène, la phénoménologie de Henry reprend le projet husserlien d'une phénoménologie égologique.

Henry radicalise l'idée husserlienne selon laquelle le phénomène « contient » d'emblée la méthode authentique de la phénoménologie à partir du moment où il est compris dans son « comment », dans son « acte » d'apparaître purement immanent à l'ego (Husserl, 1950, § 24). Mais encore, Henry, en quelque sorte, ne s'intéresse dans sa recherche sur le fondement de l'apparaître qu'au « comment » de l'apparaître en lui-même, à la phénoménalité en son surgissement qu'il croit différenciable de ce qui est phénoménalisé objectivement, c'est-à-dire de ce qui est apparaissant dans l'acte. Or ce thème n'aurait été qu'entrevu et oublié par la phénoménologie depuis Husserl en dépit

du fait qu'il soit nécessairement le thème originaire de la phénoménologie. Henry considère que la raison pour laquelle la phénoménologie oublie son véritable fondement est le transfert du pouvoir de faire apparaître, de l'apparaître lui-même, au pouvoir de faire *voir*. Henry affirme que le « faire voir » envahit toute possibilité d'apparaître originaire et fondamental parce qu'on postule sans justification phénoménologique que toute donation phénoménale a une forme intentionnelle, que son « comment » est toujours et partout un apparaître phénoménalisé de rapport intentionnel de la conscience à « quelque chose » et non apparaître de l'apparaître lui-même. La « conscience de » est par essence conscience de ce qui est posé devant, c'est-à-dire ce qui déploie, dans son apparaître, une distance, c'est-à-dire encore le contraire de l'apparaître s'apparaissant. Le problème n'est pas dans le fait qu'il y ait une forme d'apparaître effectif ayant la structure que lui donne un faire voir et que ce soit le cas de toutes les structures intentionnelles en tant qu'apparaître de quelque chose. Le problème tiendrait plutôt dans le fait que la phénoménologie confine le problème ultime qu'est l'*essence de l'apparaître* à la phénoménologie de ce qui apparaît dans un voir. Cette phénoménologie du voir prétend ensuite qu'il y a une autodonation de ce qui est vu comme si le vu apportait son apparaître lui-même (Henry, 2003a, 11 *sq.*) — ce que Fink a appelé l'« autodonation de l'étant » (Fink, 1974, 218-220). Or c'est bien parce que les objets n'ont pas la capacité de s'amener eux-mêmes dans l'apparaître que la phénoménologie avait distingué ce qui apparaît de l'apparaître en tant que tel. D'ailleurs c'est Husserl lui-même qui a introduit cette distinction essentielle entre apparaître et objet apparaissant, pour marquer la différence, par exemple dans l'expérience de la perception, entre

l'intuition de l'apparaître (toujours intentionnel chez Husserl) de l'objet *en tant que* perçu, et l'intuition de l'étant qui est l'objet réel effectivement perçu, mais toujours en la perception comprise comme visée du transcendant, « inadéquatement évidente »³. Cette lucidité phénoménologique de Husserl n'empêche pas Henry d'affirmer qu'il y a chez Husserl une inconséquence méthodologique qui menace la phénoménologie comme telle : le monisme de la phénoménologie intentionnelle. Il en conclut que ce monisme masque ce qui lui est parfaitement inintelligible, c'est-à-dire le fait que l'autodation est celle du pur apparaître non intentionnel. Pour Henry, il n'est pas inhérent à l'apparaître d'être l'apparaître de quelque chose qui est d'emblée à distance — ce qui est encore le cas pour lui en ce qui concerne l'objet immanent, l'objet intentionnel dont la description phénoménologique d'ailleurs reste soumise à la métaphore du voir.

Nous avons ici introduit par le biais des critiques de Henry à l'égard de Husserl, les affirmations henryennes quant à la teneur du fondement que la phénoménologie doit découvrir pour elle-même. La vision d'un tel fondement absolu n'est pas simplement trouvée à travers la critique de Husserl. Elle est évidemment le résultat de la recherche phénoménologique henryenne. Notre introduction nous permet maintenant de faire une courte incursion dans l'ouvrage inaugural de la recherche henryenne où l'on trouve un contexte et des justifications permettant de comprendre comment les critiques formulées

³ Par ailleurs cet objet réel, à l'aune de l'analyse phénoménologique, est modalement différent de l'objet réel perçu dans la perspective de l'attitude naturelle. Dans la perspective phénoménologique il est posé comme existant, mais conditionnellement à la réalisation de la perception en sa processualité qui à la fois anticipe et réalise effectivement (ou non) le « remplissement » de la « visée » de perception par l'objectivité réelle de l'objet. Dans la perspective de l'attitude naturelle, l'objet perçu est existant pour le sujet d'un point de vue purement doxique, c'est-à-dire que l'objet est posé comme évidemment là pour lui et advenant que ce n'est pas le cas, l'illusion dont il fait l'expérience annule sa croyance de l'être ici-maintenant de l'objet perçu, et emporte en même temps le fait immanent pourtant irréductiblement réel de son acte même de perception.

à l'endroit de Husserl peuvent être aussi affirmatives à propos d'un fondement originaire hors de portée pour la phénoménologie husserlienne qui se voulait pourtant elle-même radicale.

1.1. La genèse de la problématique henryenne : *L'essence de la manifestation* (1963)

Cet ouvrage ne peut pas être résumé ou compris à partir de ses seules divisions, car il s'agit de l'accouchement d'une forme de prise de parole phénoménologique à propos d'une intuition que Henry prétend dissimulée par presque tout ce qui n'est pas elle, y compris la parole elle-même. Si la pensée phénoménologique du contenu de cette intuition, comme on l'a vu, doit être constamment aux aguets, même après avoir circonscrit ce contenu, que dire de l'effort de simplement commencer à s'élever au niveau d'une recherche bien orientée à son égard. C'est en grande partie de cet effort que témoigne l'ouvrage de Henry. L'ouvrage dont l'intention très claire reste la refondation de la phénoménologie, prend toutes sortes de détours. Par exemple la méditation des textes de Fichte, Schelling, Kierkegaard, Novalis, Hölderlin, Maître Eckhart et bien d'autres qui dévoilent chacun à leur façon à Henry quelques pistes, mais jamais un chemin assuré pour la poursuite de la recherche⁴. De ce fait, cet ouvrage nous

⁴ Le rapport à Maine de Biran et Marx chez Henry est fort différent dans la mesure où s'y réalise quelque chose qui est censé être le prolongement fertile de ce que la recherche phénoménologique henryenne prétend *avoir déjà éclairci*. Nous avons pour notre part indiqué qu'à notre avis ce prolongement était en fait *commandé* par le problème inhérent aux résultats de la recherche phénoménologique henryenne : l'incapacité de faire du fondement de l'apparaître en sa pure immanence la source génétique d'une nouvelle phénoménologie transcendante qui saurait rendre justice à la sphère du rapport intentionnel au transcendant.

importe surtout en ce qui s'y précise sur le plan phénoménologique et plus particulièrement concernant la question du fondement.

D'abord, il faut savoir que l'ouvrage qui est une recherche phénoménologique sur l'essence de l'apparaître, commence en fait par lier, dans l'essence, l'apparaître et l'être. Ce thème témoigne de l'influence décisive de Heidegger sur Henry comme cela a déjà été le cas chez Merleau-Ponty ou Sartre, par exemple. Mais Heidegger prend une importance qui n'est pas simplement inspiratrice. Pour Henry, la pensée heideggérienne est l'aboutissement éclairant de l'aporie de ce qu'il appelle le « monisme ontologique » (Henry, 1963, 206-347). Celui-ci résulte de l'incapacité pour la philosophie occidentale de maintenir pour lui-même le problème de l'essence de l'être parce qu'elle le détourne toujours vers l'« évidence » de l'être dans l'étant auquel l'être donne l'être : l'être s'aplatit sur l'étant. Ce diagnostic on ne peut plus grave répète celui de Heidegger, mais l'intention de Henry est de montrer que même dans la méditation extrêmement lucide de Heidegger, il y a répétition de ce mouvement d'aliénation. Du coup, pour Henry, cette pensée devient l'occasion ultime de parfaire la critique du monisme ontologique. Certes la phénoménologie heideggérienne entend l'appel de l'être en tant que tel — c'est ce qu'indique le principe séminal heideggérien de la différenciation ontologique de l'être et de l'étant. Mais cette différenciation est faite sur le fond d'une compréhension de l'être que Henry ne trouve pas assez radicale sur le plan phénoménologique, c'est-à-dire quant à savoir *comment se montre effectivement l'être*. Pour Heidegger, l'être est l'horizon d'ouverture qui laisse apparaître l'étant. De l'aveu même de Heidegger, l'essence de l'être comme horizon a pour caractéristique de subir une dissimulation par l'étant c'est-à-dire par ce qui advient grâce à l'ouverture de l'être lui-même. L'être fait apparaître sans apparaître pleinement lui-même, et cela lui serait essentiel. L'étant a son être par l'ouverture de l'horizon, puis dissimule l'horizon en tant qu'horizon. Pourtant, même si

celui-ci ne cesse de donner l'être, par son ouverture, à l'étant, cela ne nous permet que de distinguer, nous oserions dire formellement, l'être de cet étant. Heidegger présuppose donc que l'être comme horizon reste sans la possibilité d'apparaître lui-même par son pouvoir propre. Le dépassement du monisme ontologique demande finalement pour Henry que l'on reconnaisse que « *l'être doit pouvoir se montrer* » (Henry, 1963, 50) et qu'il se montre effectivement dans le présupposé impensé chez Heidegger de la *réceptivité de soi de l'horizon* (Henry, 1963, 206-259). Cela veut dire que l'être non seulement doit pouvoir se montrer parfaitement indépendamment de l'étant et de la « place » même de l'étant (Henry, 1963, 153) — c'est-à-dire indépendamment de toute extériorité sur laquelle l'être s'« ouvre », ou alors dans laquelle il « vise », « donne » ou, dans le langage de l'idéalisme allemand, s'« oppose » l'étant —, mais il doit pouvoir se montrer à soi-même : Henry découvre que l'horizon se reçoit lui-même et que « la réceptivité est ontologique comme constituant ce qu'il y a de plus essentiel dans l'essence [de l'apparaître] elle-même » (Henry, 1963, 208).

Dans *L'essence de la manifestation*, Henry scrute toutes les façons dont la modernité philosophique a pu réaffirmer le « monisme ontologique » et donc manquer cette réceptivité essentielle. Les résultats de la critique fondamentale de Heidegger chapeautent donc la critique de Sartre qui n'a jamais entrevu le véritable échec de Heidegger⁵. Descartes est critiqué pour sa dérive vers une saisie rationnelle et finalement non phénoménologique de l'*ego cogito*, ce que l'insertion de celui-ci dans l'ouverture de

⁵ En fait, l'interpellation de Sartre traverse elle aussi *L'essence de la manifestation*. Henry y critique évidemment sa compréhension existentialiste de Heidegger, mais aussi son incompréhension du sens des apories de l'ontologie de la conscience tant dans l'idéalisme allemand que dans la phénoménologie de Husserl.

la phénoménologie husserlienne sur la question de la monstration de l'absoluité de l'être, répète évidemment (Henry, 1963, 1-58). En tant que la conscience est la sphère de la « représentation », elle est l'être « dédoublé » (Henry, 1963, 81), c'est-à-dire déjà extérieur à lui-même au sein de l'immanence de la conscience. En outre, la représentation est aussi l'étant dédoublé de ce qui n'est que de l'étant où l'essence de l'être était déjà en perdition à l'extérieur d'elle-même (Henry, 1963, 25-58). L'idéalisme allemand et spécialement Hegel sont critiqués pour avoir donné une « vie » à la conscience, vie qui dépasse son impuissance foncière — impuissance qui est déjà celle de l'être compris comme horizon qui n'a pas le pouvoir de s'apporter lui-même. L'être ici serait oublié derrière le rapport dynamisé de l'opposition entre sujet et objet où le sujet s'aliène dans l'objet puis retourne vers lui-même pour enfin être sujet vrai⁶. Tout comme l'horizon, ce retour à soi de la subjectivité qui est l'essence de cette dynamisation de l'être, implique de manière impensée la réceptivité. La réceptivité serait en son essence passivité affective, ce qu'elle est avant tout à l'égard de soi-même et, à ce titre, elle est condition de possibilité de toute passivité devant le transcendant.

Avec cette analyse de l'essence de la réceptivité, Michel Henry fait une première percée positive vers un examen phénoménologique de l'essence de l'apparaître comme auto-apparaître. En outre, rappelons qu'un exposé positif de la phénoménologie henryenne est requis à partir du moment où Henry a fait de la possibilité d'une

⁶ Henry écrit : « Que l'être doive pouvoir se manifester ne signifie pas que la manifestation de soi de l'être peut ou doit s'ajouter à l'essence de l'être au cours ou au terme d'un processus qui permettrait à cette essence de se réaliser, cela signifie que la manifestation de l'être est la manifestation de soi » (Henry, 1963, 173). Voir aussi, sur l'idéalisme allemand : Henry, 1963, 84-120 et 150-206 ; sur Hegel particulièrement : *ibid.*, 863 *sq.* ; et le tome I du *Marx* de Henry (Henry, 1976a). Voir aussi sur Jacob Boehme : Henry, 2000, 65 *sq.*

phénoménologie *ontologique*, en quelque sorte une « question de droit ». Sur le fond du principe selon lequel « l'être doit pouvoir se montrer », c'est-à-dire se phénoménaliser, Henry expose donc trois principales caractéristiques fondamentales de l'essence de l'apparaître en tant qu'elle se phénoménalise, c'est-à-dire en tant qu'elle est intelligible phénoménologiquement : l'immanence, l'invisibilité, l'affectivité.

Si le texte henryen cherche à faire un examen rigoureux de chaque caractéristique en cherchant à montrer qu'elle est fondée par les deux autres, puis par une ultime caractéristique parmi ces deux dernières, les résultats de la recherche semblent ne pas être concluants pour Henry lui-même puisqu'il reprend sans relâche l'examen de ces caractéristiques interdépendantes qui, cumulativement, apparaissent plutôt non hiérarchisables. Dans un tel contexte, nous proposons une compréhension analytique des rapports entre ces caractéristiques qui d'aucune façon ne contredit la perspective henryenne mais qui lui donne une intelligibilité particulièrement utile à notre propre projet.

Remarquons d'abord que c'est seulement pour une recherche prête à assumer à l'occasion les chemins de la pensée paradoxale poético-métaphysique que l'invisibilité peut être conçue comme une caractéristique immédiatement positive de la phénoménalisation de l'essence de la manifestation — en l'occurrence, Henry pense la positivité de l'invisible à partir de la figure de la Nuit chez Novalis (Henry, 1963, 549-556). Pour nous, c'est à partir de l'immanence ou de l'affectivité que l'invisibilité trouve un sens plus fertile pour la caractérisation de l'essence de l'apparaître. La phénoménalisation de l'immanence, par l'attribut de l'invisibilité, se voit confirmée sa stricte indépendance par rapport au mode de phénoménalisation de la transcendance : la visibilité. L'invisibilité peut aussi être considérée comme une caractéristique intrinsèque de l'affectivité : le mode d'être affectif n'est absolument pas susceptible d'être vu. En

cela, l'invisibilité dit quelque chose à propos de la réceptivité puisque celle-ci est fondée sur l'affectivité. Mais c'est l'affectivité elle-même qui est une caractéristique immédiatement positive de l'immanence dans la mesure où elle correspond plus précisément à ce que Henry appelle « la structure interne de l'immanence » (Henry, 1963, 573 *sq.*).

Cette définition de l'affectivité revient à faire de celle-ci l'essence de l'immanence phénoménologique. Évidemment, l'immanence phénoménologique n'est plus un concept métaphysique mais la donation phénoménale d'un ordre de l'apparaître qui ne sort pas de son propre apparaître et pour lequel aucune possibilité de cette sortie hors de soi n'apparaît. Si l'affectivité est la structure interne de l'immanence, cela veut dire qu'elle est nécessairement manifestée en l'immanence comme auto-affection. Car ce qui n'apparaît qu'en et pour soi-même ne peut être affecté que par soi-même. Par voie de conséquence, quand Henry considère la structure interne de l'immanence comme auto-affection, il voit en celle-ci la phénoménalisation de la *soumission absolue* de l'apparaître à lui-même. Ce n'est pas par la réflexivité représentationnelle que l'auto-apparaître montre sa teneur absolue capable d'avoir valeur de fondement pour la phénoménologie. La réflexivité n'est toujours qu'une manifestation accessible par un acte de visée libre de la conscience. Or la manifestation absolue susceptible de valoir comme fondement de la phénoménologie ne peut pas être simplement posée par un acte libre de conscience. C'est pourquoi l'auto-apparaître fondamental est celui de l'auto-affection : la soumission à soi de l'affectivité n'est pas posée par elle-même mais se manifeste comme structure indépassable — absolue — de l'apparaître s'apparaissant. Et c'est en vertu de cette absoluité auto-affective que le fondement de la phénoménalité pure peut être caractérisé comme ce qui s'apporte comme un fondement originaire pour tout apparaître. L'apparaître qui s'apparaît est un apparaître qui en s'apparaissant se

soumet à lui-même. Il est impossible que l'immanence phénoménologique, donc l'apparaître pur, échappe à soi-même et c'est ainsi que l'apparaître se trouve fondé. Sur cette base, Henry réhabilite ontologiquement l'ego sous le nom d'« ipséité concrète ». Celle-ci non seulement s'apparaît, mais n'est que l'apparaître qu'elle est, l'apparaître d'un être dont l'être est de s'auto-apparaître, et cela est donné comme un absolu parce que cet auto-apparaître est auto-affection. En fait, cette absoluité de la soumission à l'apparaître fait fusionner la problématique de l'auto-apparaître et celle de l'ontologie avant que l'intuition originaire de l'ego soit « remplie » par l'ego « pensé » — ce qui fait toute la différence entre le cartésianisme husserlien et l'approche henryenne. D'abord, la structure auto-affective de l'immanence phénoménologique valide la recherche phénoménologique portant sur l'immanence dans la mesure où l'auto-affection déjà reconnue comme donation absolue de l'immanence dépasse d'emblée ce qui pouvait être attendu d'une recherche portant plus modestement sur la « pureté » de l'immanence au moyen de la méthode husserlienne de la réduction : on a dépassé le simple dégagement de l'essence de l'immanence par rapport à celle de la transcendance. Cette absoluité qui est en fait celle d'une soumission de l'apparaître à lui-même traduit encore le fait qu'il n'y a que de l'être qui puisse apparaître absolu par sa soumission à lui-même. Si bien que l'auto-affection comme soumission absolue à soi devient la manière de définir la réalité, l'être, selon l'accès que lui en donne la phénoménologie enfin fondée. Dans ce contexte, l'auto-affection est la phénoménalisation originaire de l'être dont Henry prétend dévoiler l'essence sans présupposer l'intuition de l'ego, mais plutôt en dévoilant la genèse phénoménologique. L'ego est cet être qui est essentiellement apparaître qui s'apparaît absolument c'est-à-dire dans une soumission à soi. Il s'agit d'un être absolument réel parce que l'apparaître de celui-ci est quelque chose à quoi il est soumis de manière absolue.

Nous proposons de penser cette soumission à soi-même comme *transparence à soi-même*. Nous pourrions ainsi indiquer de manière immédiatement positive ce que la négativité de l'invisibilité indique de manière indirecte et trop générale. Ce qui ne se voit pas en l'immanence — ce qui est invisible — trouve avec la notion de transparence une qualification positive qui concerne le rapport à soi de l'auto-affection. S'il y a une transparence, c'est celle de l'immanence de la structure fournie par l'affectivité en tant qu'adhérence absolue à soi que l'on n'a aucun moyen de voir. On pourrait dire que l'invisibilité est l'attribut de l'affectivité d'un point de vue qui reste transcendant, qui n'est donc pas celui de la phénoménologie de l'immanence. La transparence pour sa part est l'attribut de l'affectivité quand on révèle phénoménologiquement en l'immanence qu'elle apparaît en s'apparaissant, qu'elle est auto-affection dans cette apparaître. En outre, l'idée que la transparence en l'immanence est plus originairement celle de l'auto-affection nous permet d'amener un complément à la caractérisation phénoménologique henryenne de l'auto-affection comme « adhérence sans écart de soi à soi » (entre autres Henry, 2000, 88 et 173) censée nous révéler la soumission comme essence de l'auto-affection. Si l'adhérence traduit l'idée d'une résistance contre la division de soi avec soi, il reste qu'elle suppose une division effective de soi plutôt qu'une unité positive que l'idée paradoxale d'adhérence *sans écart* ne peut rendre. La transparence pour sa part ne nécessite aucunement la médiation de quelque partition tout en permettant de rendre compte de la spécificité du rapport de soumission qui phénoménalise l'indépassabilité de l'auto-affection. Cependant, pour comprendre ainsi la transparence, il faut se dégager du sens du mot « transparence » induit par la structure

du monde transcendant qui présuppose l'articulation horizontale arrière-plan/avant-plan⁷. De plus on doit trancher devant l'équivocité même de la particule « trans » qui peut signifier autant le passage au-delà que le passage à travers, deux sens qui ne s'équivalent pas. Par exemple, « transcender » signifie clairement l'action de passer au-delà sans que l'on ait à concevoir ce passage comme passage « à travers », alors que « transpercer » signifie d'abord l'action de passer à travers. Certes l'objet transperçant passe au-delà du transpercé, mais transpercer est spécifiquement l'action de passer à travers un *objet qui résiste par son épaisseur* — c'est-à-dire son intérieur. Ce passage s'opère en forçant l'homogénéité et l'opacité de cette épaisseur intérieure à subir l'entrée de l'extériorité par un écartement interne qui étend le continuum de la surface externe jusque dans l'intériorité. Mais qu'en est-il de la transparence ? L'équivocité de la particule « trans » dans « transparence » est au moins aussi riche. La signification du « trans » de l'action de transparaître est celle du « passage à travers » de la donation de l'objet qui est au-delà de la partition transparente de l'espace entre cet objet et nous-même. L'objet transparent comme tel — la vitre par exemple — propose à notre visée un passage au-delà de lui-même vers l'objet transparaissant et celui-ci se donne à nous à travers le médium transparent qui nous sépare de lui. Quoi qu'il en soit, la question qui se pose à nous est maintenant celle-ci : pouvons-nous penser la transparence comme un mode d'apparaître

⁷ La transparence devient alors celle de l'objet qui module le partitionnement arrière-plan/avant-plan d'une manière propre. L'objet transparent sépare le milieu transcendant offrant de voir ce qui se trouve de l'autre côté de la séparation en son lieu même. L'objet transparent pour être objet plutôt que rien n'est toujours en réalité que translucide : il doit se faire voir pour être séparation effective. Il a comme caractéristique d'être toujours entre nous et ce qu'il offre de voir est donc toujours plus proche de nous que nous sommes de ce qu'il fait apparaître au-delà de lui. C'est ainsi que l'on découvre que la transparence d'objet transcendant qui vient séparer le proche du lointain bien que dépendante de l'articulation arrière-plan/avant-plan, par ses seules caractéristiques, impose l'ordonnement du proche et du lointain. Cela n'est évidemment pas la direction que l'on doit prendre pour spécifier le sens de la transparence immanente.

purement immanent nous apprenant quelque chose sur l'apparaître de l'immanent ? Nous le croyons. Il faut cependant prendre toute la mesure de la *différence* entre la signification de « trans » comme passage simplement au-delà et la signification de « trans » comme passage à travers, et donc trouver le moyen de faire tomber l'équivocité du sens de la particule « trans ». Il ne s'agit pas de s'investir dans un capricieux gauchissement des expressions du langage commun. Car nous disposons en celui-ci d'un verbe, le verbe « transir », qui signifie une action dans l'immanence et dans lequel la particule « trans » n'est plus liée au sens de passage au-delà de cette immanence. Si bien que s'y concrétise la signification de « trans » comme opération à spécifier en fonction de l'immanence par opposition à la signification de « trans » comme opération de dépassement. Le verbe « transir » nous offre en effet l'exemple d'une opération de traverse, de passage à travers qui reste parfaitement immanente. Le froid qui transit quelqu'un traverse peut-être son épiderme mais c'est en tant qu'il s'enfonce en imbibant toute la personne qui a froid qu'il la transite. Le tout de la personne qui est transie par le froid n'est pas simplement l'ensemble de ses parties mais sa vitalité même. C'est celle-ci qui est imbibée par le froid. Si celle-ci ne peut être transpercée de part en part, elle est susceptible cependant d'être pénétrée, comme tout ce qui est imbibé ou imprégné, « jusqu'à la moelle de l'os », c'est-à-dire jusqu'au fond. Pour être imprégné, imbibé, transi, pénétré jusqu'au fond par le froid, il faut être constitutivement une vie soumise à sa contenance, une vie immanente, une vie qui par ailleurs est ainsi envahie par son unité même sous le mode de la souffrance du froid. Cette digression nous permet maintenant de juger acceptable que la transparence soit le nom de l'unité dynamique de l'immanence comme soumission à soi de l'apparaître d'un être qui n'est qu'immanent c'est-à-dire soumis sans reste à cette immanence. Le vocable « transparence » peut désigner la forme générale — manifestée dans notre exemple sous la forme spécifique

du transir par le froid — de la venue à soi de l'immanence auto-affective en l'unité d'un apparaître auquel la subjectivité est absolument soumise.

Le chemin pris pour faire état de cette transparence de l'immanence phénoménologique reconnue de manière insigne dans l'auto-affection, transparence qui décrit l'opération non posée par quelque liberté — et absolument indépassable — de l'apparaître qui se soumet à son propre apparaître, ce chemin donc nous permet de constater que l'auto-affection comme soumission à la transparence de l'auto-apparaître, l'auto-affection comme effectivité de la transparence immanente de l'impression incessante de soi sur soi, est gauchie en même temps que présupposée par le modèle de la réflexion à travers lequel la philosophie a pensé la subjectivité de la conscience de soi. Non seulement la réflexion présuppose sans l'explicitier la *réception*, *l'impression* de l'image spéculaire qui rend seule possible l'*unité* reflété-reflétant, mais du coup elle n'est plus en mesure de voir que la condition de possibilité de la réception elle-même est l'auto-affection qui en sa transparence à soi-même est originairement élucidée par la phénoménologie comme phénoménalisation de la structure interne de l'immanence de l'ego, comme phénoménalisation de son absolue unité d'être et d'apparaître⁸.

⁸Ajoutons que la transparence se révélant comme une caractéristique à laquelle est absolument soumise la subjectivité et qui a pour conséquence de révéler l'auto-affection comme non posée par la subjectivité, ne rend pas l'auto-affection plus énigmatique pour autant. L'origine qui soumet le sujet à lui-même ne peut donc devenir un mystère que par une mise en intrigue spéculative. Et justement ce n'est pas le cas chez Henry où c'est la *souffrance* qui révèle précisément, dans sa transparence même, le fait que l'affectivité ne soit pas posée par elle-même mais malgré tout soumise absolument à elle-même (Henry, 1963, 585 *sq.*, 823 *sq.*).

L'exposé qui vient ici d'être fait, de toute évidence, ne constitue pas une analyse phénoménologiquement exhaustive des notions et principes dégagés par la recherche de Michel Henry. Il s'agit avant tout d'un exposé doctrinal qui cherche à souligner les lignes de force de l'intuition henryenne et qui ne corrige celles-ci que pour en fournir la présentation la plus cohérente possible. Tout ce qui est ici avancé de manière affirmative, même si cela va constituer un matériau heuristiquement fertile, peut et doit continuer de faire l'objet d'un approfondissement à travers une analyse critique. Cela dit, puisque dans cette thèse il s'agit plutôt d'élaborer une perspective originale de lecture critique de Husserl à partir de certaines intuitions de Henry, la thèse ne peut pas en même temps avoir l'ambition de contenir une telle analyse critique. Cependant, il y aura quelques points critiques — et ce ne sont pas les moindres — qui devront être explicités dans la mesure où la pensée henryenne prend des tours qui contrarient la possibilité de faire quelque chose d'utile avec ce qui a une valeur positive chez Henry pour notre relecture de Husserl. Sera donc critiqué ici chez Henry essentiellement ce qui peut constituer un obstacle à l'élaboration d'une perspective critique constructive à l'égard de la phénoménologie transcendantale. Cela, on le verra dans les deux prochaines sections de ce chapitre. Mais d'abord soulignons ce qui, dans ce que l'on vient de présenter, aura valeur de fil conducteur au sein de la thèse.

Trois grands principes henryens serviront d'axes à la perspective critique qui sera la nôtre sur la phénoménologie husserlienne et aux solutions alternatives que nous proposerons : 1) l'immanence phénoménologique est l'apparaître qui s'apparaît sous le mode de l'auto-affection ; 2) l'apparaître qui s'apparaît est la structure interne d'apparaître de ce dont l'*être* est essentiellement apparaître ; 3) la phénoménologie de

l'immanence nous fait découvrir l'ouverture sur le transcendant comme ce que l'immanence fonde et *produit*.

La première partie de la thèse porte sur la question du fondement de la phénoménologie et de son sort chez Husserl après sa tentative de fondation égologique de la phénoménologie. Les premier et deuxième principes henryens sont essentiels à notre critique. En effet, si l'immanence phénoménologique est l'apparaître même qui s'apparaît sous le mode de l'auto-affection, cela veut dire que la voie strictement cartésienne de Husserl est d'emblée évitée. On se souviendra que l'immanence n'est pas simplement un mode de donation caractérisé négativement comme donation immédiate sans renvoi à ce qui transcende l'immanence. L'immanence est avant tout phénoménalisée dans un apparaître qui n'est jamais dans son immédiateté un thème de la pensée, mais une auto-affection qui, elle, est révélée phénoménologiquement comme la structure même de l'immanence. L'ego plutôt que d'être l'objet d'un savoir évident est un apparaître révélé comme absolument transparent à lui-même. Nulle réduction sceptique cartésienne n'est possible pour en dégager l'absoluité et rendre possible la considération de cette phénoménalisation sous l'angle restreint de l'intuition d'un *savoir* absolument certain de l'apparaître et de l'être de l'ego. Le deuxième principe affirme qu'un tel ego est absolument réel et concret en dépit du fait que son être ne soit que de l'apparaître s'apparaissant. Chez Husserl on verra que la cardinalité de la certitude absolue de l'ego deviendra aux yeux mêmes de Husserl peu fertile pour la compréhension phénoménologique du « moi » transcendantal. L'ego s'étant manifesté dans l'immanence qui *est* — et dont la phénoménalisation pure fournit l'évidence absolue —, sera éventuellement restreint à une teneur formelle dont la nécessité n'est plus qu'un principe maintenu pour comprendre l'unité de l'expérience du moi temporalisé. Du coup, c'est la temporalité elle-même qui devient le fond génétique de

l'ego qui, quant à lui, n'apparaît même plus. Or le principe henryen qui fait de l'ego un être dont l'essence et la concrétude sont de s'apparaître à soi-même n'a jamais quant à lui perdu la fonction de fondement et se trouve être, du fait même de ne pas être fondationnel sous le seul prétexte d'être l'objet d'un savoir absolument certain, la réalisation de l'exigence henryenne concernant le fondement définitif de la phénoménologie : il doit pouvoir *se montrer lui-même*. C'est en un sens ce que la phénoménologie matérielle et génétique chez Husserl devrait accomplir si elle n'était pas encombrée du fardeau du devoir de compenser le faux départ sur la question du fondement. Le troisième principe henryen exprime que du fondement ontologico-phénoménologique authentique de la phénoménologie jaillit une portée génétique qui pourrait rendre compte d'une archiconstitution transcendantale du monde transcendant lui-même — ce qui serait le vrai sens de la phénoménologie génétique. Cela dit, chez Henry, de l'affirmation de ce fait à la monstration de la productivité génétique effective du fondement il y a beaucoup de chemin à faire. Ce sera l'objet de la deuxième partie de la thèse. Pour mieux comprendre comment le troisième principe henryen sera central dans cette deuxième partie tout en étant joué contre Henry lui-même, il faut d'abord se donner une idée des difficultés qui encombrent graduellement la recherche henryenne au regard de ce thème précis. Les sections 1.2. et 1.3. sauront en faire état en plus d'esquisser la voie de sortie hors de ces encombrements.

1.2. La phénoménologie de l'immanence et le problème de la fondation de la sphère de la transcendance dans l'immanence au fil des années

Les acquis de *L'essence de la manifestation* (1963) vont devenir la matrice à partir de laquelle sera mise en œuvre l'étude sur Marx déjà annoncée dans l'ouvrage sur

Maine de Biran (Henry, 1965). Cette étude s'étendra sur dix ans pour aboutir à la publication du *Marx* en 1976. Deux ouvrages d'« intervention » à propos de la civilisation, de la culture, du communisme et du capitalisme seront appuyés sur les idées mises en avant dans le *Marx : La barbarie* (1987) et *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe* (1990b).

Cela dit, au début des années 1980, Henry revient sur le sort qu'il avait réservé à Descartes dans l'ouvrage de 1963 — il était considéré comme un penseur du monisme ontologique qui, avec Husserl qui s'est inspiré de lui, avait compris de manière erronée l'essence de l'ego. Henry réhabilite le cogito cartésien et cela ne tient pas à une simple reconnaissance de l'avoir mésinterprété. Cette réhabilitation semble préparer une critique qui se veut définitive de la phénoménologie husserlienne précisément pour son incapacité à comprendre le vrai (nouveau) sens du cogito cartésien, ce qui fausserait dès lors toute la phénoménologie transcendantale husserlienne. Cette critique nous sera exhaustivement présentée dans *Phénoménologie matérielle* (Henry, 1990a, 61 *sq.*). En outre, Henry gratifie Descartes de l'intuition authentique de l'auto-apparaître et déniche des bribes cartésiennes faisant état, selon lui, de la compréhension de cette immanence de l'auto-apparaître en sa réalité purement affective — nous y reviendrons au chapitre 3. Pendant que la pensée de Descartes est généreusement examinée (voir entre autres : Henry, 1985, 17-86 ; Henry, 2003b, 73-88 [texte de 1983] ; 57-72 [texte de 1984] ; 9-23 [texte de 1989] ; 25-55 [texte de 1989] ; 89-107 [texte de 1991]), la formulation de la critique exhaustive de la phénoménologie husserlienne tarde à venir. On voit plutôt Henry se livrer à une critique du concept d'inconscient affirmant le moment de vérité de l'inconscient précisément comme ce qui renverse ce mythe d'un arrière-monde tout-puissant : ce qui est pensé comme inconscient est en fait une pulsion rationnellement incompréhensible et indépassable de la vie auto-affectée (Henry, 1985, 149-386). Or

l'auto-affection pulsionnelle, par principe, est toujours révélée à la vie, elle n'est jamais simplement « inconsciente » justement, et en conséquence cette auto-affection n'a donc jamais à se faire « représentation » pour que la subjectivité soit effectivement emportée par elle, et pour que la subjectivité la connaisse comme ce qui lui est propre. Si on voulait maintenir malgré tout l'idée d'une liaison intrinsèque de l'affect et de la représentation, il faudrait alors exposer de manière satisfaisante la possibilité, pour une représentation symbolique, d'être elle-même capable de susciter un affect puisque la plupart n'en suscitent aucun, selon Henry (voir Henry, 1985, 343 *sq.*). À partir des années 1990, c'est la question du contenu phénoménologique de la doctrine chrétienne qui occupera principalement Henry, et ce, jusqu'à sa mort en 2002 (Henry, 1996 ; Henry, 2000).

Le retour sur la phénoménologie husserlienne se confine donc à quelques textes publiés à la même époque que *Phénoménologie matérielle* (1990a) et ayant à peu près le même contenu (Henry, 2003a, 77-104 [texte de 1991] ; 105-121 [texte de 1992] ; Henry, 2003b, 25-55 [texte de 1989]). Dix ans plus tard, dans *Incarnation. Une philosophie de la chair* (2000), Henry consacre une partie de l'ouvrage à la récapitulation de sa critique fondamentale de la phénoménologie transcendantale qui le mène cette fois à en revendiquer le « renversement ». La phénoménologie husserlienne est à nouveau visée sous l'angle de l'irréalité des objets intentionnels, de la fonction déréalisante de l'imagination imprégnée de cette irréalité, etc. Évidemment, Henry critique les conceptions phénoménologiques husserlienne et post-husserlienne de la chair et tente de faire valoir un argument historico-linguistique selon lequel l'hellénisation de la doctrine chrétienne, malgré la saisie profonde de son contenu chez Irénée ou Tertullien, en a masqué l'essence. Autant dire que la phénoménologie historique héritant de la philosophie antique est de loin incapable de comprendre le contenu phénoménologique

« vrai » de la doctrine chrétienne de la chair ; voilà la raison de la nécessité de son renversement. Henry n'hésite pas non plus à reprendre sa critique de 1991 (voir Henry, 2003a, 77 *sq.*) qui recense non pas les raisons de l'échec de la phénoménologie, mais la vacuité de ses « principes ». La phénoménologie est condensée en une somme restreinte de mots d'ordre et de principes témoignant évidemment de présupposés non éclaircis et d'incohérences entre eux. Cette critique pamphlétaire de 1991 est donc énoncée à nouveau, à peu de choses près, dans cet ouvrage (Henry, 2000, 39-55).

Que s'est-il passé depuis *L'essence de la manifestation* ? Effectivement, rien d'aussi hargneux ne se laissait annoncer. Henry critiquait unilatéralement l'égologie de Husserl autant que celle de Descartes en 1963, mais il reconnaissait tout de même le caractère juste de la conception de la tâche philosophique qu'affirme la phénoménologie ainsi que son concept d'horizon en tant qu'il recèle un contenu de vérité ontologique éminent. C'est bien à travers l'analyse approfondie des textes de Heidegger et — dans une certaine mesure — de Husserl que Henry dégage le plus nettement l'impensé de la phénoménologie : la réceptivité originaire, et, en dernière instance, l'affectivité originaire (Henry, 1963, 206 *sq.* ; 573 *sq.*). Si cet impensé est « méthodologiquement » dévoilé comme essence de l'être en son autonomie, comme réceptivité immanente, il reste que selon Henry « l'immanence est essence de la transcendance » (Henry, 1963, 309), c'est-à-dire fondement de celle-ci. Ce qui veut dire qu'en dégageant le présupposé de la réceptivité au sein de l'horizon, il ne s'agissait pas de simplement abattre l'« horizontalité », mais d'en exposer la réceptivité comme condition de possibilité. Et puisque c'est dans le cadre d'une phénoménologie que la réceptivité doit fonder l'horizontalité transcendante, il faut que l'antécédence de la réceptivité purement immanente soit montrée en sa réalité phénoménale fondatrice de l'horizontalité. Même l'intentionnalité a été réhabilitée dans la relecture de la théorie biranienne dès 1965.

Henry prétend avoir dégagé le rapport purement immanent et concret fondant tout rapport intentionnel réel : celui que forment l'effort et le « continu résistant » du corps propre, première transcendance dans l'immanence.

Pourquoi donc la phénoménologie husserlienne de la transcendance — de laquelle la phénoménologie de l'immanence est censée être le fondement — devient-elle l'objet d'une critique aggravée, une critique exposant sa compréhension du cogito cartésien comme le ver dans le fruit — alors que Henry reste bien indulgent à l'égard de la même erreur commise par lui en 1963 ; pourquoi cette critique culmine-t-elle dans l'affirmation de la nécessité du « renversement » de la phénoménologie husserlienne et de sa postérité ?

1.3. Fil conducteur de notre lecture critique de cette situation et proposition pour une sortie de l'aporie henryenne qui prépare une nouvelle conception de la phénoménologie génétique

Notre hypothèse, comme on le sait, est que Henry éprouve une énorme difficulté à rendre compte du fondement de l'apparaître transcendant d'une manière qui soit à la hauteur de la signification qu'il accorde à la spécificité du fondement dans l'immanence qu'il découvre en ses recherches. Or ce projet donne son sens au troisième principe henryen qui conduit notre propre thèse : la phénoménologie de l'immanence doit pouvoir nous faire découvrir l'ouverture sur le transcendant comme ce que l'immanence fonde en le *produisant*. Pour Henry, en tout cas, la difficulté est d'après nous à lier au fait que l'apparaître transcendant ainsi fondé devait apparaître autrement qu'il a toujours apparu en tant qu'objet de la phénoménologie non fondée et, en conséquence, la phénoménologie du transcendant devait spontanément se décliner autrement une fois fondée. Or il n'arrive pas à exposer cette nouvelle phénoménologie du transcendant. Devant une telle situation, Henry devient fort ambivalent. La critique définitive de la

phénoménologie de la transcendance se mêle à la reconnaissance des acquis de la phénoménologie husserlienne. Ou alors une compensation à cette situation est cherchée avec le « saut » dans les pensées de Maine de Biran et de Marx. Chez ce dernier, Henry trouve de quoi troquer le problème de sa difficulté à établir le fondement du rapport au transcendant dans l'immanence absolue pour celui de l'élucidation du caractère d'immanence transcendante de la réalité telle que la conçoit l'ontologie marxienne. Cette ontologie est censée dévoiler ce qui ne peut pas être atteint par le biais de la phénoménologie intentionnelle du transcendant, c'est-à-dire le monde comme objectivation de la *praxis*, cette vie avec ses lois propres qui ne sont pas les lois de l'intentionnalité (Henry, 2003a, 119-120). En outre, la théorie marxienne de l'idéologie, celle-ci étant étendue à toute objectivation phénoménologique du transcendant, dégage la « *genèse* transcendantale des multiples substituts de la vie qui composent sa structure rationnelle » (Henry, 2003a, 120 ; c'est nous qui soulignons).

Nous laissons ici de côté le problème évident du glissement du projet de trouver un fondement réel à la phénoménologie du transcendant vers la compréhension de la sphère transcendante comme idéologie. Mais nous voulons tout de même attirer l'attention sur la question de savoir si la perspective d'une philosophie marxienne de la réalité comme objectivation de la production de la vie peut être tenue pour une *perspective proprement génétique* sur l'expérience transcendante — devenue « idéologique ».

Si on accepte l'idée henryenne que le champ d'apparaître transcendant n'est, comme l'économie, « que le double idéal de la vie et n'est intelligible qu'à partir d'elle » (Henry, 2003a, 120), il est évident que cela ne peut donner lieu qu'à une recherche *généalogique*, à une pensée de la *filiation* du transcendant à l'origine. Il est possible que cela permette de reconsidérer la signification de l'organisation de

l'expérience du transcendant dans la mesure où on la croit intégralement « pathologique » ou, dans le langage de Henry, expression de « l'inversion de la téléologie vitale » (Henry, 1976b, 70 *sq.*). Mais alors, il faudrait aussi montrer comment cette tâche interprétative peut être proprement phénoménologique, comment elle peut être phénoménologie critique.

De manière plus pertinente pour nous, cette voie henryenne pose la question de savoir si l'on peut dépasser le problème du rapport au monde transcendant à la façon de Henry, c'est-à-dire en pensant le monde comme auto-engendrement immanent de la vie, auto-engendrement identique en son essence avec la « production » du travail vivant au sens du Marx henryen. Car cette vie immanente se ramène en fait à la pulsion et l'itération de la pulsion ; elle n'a pas de forme autre que sa dynamique pulsionnelle. Si bien que même si l'on prétendait que la « phénoménologie génétique » synthétise les résultats de recherches complémentaires cueillis sur deux chemins, un premier *généalogique* et un deuxième, à rebours du premier, proprement *génétique*, il faudrait encore se raviser. Car en fait, la phénoménologie du chemin génétique telle que pensée par Henry porterait mieux le nom de phénoménologie *générationnelle* ou *généralive* au sens où elle rend compte de l'auto-engendrement de la vie immanente, cette manifestation de l'auto-affection de la vie en sa pure continuité productive de force auto-affectée par sa propre cumulation plutôt qu'en une continuité développementale. Une phénoménologie génétique du transcendant et de la vie mondaine exige au moins la possibilité que la vie tende à s'objectiver. La genèse suppose donc une téléologie qui n'est pas, à proprement parler, la continuité cumulative de la vie. Établir la genèse d'une forme de vie suppose que celle-ci soit *vue* et que l'on puisse y voir de près les conditions subjectives constituant l'unité de la forme de cette vie, de la forme de l'expérience. Or, la vie immanente au sens henryen est un continuum et ne peut donc être comprise dans

son rapport à ce qu'elle produit qu'en termes purement génératifs, qu'en termes de force informelle de l'origine dont le caractère informel provient du fait que l'origine n'est pas d'abord une, mais déjà accumulation proliférante de forces — ce qui n'est évidemment pas l'équivalent de la « situation » ou du contexte englobant que deviendra pour le Husserl tardif (et son continuateur sur ce point : Merleau-Ponty) le monde comme *Lebenswelt*.

Notre prétention est que ce qui commence dans le « saut » vers Maine de Biran et qui est censé selon Henry s'accomplir pleinement dans la pensée de Marx (Henry, 1965, VI), en fait y disparaît. Le *Marx* de Henry est en réalité une superfétation de l'intuition henryenne exposée dans son interprétation de Maine de Biran, intuition qui gagnerait à être éclaircie quant à sa portée dans le cadre même de la phénoménologie. Car cette intuition porte en elle un potentiel d'articulation fertile à la question du fondement de la phénoménologie de la transcendance husserlienne et posthusserlienne — nous le constaterons au chapitre 6.

Le troisième principe henryen, qui conduit la thèse et selon lequel l'apparaître immanent est en quelque façon « producteur » de la transcendance, est ce qui guidera les deux premiers chapitres de la deuxième partie de cette thèse, deux chapitres critiques de développement de la phénoménologie génétique husserlienne. Dans cette partie de la thèse l'enjeu est de montrer que l'essence du fondement égologique auto-affectif de la phénoménologie doit rayonner dans la recherche génétique si celle-ci ne veut pas devenir contingente par ses objets et les méthodes qu'elle déploie. Nous indiquerons comment le fondement est plus qu'une condition de possibilité ou que la fondation comme « sol ». Le sol n'est qu'une source passive qui suppose que ce qui s'érige sur lui ait le pouvoir d'en tirer ce qui a valeur pour lui ; la condition de possibilité quant à elle n'est qu'une condition formelle. Ce que nous cherchons à exposer est une saisie

génétique de l'articulation du fondement purement immanent à la phénoménologie du transcendant.

Nous aborderons la piste qui nous semble la plus fertile pour réaliser ce projet : la reconsidération de la phénoménalité de l'horizon. La critique henryenne de la perspective heideggérienne qui pense l'essence de l'être comme horizon a masqué, ou presque, à Henry la possibilité d'étudier de plus près les ressources husserliennes du concept d'horizon. Il est possible de penser que l'horizon ne se confine pas au voir : il n'est pas seulement l'« ouverture qui laisse être », il est coordonné à un « je peux ». Nous verrons comment interpréter celui-ci comme ce qui modalise l'ouverture en une ouverture « soutenue » par l'effort en sa compréhension phénoménologique henryenne qui est elle-même d'origine biranienne. L'étant possible dans l'ouverture n'est alors plus seulement un simple possible parmi une infinité de possibles régulée au sein des limites que circonscrit l'ouverture de l'horizon. Le « pouvoir apparaître », la possibilité, au sein de l'horizon, peut être aussi compris à partir de la « possibilisation de l'apparaître », c'est-à-dire à partir du « pouvoir faire apparaître » dans l'horizon. Se manifeste dès lors le transcendant révélant une intentionnalité qui d'emblée est l'apparaître de sa genèse effective à partir de l'immanence du « je peux ». C'est en ce sens que nous entrevoyons une véritable phénoménologie du transcendant capable de faire apparaître son fondement comme apparaître de l'auto-affection productrice de l'ouverture horizontale. C'est ce dont il sera question dans le chapitre 6 ainsi que dans le chapitre conclusif de la thèse.

1.4. Remarques à propos du texte henryen

Dominique Janicaud (1991), est sans doute un des philosophes les plus convaincus que les penseurs élus et déçus au regard de Henry sont interrogés d'une

manière qui relève du procès d'intention généralisé⁹. Nous verrons dans cette thèse quelques perles qui peuvent donner raison à une telle opinion. Malgré tout, une fois que l'on admet la difficulté que représente le projet d'une fondation de la phénoménologie de l'apparaître s'apparaissant, l'exégèse henryenne peut être créditée, en dépit de son ton péremptoire, d'avoir la patience de l'exercice maïeutique. Cette patience du texte henryen, malheureusement, ne pourra pas être partagée dans cette thèse dans la mesure où nous allons nous en tenir au contenu séminal de la philosophie henryenne. Mais il est possible d'au moins proposer ici quelques remarques à propos de ce texte en tant qu'il soutient une pensée vraiment phénoménologique, ce qu'un Janicaud n'a pas hésité à remettre en doute.

Il y a deux maïeutiques chez Henry. La première gratifie le lecteur du très haut niveau d'élaboration de l'examen henryen des textes philosophiques historiques qu'il soumet à une critique interne, en exposant ce lecteur à des argumentations et interprétations justifiables de moments du texte, qui subissent malgré tout régulièrement des renversements. Évidemment, cela est aux antipodes de toute possibilité d'exposer d'une manière phénoménologiquement recevable le contenu des textes. Car demander au lecteur de tenir comme vraies des thèses que Henry lui-même entend déconstruire au moment qu'il jugera opportun, c'est bien sûr l'entraîner dans les stratégies du raisonnement philosophique, mais certainement pas l'inviter à répéter une *recherche* phénoménologique — ce qui est l'essence d'un texte phénoménologique. Une autre forme de maïeutique existe chez Henry qui, elle, montre l'intelligence proprement

⁹ Outre D. Janicaud, il faut retenir également l'opinion de M. G. Van Riet (1966).

henryenne des textes tout en dépassant l'intention de faire tomber les restes de l'innocence philosophique. Dans ce cas, la critique immanente des textes philosophiques historiques cherche avant tout à montrer la vérité oubliée par ceux-là mêmes qui les ont écrits, vérité pourtant inscrite au sein des textes mêmes. On trouve plusieurs beaux morceaux de telles analyses qui relèvent bel et bien de ce que j'appellerais la maïeutique à l'égard des textes eux-mêmes (voir l'essence de la praxis chez Marx [Henry, 1976a, 314-367] ; l'analyse husserlienne de la conscience intime du temps [Henry, 1990a, 13-59] et le concept d'inconscient chez Freud [Henry, 1985, 343-386]). Il ne s'agit pas d'une maïeutique « élévatrice » puisque le sujet reste le texte. On a plutôt affaire à une lecture phénoménologique au sens où elle prend le temps de montrer qu'à travers le texte ce sont des évidences intuitives qui s'enchaînent selon la téléologie de la recherche, et que certaines d'entre elles s'obscurcissent, disparaissent ou sont masquées par d'autres. Ces analyses ont toujours trait à ce que Henry appelle un peu abusivement, en phénoménologue, les moments de « réduction » donnant accès à l'essence de l'apparaître ou alors de la subjectivité. C'est ainsi et seulement ainsi que Henry fait comprendre que sa patience à l'égard du texte étranger fait dire quelque chose à propos de sa propre intuition phénoménologique. Nous croyons que le refus henryen de lire la plupart des manuscrits husserliens, c'est-à-dire ce que Husserl n'a pas conçu comme matériel destiné à la publication, tient du fait qu'ils ne peuvent effectivement pas être l'objet de ce type d'herméneutique : les inédits sont de « simples notes de travail d'un caractère souvent programmatique et qu'on ne saurait opposer à l'œuvre publiée et signée » affirme Henry (1990a, 11).

Janicaud reproche non seulement à Henry une lecture « tendancieuse » des auteurs qu'il convoque, mais il est d'avis que le texte henryen est également *incantatoire*. Il juge que l'intuition henryenne n'est pas d'ordre philosophique, mais

plutôt d'ordre mystique : l'absolue immanence de l'apparaître à lui-même serait simplement un autre nom pour l'absolu mystico-religieux. Nous sommes d'avis cependant qu'un tel jugement ne devrait pas compter sur ce que la vie naturelle pense à propos de l'intuition mystique pour nous persuader — et continuer de « mystifier » cette même vie naturelle à propos de la philosophie. On est d'ailleurs en droit de demander des précisions sur le type d'expérience mystique dont il serait question chez Henry. Il faudrait d'abord reconnaître qu'il s'agit de celle d'un penseur et d'un écrivain. Car il faut bien admettre que le rapport mystique à quelque absolu peut tout aussi bien être complètement absorbé dans la plénitude silencieuse de la contemplation. En outre, observons que parmi les mystiques penseurs-écrivains, on trouve divers types d'expression. Souvent, la révélation devient le motif et l'inspiration d'une communication à valeur normative à propos de la « vérité » afin de la rehausser pour les esprits plus humbles dans le langage des humbles lui-même rehaussé. Le texte du mystique peut être également celui d'un docte qui met en rapport analogique la révélation propre qu'il a reçue avec une configuration nouvelle de ce qui demeure la stricte doctrine que les hommes lui ont transmise et qui constitue pour lui le monde de la pensée en sa plénitude. L'expression peut aussi être celle d'un mystique qui subit avec sa révélation le devoir de la communiquer et s'investit donc dans la quête infinie d'une traduction de son expérience dans le champ global des doctrines mystiques et de leurs variantes, en fait dans un monde infini qui doit receler autant les indices d'une pensée juste de la révélation que les indices d'une communion possible dans le mystique avec ceux qui ont une expérience mystique radicalement différente. Le mystique peut également comprendre et vouloir exprimer que la pensée à propos de nos expériences est une activité autonome avec ses règles propres, tout en considérant que celles-ci sont absolument incompatibles avec la félicité procurée par la révélation, ce qui le conforte dans sa vie contemplative. D'autres peuvent avoir la même opinion sur la pensée et

tenter malgré tout de vivre sur un mode de pensée indirecte la révélation. La vie peut alors se partager entre la contemplation et la pensée expressive du paradoxe de la différence entre vie parmi les hommes et vie dans la révélation. Ce peut être sous la forme d'une « théologie négative ». Mais ce peut être aussi sous la forme d'une pensée qui exprime son éloignement de l'essentiel de la vie révélée dans la brièveté aphoristique, dans un langage métaphorique incertain, voire dans l'absurde, toutes caractéristiques allégorisant la distance et l'incommensurabilité de la pensée et du langage par rapport à la révélation. Il est cependant d'autres mystiques qui revendiqueront que cette même expression indirecte est le seul langage possible pour la révélation. Ils auront donc une affinité avec le langage comme médium qui, littéralement, pense pour eux et à travers lequel se réalise l'expression même de la révélation qu'ils ont reçue. Nous aurons là de la poésie mystique.

Une chose est certaine : l'œuvre de Michel Henry ne correspond à aucune de ces formes d'expression. D'abord, il est clair que Henry n'entend pas donner de statut spécifique au langage dans la pensée de l'apparaître absolu. C'est la pensée phénoménologique qui prétend avoir le droit de domestiquer le langage pour sa fin philosophique propre. C'est dire qu'avec Henry on n'a pas passé le cap de l'expression poétique de la révélation tenant lieu de médiation de l'absolu dans l'ici-bas. Henry présente directement l'absolu de l'apparaître comme un problème posé à la pensée. Parce que c'est la pensée phénoménologique qui s'ouvre au rapport à l'absolu, elle le découvre dans la phénoménalité du phénomène. On pourra toujours continuer de soutenir que cette entreprise phénoménologique doit au moins avoir été impulsée par quelque tendance mystique. On peut bien accepter théoriquement la prémisse que la question de l'absolu émerge dans la vie de Michel Henry comme un thème contingent, fruit des circonstances de la vie du phénoménologue chercheur. Mais rien ne permet de

comprendre alors que la question ait été érigée en thème suprême de la phénoménologie par Henry. Parce qu'après tout, l'absolu n'était chez Husserl lui-même qu'une notion secondaire, qu'un prédicat convenant à l'évidence apodictique autant qu'au « flux de la conscience » en ce qu'il n'est que l'accumulation continue purement immanente du vécu.

Nous pensons pour notre part que ce n'est que l'exercice de la pensée phénoménologique qui peut justifier ou non l'élévation de n'importe quel thème que ce soit à la teneur transcendante. Conséquemment, il est peut-être stérile de se livrer à l'analyse du texte henryen en le surinterprétant comme expression d'une obsession préphénoménologique. Tant que le texte henryen témoigne d'une recherche phénoménologique, son obsession reste celle d'une pensée phénoménologique et l'exclusivité du thème de l'absolu en son sein, tant qu'elle est soutenue par l'exigence de la pensée phénoménologique, peut nous intéresser. Un problème qui pourrait encore ébranler la confiance en cette pensée est que le thème même qui l'occupe semble demander à la réflexion phénoménologique de suspendre les vertus du doute. L'absolu en tant que caractérisation phénoménologique de l'immanence de l'apparaître, en tant qu'apparaître s'apparaissant sans la médiation de l'extériorité ou de quelque distance immanente, par principe, ne devrait pas pouvoir laisser émerger le doute de la pensée et devrait donc être essentiellement révélé. Cela voudrait dire que la méthode phénoménologique telle qu'on la comprend ne peut pas convenir à l'analyse de l'absolu phénoménal. Pourtant, il y a le texte henryen qui témoigne d'une pensée appesantie par l'immédiateté de l'apparaître. *L'essence de la manifestation* (1963), le texte inaugural de la recherche henryenne, ne se laisse-t-il pas d'emblée happer par la genèse même de la pensée phénoménologique de l'absolu ? Un texte qui expose si longuement la genèse de la pensée de l'apparaître absolument immédiat, ne doit-il pas être considéré comme

l'expression d'un doute et d'une haute exigence de clarté ? Que ce doute n'ait pas la forme méthodologique qu'il a dans la phénoménologie husserlienne n'est pas une raison pour ne pas en comprendre la logique propre.

Par exemple, il est possible de comprendre autrement que comme incantation le sens de la répétition périodique de l'intuition séminale de Henry dans ses textes. Il suffit de voir avec quelle facilité nous pouvons nous-mêmes laisser glisser la phénoménologie de l'auto-apparaître dans le silence des évidences qui sont des acquis fonctionnels pour la vie naturelle, et qui à ce titre ne sont pas l'objet d'une réflexion. S'il n'y a pas de place pour l'évidence comme thème de la pensée dans l'attitude naturelle, mais seulement des croyances évidentes et enfouies dans la pratique de la vie naturelle, on conçoit bien que l'intuition phénoménologique la plus ineffable, absolument simple, soit continuellement susceptible de basculer dans le savoir trivialisé, c'est-à-dire dans la sublimation formaliste qui dénature la simplicité propre et concrète de l'ego comme apparaître s'auto-apparaissant, ou alors dans la sédimentation des croyances d'autant plus silencieuses que leur valeur fonctionnelle est assurée par et pour la vie naturelle qui ne les remet jamais en cause.

CHAPITRE 2

LES AMBIVALENCES DU CONCEPT DE FONDEMENT CHEZ HENRY ET HUSSERL

2.1. La différence d'expression de l'ambivalence chez Henry et Husserl

La première partie de cette thèse est consacrée à l'approfondissement du thème du fondement chez Husserl à partir des découvertes henryennes. Il faut d'abord ramener le thème du fondement chez Husserl à la dignité de la problématisation philosophique à un moment où la phénoménologie posthusserlienne, en majeure partie, considère, à partir de divers points de vue, que la phénoménologie a trouvé des modes « quasi » fondationnels ou non fondationnels de justification. Cette voie aurait été indiquée par Husserl lui-même. Nous nous en tiendrons à l'exposé, au passage, des caractéristiques de la perspective que nous appellerons ici « cohérentiste », c'est-à-dire celle, entre autres, des Iso Kern, R. Bernet, E. Marbach (voir Bernet et al., 1989) et A. Steinbock (1995) pour lesquels il y a unité complexe de l'œuvre et du programme de recherche de Husserl. Cette unité dépasse le strict fondationnalisme transcendantal, dit-on. Cela dit, nous traiterons également au passage de l'importance de la perspective réaliste, non fondationnaliste au sens transcendantal, que l'on trouve chez les ontologistes d'inspiration husserlienne qui ont choisi de s'en tenir au Husserl des *Recherches logiques* qu'ils qualifient de réalistes (voir Smith, 1989). Ces deux perspectives représentent pour nous deux voies entre lesquelles nous pensons pouvoir tracer celle d'un questionnement sur la nécessité pour la phénoménologie transcendantale de se

préoccuper de manière insigne du fondement. Le cohérentisme est à opposer au non-fondationnalisme pour ainsi nommer la position de ceux qui n'ont pas suivi Husserl et pour qui les diverses recherches devaient être reprises de plus en amont afin d'éclaircir l'unité de la problématique. Husserl a choisi la voie transcendantale au nom de la possibilité de résoudre des problèmes structurants dans les *Recherches logiques*. Les réalistes, ces non-fondationnalistes, croient pour leur part que le fondement est tout simplement donné comme réalité et considèrent donc que la voie husserlienne qui se précipite dans le trou sans fond qui est à la fois celui de la constitution transcendantale des objets — objet pourtant simplement donné selon les réalistes —, et celui de la quête d'un fondement absolu de l'apparaître de l'ego pour et par lequel cette constitution se dévoile. Nous croyons quant à nous que la phénoménologie henryenne peut fournir des éléments susceptibles de contribuer au renouvellement de la question du fondement de manière à pouvoir reconsidérer certains résultats de la phénoménologie transcendantale. Cela dit, cette idée est peut-être déjà désavantagée par le contexte contemporain. C'est pourquoi il importe de justifier sa pertinence de la manière la plus claire possible, entre autres en clarifiant le fond même sur lequel cette idée s'appuie. Rien ne serait plus dommageable que le scandale que constitueraient de « faux témoignages » — c'est-à-dire les citations tirées de leur contexte ou présentées de manière abusivement univoque — de ceux qui seront appelés à la barre en faveur de notre propre voie, c'est-à-dire Henry et Husserl. Il n'y a qu'une solution ici. Il faut saisir la forme que prennent les ambivalences de chacun pour ne pas perdre de vue l'ambition constructive de ce travail.

Henry et Husserl cultivent des ambivalences sur la question du fondement tout en déclarant que la phénoménologie n'a de substance qu'en tant qu'elle est fondée. On ne manquera pas de se demander comment l'ambivalence de l'un pourrait être dépassée par celle de l'autre. À cette question légitime, nous ne pouvons répondre qu'en tranchant de

manière responsable au sein des hésitations de part et d'autre. Par là il est possible de trouver un chemin de lecture qui sache expliciter le fil conducteur d'une pensée authentiquement autocritique chez les deux auteurs pour autant qu'elle exprime un rapport cohérent au noyau dur à partir d'où rayonne chez eux l'ambition d'une fondation de la phénoménologie. Trancher au sein de telles pensées, même provisoirement, suppose que l'on expose minimalement ce qui tient lieu de positions molles et que cette mollesse soit comprise aussi en fonction des raisons contextuelles qui en favorisent l'émergence chez chacun.

2.1.1. HENRY : FONDER OU ABSORBER LA SPHÈRE TRANSCENDANTALE DANS L'IMMANENCE ORIGINALE ?

On sait que Henry entretient un rapport critique avec certains philosophes. On sait aussi que certaines de ses critiques sont sujettes à révision et que cela doit être rapporté à des difficultés sous-jacentes de sa propre recherche. Voyons plus précisément ici quels sont les effets de surface des difficultés sous-jacentes dont nous devons nous méfier. On notera qu'à mesure que l'œuvre de Henry prend de la maturité, on assiste paradoxalement à des rappels seulement polémiques des résultats d'analyses critiques henryennes qui avaient exhibé auparavant de manière convaincante les taches aveugles de la méditation des philosophes qu'ils convoquaient. Malheureusement, la problématique henryenne supporte mal d'être rappelée dans de tels condensés polémiques. En fait, parfois, le ton polémique et doctrinaire plus récent, encore excusable dans les recherches inaugurales ardues de *L'essence de la manifestation*, bloque l'accès à ce qui motivait de manière philosophiquement recevable les critiques articulées antérieurement, critiques qui faisaient briller la pertinence des acquis positifs de sa recherche sur l'essence de l'apparaître et le fondement de la phénoménologie. Mais sur les sentiers polémiques plus récents, les philosophes que Henry interpelle deviennent trop souvent des hommes de paille et son travail antérieur y est alors gaspillé.

Nous serons donc vigilants afin de ne pas appuyer quelque position henryenne péremptoire si elle n'a pas de valeur du point de vue de l'approfondissement de sa recherche et de notre réflexion sur elle. En revanche, s'il y a lieu, nous n'hésiterons pas à interpréter ces affirmations péremptoires comme les symptômes de difficultés spécifiques rencontrées par Henry qui se trouve confiné à des apories qui sont le fruit de ses propres simplifications et options malheureuses à l'égard des philosophes critiqués.

On conviendra que la voie la plus facile pour réaliser le travail comparatif sur la conception du fondement chez Henry et Husserl est sans doute d'analyser les textes que Henry consacre à la phénoménologie de Husserl et de mesurer leur portée critique en évaluant entre autres la justesse de la compréhension henryenne de la doctrine husserlienne. Mais le grand paradoxe de Henry est d'avoir finalement entretenu un rapport malgré tout non assidu et surtout ambigu à l'œuvre de Husserl. En fait foi, entre autres, le fait qu'il n'a pas toujours été, dans sa lecture de Husserl, exhaustif à la mesure de sa prétention critique¹⁰. Voilà une première difficulté. Son rapport jamais complètement clarifié à Husserl est d'autant plus étonnant que sa propre entreprise entend se situer sur le terrain spécifique de la phénoménologie posthusserlienne en revendiquant encore une nécessité au fondement radical de la phénoménologie là où beaucoup ont déjà laissé tomber cette ambition husserlienne jugée démesurée.

¹⁰ Comme on le sait, un livre est pourtant consacré à la phénoménologie husserlienne : *Phénoménologie matérielle* (1990a). Mais Henry justifie le fait que sa méditation y porte sur un petit nombre de textes — qui sont d'ailleurs courts — en affirmant que ce livre n'est pas un « travail sur Husserl, encore moins un “dialogue” avec lui. Il s'agit, en réfléchissant sur les décisions qui ont été prises au début et sur des présuppositions sur lesquelles on ne revient jamais [...] de mesurer [...] la lacune essentielle [de la doctrine] [...]. La prise en considération d'autres textes aurait conduit aux mêmes conclusions » (Henry, 1990a, 10).

Par ailleurs, Henry est l'auteur de recherches critiques autrement plus exhaustives sur la pensée d'autres philosophes, recherches hautement cohérentes qui font proliférer la critique henryenne dans la systématisme de la pensée des philosophes interpellés. Henry a pris, comme on le sait, un tel chemin dans son rapport à Marx ainsi que dans son rapport à Maine de Biran. Ce chemin devait culminer dans un sauvetage substantiel du contenu philosophique fondamental de leurs pensées. Cela est d'autant plus étonnant que l'attention positive de Henry à l'égard de Marx et de Maine de Biran est assumée comme recherche de l'« archè » phénoménologique de pensées paradigmatiquement étrangères à la phénoménologie. Selon nous, l'herméneutique de telles pensées — surtout celle de Marx — orientée vers leur saisie comme phénoménologies incomprises est interprétable comme un symptôme de l'échec de Michel Henry à faire de sa phénoménologie de l'immanence radicale le fondement réellement productif de la phénoménologie transcendantale. Nous l'avons déjà dit : la générosité henryenne à l'égard de Marx est à corréliser avec les difficultés que rencontre Henry quand il essaie de rendre compte, par ses analyses critiques des textes husserliens, de la possibilité de réaliser ce qu'il a promis — l'exposition de la phénoménologie de l'immanence devant élucider de manière analytico-phénoménologique comment cette immanence est le fondement nécessaire de la phénoménologie transcendantale, au sens d'en être la matrice génétique. Tout au long de sa vie Henry a affirmé que sa recherche devait établir « qu'une phénoménologie non intentionnelle peut seule fonder, en premier lieu, notre ouverture au monde en tant que telle, en second lieu, le contenu même de ce monde » (Henry, 2003a, 118). Mais les difficultés qu'il a souvent construites lui-même ont été l'occasion d'esquives intermittentes de cette finalité.

La première forme d'esquive consiste à répéter l'idée de l'impossibilité pour la phénoménologie transcendantale husserlienne de rendre compte de l'immanence absolue

malgré la reconnaissance henryenne des résultats de la phénoménologie transcendantale. Alors que cette impossibilité est établie depuis *L'essence de la manifestation*, la réitération plus récente de ce résultat a pour effet de masquer la tâche qui lui incombe au regard de sa reconnaissance des acquis de la phénoménologie transcendantale. Alors que par moments cette reconnaissance semble définitive, Henry demeure incapable de montrer l'articulation du fondant au fondé censée être très différente de celle que les prétentions classiques à fournir un fondement promettent. Cela est d'autant plus problématique que ce qui dépend de ce fondement est déjà reconnu comme valide. Le moins que l'on puisse dire est que Henry rend ainsi sa position sur la finalité de la phénoménologie de l'immanence tout à fait ambivalente. On se demande si finalement ce n'est pas à titre de phénoménologie régionale « non intentionnelle » — celle de l'immanence demeurée peu explorée par la phénoménologie transcendantale à cause de problèmes méthodologiques — plutôt qu'à titre de phénoménologie du fondement de toute phénoménologie qu'il faut comprendre la phénoménologie de l'immanence (voir Henry, 2003a, 106, 112).

Pour nous, il est évident que cette ambivalence qui menace de virer à la confusion¹¹ doit être supprimée par l'articulation positive de la phénoménologie de

¹¹ L'ambivalence ou l'indécision henryenne devient franchement contradiction quand l'affirmation par Henry d'opinions opposées sur le sort à faire à la phénoménologie transcendantale n'a plus le temps long pour alibi, celui qui permettrait que les points de vue qui fondent chaque opinion soient étayés et défendus — par exemple, le temps que crée l'exposition d'un point de vue dans un article puis celle d'un autre point de vue dans un nouvel article. À défaut de ce temps long, l'ambivalence sur le chemin à prendre ne peut plus avoir le bénéfice du doute. On parlera volontiers de contradiction qui mène à la confusion quand Henry, reconnaissant les « résultats décisifs », voire « révolutionnaires » de la phénoménologie transcendantale — avec cette réserve évidente que celle-ci ne peut rendre compte du mode d'apparaître qui révèle de l'être inaccessible à la phénoménologie intentionnelle : la pure autodonation —, écrit dans les lignes suivantes que l'autodonation, ce mode d'apparaître de tout apparaître non intentionnel, en tant

l'immanence avec la phénoménologie transcendantale, ce qui veut dire que seule une monstration de l'immanence comme fondement nécessaire de l'apparaître transcendantal peut régler le problème, une monstration qui ne peut faire l'économie d'une *élucidation génétique de cette dépendance de l'apparaître transcendantal à l'égard de l'apparaître de l'immanence*. Car si, comme l'affirme Henry, le problème que pose la phénoménologie transcendantale n'est pas d'avoir simplement oublié une région de l'apparaître, mais de s'être rendue aveugle à son apparaître même, qui est pourtant l'essence de tout apparaître, cela implique que toute la phénoménologie transcendantale doit d'une manière ou d'une autre être révisée en dépit du fait qu'elle se soit développée d'une manière cohérente. Et c'est seulement dans la mesure où l'on aura compris non pas seulement la qualité de fondement de l'auto-apparaître, mais également sa fonction génétique pour l'apparaître transcendantal, que l'on pourra mesurer jusqu'où peut et doit aller une telle révision. Nous montrerons qu'il est possible de faire coïncider certains éléments de l'interprétation henryenne de Maine de Biran avec notre solution proprement « intraphénoménologique » à l'articulation génétique entre fondant et fondé qui nous occupe ici.

La deuxième façon qu'a Henry d'esquiver la tâche fondamentale qu'impose sa prétention consiste à dire que la phénoménologie nécessite un « renversement » (Henry, 2000, 35-122). Ce « renversement » est revendiqué de manière explicite quand Henry entreprend de déployer le contenu phénoménologique essentiel du christianisme d'après l'Évangile johannique et la patristique. Il prétend y trouver la possibilité d'un nouveau

que principe de fondation, fait « trembler sur leur base les acquis aussi bien que les prétentions de la phénoménologie classique » (Henry, 2003a, 112).

commencement pour la recherche phénoménologique. Notamment, par ses analyses des textes chrétiens, il veut aboutir à une transfiguration du problème phénoménologique du corps subjectif purement immanent. Après la voie biranienne du « cogito corporel », le « cogito chrétien » révèle l'essence de la chair enfin comprise en dehors des apories de la phénoménologie classique qui n'a plus qu'à être oubliée. Bien sûr, la prétention henryenne de trouver une expression de vérité phénoménologique dans la parole christique n'est rien d'autre que la prétention — aussi audacieuse soit-elle — que le christianisme est une formulation historique contingente *anticipant sa propre intuition* (voir Henry, 1996, 7-20). Mais on peut cependant continuer de se demander si cela n'est pas un geste inconsidéré à partir du moment où Henry n'a jamais remis en question sa propre formulation posthusserlienne du problème du fondement absolu de la phénoménologie dans l'auto-apparaître et qu'il n'a pas non plus présenté sa philosophie de la subjectivité corporelle d'inspiration biranienne comme le déboulement de la phénoménologie. Bien sûr, il dira en définitive que la théorie de Biran avait cet effet. Mais cela est incompatible avec son interprétation *intentionnaliste* du rapport à ce qui résiste à l'effort pur du moi : le recours à Biran entendait, en dernière instance, sauver le concept d'intentionnalité de lui-même (Henry 1965, 30 *sq.*), c'est-à-dire le sauver de sa dérivation complète vers le paradigme de la signification et de la référentialité qui est la manière définitive pour l'intentionnalité de ne plus être que rapport non seulement à autre chose, mais à *autre chose que soi*.

L'idée henryenne de « renversement » de la phénoménologie ne saurait faire oublier que la phénoménologie de l'immanence était censée d'abord avoir la force de *transfigurer* les catégories phénoménologiques transcendantales, qui furent tout de même — et cela est capital — celles en lesquelles la problématique de l'originarité de

l'immanence absolue pour la phénoménologie a été formulée dès le début dans *L'essence de la manifestation*¹².

Justement, la conséquence la plus grave d'un tel « renversement » serait celle de faire fi de la réalité, à savoir que la genèse de la problématique henryenne dépend entièrement de sa finalité énoncée d'entrée de jeu : le dépassement des apories de la réflexion de Husserl sur ce que celui-ci a considéré comme le fondement de la phénoménologie, c'est-à-dire l'essence absolument évidente de l'apparaître en la « perception immanente » comme acte de l'ego pur. Nous oserions dire que la problématique henryenne ne saurait survivre à son déracinement si elle entend demeurer une philosophie conséquente de l'apparaître absolu. Car ce qui lui permet de prétendre échapper le moins à la contingence dans le commencement radical de sa recherche sur l'absolu n'est pas l'intuition henryenne de l'absolu elle-même, mais le fait que ce commencement est *recommencement*, qu'il s'inscrit dans la pensée comme répétition approfondie du travail radical de Husserl — qui lui-même répétait d'une façon critique le travail cartésien radical qui a mené celui-ci à la « découverte » du cogito. En effet, en dehors d'un esprit de conséquence rigoureux par rapport à l'ambition radicale de la phénoménologie, la thématique henryenne centrale devient contingente. Le fait que Henry revendique une libération de la phénoménologie fondationnelle du saisissement de l'apparaître à travers une méthode analysant la donation en termes de corrélation

¹² Il nous semble que c'est à juste titre que Xavier Tilliette désigne l'entreprise henryenne comme une « analyse eidétique fondamentale », en empruntant l'expression à Henry lui-même, qui désignait ainsi le travail par lequel Maître Eckhart dit l'immanence de l'absolu et l'engendrement de l'absolu par lui-même qui se distingue de toute idée de création divine jetée hors de l'immanence (Tilliette, 1976, 209 ; Henry, 1963, 391).

intentionnelle d'actes de conscience et d'objets, est un geste significatif dans le strict cadre d'une philosophie phénoménologique.

Nous ne voulons absolument pas laisser entendre que la problématique de Henry ne puisse compter que sur un contexte historique pour être comprise comme conséquente — surtout si cela voulait dire qu'il lui suffit de prendre le relais d'un grand penseur et donc d'être conséquente à l'égard d'une autorité historique¹³. En fait, la pensée conséquente est requise par la réflexion phénoménologique en tant que son cours cherche à être guidé en tout temps par l'intuition de la donation. L'idée que la recherche de Henry soit conséquente par rapport à celle de Husserl tient au fait incontestable que Henry fonde sa propre intuition sur l'approfondissement critique de l'intuition même de Husserl. Ce n'est d'abord que dans la répétition du cours de la pensée husserlienne qui se veut rigoureusement guidée par l'évidence intuitive que l'intuition henryenne prend sa place comme approfondissement critique de la phénoménologie.

Nous avons rendu compte sommairement de deux façons dont Henry esquive la tâche qu'il s'était lui-même proposée : rendre compte de l'apparaître immanent comme apparaître absolu qui vaut comme fondement et matrice génétique de la phénoménologie transcendantale. Nous avons en outre affirmé que l'on pouvait considérer les interprétations henryennes de Maine de Biran et de Marx comme des manières de

¹³ Bien que le rapport critique de Henry à Heidegger dans *L'essence de la manifestation* ne soit pas exempt d'une « mise en scène » accentuant l'importance de sa critique de Heidegger par le simple fait qu'il nous le fasse apparaître comme le seul philosophe contemporain ayant réellement de l'importance à ses yeux. Cela dit, la critique de la conception heideggérienne de l'être comme horizon, ultime critique de la philosophie pour Henry, l'a rendu moins sensible aux ressorts du concept d'horizon chez Husserl. Nous y reviendrons.

remplir cette tâche. Mais nous avons également annoncé que l'aboutissement de ce chemin chez Marx ne permettait pas de comprendre comment cette pensée non phénoménologique pouvait devenir l'équivalent de l'articulation génétique de la phénoménologie de l'immanence à la phénoménologie transcendantale. En l'occurrence, la « critique de l'idéologie » va en dernière instance tenir lieu de disqualification de toute prétention à la cohérence propre de la sphère transcendantale, au nom de la « praxis » comprise comme vie immanente réelle et productive, mais aussi idéologiquement expressive d'une *irréalité transcendantale* à jamais équivoque et seulement déchiffrable à partir du fond matériel réel de la vie immanente productive : en somme, la phénoménologie de l'intentionnalité ne serait que l'idéologie de la puissance de l'apparaître du transcendant pas assez consciente — et peut-être même pas du tout consciente — de l'irréalité foncière de ce qui brille pour la conscience.

Quoi qu'il en soit, la réalisation de l'articulation de la phénoménologie de l'immanence à la phénoménologie transcendantale husserlienne nous apparaît possible malgré tout. Rappelons que la manière husserlienne initiale d'envisager le problème du fondement de la phénoménologie est précisément ce à quoi veut répondre et donner suite Henry. Mais si celui-ci fait régulièrement basculer sa critique de Husserl dans une évaluation négative générale de la phénoménologie transcendantale, évaluation qui consiste à dire simplement que le « monisme » de l'intentionnalité disqualifie la phénoménologie transcendantale pour son propre fondement, Henry s'empêche de considérer les difficultés réelles inhérentes à la pensée husserlienne du fondement de la phénoménologie. Notre intention est justement de rendre opérationnelles les notions henryennes dans une critique plus fine des concepts husserliens d'immanence, d'ego, d'évidence et d'apparaître au sein de la recherche husserlienne d'élucidation du fondement de la phénoménologie à partir de la voie égologique. Mais avant de pouvoir

réaliser cela, il faut d'abord voir un peu la nature des difficultés que pose l'état de la question du fondement chez Husserl telle qu'elle est à la fin du chemin de la pensée husserlienne sur plusieurs décennies.

2.1.2. LE PROBLÈME DE LA CLARIFICATION DU FONDEMENT DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE AU REGARD DES DIFFÉRENTES SIGNIFICATIONS DU TERME « FONDEMENT » CHEZ HUSSERL

Notre recherche sur la question du fondement convoquant Henry et Husserl thématise une des voies de la recherche husserlienne que l'on s'accorde à nommer « voie cartésienne ». Ce choix ne peut pas être fait sans qu'on le motive aussi du sein d'une compréhension minimale de la pensée husserlienne comme somme de tendances diverses et de multiples voies de recherche. D'un point de vue commun aujourd'hui, celui de penseurs posthusserliens que l'on a désignés plus tôt comme « cohérentistes », notre intention d'isoler la tentative « cartésienne » de fondement chez Husserl pour la critiquer pourrait n'apparaître que comme 1) une reprise de la critique de l'« idéalisme » husserlien au nom d'un réalisme initial de Husserl considéré comme transparent dans les *Recherches logiques* (Husserl, 1959-1963), ou 2) une critique des prétentions ontologico-transcendantales husserliennes au nom de la compréhension d'ordre exclusivement épistémologique de la méthode phénoménologique. Or nous proposons une perspective critique constructive de l'égologie husserlienne qui est à l'opposé de la critique réaliste de l'ego comme partie intégrante d'une critique globale et définitive du programme de la phénoménologie transcendantale. L'objet de notre critique est plutôt la non-élucidation de l'apparaître de l'ego comme fondement transcendantal *phénoménalisé*. Nous nous opposons également à la compréhension strictement épistémologique de l'ego comme certitude fondatrice — c'est-à-dire au cartésianisme de la voie cartésienne justement —, compréhension qui mène à une saisie simplement formelle de l'ego et à une différenciation de celui-ci par rapport à un moi empirique

transcendantalisé qui devient seul susceptible d'être compris phénoménologiquement et cela à travers la phénoménologie de la constitution du moi empirique le révélant, par exemple, comme être toujours inscrit dans le monde au point zéro d'un espace propre originaire. Le chemin de la phénoménologie du moi, tel qu'il est tracé chez Husserl, nous semble contribuer à une méprise sur la possibilité de comprendre ce qui lie, dans l'essence, l'ego et le moi. La voie critique que nous choisissons entrevoit au-delà de la critique henryenne du transcendantalisme, mais également en évitant les deux mises en intrigue critiques de l'égologie tout juste présentées — une qui est hostile au « deuxième Husserl » et l'autre qui émane de Husserl lui-même et de sa postérité « cohérentiste » —, un autre chemin pour la reprise de la phénoménologie égologique. De Henry, nous retenons l'idée de l'ego comme fondement de la phénoménologie plutôt que comme fondement d'une épistémologie phénoménologique, et surtout la possibilité, en liant essentiellement l'ego comme fondement avec le moi transcendantal, d'une autre phénoménologie de la constitution en même temps que d'un enrichissement de la phénoménologie génétique. La critique henryenne nous inspire un travail d'éclaircissement à son égard, ainsi que de prolongement de ses conséquences qui dépasse son trop court constat de l'incapacité de la phénoménologie intentionnelle à se fonder elle-même. Évidemment, nous ne remettons pas en question la liberté de la pensée phénoménologique husserlienne qui s'engage dans de multiples chemins, mais nous nous interrogerons sur la possibilité qu'elle soit demeurée aveugle à un chemin spécifique que Henry prétend être celui de la fondation ultime de la phénoménologie.

Inutile de dire que nous sommes en porte à faux par rapport aux « cohérentistes », *non pas sur le plan des intentions, mais plutôt sur celui des moyens*. En effet, si la critique cohérentiste des réceptions « partisans » d'un seul Husserl « ontoréaliste » ou d'un Husserl exclusivement « épistémologue » peut être justifiée,

cela ne valide pas pour autant son option de faire des ambivalences husserliennes sur plusieurs questions un problème au niveau de la seule formulation, inachevée, ou encore un reflet des subtilités de la pensée de Husserl. C'est ce qui semble présupposé quand les cohérentistes objectent que la fondation de la phénoménologie selon ce qu'ils nomment la « voie cartésienne » n'a pas à être considérée plus essentielle que chez Husserl lui-même pour lutter contre la critique de l'idéalisme husserlien venue de toute part. Il est vrai que, comprise à l'échelle des décennies de réflexion husserlienne, la valeur de cette voie de la phénoménologie n'a pas toujours été la même. Le problème est que le point de vue cohérentiste semble exclure la possibilité que cela soit l'indice de moments de suspension de la pensée de Husserl dans l'ambivalence, l'hésitation, voire dans la confusion. Ils ne relèvent dans tout cela que les marques d'une réflexion avant tout accablée par la complexité que lui impose son projet même et ils postulent volontiers la cohérence générale de l'œuvre qui ne demanderait qu'à être achevée et explicitée. Cela ressort clairement dans les textes de R. Bernet (1994, 1995). N'est-ce pas encore ce qu'il faut entendre dans les propos de Barry Smith qui affirme : « Considérer le vrai fondement de l'entreprise husserlienne exclusivement dans la phénoménologie, dans l'ontologie ou dans l'épistémologie [du philosophe] c'est oublier l'interdépendance des diverses sphères de cette pensée ». Ce sur quoi il ajoute que la question du fondement est « plus compliquée chez Husserl que chez la plupart des philosophes »¹⁴ (cf. Smith et Smith, 1995, 13-14 ; c'est nous qui traduisons).

¹⁴ Ces déclarations demeurent cependant très étonnantes chez cet ontologiste réaliste qui déclare aussi que la phénoménologie transcendantale est un « grand mystère » qui n'a contribué qu'à obscurcir le sens des *Recherches de 1900-1901* (voir Smith, 1989, 1).

On ne peut pas être contre la vertu : la prudence s'impose devant une pensée aussi complexe. Mais il n'est pas sûr que l'approche cohérentiste ne soit pas elle-même génératrice de problèmes étrangers à ceux qui grèvent déjà la pensée de Husserl, et il est fort possible qu'elle vienne malencontreusement les masquer. Nous n'avons pas pour autant pris le parti radical de Michel Henry qui s'est refusé à étudier tout autre texte que ceux dont Husserl a autorisé la publication, en prétextant de l'état fragmentaire et exploratoire des manuscrits qui ne permettrait pas qu'on les traite comme les énoncés d'une pensée cohérente. Henry n'a sûrement pas entièrement tort. Pour notre part cependant nous croyons que la consultation — dans la mesure du possible — de fragments de textes en provenance des manuscrits édités, mais souvent encore aujourd'hui très peu connus, est utile. Elle nous permet de ne pas confondre des idées husserliennes claires, mais non explicites dans un texte donné, avec ce qui apparaît comme de réelles confusions conceptuelles. Nous n'avons pas à insister sur le fait que Henry passe souvent outre cette distinction.

Deux significations différentes du concept de fondement chez Husserl vont nous intéresser. Il s'agira d'évaluer leur compatibilité que les cohérentistes présument acquise. Nous opposerons que pour faire face à la complexité de la question du fondement il faut voir quelles sont les raisons de cette complexité, qui doit quand même en dernière instance se simplifier s'il s'agit bien de la question du fondement. C'est ce que l'on peut montrer en cherchant à expliciter le rapport entre les conceptions du fondement, non pas en marquant des différences sur le fond de la trivialité de leur homonymie, mais en saisissant quelles sont leurs connexions dans le cadre systématique de la philosophie phénoménologique telle que la conçoit Husserl. Cela pose donc en dernière instance le rapport entre ces conceptions du fondement en termes de fondant à fondé. C'est le thème du présent chapitre où nous traiterons justement de la question

problématique de ce rapport entre le fondement des sciences eidétiques formelles — sciences que l'on peut appeler logiques si on entend par logique, comme Husserl, le domaine de la théorie purement formelle de toute science possible — et le fondement de la phénoménologie transcendantale. À cette fin, nous nous intéresserons plus particulièrement au sens du fondement dans l'ontologie formelle — que l'on compte parmi les sciences eidétiques formelles — dans la mesure où elle fait se rencontrer les conditions de possibilité de l'être et de l'apparaître d'objet. Nous situerons l'ontologie formelle par rapport à la phénoménologie transcendantale qui se veut la « philosophie première », précédant cette ontologie formelle, en quelque sorte, une philosophie première qui n'a pas même l'idée téléologique de l'accès à l'élucidation de l'être puisque sa méthode rend pour elle-même ce telos inaccessible. Tout en distinguant notionnellement le fondement dans les deux perspectives, il s'agira pour nous de justifier l'antécédence effective de la phénoménologie transcendantale sur l'ontologie formelle.

Le rôle de la phénoménologie transcendantale, de la « philosophie première », est d'être, à son insu, la condition de possibilité de tout autre rapport réflexif à tout objet qu'elle se donne. Elle est donc la condition de possibilité d'un fondement réellement absolu de toute théorie de la théorie, de toute logique authentique, et donc de cette science formelle eidétique qu'est l'ontologie formelle. Le problème deviendra donc de savoir si la fondation de la théorie des théories ne sera pas tout simplement absorbée par son fondement dans la dimension transcendantale. Le cas de l'ontologie formelle est intéressant à cet égard puisqu'elle se propose d'être une logique des *êtres objectifs réels* saisis par une conscience d'objet qui joue un rôle et a une structure tout à fait différente de ce que l'on trouve dans la perspective originare de la phénoménologie transcendantale.

2.2. De la polysémie du terme de « fondement » à la dissolution du problème dans l'évolution de la phénoménologie transcendantale husserlienne

2.2.1. LA NOTION DE FONDEMENT DANS L'ONTOLOGIE FORMELLE

Il faut d'abord dire que la notion de fondement est aussi importante pour l'ontologie formelle que pour la logique de la signification. Alors qu'en cette dernière elle a trait aux interconnexions des propositions — et de leurs parties — faisant état des conditions formelles nécessaires structurant les descriptions et jugements portant sur les états de fait, dans l'ontologie formelle elle a trait aux interconnexions purement formelles entre les êtres objectifs réels eux-mêmes. Dans ces deux sciences formelles, la notion de fondement est à lier aux rapports de *dépendance et d'indépendance* qui ordonnent ce dont elles examinent les interconnexions. La logique de la signification et l'ontologie formelle portent sur les conditions formelles de possibilité de toute signification ou sur les conditions formelles de possibilité de tout objet réel. Dans la logique de la signification, le fondement est à comprendre comme forme nécessaire de rapport de dépendance entre des parties (mots) concourant à la constitution d'une proposition, la dépendance établissant, en dernière instance, la condition de possibilité du pouvoir de signifier de la proposition. Dans l'ontologie formelle, de manière similaire, le fondement constitue la relation nécessaire de dépendance d'un tout objectif réel à au moins une de ses parties, relation nécessaire se révélant comme conditions formelles de tout objet réel possible. Bref, le fondement est atteint quand on découvre la composante d'une proposition ou d'un objet réel dont ceux-ci sont absolument dépendants (Husserl, 1959-1963, 63-68).

Cela dit, des parties indépendantes existent effectivement autant pour la logique de la signification que pour l'ontologie formelle. Le nom, cette partie de la proposition, peut signifier immédiatement sans être une partie de la proposition. Quant à elle,

l'ontologie formelle conçoit la possibilité qu'une partie indépendante d'un tout soit elle-même considérée comme entité autonome, séparée. Mais cette entité indépendante souvent n'est que *relativement* séparable.

C'est le cas avec les contenus sensibles idéalement indépendants, mais concrètement en rapport de liaisons différenciées par degrés. Il faut se pencher là-dessus pour bien distinguer le rapport de fondation appelé « dépendance » et le rapport des parties *indépendantes* qui sont des contenus sensibles par définition autofondés, mais qui s'homogénéisent en un « fondre l'une dans l'autre ». Husserl appelle ce phénomène « fusion ». Husserl n'utilise pas ce terme à la légère. Il renvoie à une conceptualisation d'un de ses maîtres, C. Stumpf, une conceptualisation qu'il est important de présenter ici.

D'abord, il faut savoir que la liaison fusionnelle est susceptible de variations de degré. Mais elle a tout de même un degré minimal qui dépasse la liaison collective, celle-ci n'étant toujours que le fruit d'un acte psychique de synthèse sommative. La qualité de fusion n'est pas le fruit d'un acte réflexif de la conscience, mais est intrinsèque à la multiplicité sensible et immédiatement appréhensible comme telle. La fusion est comprise, à l'époque de la *Philosophie de l'arithmétique de 1891* (Husserl, 1972, 236-258), premièrement comme « moment figural », ce qui, certes, laisse entrevoir ce qui intéressera plus tard la psychologie de la forme. Mais il n'en demeure pas moins que la fusion est d'abord comprise, dans le cadre de l'ouvrage de 1891, à partir d'un degré minimal qui à vrai dire est dépassé de loin par la valeur régulatrice de ce que la psychologie de la forme appelle les formes fortes. En fait, tous les degrés de fusion sont plutôt des liaisons qualitativement diverses qui pourraient être nommées assez justement « qualités de forme » au sens où l'entend C. Ehrensfels — ce que Husserl reconnaît lui-même (Husserl, 1972, 258 ; Smith et Mulligan, 1982, 35) : à l'idée

de moment figural correspondent finalement d'abord les liaisons sensibles du type de la « volée d'oiseaux », de la « rangée d'arbres », ou du « tas de pommes » qui ont chacune des qualités de fusion propres, dépendantes de leurs constituants propres — oiseaux, arbres ou pommes (Husserl, 1972, 249 *sq.*). Cette dépendance du moment figural à l'égard de ses constituants propres est précisément ce que la valeur régulatrice des formes fortes, dans la psychologie de la forme, vient invalider¹⁵.

Une autre forme de fusion se distingue des moments figuraux. Il s'agit de la fusion par liaison purement extensive de contiguïté ou de succession entre portions d'espace ou de temps que l'on constate aussi dans plusieurs sphères sensibles qui sont manifestées en tant que synthétisées extensivement ou successivement. C'est là ce qui sera désigné dans l'ontologie formelle des *Recherches logiques* de 1901 comme liaison de fusion concrète de parties abstraitement *indépendantes* et *singulières*, mais concrètement fondues l'une dans l'autre. Cela dit, toutes les formes de manifestations de fusion sensible, y compris celles de ces *continua* de l'espace et du temps, ne permettent pas par elles-mêmes de nous faire saisir l'essence de *totalité* qui est inhérente aux objets réels comme tels. Or c'est bien ce qui intéresse plus largement l'ontologie formelle. Bien que les *continua* que sont le temps et l'espace aient une originarité constitutive pour tout contenu sensible, cela ne fait pas d'eux les conditions suffisantes pour comprendre l'essence *formelle* de l'ensemble des objets réels possibles. Et même si, par exemple, la continuité fusionnante de la couleur peut être considérée comme une condition

¹⁵ Ce n'est évidemment pas le cas pour les liaisons simplement collectives ou sommatives car elles sont le fait d'actes psychiques qui lient de manière extrinsèque les éléments rassemblés, ne contribuant pas qualitativement à leur liaison (Husserl, 1972, 249-250).

nécessaire de tout objet ayant une étendue, en tant que la fusion renvoie à la dimension génético-sensible de l'être colorée de l'objet de couleur, elle se distingue par principe d'un autre niveau d'analyse où l'ontologie formelle peut d'emblée saisir analytiquement les conditions de possibilité formelles de l'objet coloré, les conditions de son unité d'objet réel possible. Dans ce cas, la couleur et l'étendue s'intuitionnent réflexivement comme dépendantes l'une de l'autre à titre de « moments abstraits¹⁶ » de l'unité concrète « objet coloré » sans que la genèse sensible par fusionnement soit en quelque façon l'intuition validatrice de l'unité objective de la chose réelle colorée. Comme le dit Husserl dans les *Recherches* de 1901, par principe, « un même tout peut être, eu égard à certaines parties, compénétration, eu égard à certaines autres, liaisons : tel est le cas de la chose en tant que phénomène sensible de la forme spatiale donnée intuitivement et revêtue d'une qualité sensible (exactement telle qu'elle apparaît là) par rapport à ses moments se fondant réciproquement, comme la coloration et l'étendue [...] » (Husserl, 1959-1963, II, 2, 62). Ceux-ci sont dans un rapport de *dépendance* qui par définition n'est pas une relation de fusion de parties indépendantes. Il est un rapport de « compénétration » immédiate et concrètement irréductible, à l'égard duquel nous

¹⁶ Il ne faut pas confondre l'abstraction de la partie indépendante séparée de la continuité de la surface colorée, et les « moments abstraits » que sont, par exemple, les propriétés de « couleur » et d'« étendue », irréductiblement liées dans la surface colorée réelle. Les moments abstraits de couleur et d'étendue le sont au sens où il s'agit d'*essences* qui doivent encore s'instancier dans des objets réels dans lesquels elles deviennent irréductiblement dépendantes l'une de l'autre. Les parties qui se détachent du continuum sensible pour leur part ont une individualité du fait même d'être des parties indépendantes. En tant que parties indépendantes, elles sont statutairement identiques aux objets comme totalités réelles : partie indépendante et tout réel partagent le fait d'être singuliers et d'être indépendants plutôt qu'une signification commune de l'abstraction. Là où le caractère abstrait de la partie indépendante est le fait d'un *détachement* sensible par contraste avec ce qui demeure le fond auquel appartient cette partie, l'abstraction des parties dépendantes que sont les essences unies irréductiblement dans l'objet réel consiste en une distinction formelle des propriétés révélant analytiquement un rapport seulement effectif dans le réel.

sommes seulement en mesure de distinguer abstraitement les parties du tout¹⁷. Les continuateurs contemporains de l'ontologie formelle, qui suivent la perspective méréologique dans laquelle sont exprimés chez Husserl les rapports de dépendance et d'indépendance, travaillent au raffinement de la méréologie à travers leur recours à la topologie en tant qu'elle s'attelle à la tâche de différencier la frontière de la limite, de la clôture, ainsi que divers types de *recouvrement* — « overlap » et « underlap » —, c'est-à-dire en tant qu'elle cherche à rendre compte de divers types de liaisons de parties indépendantes dans une approche formalisée que Husserl a bien commencé à explorer sans l'avoir approfondie autant qu'il l'aurait voulu (pour un point de vue global sur l'état des recherches en méréologie, voir Varzi, 2004).

Comme on l'a dit, les thèmes de la dépendance, du fondement, de l'indépendance et de la fusion proviennent de la psychologie stumpfienne des actes d'appréhension de contenus sensibles. L'apport husserlien, comme on l'a vu particulièrement clairement avec la fusion au sein du moment figural¹⁸, est d'avoir élargi à l'ensemble des objets possibles la portée de ce modèle d'analyse des actes psychiques. Par ailleurs, il est certainement pertinent de faire remarquer que cet élargissement va éventuellement laisser la belle part du champ des fusions sensibles à un nouveau paradigme d'analyse, celui de la phénoménologie génétique des synthèses passives régulées quant à elles par

¹⁷ Déjà dans la *Philosophie de l'arithmétique*, Husserl faisait la différence entre « la multiplicité sensible de la chose sensible isolée » et la constitution en parties qui constituent des « propriétés » de la chose sensible isolée : « [La chose isolée] elle aussi est un tout, puisqu'une analyse ultérieure découvre en elle une quantité de parties, c'est-à-dire de propriétés (*Eigenschaften*). Toutefois dans la multiplicité sensible les parties ne sont précisément pas contenues à la manière des propriétés, mais à la manière d'intuitions partielles séparées pour elles-mêmes, et cela, elles le sont de telle façon que dans les circonstances données elles attirent sur elles un intérêt prédominant et unitaire » (Husserl, 1972, 239).

¹⁸ Le moment figural qui lie par fusion la volée d'oiseaux n'est pas le fait d'un acte psychique de sommation, mais une qualité d'objet immédiatement appréhendable.

une associativité transcendantale originaire où tout contenu sensible se comprend à l'aune de rapports qui sont ceux de similarité et de contraste en tant que rapports d'association originaire préreflexifs, pourtant *subjectifs*. Nous traiterons de la théorie des synthèses passives au chapitre 5 de cette thèse. Mais nous ne le ferons pas avec l'intention d'examiner comment la théorie des synthèses passives redouble, complète ou transforme la théorie husserlienne de la fusion des contenus sensibles. Qu'il s'agisse de l'ontologie formelle ou de la phénoménologie des synthèses passives, la question qui est la nôtre et qui est le fil conducteur de cette thèse est celle de leur statut de théorie fondamentale et de leur compatibilité vue plus largement dans le cadre du programme husserlien, entre autres en regard d'autres voies husserliennes de recherche phénoménologique qui se conçoivent elles aussi comme fondées et non arbitraires. L'ontologie formelle nous intéresse au regard de son destin de science des sciences dont la place est ambiguë dans la philosophie husserlienne (voir sections 2.2.4. et 2.2.5.). Nous verrons également que la phénoménologie des synthèses passives en tant que phénoménologie de la donation originaire sensible, de la donation d'une « *Urconstitution* » sensible, nous intéresse quant à savoir où elle trouve la possibilité d'affirmer l'originarité des synthèses passives, considérant la part importante de contingence et de méthode constructiviste que cette phénoménologie se résigne à admettre (voir section 5.2.).

Plus précisément, concernant l'ontologie formelle, notre fil conducteur nous mène à une interrogation sur les difficultés constitutives de l'*acte de recherche* qui a en vue une telle théorie générale portant sur tout objet réel concevable. Ces difficultés tiennent au fait que le rapport des interconnexions formelles et idéales entre les objets, rapport qui a valeur de vérité, doit faire l'objet d'une intuition d'évidence apodictique et assertorique à travers la médiation de l'instanciation des lois par les objets réels,

concrets et individualisés c'est-à-dire par des exemplifications immédiatement intuitionnables de l'universalité de ces lois. La raison pour laquelle, parmi les sciences formelles eidétiques qui constituent idéalement un corps théorique uni fondant toute science possible, nous avons choisi de traiter plus particulièrement de l'ontologie formelle — plutôt que de la logique de la signification — tient justement au fait que le rapport à la sphère idéale, en sa réflexivité, qui permet à l'ontologie formelle de découvrir les pures régularités universelles des objets réels, demande pourtant *aussi* que l'on intuitionne ces régularités comme n'ayant d'évidence que dans leur nécessaire inhérence aux objets réels individualisés. La logique de la signification, pour sa part, qui s'intéresse aux interconnexions des mots qui constituent des propositions significatives, à ces propositions comme telles, et aux rapports entre ces dernières, est non seulement indépendante du remplissement intuitif, mais n'en a nullement besoin, en vertu de l'essence de la signification. L'acte de signification a la spécificité de « viser à vide », c'est-à-dire de ne pas avoir comme corrélat une intuition d'objet perçu ou imaginé et de ne pas en dépendre non plus. Si une distinction nette entre objet et signification est de mise, cela veut aussi dire que la non-objectivité doit être distinguée de la non-signification. Il saute alors aux yeux que parmi les significations possibles qui sont visées à travers les propositions sont incluses des significations non-objectivables¹⁹.

¹⁹ Husserl est alors en mesure de différencier formellement le « non-sens » et le « contre-sens ». En effet, pour la logique de la signification, l'expression « carré rond » n'est pas insensée, mais véhicule un « contresens ». Même si aucune objectivité de « carré rond » peut être intuitionnée, il n'en demeure pas moins que nous avons la possibilité de viser une synthèse proprement significative de « carré rond ». Formellement, cela est possible en vertu du fait que pour Husserl deux significations incompatibles du point de vue de l'objet restent cependant des significations sensées dans leur synthèse si elles constituent, chacune de leur côté, des unités de signification valides sur le plan du réel. On est à même de voir toute la différence de sens de la compatibilité et l'incompatibilité dans la logique de la signification et dans l'ontologie formelle. Cette dernière structure la compatibilité et l'incompatibilité des parties des objets complexes en exigeant pour tout objet existant effectivement la dépendance absolue d'une partie à l'égard

Quoi qu'il en soit, l'ontologie formelle ne s'intéresse qu'au réel possible et quant à elle, dépend constitutivement de l'acte de recherche qu'est la variation eidétique, cet acte de recherche plongé dans le flux des intuitions imaginatives. C'est la variation eidétique qui est garante de l'expérience d'évidence de la vérité des théorèmes de l'ontologie formelle. On notera que cela est étonnant du fait qu'en principe, l'ontologie formelle est libérée de sa genèse dans la psychologie stumpfienne. En effet, l'entreprise de généralisation de la valeur de la théorie stumpfienne méréologico-fondationnelle à l'ensemble de la sphère de l'être des objets est revendiquée au nom de sa libération de la sphère strictement subjective qui destine cette théorie, selon Husserl, à un relativisme psychologique. Car la psychologie stumpfienne, en fonction des limites de sa sphère d'objet a dû prétendre pouvoir intuitionner de manière *isolée* les contenus psychiques pour pouvoir différencier les connexions de dépendance par rapport aux contenus indépendants. Or cette prétention est non fondée selon Husserl. Celui-ci objecte que la réflexion à laquelle la psychologie fait appel ne peut jamais dépasser la teneur essentiellement fusionnelle de la conscience elle-même. Cela dit, l'isolation d'invariants dans la structure des contenus psychiques resterait indirectement possible par l'acte de la variation eidétique où un contenu peut être maintenu en présentation et faire l'objet de variantes imaginatives sans jamais être isolé de son arrière-fond, à vrai dire en en dépendant. Cet exercice absolument libre à l'intérieur des limites qui structurent le contenu — incluant son arrière-fond — est en même temps l'acte par lequel ces limites

d'une autre. On ne peut donc pas dire que l'unité synthétique ontologique de « carré » et « rond » soit possible, mais en revanche, affirme Husserl, cette combinaison « donne lieu vraiment à une signification unitaire, qui a son mode d'existence, son mode d'être dans le "monde" des significations idéales » (Husserl, 1959-1963, II, 2, 121).

structurantes du contenu se détachent intuitivement et révèlent les invariants constitutifs d'une régularité.

Le problème est que cette correction qui met en avant le principe de l'impossibilité de toute donation purement indépendante va devenir, pour Husserl, le chemin propre de la recherche en vue de constituer cette science absolument non psychologique — l'ontologie formelle — aux yeux mêmes de Husserl. Le dépassement de la perspective psychologique par une conversion de la conscience à une méthode de recherche réflexive par variation eidétique des contenus psychiques est censé établir la différence essentielle de cette science formelle. Or pour Husserl lui-même, l'ontologie formelle doit, par principe, pouvoir être libre de toute dépendance à l'égard du sujet conscient. B. Smith n'est pas sans remarquer que cette exigence fait l'objet d'une entorse : la dépsychologisation se fait « *incidemment à l'exception du sujet conscient en tant qu'il a la possibilité de saisir par un processus de variations imaginatives, les essences [...]* » (Smith et Mulligan, 1982, 38 ; nous traduisons et soulignons). Le problème pour nous est donc celui de savoir comment concilier 1) le fait que l'accès des concepts opératoires de la psychologie de Stumpf au statut de concepts opératoires de l'ontologie formelle exige leur émancipation de toute dépendance à l'égard de la psychologie — condition de possibilité du statut purement formel de cette théorie ainsi que de sa portée universelle — 2) avec la déclaration que cette théorie implique de manière essentielle *une méthode qui ne rend intelligible à cette ontologie que des invariants découverts par la variation eidétique à travers des présentations intuitives purement subjectives*. Nous aborderons les conséquences de cette situation dans la section suivante. Il importe avant tout de saisir de manière intuitive la portée et les distinctions des notions opératoires de l'ontologie formelle que nous n'avons pas encore examinées suffisamment. Que signifient tout et partie, ainsi que abstraction et

concrétude de la partie dans le cadre de l'analyse des conditions de possibilité d'objet réel ? Dans le souci d'éviter les distinctions inessentiels au sein d'une ontologie formelle à portée universelle, Husserl formalise et du coup élargit considérablement les objets que l'on peut considérer comme des parties d'objet qui sont des tous. La sphère de ce qui dans l'être peut être thématiquement comme partie comprenant les éléments de divers types de regroupement possibles où les parties sont plus ou moins fusionnantes (parties indépendantes séparées ou non séparées) est élargie aux attributs mêmes des objets. Les attributs gagnent la possibilité d'être compris comme « fondement » des objets en vertu du fait que par principe c'est au moins une partie « fondante » qui fonde effectivement tout objet réel si celui-ci doit être considéré comme un tout, c'est-à-dire comme un objet complexe. Nous savons déjà qu'il existe des objets constitués en tout à partir du moment où il y a dépendance unilatérale d'au moins une partie à l'égard d'une autre²⁰. Par exemple, le carré est un objet inconcevable comme objet réel sans qu'il ait comme parties quatre segments constituant des côtés de même longueur. Dès lors, comme objet, le carré est unilatéralement dépendant à l'égard des quatre segments de longueur égale qui constituent ses côtés — ces segments égaux pouvant par ailleurs faire l'objet de diverses autres configurations, ne dépendant pas de la figure du carré pour leur être. Les

²⁰ Ce rapport asymétrique ne doit pas être unilatéralement compris comme celui qu'établit déjà l'ontologie aristotélicienne entre substance et accident. Car, on le verra, le passage à la formalisation méréologique vise justement à éviter la multiplication des distinctions difficilement formalisables des propriétés accidentelles et substantielles. Par ailleurs, le rapport de dépendance asymétrique de partie fondante à tout fondé est un rapport qui procure au fondé la condition nécessaire de sa réalité comme objet. Or en rien la substance fonde-t-elle ainsi l'accident qui lui est inhérent ; l'accident pouvant dans le temps, en vertu de son essence propre, être ou ne pas être inhérent à la substance. En fait, dans l'ontologie aristotélicienne, seule la substance peut être dite fondée. Mais, pas plus que l'essence de l'accident, son essence ne s'exprime dans la simplicité formelle qu'exige l'ontologie formelle des objets. En l'occurrence, les lois de l'ontologie formelle sont précisément établies en vue de comprendre l'unité primaire qui constitue et donc fonde définitivement tous les objets qui sont en réalité presque tous des objets complexes.

choses ne sont pas aussi claires pour le cheveu au sein d'une perruque. Il s'agit d'une partie indépendante relativement séparée : il ne fonde pas la perruque comme objet. Il peut en fait être séparé de la perruque sans qu'il y ait d'impact sur l'objectivité de celle-ci²¹.

On comprendra mieux jusqu'où s'étend la sphère des parties dans l'ontologie formelle en envisageant comment ce que l'on a compris traditionnellement comme l'« accident » inhérent à une « substance » peut devenir formellement une partie *fondatrice* de l'objet réel. À cette fin, revenons sur un exemple paradigmatique de l'ontologie formelle, exemple déjà évoqué : la surface colorée en tant qu'elle réalise la couleur et l'étendue qui sont, malgré leur distinction abstraite, réciproquement dépendantes si elles doivent exister réellement. Dans le langage de Husserl, on a ici des parties (la couleur et l'étendue) dans un rapport de dépendance ou de fondation réciproque. On remarquera que l'exemple de la fondation réciproque lie clairement la notion de fondation à celle de la concevabilité de la réalité de l'objet validé par le fait que chacune des parties est abstraite l'une sans l'autre et réelle l'une par l'autre.

La surface colorée a été comprise dans le cadre de l'ontologie aristotélicienne comme un rapport de substance — l'être qui perdure dans la présence — à accident — ce qui en étant un attribut de la substance pourrait également ne pas l'être sans altérer l'être de la substance pour autant. C'est-à-dire que la couleur est un accident de l'objet surface. Or, dans l'ontologie formelle, non seulement la couleur devient partie de l'objet

²¹ Il est tout aussi certain que la mèche de cheveux est une partie moins indépendante de la perruque que tout cheveu isolé qui par ailleurs ne peut non plus fonder lui-même la mèche de cheveux

coloré, mais elle acquiert une valeur formelle égale à celle de la surface qui n'a plus le privilège d'être substance par sa spatialité inhérente, et elle aussi devient une partie en tant qu'étendue. En sus, comme on le sait, leur rapport comme parties de l'objet surface-colorée est saisi comme un rapport de dépendance réciproque si elles sont constitutives d'objets réels, c'est-à-dire en dernière instance, d'objets individuels. En tant que détachées l'une de l'autre elles sont abstraites ; elles sont seulement idéales.

L'exemple que nous avons exposé a déjà une valeur paradigmatique chez Stumpf où il est analysé du seul point de vue psychologique. Les contenus sensibles couleur et étendue sont réciproquement dépendants en ce que l'on ne peut les admettre comme des contenus psychiques séparés si on les vise comme parties de la présentation d'une surface colorée : la couleur, *en tant que contenu psychique*, se rapporte nécessairement à l'étendue et l'étendue, *en tant que contenu psychique*, se rapporte nécessairement à la couleur. Ce que Husserl propose en regard de cet exemple est de concevoir *l'être* de l'objet coloré comme régulé par cette structure méréologique et non seulement les rapports de dépendance réciproque des contenus psychiques couleur et étendue. Husserl ne contredit donc pas l'analyse de Stumpf. Il va même plus loin quand il confirme sa fidélité au traitement stumpfien de la sphère des contenus psychiques en entérinant l'idée de la covariance nécessaire des modulations sensibles concrètes engendrées par les variations d'étendue ou de couleur : à une modification — une diminution ou un élargissement — de l'étendue correspond nécessairement et *a priori* une modification de la couleur et celle-ci sera nécessairement néantisée quand la quantité d'étendue sera zéro (Husserl, 1959-1963, II, 2, 12-16).

S'il est dans l'ordre des choses pour une psychologie que la dépendance réciproque de la couleur et de l'étendue qui constitue la condition de possibilité de l'expérience de la surface colorée, fasse l'objet d'un approfondissement vers la saisie de

la régulation articulée du continuum sensible génétiquement constitutif de toute expérience réelle de surface colorée, il reste que cette plongée vers la constitution génétique de l'expérience de la surface colorée relève de la sphère régionale de la psychologie. Bien sûr, dans le cadre de sa troisième *Recherche*, Husserl (1959-1963, II, 2, 7-81) discute de la catégorie de «contenu indépendant séparé» et de «contenu indépendant non séparé» (1959-1963, II, 2, 25-32 entre autres) afin de rendre compte de telles formes d'unité. Il reste que dans la perspective de l'élargissement de la théorie méréologique de la dépendance et de l'indépendance au-delà de la sphère psychique, même la surface colorée concrète doit pouvoir être traitée comme *objet réel* immédiatement représenté comme tel sans dépendre, pour cette représentation, d'autre chose que de l'intuition de la fondation immédiate de l'objet par au moins un de ses *abstracta* partiels — et dans le cas qui nous occupe, par deux : l'étendue *et* la couleur. Car « s'il est vrai que le *concretum* de l'intuition sensible est redevable de sa séparation à l'écart entre les moments limitrophes, la mise en relief du *concretum dans sa totalité* est première par rapport à celle des moments de son contenu distants les uns des autres », nous dit Husserl (1959-1963, II, 2, 30)²². La différence qu'il nous est possible de faire entre moments abstraits et concrets dans le fusionnement ne nous fait pas sortir des « intuitivités subjectives » (Husserl, 1959-1963, II, 2, 31). En revanche, la distinction qui est faite entre contenu abstrait et contenu concret de l'objet réel comme tout est une

²² On lit encore : « [...] la coloration uniforme [du tout] est une partie immédiate absolument [...]. Par contre, la coloration qui est inhérente à un fragment du tout doit être considérée comme médiate, pour autant qu'elle contribue à la coloration totale du tout » (Husserl, 1959-1963, II, 2, 54).

« différence ontologique universelle » qui déploie d'emblée la valeur formelle de l'interconnexion des *abstracta* comme fondant l'objet concret²³.

2.2.2. PROBLÈMES DE L'ONTOLOGIE FORMELLE

Un premier problème est déjà clairement mentionné dans la section précédente, mais n'étant pas un problème purement immanent à la sphère de la phénoménologie, il ne peut effectivement avoir pour nous qu'un intérêt partiel. Rappelons-nous le fait que l'ontologie formelle, en dépit de sa nature purement formelle, demeure dépendante de la validation de ses lois par l'évidence, validation qu'elle tire de l'acte de recherche que constitue la variation eidétique. Ce fait qui a été présenté comme problématique ne nous intéressera maintenant que dans la mesure où il nous ouvre la possibilité de formuler une critique portant sur un problème d'ordre purement phénoménologique, problème qui dépasse donc celui de ce que certains pourraient comprendre comme une perspective

²³ C'est d'ailleurs le fait de cette autonomisation de la strate de l'objet « surface colorée » par rapport à la strate de sa constitution analysée en termes de moments d'unité sensibles fusionnels qui est consacrée quand Barry Smith fait référence à la sphère des objets « mésoscopiques » comme thème central de son ontologie formelle (Smith, 1997). Un mot s'impose sur la fonction critique de l'ontologie formelle. Disons que la trivialité de l'évidence des lois de l'ontologie formelle ne veut pas dire que leur constitution comme théorie complète pour l'ensemble des modes de savoir d'objets en général soit inutile. Car il ne faut jamais oublier que la théorie des théories d'objet possible se veut théorie critique des sciences. C'est encore le cas chez des auteurs comme Barry Smith. Ce dernier écrit :

« Logic and formal ontology themselves, [...] are not entirely empty. They first of all enable us to tie together trivialities, which might otherwise seem random and unmotivated, into the framework of a theory. But then also they have the utterly non-trivial task of helping us to get clear about the fundamental categories upon which their respective laws are based, the "categories essential to all sciences as such", and this is a matter not of logical laws in the strict sense (and not even of analytic truths) but of a more global, structural description of the entire domain of knowledge and cognition. This task of clarification has been all but forgotten by modern logicians, whose efforts have been directed almost exclusively to the working out of certain sorts of mathematical properties of more or less arbitrarily constructed formal systems of a merely conventional character. The status of these efforts and their relevance to logic as theory of science is never clarified, and is in practice nil » (B. Smith, 1989, 25).

psychologique persistante chez Husserl alors que cette perspective est censée avoir été surmontée par l'ontologie formelle. Pourtant, ce problème externe introduit bel et bien au nôtre. En effet, c'est en prétendant dépasser la psychologie stumpfienne dans le but de donner aux catégories opératoires de celle-ci une portée ontologique que Husserl entend valider la vérité des principes de cette ontologie par une méthode de recherche — la variation eidétique — faisant appel à des contenus psychiques *en lieu et place de la méthode stumpfienne*. Or non seulement il est manifeste que cette substitution de méthode se fait avec l'intention de corriger une prémisse psychologiste de la théorie méréologique stumpfienne des actes psychiques sans avoir d'impact réel sur celle-ci — puisque l'analyse méréologique de Stumpf est assumée comme telle par Husserl —, mais de ce fait même, on est reconduit inéluctablement vers la question de savoir comment cette méthode de la variation eidétique peut fournir l'intuition de la possibilité de l'élargissement de la portée d'une théorie originalement psychologique à la dimension d'une ontologie purement formelle. La question parfaitement immanente à la doctrine de Husserl devient pour nous : comment les formes purement universelles de l'être peuvent-elles être découvertes ou même validées par l'instrument de la variation eidétique ? L'acte de recherche qu'est la variation eidétique peut-il découvrir, comme invariants, *les formes nécessaires des objets dans leur plus grande généralité* ? En réalité, on ne voit pas comment les résultats d'une telle recherche peuvent être formels en ce sens puisque la variation eidétique ne fournit pas sous le titre d'« invariant » une simple régularité formelle valable pour tout objet, mais une structure d'essence pour un objet présentifié *avec son arrière-fond* nous avertit Husserl, cet arrière-fond qui en première instance fournit les limites de l'essence. La variation eidétique qui prend pour objet les objets du monde ne peut probablement donner accès qu'à des invariants qui demeurent régionaux. Ce sont des « essences matérielles » dans le langage de Husserl. Bien sûr la variation eidétique peut rechercher l'essence d'objets idéaux réellement

possibles. La géométrie classique en est l'exemple pour Husserl : il y a des objets purement idéaux concevables comme objets réels puisque spontanément présentifiables. Ils forment une sphère d'objets possibles entièrement réglés formellement et présentifiés comme tel, mais cette sphère ne coïncide pas avec la sphère de tous les objets possibles. En outre, la géométrie en tant que science formelle eidétique n'est pas une amorce ou une partie de l'ontologie formelle, mais plutôt un *modèle* pour elle dans la mesure où, comme le veut pour elle-même l'ontologie formelle, tout objet géométrique intuitionné est en même temps intuition immédiate de sa loi régulatrice — ce qui trouve expression justement dans la liberté de la production de présentifications de variantes eidétiques de l'objet géométrique. Mais les lois de la géométrie ne sont pas des lois de l'ontologie formelle. Ces dernières sont bien plus générales. Cela a pour conséquence que les objets géométriques seront embrassés par l'ontologie formelle statutairement de la même manière que tous les autres objets possibles. La qualité formelle des lois de l'ontologie formelle a une portée qui ne se laisse comparer statutairement qu'avec les lois de la logique de la signification.

C'est d'ailleurs pourquoi même si on admet que la variation eidétique permet de dégager des invariants formels à portée universelle, il nous faut ajouter au critère de l'universalité qui doit caractériser l'invariant convenable comme base pour une loi de l'ontologie formelle, le critère de l'intuition de son irréductible simplicité — ce qui n'est pas inhérent à l'invariant — et de son appartenance à un ensemble fini de caractères invariants irréductibles qui ont un rapport nécessaire entre eux. Car l'ontologie formelle obéit à l'idéal de l'unité de sa forme même, de sa complétude qui en fait la théorie complète de tout objet possible, et cette unité suppose que les lois qui forment cette théorie sont en nombre fini, nombre déterminé par l'exigence de complétude de la théorie.

Il faut par ailleurs souligner qu'il est tout aussi essentiel pour Husserl de comprendre que les lois d'essences — autant celles que la variation eidétique découvre que les lois ontologico-formelles dont nous ne savons toujours pas comment elles pourraient être découvertes par variation eidétique — n'ont rien à voir avec des entités idéales au sens platonicien. Il est clair que pour Husserl les lois ontologico-formelles ne sont vraies qu'en tant que réalisées dans des objets réels. Cela dit, les objets réels comme on le sait peuvent être des objets idéaux (les objets mathématiques par exemple) autant que des objets perçus. Ce qui les caractérise comme réels est le fait que leur donation est effective et dès lors que les objets sont absolument individualisés. Les objets individualisés, en tant que donnés, sont le lieu de réalisation de toute essence ou loi formelle. Mais cela ne doit pas mener à l'idée que l'essence ou la loi formelle demeurent des contenus abstraits. Comme on le sait, pour Husserl, l'acte d'analyse qui est à même de constater les parties constitutives du tout objectif ne doit pas être dupé par ses préjugés psychologues le menant à affirmer que son acte en est un d'abstraction *représentationnelle* isolant les parties dans la seule conscience. L'acte d'analyse intuitionne la constitution en parties des objets réels et dès lors intuitionne les lois en tant qu'elles ordonnent de manière inhérente chacun d'entre eux. Dans les termes du réalisme scolastique, cette doctrine prémoderne invoquée à juste titre par B. Smith pour comprendre le réalisme husserlien (Smith et Mulligan, 1982, 39), on pourrait dire que la loi ontologico-formelle est connue seulement comme *universale in re* et n'a pas à supposer l'idée platonicienne (*universale ante rem*) non plus que la nécessité d'une conceptualisation nominaliste *a posteriori* de l'universalité et de l'ordonnance de ses lois

ontologiques traitées comme des abstractions (*universale post rem*). La différence entre la perspective husserlienne et celle de la scolastique demeure importante dans la mesure où le réalisme scolastique doit se comprendre comme une entreprise de défense de la réalité des entités universelles contre le nominalisme²⁴. En réalité, le réalisme scolastique cherche un équilibre entre les trois guises de l'universel et en regard du nominalisme, il s'agit de sauver l'idée que les individus coexistent avec les universaux qui les informent²⁵.

Quoi qu'il en soit, si l'essence doit être instanciée par un individu concret et qu'il ne suffit que d'un seul individu pour révéler l'essence qu'il réalise, en revanche, l'individu lui-même n'existerait pas s'il n'avait pas d'essence à instancier. Barry Smith écrit :

On peut en gros définir la notion de dépendance ainsi : « *A* est dépendant de *B* = *A* est tel qu'il ne peut pas être sans l'existence de *B* ». Mais ce ne sont pas ces objets individuels comme tels qui sont dépendants ou indépendants mais les objets individuels en tant qu'instanciations de certaines essences. Les notions de dépendance et d'indépendance peuvent donc être transposées aux essences « qui

²⁴ L'ontologie formelle est par essence non nominaliste puisque, conformément à l'option réaliste de Husserl qui englobe les objets idéaux parmi les objets réels, elle vaut pour les objets idéaux qui sont constitués de parties idéales (par exemple quand on dit que « 9 fait partie de 10 »). Elle vaut évidemment également pour les objets réellement existants constitués de parties concrètes existantes (comme c'est le cas de la tasse constituée d'une anse et d'un gobelet).

²⁵ Ce réalisme est en grande partie non comparable avec celui que l'on oppose à l'idéalisme dans la modernité. Car ce qui est en jeu alors est la modulation de tout l'idéalisme par le problème de la conscience, ce qui mènera à diverses formes d'idéalismes subjectifs prétendant qu'il y a une coupure plus ou moins radicale entre la vie cognitive subjective et la réalité pensée désormais comme tout ce qui est extérieur à la vie consciente. La phénoménologie husserlienne, en observant que ce qui se donne à la conscience est originellement réel et comprend la conscience elle-même, ainsi qu'en découvrant que la conscience est intentionnellement tendue vers des donations de toutes sortes, entend dépasser la polarisation moderne classique entre idéalisme et réalisme.

[comme le dit Husserl] peuvent donc être qualifiées dans un sens correspondant, *bien qu'un peu modifié*, d'indépendantes ou de dépendantes (Husserl, 1959-1963, II, 2, 25) » (Smith, 1989, 13 ; c'est nous qui traduisons et soulignons).

Même s'il est vrai que la variation eidétique comme acte de recherche est un mode de phénoménalisation de l'évidence objective des essences par des instanciations chaque fois individuelles sous forme de présentifications, ces dernières remarques sur les implications du réalisme husserlien ne nous permettent pas de comprendre davantage l'accès de la méthode de la variation eidétique à l'intuition de l'évidence de la constitution de lois ontologiques *formelles* au sens entendu plus haut, c'est-à-dire comme éléments d'une *théorie complète des conditions de possibilité de tout objet réel*. On remarquera que Husserl s'exprime de manière déjà un peu sibylline sur le fait que c'est dans un sens analogue — « mais un peu modifié » — à l'idée que ce sont les individus qui instancient des rapports réels de dépendance ou d'indépendance, que l'on peut parler de la dépendance ou de l'indépendance des essences elles-mêmes. Or il nous faudrait une démonstration satisfaisante du fait que des invariants absolument universels concernant tout objet possible peuvent se révéler par variation eidétique. Ce qui est le plus clair concernant le fait que la variation eidétique est le lieu de la recherche sur les lois d'essences est absolument négatif : « aucune position d'existence [empirique d'objet] ne doit être impliquée dans la conscience de la loi » (Husserl, 1959-1963, II, 2, 24).

2.2.3. LES DIFFICULTÉS DE LA FONDATION TRANSCENDANTE DE L'ONTOLOGIE FORMELLE PAR LA CONSCIENCE ORIGINALE D'OBJET

Les problèmes que nous avons soulevés dans la section précédente nous ont menés à considérer que l'ontologie formelle a un idéal théorique difficilement conciliable avec la méthode phénoménologique — en tout cas avant la transcendantalisation de la phénoménologie — de la variation eidétique qui doit mener à

sa validation *intuitive*, celle-ci étant requise, selon Husserl lui-même. Il est possible cependant qu'au regard de l'évolution de la phénoménologie en phénoménologie transcendantale, d'autres voies s'ouvrent pour réaliser la validation phénoménologique de l'ontologie formelle. En l'occurrence, étant donné la radicalité de la phénoménologie transcendantale cherchant à s'enquérir du fondement originairement subjectif de l'apparaître en général, on conçoit aisément qu'elle puisse éventuellement éclairer *la conscience d'objet réel en général* comme fondement de ces objets. Inutile de dire que dans ce cas, la problématique restreinte du fondement de l'ontologie formelle, telle que nous l'avons étudiée plus tôt — c'est-à-dire en tant que rapport méréologique de parties nécessaires à la composition d'une totalité objective réelle —, devient, à tout le moins, secondaire. R. Bernet (2003) affirme que Husserl a déjà fourni des éléments de réflexion sur la question du fondement transcendantal de l'ontologie formelle, éléments dissipant, toujours selon Bernet, tout doute sur la possibilité d'un rapport parfaitement évident de fondation entre une modalité originaire de la conscience d'objet et l'intuition évidente de la validité des lois de l'ontologie formelle elles-mêmes. On ne manquera pas de constater, en se familiarisant avec cette voie de solution, toutes les difficultés qu'elle soulève comparativement à la perspective des husserliens réalistes. Car ceux-ci ont choisi de prolonger et approfondir la signification de la filiation de Husserl à l'égard du réalisme aristotélicien et conçoivent l'ontologie formelle comme savoir formel du réel simplement à dégager du sens commun en tant que savoir foncièrement vrai (voir Smith et Mulligan, 1982, 38-39 ; Smith et Casati, 1994). Voyons donc ce qu'il en est des difficultés entraînées par la prétention à faire reposer sur une conscience originaire d'objet, l'ontologie formelle elle-même.

Ce serait tout particulièrement le travail husserlien de révision de la *VI^e Recherche logique*, douze ans après sa publication, qui permettrait d'exposer cette harmonie de la phénoménologie transcendantale et de l'ontologie formelle, nous dit R. Bernet (2003, 229 *sq.*). C'est dans un recueil non encore paru de manuscrits husserliens à propos de l'idéalisme transcendantal que l'on trouve les textes de l'époque de la publication d'*Ideen I* consacrés au thème de la possibilité et de l'impossibilité, textes qui étaient censés remplacer le chapitre IV de la *VI^e Recherche*. Husserl considérait cette refonte nécessaire à la lumière de ses nouvelles analyses phénoménologiques sur la conscience d'objet. Le chapitre IV qui portait sur la compatibilité et l'incompatibilité ontologique devait être remplacé par une phénoménologie de la conscience de possibilité et d'impossibilité d'objet. La question de la compatibilité et de l'incompatibilité ontologique renvoie à l'ontologie formelle qui s'intéresse aux relations nécessaires de compatibilité entre parties qui sont nécessaires pour la composition de tous qui sont des objets réels. Selon Bernet, le passage à la phénoménologie de la conscience de possibilité ou d'impossibilité est censé ajouter à l'ontologie formelle une validation phénoménologique de ses lois, ce qui revient à dire qu'il s'agit de fonder l'ontologie formelle sur la conscience originaire de possibilité d'objet. Prétendre assurer ainsi une validation transcendantale de l'ontologie formelle suppose que la forme spécifique de conscience de possibilité d'objet qui la fonde soit élucidée. Il faut donc d'abord que les types de conscience d'objet possible soient établis.

Husserl propose une tripartition qui concernera tous les objets. Il y a trois grands types d'êtres possibles pour la conscience : 1) l'être idéalement possible ; 2) l'être réellement possible ; 3) l'être effectivement existant. Ces trois types d'êtres se donnent en des modalités de conscience de deux types : a) la conscience d'objet idéal possible et b) la conscience d'objet empirique possible. Ce qui nous intéresse est l'utilité de cette

classification en six types de la conscience d'être pour la compréhension des conditions originaires de possibilité de l'ontologie formelle. Penchons-nous d'abord sur les types de conscience d'objet idéal puisque l'ontologie formelle constitue des lois pour les objets réels qui s'instancient d'abord dans les objets donnés idéalement.

Il y a 1) une conscience d'objet idéal idéalement possible, 2) une conscience d'objet idéal réellement possible et 3) une conscience d'objet idéal effectivement existant. Cette dernière, nous avise Bernet, est en fait distinguée inutilement dans la sphère des types de conscience d'objet idéal dans la mesure où toute conscience d'objet idéal est *de facto* intuition effective, indubitable, d'objet immanent de la conscience (Bernet, 2003, 231). La conscience *d'objet idéal idéalement possible* et la conscience *d'objet idéal réellement possible* se différencient en ce que cette dernière est conscience des objets qu'elle se présente comme possiblement *réellement existants* dans le monde transcendant, alors que la première a pour objets les êtres intrinsèquement idéaux. En outre, la conscience d'objet idéal réellement possible doit être liée à la conscience d'objet idéal *réellement impossible*. Ces deux formes de conscience d'objet idéal ne sont pas simplement mutuellement exclusives. La conscience d'objet idéal réellement impossible a des objets « contre-typiques » par rapport à ceux de la conscience d'objet idéal réellement possible. C'est-à-dire que la conscience d'objet idéal, seulement idéalement possible, mais réellement impossible, en tant que négatif de la conscience d'objet idéal réellement possible, présuppose en fait cette dernière comme une espèce d'horizon au sein duquel la conscience d'objet idéal réellement impossible puise divers éléments qui peuvent être réellement incompatibles, éléments qu'elle peut lier dans une visée de signification ou qu'elle se présente comme unis. L'objet visé par la conscience d'objet idéal réellement impossible est une synthèse présentifiante qui dans l'ordre des objets réels est impossible : en termes d'ontologie formelle, la conscience

d'objet idéal réellement impossible se traduirait en impossibilité de considérer comme un tout réellement possible une combinaison de parties d'objet incompatibles — l'exemple classique de Husserl est le centaure, cette bête mythologique. Ainsi comprise, cette conscience d'objet irréel ne peut pas être tout simplement rabattue dans le domaine de la conscience d'objet idéal purement idéalement possible : la conscience d'objet idéal réellement impossible est au moins aussi proche de la conscience d'objet idéal seulement idéalement possible que de la conscience d'objet idéal réellement possible. En fait, *ensemble*, la conscience d'objet idéal réellement possible et la conscience d'objet idéal réellement impossible constituent un double horizon révélant une conjonction de chacune de leur ouverture propre. Ensemble, elles forment un horizon départageant verticalement ce qui est accessible au pouvoir de viser un objet idéal en regard de sa possibilité réelle. Le « je peux intuitionner idéalement l'être réellement possible » est corrélatif d'un « je peux le démarquer de son contre-être qui est réellement impossible ».

C'est, à première vue, sur une telle conscience double d'objet que l'ontologie formelle devrait être originairement fondée. Celle-ci portant sur les conditions nécessaires de la réalité possible des objets, on se dit que la conscience d'objet idéal réellement possible est d'une manière ou d'une autre le creuset de ces conditions, conditions qui en sus pourraient être validées par la négative en ce qu'une condition nécessaire de possibilité d'objet réel ne peut pas être en même temps une condition d'impossibilité de réalité pour d'autres objets de la conscience d'objet idéal. Mais cet acquis ne constitue pas quelque chose d'assez riche pour nous permettre de comprendre l'articulation interne des catégories de l'ontologie formelle auxquelles, après tout, en tant que théorie formelle, en tant que logique, elle se ramène. En premier lieu, cette conscience double d'objets possibles et impossibles, malgré les apparences, ne permet pas de faire correspondre la notion de dépendance comme condition nécessaire de

l'objet réel à la conscience d'objet idéal réellement possible. C'est que là où l'ontologie formelle, prenant réflexivement du recul à propos de l'instanciation d'une loi dans un cas donné, découvre une condition de possibilité discriminante, la conscience d'objet idéal réellement possible qui n'est pas remplie intuitivement, quant à elle, est orientée vers un horizon d'objets possibles d'emblée donnés comme liés positivement par leur spécificité modale d'objets réellement possibles. Or il faudrait plutôt trouver que la conscience d'objet idéal réellement possible non remplie est tendue vers des objets fondés où les parties sont intuitionnées immédiatement non seulement comme compatibles, mais également dans un rapport explicite de fondation. Tout autant, la corrélatrice conscience d'objet idéal réellement impossible devrait intuitionner l'impossibilité de compatibilité des parties d'objet, parties qu'elle se présenterait dans des rapports méréologiques intuitionnés comme tels. Cela n'est pas le cas.

On peut déjà énoncer un principe à partir de ce que l'on vient d'avancer : il est impossible de fonder directement l'ontologie formelle en faisant s'équivaloir sa spécificité de savoir réflexif avec l'acte réflexif qui fait apparaître les formes originaires de conscience d'objet. La phénoménologie des modes de conscience d'objet *possible* a trait aux formes d'ouverture *positive purement horizontale* qui caractérisent ces modes de conscience. Même la conscience d'objet idéal réellement impossible est corrélée à une ouverture horizontale positive. Elle pourrait tout aussi bien être nommée « conscience d'objet *imaginaire possible* » dont l'horizon est positivement et immédiatement constitué d'objet irréel par son contenu plutôt que d'objet dont le contenu est inconcevable comme contenu réel. Cette appellation positive fait apparaître plus explicitement que la positivité qu'ont en commun ces deux formes de conscience d'objet est directement tributaire du fait qu'elles ont aussi en commun d'être des consciences *présentifiantes* d'objet et du coup que l'élucidation de leur différence est à corrélérer à la

distinction entre *deux types de contenu objectif au sein d'une même forme d'apparaître d'objet*. La différenciation entre possibilité et impossibilité d'objet est plus exactement une différenciation entre l'horizon d'objets idéaux réellement existants — comme présentifications — qui pourraient, en vertu de leur contenu, être réels, et l'horizon d'objets idéaux réellement existants — comme présentifications — qui en plus, en vertu de leur contenu, seraient irréels. Cette différenciation entre les formes de conscience d'objet idéal réellement possible ou impossible présente les contenus objectifs mêmes des objets présentifiés comme mutuellement exclusifs avant tout recours à l'analyse méréologique. En l'occurrence, la différenciation des modalités de possibilité d'être réel et d'impossibilité d'être réel pour les contenus objectifs des présentifications est valable *dans la seule sphère de la présentification* et selon les caractéristiques originairement structurantes de celle-ci. La différence entre les deux types d'objets est donnée comme absolument certaine pour chaque objet présentifié en vertu du fait que toute intuition de présentification présente son objet comme une totalité intuitive absolument pleine de son objet et à laquelle rien ne peut être donné en surcroît sans être déjà une tout autre donation intuitive d'objet²⁶.

S'il est impossible de saisir comment les deux horizons qui s'ouvrent devant les consciences d'objet idéal réellement possible et d'objet idéal réellement impossible peuvent constituer le creuset des catégories de l'ontologie formelle parce que la possibilité ou l'impossibilité de la réalité d'un être sont, dans la sphère des présentifications, pleinement intuitionnées dans la totalité donatrice et indécomposables

²⁶ Voir Sartre, 1966, 18-22.

de l'objet présentifié, il reste que c'est par l'acte de recherche de la variation eidétique dans la sphère des présentifications que Husserl prétend valider l'ontologie formelle. Quelques remarques s'imposent donc sur la question. Comment, dans la variation eidétique comme acte réflexif, les consciences présentifiantes d'objets réellement possibles et réellement impossibles sont-elles structurantes ?

On conviendra que la variation eidétique vise spécifiquement ce qui, pour un objet, est typiquement nécessaire comme condition de possibilité de réalité dégagée de ce qui est non nécessaire à cette réalité. Or la conscience d'objet idéal réellement possible ne se rapporte pas à ses objets idéaux réellement possibles dans un tel type d'acte de réflexion. C'est dire que même en admettant que les consciences d'objet idéal réellement possible et d'objet idéal réellement impossible soient d'une manière ou d'une autre le fondement de la variation eidétique, il ne faut pas perdre de vue que celle-ci n'est seulement possible que comme *second acte réflexif* avec une relative autonomie quant à son critère de vérité. On prendra la mesure de cette idée en observant ce qu'il en retourne de la variation eidétique si on admet qu'elle présuppose aussi la conscience d'objet idéal *réellement impossible*. La variation eidétique recherche des régularités rendant compte formellement d'objets idéaux réellement possibles, mais sur ce chemin elle rencontre des états variés de l'objet dévoilant des rapports d'incompatibilité entre les parties constitutives de certaines variantes. Comparativement, la conscience d'objet idéal réellement impossible comme telle intuitionne l'objet irréel tout à fait librement et indépendamment de toute *intuition analytique* d'incompatibilité immanente des parties de l'objet. En outre, il est aussi présomptueux de penser que l'*horizon* des objets réellement possibles contient *virtuellement tous les objets avec leurs parties nécessaires*, que de penser que l'*horizon* des objets idéaux réellement impossibles contient *virtuellement tous les objets irréels* comme constitués de parties incompatibles et par

conséquent toutes les parties possibles sur un mode contre-typique du point de vue de la conscience d'objet réellement possible. Car ces objets virtuels qui sont destinés à être intuitionnés comme *présentifications* d'objets réellement possibles ou impossibles ne peuvent être actualisés que comme objets donnés immédiatement et totalement, sans virtualité pendante — comme c'est le cas pour les objets perçus par exemple. Les objets appartenant virtuellement à un horizon ont beau être encore inexistantes sous quelques formes de donation individuelle, cela ne nous oblige pas à penser que leur virtualité horizontale est en même temps une inexistence en tant que tout, que leur inexistence est une non-composition laissée dans l'état de parties séparées quelconques. Car cela nous mènerait à supposer que, dans la sphère virtuelle, les parties ont en fait un privilège ontologique sur les tous éventuellement apparaissant, c'est-à-dire que les parties « existent » d'une manière ou d'une autre dans la sphère virtuelle, ce qui leur conférerait plus d'« être » qu'au tout qu'elles seraient amenées à composer. Les horizons sont toujours structurés exclusivement en fonction des actes de conscience qui les visent et cela vaut autant pour les objets virtuels dont ils sont peuplés. L'horizon ne révèle rien en deçà de ce qu'il maintient dans la virtualité. Ce qui est virtuel pour sa part ne peut faire l'objet que d'une actualisation dans un remplissement attendu ou qui au moins peut être reconnu rétrospectivement comme une possibilité qui aurait certainement pu être attendue²⁷.

En outre, on constate un passage absolument libre et fluant, pourtant toujours rempli intuitivement, de la visée d'objets idéaux réellement possibles à la visée d'objets

²⁷ Quant à l'inattendu, il est essentiellement étranger au mode de conscience qui le vise et provoque une modulation de la conscience d'objet et de son arrière-fond horizontal.

idéaux réellement impossibles. Ces visées d'objets héritent de leur liberté et de la plénitude intuitive qui les remplit de leur essence commune de présentification. En revanche, la variation eidétique, en vertu de l'acte réflexif qui la constitue en visée épistémologique, ne passe pas d'une conscience à l'autre dans toute la mesure des possibilités offertes par le pouvoir de viser des objets présentifiés. En fait, la variation eidétique évite méthodiquement de se convertir à l'horizon propre de la conscience d'objets idéaux réellement impossibles. Dans la variation eidétique, chaque moment de conscience d'objet idéal réellement impossible est réflexivement thématisé comme une marque au sein du flux des présentifications qui vaut peut-être seulement comme indicateur de la *probabilité* d'une condition nécessaire de possibilité de l'objet réel. L'objet idéal réellement impossible n'est qu'une borne, une limite intuitive qui exige encore le prolongement de la recherche en vue de l'intuition positive des invariants évidemment encore à découvrir. Est-ce que cela nous permet cependant de penser qu'en étant à la recherche de l'intuition positive d'invariants, la variation eidétique ne présuppose en fait que la seule conscience d'objet idéal réellement possible ? Nous ne le croyons pas. Il faut au moins que la conscience d'objet idéal réellement impossible soit un arrière-plan pour la possibilité de présentification d'objets réellement possibles et réciproquement. C'est, il nous semble, une condition de possibilité du détachement des horizons propres des présentifications d'objets réellement possibles et réellement impossibles. Une telle structure d'arrière-plan dans la sphère des présentifications est nécessaire précisément parce que toute présentification est essentiellement irréaliste, que son contenu soit réellement possible ou réellement impossible. En effet, la visée d'objet idéal réellement impossible dépend elle aussi du fond que constitue pour elle la possibilité différenciée de viser des objets idéaux réellement possibles qui, rappelons-le, *ne sont pas des objets effectivement existants ou inexistantes*. C'est seulement dans la sphère des présentifications que les deux modes de conscience d'objet et leurs horizons

sont corrélatifs. Car entre *l'irréalité de l'objet de la présentification*, que son contenu soit réellement possible ou impossible, et *la réalité de l'objet de la perception*, que son contenu soit existant ou, en dernière instance, illusoire, on ne trouve aucune dépendance de la sorte. De la conscience de réalité à la conscience d'irréalité des objets, il y a donc une coupure certaine puisque les présentifications et les donations « en chair et en os » (*Leibhaft*) sont mutuellement exclusives dans le temps propre de la conscience, elles sont impossibles simultanément. Cela veut dire qu'un objet présentifié et un objet perçu ne peuvent absolument pas se confondre. Il est donc clair que toute affirmation de proximité d'essence des actes de conscience d'objets idéaux réellement possibles avec la conscience d'objets existants effectivement demande ici des précautions et ne doit pas demeurer un simple postulat justifié, par exemple, par l'idée que la conscience de présentification serait téléologiquement destinée à se convertir en conscience de réalité effective. Dans ce cas, on erre en plus de présumer, à tort, que l'objet de la première conscience est également orienté vers son effectivité réelle. En fait, la conscience de possibilité de l'objet que l'on pourrait être tenté de considérer comme orientée vers une conversion en conscience d'objet effectivement existant est la conscience processuelle de la perception d'objet transcendant posé comme effectivement existant. Mais ce serait une erreur d'interpréter les choses ainsi. Cette conscience de perception ne se présente pas la possibilité de l'objet, mais *pose* comme existant l'objet qu'elle découvre effectivement, existant ou non, à travers un flux de donations sensibles d'esquisses de l'objet. Ainsi, ce qui remplit intuitivement la conscience de perception n'a rien à voir avec ce qui remplit la conscience d'objet idéal réellement possible. Celle-ci connaît l'horizon d'objets idéaux possibles comme éventuels objets qui se donneront pleinement d'emblée parce qu'ils seront présentifiés, imaginés.

Par un examen des formes de conscience d'objet possible ou impossible nous ne sommes pas arrivé à rendre intelligible le principe de validation de l'ontologie formelle, en partie à cause du saut que représente l'expérience imaginative de cette possibilité ou impossibilité d'objet par rapport à l'effectivité de la réalité de tout objet. La justesse de l'analyse phénoménologique de ces formes de conscience n'est pas en cause. Ce qui est en cause c'est sa valeur pour le dégagement effectif du fondement de l'ontologie formelle. Car il est difficilement admissible que l'ontologie formelle trouve dans les seuls objets présentifiés, c'est-à-dire dans la conscience d'une intuition d'objet dont le contenu est indubitablement irréel, la validation de ses lois, lesquelles doivent, disons-le encore, embrasser immédiatement les régularités qui valent pour tout objet y compris les objets réels qui sont effectivement existants.

À la lumière des difficultés rencontrées jusqu'à maintenant dans le projet de rendre évident le fondement de l'ontologie formelle par deux formes originaires de conscience d'objet qui nous ont semblé être les plus appropriées, tout porte à croire qu'il faut changer de direction et une voie semble tracée d'avance : partir tout simplement du postulat que la fondation de l'ontologie formelle est assurée par la conscience d'« objet effectivement existant ». Cette voie est peut-être la bonne dans la mesure où dès la section précédente nous avons montré que les essences auxquelles donne accès la variation eidétique sont foncièrement des essences matérielles ou alors des essences purement idéales qui ne concernent pas l'objectivité concrète, transcendante. Ces deux types d'essences correspondent à des essences d'objets appartenant à une sphère régionale de l'être pour le premier et pour le deuxième à des essences formelles universalisables qui n'ont pas besoin d'une intuition matérielle pour se reconnaître telles.

Personne ne contestera que ce que l'on cherche maintenant est, à première vue, très difficilement atteignable. Nous sommes aux limites de l'intelligibilité phénoménologique du rôle fondationnel de la conscience d'objet à l'égard de la loi ontologique formelle. Effectivement, nous rendons encore plus énigmatique le problème que nous n'avons pas su résoudre du passage de la conscience d'objet idéal présentifié à l'intuition de la loi formelle ontologique valable pour tout objet, en posant que la *conscience du réel transcendant* est en mesure de fonder l'évidence d'une loi formelle inhérente à la structure du réel. Pire encore, nous posons à nouveau foncièrement le problème initial selon lequel la conscience d'objet qui fonde l'ontologie formelle ne peut pas être une forme de conscience d'objet idéal quand ce type de conscience est radicalement fermé à la donation des objets effectivement existants, qui par leur nature même, selon Husserl, sont toujours donnés en leur individualité *dans une processualité* dans laquelle seule se révèle une conscience originaire d'objet effectivement existant. En outre, il resterait toujours à comprendre comment concilier la conscience d'objet idéal idéalement possible qui est celle de la loi formelle dans son auto-remplissement intuitif, et le sens du remplissement intuitif par un objet effectivement existant redoublant l'évidence de la loi formelle : pourquoi la validation d'une loi formelle devrait-elle passer par une conscience validatrice qui s'achèverait dans un remplissement intuitif de l'objet effectivement existant, irréductiblement individuel ? N'a-t-on pas vu que l'individualité de l'objet de la conscience d'objet effectivement existant n'est qu'un autre facteur de confusion pour le fondement de l'ontologie formelle qui ne s'intéresse qu'à la forme nécessaire des objets en général ? Certains reconnaîtront que c'est le cas, mais que le problème peut au moins être dépassé : l'individualité des objets est également prégnante dans la conscience d'objet idéal réellement possible. De manière inhérente, toute présentification d'objet idéal réellement possible et même impossible est déjà plus ou moins individualisée. En conséquence, il est possible de retourner au couple

paradigmatique des modes consciences d'objet idéal réellement possible et d'objet idéal réellement impossible, et de satisfaire au critère de l'instanciation individuelle concrète et universelle des lois de l'ontologie formelle ; leur justification étant que tout objet présentifié, que ce soit un objet réellement possible ou un objet réellement impossible comme le centaure de Husserl, est intuitionné comme objet individuel. Le problème est que ce qui est cherché n'est pas une validation de la *possibilité de la loi* par une présentification individualisée, mais une *validation de sa nécessité* qui ne peut se satisfaire de la positivité de la réalité ou de l'irréalité qu'intuitionnent les consciences d'objet idéal réellement possible et d'objet idéal réellement impossible.

Nous sommes objectivement incapables de décider quelle voie doit être prise : la continuation de l'enquête en vue de résoudre éventuellement le problème du rapport entre ces modes de conscience d'objets idéaux et l'ontologie formelle qu'ils fondent ou la voie de la liaison de l'ontologie formelle à la conscience d'objet réellement existant comme fondement originaire. C'est qu'en fait, nous sommes à la limite de ne plus pouvoir parler d'une conscience spécifiquement fondatrice de l'ontologie formelle.

Demeure évidemment l'option qui consiste à trancher en faveur d'une voie ou de l'autre et qui dans le contexte ne peut être que l'expression d'un parti pris. Rappelons que B. Smith et K. Mulligan optent pour la voie du réalisme, ce qui leur permet d'éviter la problématisation transcendantale. Mais cela est inconciliable avec le projet de lire la phénoménologie transcendantale à partir de l'ontologie formelle comme ils nous le proposaient en 1982 (Smith et Mulligan, 1982, 37 et 96). De ce point de vue, il est donc finalement plus cohérent de prendre le parti de considérer le tournant transcendantal husserlien comme une impasse énigmatique, ce que B. Smith affirmait quelques années plus tard (Smith, 1989, 1).

Trancher, c'est aussi ce que fait Bernet en invitant à ne voir qu'un emboîtement sans friction de l'ontologie formelle et de la phénoménologie transcendantale. Pour nous, cela reviendrait tout simplement à admettre définitivement ce que l'on a mis en doute, à savoir que la variation eidétique intuitionne positivement des lois formelles universelles. Rappelons-le : la variation eidétique qui dévoile des invariants, ne dévoile pas ceux-ci comme des formes qui ont valeur de loi logique, c'est-à-dire inscrite dans le cadre d'un ensemble fini de lois portant sur la totalité du domaine où elles légifèrent. Elle ne révèle pas une pure forme analytique appelée à participer à la composition d'une logique méréologique des objets, mais une essence transversale de l'objet ou de l'expérience en sa généralité, essence qui est d'abord inséparable de l'emboîtement téléologique des modes de conscience — par exemple, il est évident que la conscience d'objet idéal réellement possible demande nécessairement et par principe que lui précède « logiquement » la conscience d'objet réellement existant. Car la conscience d'objet idéal réellement possible est spontanément productrice d'une présentification conforme à sa visée.

Il nous semble donc que la voie transcendantaliste, quand elle prend les choses de trop haut—comme c'est le cas dans la perspective cohérentiste de Bernet, où toute la pensée husserlienne est embrassée synchroniquement —, ne nous permet plus de voir les problèmes fondamentaux. L'interprétation du texte est rendue insensible à la nature des difficultés, qui sont d'emblée vues comme des problèmes d'ajustement d'une seule et même théorie englobante. C'est ce qui est présumé à propos du rapport entre l'ontologie formelle de 1901 et la phénoménologie transcendantale des modes conscience d'objet de 1913. Ne s'étant pas même penchée sur les problèmes qui nous ont occupés ici, cette perspective d'interprétation n'est certainement pas en mesure de prévoir ceux qui resteront à régler, par exemple le problème posé par le fait que même en admettant une

conscience originaire visant *méréologiquement* les objets possibles, celle-ci ne pourrait pas être *en même temps* l'intuition de la nécessité d'une complétude de la typologie des structures méréologiques sous laquelle devrait être subsumé tout objet. Car cela est intrinsèquement incompatible avec la possibilité principielle d'une correction sans limites de la phénoménologie transcendantale de la constitution de l'expérience. Nous interrompons notre recherche ici pour aborder le problème de la signification foncière du fondement transcendantal, qui depuis la section 2.2.2., à cause des problèmes qui nous ont intéressés, a pris l'allure d'un point de fuite insaisissable.

2.2.4. LA VALEUR DE FONDEMENT DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE TRANSCENDANTALE ELLE-MÊME AU SEIN DU PROGRAMME HUSSERLIEN

Pour mieux comprendre le sens du fondement de la phénoménologie transcendantale, il faut saisir la valeur fondatrice à accorder à cette phénoménologie transcendantale, c'est-à-dire comprendre sa fonction et son lieu propres au sein de l'ensemble de la philosophie husserlienne. Dès *L'idée de la phénoménologie* (1907), Husserl affirme le lieu spécifique de la phénoménologie par rapport à toute théorie de l'être, qu'il appelle aussi « métaphysique ». Pour Husserl, la phénoménologie, qui ne s'intéresse qu'à ce qui est purement donné, sans égard à l'être, est dans une sorte d'innocence métaphysique. De cela, elle s'assure par sa méthode. Ensuite, cette science phénoménologique prépare une épistémologie critique des sciences positives de la nature en même temps que la relance de celles-ci par une théorie fondant formellement, à travers les logiques apophantique et ontologique husserliennes, toute science naturelle positive possible. Mais toutes ces sciences, même cumulées, ne pourront pas être sciences de l'unité de l'être. La direction qu'indique le programme de la philosophie la mène justement à son achèvement dans une métaphysique de l'être qui est qualitativement différente des sciences naturelles, même authentiques (Husserl, 1970a, 44-47). On constate donc ici que la phénoménologie est méthodologiquement non

métaphysique, mais aussi qu'elle est le premier pas d'un programme philosophique qui s'achève dans une théorie générale de l'être, dans une « métaphysique ». Dans les *Ideen*, ce plan général de la philosophie husserlienne est réitéré : la phénoménologie transcendantale se voit comprise explicitement comme fondatrice du système philosophique husserlien ; elle est la première de toutes les philosophies. À partir de 1923, la phénoménologie prend carrément pour Husserl le nom de « philosophie première » (Husserl, 1990a et b) — qui n'implique évidemment pas le sens de « métaphysique ». La phénoménologie, comme philosophie première, n'est pas une ontologie métaphysique au sens traditionnel, parce que Husserl pense alors que la métaphysique ne peut être que l'achèvement idéal d'une philosophie qui est seulement inaugurée par la phénoménologie. Ce commencement par la phénoménologie est un premier dépassement non métaphysique de la métaphysique *naïve* et spontanée du savoir naturel. En ce dépassement, la restriction méthodologiquement assurée de la phénoménologie au phénomène est censée être en même temps l'expression d'une ignorance immanente de la phénoménologie à l'égard de la finalité ultime de la philosophie qu'elle inaugure. Elle se dégage donc principiellement de toute question concernant l'être en un sens absolu. On reviendra sur cette question de plus près en faisant valoir, comme l'expose R. Boehm, que

[...] dans les *Leçons* de 1907 la phénoménologie pure est distinguée de la métaphysique dans la mesure où la phénoménologie *ne fait pas de recherche* sur l'être en un sens absolu, mais s'oriente vers ce qui est absolument donné. Dans *Ideen I* l'absolument donné, [...] est maintenant posé [comme être] et invoqué comme être absolu et réalité absolue» (Boehm, 1970, 178 ; c'est nous qui traduisons).

Donc, Husserl glisse, dans un fragment important de *Ideen I*, vers une identification de l'être et de l'apparaître immanent (voir Husserl, 1950, 140-153), ce qui a pour conséquence de trahir le programme initial de 1907²⁸.

Revenons à la phénoménologie de 1907. On sait qu'elle rend possible une épistémologie critique des sciences de la nature visant à les libérer de ce savoir naturel qu'elles prétendent avoir dépassé sans voir combien elles en restent dépendantes. L'acquisition progressive par les sciences de leur indépendance à l'égard de tout fond non questionné les met sur le chemin de leur fondement authentique. Celui-ci n'équivaut pas à une simple validation formelle ou à toute autre procédure autocorrective, mais est reconnu au sein du savoir scientifique sous la forme d'une évidence philosophiquement significative qui ouvre les sciences à la compréhension de leur place dans l'horizon d'une métaphysique de l'être.

S'il y a une philosophie première nommée phénoménologie, cela implique qu'il y a au moins une philosophie seconde. Pour des raisons évidentes d'antécédence systématique, on doit reconnaître que celle-ci ne peut être que la philosophie épistémologique, critique des sciences positives et ensuite validatrice formelle des sciences authentiques. Mais si tout paraît clair du point de vue programmatique, les recherches effectives de Husserl montrent parfois une ambiguïté à propos de la place qui

²⁸ On notera que cette difficulté émerge justement au moment où c'est le fondement du fondement qu'il s'agit d'éclairer : l'essence purement immanente de l'apparaître de la conscience, de l'ego. Le problème spécifique du fondement de la phénoménologie ne semble pas pouvoir être réglé sans que l'apparaître pur, voire absolu de l'ego soit traité lui-même comme un être. C'est précisément sur la question de ce rapport de l'être et de l'apparaître en l'immanence de l'ego que toute la pertinence de la quête de Michel Henry se fait valoir.

revient aux champs qu'elles circonscrivent et aux méthodes qu'elles mettent au point. On se demande alors à quelle philosophie — première ou seconde — ces recherches doivent appartenir. Évidemment, il est hors de question de prendre la voie d'une « tierce philosophie » pour régler le problème puisque à chaque fois la question qui nous est posée est celle de savoir si tel domaine ou telle méthode relève du fondement ultime ou de ce qui est possible sur le fond de celui-ci.

Évidemment, certains ne s'intéressent pas à de tels problèmes. Ils pensent que ce sont tout simplement les épiphénomènes de l'échec de Husserl à rendre philosophiquement crédible sa prétention que la phénoménologie des *Recherches* avait, dans le transcendantalisme, une continuation éclairante²⁹. Les cohérentistes, quant à eux, entérinent l'ordre systématique proposé par Husserl qui fait de la phénoménologie la philosophie première, et tranchent en faveur de l'intégration en celle-ci de la grammaire pure et de l'ontologie formelle (Bernet et al., 1995, 229 *sq.*). On ne les voit pas douter de la justesse de leur décision devant l'avis finalement incertain de Husserl sur la question. D'ailleurs, la première citation de Husserl qu'ils convoquent à ce propos semble les contredire :

D'aucune façon, nous ne réduisons la philosophie à la théorie de la connaissance et à la critique de la raison comme telle ; nous la réduisons encore moins à la phénoménologie transcendantale. À nos

²⁹ C'est l'opinion des réalistes, comme Barry Smith que nous avons interpellé, mais c'est aussi l'opinion, parmi les auteurs les plus significatifs sur le plan historique, de R. Ingarden, A. Reinach, A. Gurwitsch et, de manière tout autre, Sartre. Le reste de la phénoménologie française ne critique pas le transcendantalisme de la phénoménologie comme tel, mais le rôle de l'ego en celle-ci. Sous l'inspiration de Heidegger et du dernier Husserl, il s'agit chez les Merleau-Ponty, Dufrenne, Levinas, Ricœur, de rendre explicites les champs de l'expérience que chacun croit avoir vu subir l'ombre de l'idéalisme solipsiste husserlien.

yeux, celle-ci est une science de plein droit, la science eidétique de la pure conscience transcendantale et de ses corrélats, science qui d'une certaine façon embrasse toutes les autres sciences eidétiques (le système des ontologies formelle et matérielle). Pour autant, elle ne les inclut pas (Husserl, *Ms F III I*, 140a/b cité dans Bernet et al., 1995, 229 ; c'est nous qui traduisons).

Ainsi, l'ontologie formelle, par exemple, peut être considérée comme distincte de la phénoménologie comme telle, même si elle est, tout comme elle, une science eidétique. Cependant, parmi les sciences eidétiques, la phénoménologie embrasserait toutes les autres sciences eidétiques, *sans les inclure*. Cela veut dire qu'en tant que logique des formes possibles des objets, l'ontologie formelle est une science orientée vers l'accomplissement d'une métaphysique complète de la réalité effective et elle est plus immédiatement la théorie formelle validatrice de toute théorie scientifique empirique de quelque domaine d'objets que ce soit³⁰.

Quoi qu'il en soit, soutenons hypothétiquement, avec les cohérentistes, que la phénoménologie comme philosophie première comprend à côté de la phénoménologie des essences des vécus, la logique de la signification et l'ontologie formelle constituant

³⁰ C'est ce que fait valoir R. Boehm, sur la base de sa lecture des *Leçons* de 1907 : « Nous avons besoin d'une métaphysique, c'est-à-dire d'une ontologie ultime et absolue ; mais pour cela nous avons besoin d'une critique épistémologique des sciences naturelles ; et pour produire celle-ci nous avons besoin d'une théorie de la connaissance ou d'une critique universelle [qui dégage les conditions de possibilité d'un *savoir* transcendantal MR], et pour cette théorie de la connaissance nous avons besoin d'une phénoménologie » (Boehm, 1970, 175, notre traduction). Cette différence entre phénoménologie et théorie de la connaissance ou théorie de la théorie, doit être faite parce que Husserl exige méthodologiquement qu'elle reste « innocente » métaphysiquement. En effet, l'ontologie formelle et la grammaire pure sont déjà organisées comme des logiques, c'est-à-dire des théories cherchant une complétude immanente qui est le signe d'une valeur scientifique absolue, alors que la phénoménologie ouvre sur l'immense domaine des vécus transcendantsaux qui n'apparaissent pas par la réflexion phénoménologique comme les éléments d'une « logique » des vécus. Selon Boehm, si cela était clair dans les *Leçons* de 1907, ce ne l'est plus à partir de *Ideen I* puisque Husserl semble remettre en cause la différence entre absolu de la donation et absolu de l'être (Boehm, 1970, 178).

ensemble le domaine de la logique transcendantale. On peut alors à bon droit demander des éclaircissements à propos des conséquences que cela peut avoir sur la fonction de fondement que joue en principe la phénoménologie des actes de conscience à l'égard du domaine de l'ontologie formelle : le rapport de fondant à fondé entre deux domaines de recherche de la phénoménologie transcendantale ne pose-t-il pas un problème si l'on considère que les deux domaines deviennent statutairement identiques, c'est-à-dire fondationnels à partir du même niveau hiérarchique ? Est-il approprié de penser que la phénoménologie transcendantale fonde la logique transcendantale en révélant l'originalité du caractère horizontal de la conscience d'objet possible, en même temps qu'elle reçoit à son tour de cette logique un fondement exprimé dans l'évidence analytique des conditions de possibilité de toute théorie ? Cela n'est évidemment pas possible.

Notre demande de justification du rapport de fondant à fondé entre deux types de recherche philosophique ne serait pas non plus mieux satisfaite par l'utilisation de la notion husserlienne d'« implication ». Exposons ce qu'elle est par un exemple. Pour Husserl, au sein du souvenir de perception, est « impliquée » de manière nécessaire la perception en tant que souvenue, mais on ne pourrait pas dire que de la perception elle-même émerge la possibilité de l'acte de se souvenir comme tel. Ce rapport d'implication laisse donc intacts le pouvoir de ressouvenir et le pouvoir de la perception en tant que statutairement identiques au sein de l'horizon des possibilités originaires du « Je », c'est-à-dire que ces pouvoirs sont des expériences irréductibles de la conscience. Mais appartenant à l'expérience générale originaire, ils ne sont pas des parties de cet ensemble expérimentiel comme deux savoirs à teneur philosophique appartiennent à la philosophie qui les recueille. Perception d'objet et souvenir d'objet sont dans un rapport d'implication, mais celui-ci est fondé sur le « percevoir » et le « se souvenir » comme

pouvoirs originaires « égaux » au fondement de l'expérience en général. Quant à la logique transcendantale et à la phénoménologie, d'abord elles n'ont rien à voir avec les expériences ordinaires structurantes de la conscience dont font partie la perception et le ressouvenir, et donc leur rapport ne ressemble ni à celui d'implication entre perception d'objet et souvenir d'objet, ni à celui d'« égalité » entre les pouvoirs de percevoir et de se souvenir propres à la subjectivité transcendantale.

La logique transcendantale et la phénoménologie sont des expériences volontaires d'éclaircissement du savoir et c'est en tant que formes de savoir se reconnaissant ainsi entre elles et reconnaissant leur place l'une par rapport à l'autre qu'elles deviennent ensemble, dans l'éclaircissement, *philosophie* des savoirs effectivement ordonnés. En l'occurrence, si le rapport de fondant à fondé doit être celui de la phénoménologie et du savoir logico-épistémologique, il n'y a pas de réciprocité des rapports possible, et cela doit être évident dans la forme et la teneur des savoirs eux-mêmes.

Il y a d'autres raisons moins formelles et peut-être plus importantes de mettre en doute l'équivalence statutaire de la phénoménologie et de l'épistémologie philosophique au sein de la philosophie husserlienne. Car avec l'acceptation de cette incongruité formelle, on ferait silence sur—disons-le de manière provisoire—« l'intuition du savoir » inhérente à la phénoménologie, et du coup on mettrait la fondation de la phénoménologie par la phénoménalité elle-même — que Husserl prétend trouver dans la conscience pure de l'ego — en concurrence avec la validation logico-formelle. La voie « cartésienne », contrairement à celle de la validation logique, a la spécificité d'être immanente à l'acte de réflexion phénoménologique. Et malgré ce que pourrait incliner à penser une approche logique sceptique à l'égard de l'ambition de rechercher la vérité fondamentale d'un savoir en lui-même, cette voie est finalement la plus difficile dans la

mesure où, en cherchant à formuler l'expression de son fondement dans une proposition apodictiquement évidente, la réflexion phénoménologique doit néanmoins trouver ses moyens non pas dans un raisonnement simplement valide, mais dans la possibilité de comprendre, en ce fondement, son propre commencement comme le résultat de l'épreuve d'un scepticisme encore plus radical.

La radicalité de cette entreprise de Husserl tient de celle de la prétention cartésienne d'édifier une philosophie sur la base de l'évidence indubitable de l'ego. Ce geste ne peut pas, d'un point de vue philosophique, être réduit à l'expression d'une audacieuse prétention à l'autonomie dont la contingence est trahie par l'historicité du concept d'ego. Pour Husserl, Descartes réalise avant tout le dépassement — disons « dialectique » — du scepticisme là où toutes les philosophies avaient échoué en ne pouvant lui opposer que de nouvelles métaphysiques. Cette réalisation cartésienne est pour Husserl une percée majeure de la philosophie moderne à l'égard de laquelle la contingence historique du geste serait secondaire (Husserl, 1970a, 81 *sq.*). Car le scepticisme qui fonde toutes ses critiques sur la plus grande exigence de vérité — en fait sur le postulat de l'inaccessibilité de l'évidence indubitable — se trouve être battu en brèche par Descartes qui propose un accès positif à un savoir de ce type par un geste plus radical que n'importe quelle déconstruction sceptique, c'est-à-dire le doute généralisé sur le monde. Il met en lumière l'évidence qu'il doit tout de même rester quelque chose subissant l'illusion du vrai — pour parler comme le sceptique. Cette « chose » est pensante, productrice de ce doute radical et à ce titre ne peut pas elle-même être une auto-illusion. Il s'agit évidemment de l'ego, ce résidu irréductible tiré hors de l'homme, de son corps, de sa mémoire, de son imagination. Si l'accès à l'évidence de l'ego a un rôle fondamental chez Husserl, il faut cependant savoir que l'accès à ce fondement absolu n'est pas assuré par son évidence indubitable comme « résultat » d'un

acte de pensée originaire du philosophe commençant, mais est précisément cet acte de pensée originaire du philosophe en son évidence absolue. Nous reviendrons sur cette question importante au chapitre trois. Nous espérons avoir au moins écarté l'idée que les fonctions de fondement que partageraient la phénoménologie transcendantale et l'ontologie formelle, permettent de les considérer dans un rapport de fondement *réciproque*. Cela implique du coup que l'ontologie formelle ne peut pas devenir la boîte à outils de la phénoménologie transcendantale. Or c'est en présumant précisément que l'ontologie formelle tient ce rôle que B. Smith entrevoit la possibilité d'une relecture plus cohérente de l'ensemble de la pensée husserlienne. À l'appui de cette thèse, Smith relate que Husserl, en 1928, affirmait que la troisième *Recherche logique* était le meilleur point de départ pour l'étude de son œuvre (Smith et Mulligan, 1982, 96). Nous entendons montrer, lors de notre analyse de fragments de la phénoménologie husserlienne de la conscience pure tirés de *Ideen I*, que des questions émergent et plutôt que de trouver réponse avec le recours aux catégories de l'ontologie formelle, se trouvent tout simplement masquées (voir section 3.1.2.)

2.2.5. L'ÉCARTÈLEMENT DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE ENTRE LE SAVOIR DU FONDEMENT ET L'ÉLARGISSEMENT DU SAVOIR DE LA CONSTITUTION TRANSCENDANTALE DU MONDE

On trouve une autre raison majeure de ne pas considérer le domaine de la philosophie logico-épistémologique comme épistémologiquement fondateur de la phénoménologie transcendantale. Si l'on considère l'évolution de la phénoménologie husserlienne, il nous faut admettre que de nouveaux champs de recherche naissent en

même temps que de nouvelles méthodes pour les analyser³¹. Si bien que le développement de la phénoménologie vient créer des tensions entre divers types de recherche. Par exemple, la phénoménologie eidétique et la phénoménologie génétique, qui sont en elles-mêmes cohérentes, ont des méthodes qui diffèrent de manière telle que leur complémentarité n'est pas assurée et qu'elles sont pour cette raison en état d'ajustement réciproque constant. En outre, chacune ayant à établir ce qu'est la phénoménalité pure de ce qu'elle étudie, on découvre de nouvelles difficultés pour la phénoménologie. À titre d'exemple, mentionnons que la phénoménologie génétique devra faire admettre quelque chose d'inattendu dans le cadre d'une phénoménologie. Alors que ce qui se donne est la source exclusive de tout savoir qui l'empêche de dérapier dans la spéculation métaphysique, on découvre justement que la phénoménologie génétique peut s'intéresser à quelque chose qui ne se donne pas entièrement. La phénoménalité de la synthèse passive en est un bon exemple. Pour la comprendre, l'immédiateté de la donation n'est plus suffisante : il faut admettre une structure régulatrice préconsciente précédant le seuil de l'affection ou de l'éveil impressionnel de la subjectivité puisque nous n'avons aucun accès conscient à quelque état élémentaire permettant de saisir des contenus présynthétiques dans leur contribution à la genèse de leur synthèse, synthèse que nous recevons donc passivement. Ni plus ni moins, Husserl demande au phénoménologue de postuler ici à titre explicatif des

³¹ Plus précisément, très souvent le contenu de ces champs de recherche existait de manière latente, mais n'avait pas encore été identifié dans sa spécificité originaire. Nous pensons à ce que Husserl nommait « synthèse dans le contenu » dans *Philosophie de l'arithmétique* (Husserl, 1972), synthèse sans l'intervention du moi dont la loi d'essence n'aurait été comprise qu'avec l'avènement de la recherche sur les synthèses passives, par le biais de la « phénoménologie génétique » (cf. Husserl, 1998 ; Bégout, 2000a).

activités intentionnelles inconscientes — ce qui représente une entorse importante à la méthode initiale de la phénoménologie.

Le problème rencontré ici par la phénoménologie husserlienne nous semble une exemplification lumineuse de la tension entre la tâche d'autofondation de la phénoménologie et celle d'arrimer de manière cohérente des recherches qui ouvrent la phénoménologie à de nouveaux champs phénoménaux. Mais cela révèle aussi autre chose : la prétention *ferme* de la phénoménologie à l'autonomie réflexive. En effet, il nous paraît clair que la philosophie épistémologique qui entend dévoiler des systémativités logiques fondant formellement les sciences authentiques n'a pas été explicitement invitée à venir valider ou guider le développement de la phénoménologie transcendantale, non plus que ses innovations méthodologiques, aussi problématiques puissent celles-ci nous apparaître. La fonction de la logique et de l'ontologie formelle est d'organiser systématiquement la tâche de fondation authentique des sciences. Cela suppose d'abord une correspondance forte de la logique propositionnelle et de l'ontologie formelle, ce qui à son tour dépend du fait que l'idéal de complétude de chacune de ces sciences eidétiques formelles soit réalisé. En outre, ces sciences eidétiques formelles unies non seulement ont la fonction de valider toute science digne de ce nom, mais par là même sont de manière inhérente orientées vers l'achèvement de la philosophie dans une ontologie métaphysique. Or la caractéristique essentielle de la phénoménologie transcendantale est d'être une recherche qui se donne son objet absolument propre au sens où il n'est objet de recherche que pour elle. La phénoménologie transcendantale ouvre un champ infini à la recherche par l'acte de réduction du monde naturel à ses donations phénoménologiques. La réduction du monde naturel n'est pas réalisée en vue d'en trouver les principes en tant que conditions du savoir scientifique authentique à son propos, mais elle est par elle-même l'ouverture de

ce champ autonome, auto-organisé et auto-validé des donations intuitives de conditions transcendantales de possibilité de l'expérience anté-scientifique du monde.

Une question pourrait immédiatement être soulevée, question qui dans notre perspective est plus pressante que celle de savoir où ranger — dans la philosophie première ou la philosophie seconde — les recherches sur la logique et l'ontologie formelle chez Husserl : si la prétention à l'autonomie de la phénoménologie est claire, il faut cependant évaluer ce que représente l'écartèlement de la phénoménologie entre sa tâche d'autofondation qui l'assure de la pureté transcendantale de son savoir, et la tendance qui la projette vers ses « nouvelles découvertes ». Il est symptomatique à cet égard que les cohérentistes aient fait passer au second plan la tâche idéale d'articulation de tout le savoir phénoménologique, en assumant finalement ce que nous devons nommer pour notre part la contingence du répertoire des « voies de la phénoménologie ». En effet, la difficulté qu'il y avait à considérer la phénoménologie transcendantale elle-même dans un déploiement systématique depuis un fondement absolu, les a menés au constat que l'ensemble des manuscrits exprimant la pensée husserlienne, qui s'était elle-même comprise globalement comme « grand commencement », présente trois voies de recherche phénoménologique méthodologiquement différenciées et parallèles, trois modes d'accès à la condition de possibilité d'un savoir phénoménologique, c'est-à-dire la réduction illuminant de manière diverse l'expérience pure. Ce qui ne les empêche pas de reconnaître que chaque voie a également des périodes de prédominance sur le plan chronologique. En outre, chaque « voie » non seulement a été anticipée implicitement dans les œuvres antérieures à l'explicitation de son autocompréhension, mais elle aurait été considérée comme viable jusqu'à la mort du penseur, malgré le fait qu'elle pouvait avoir été moins fréquentée.

La voie « cartésienne », égologique, menant à la fois à la recherche eidétique sur les vécus et au fondement de la phénoménologie comme science du phénomène pur, était implicitement opératoire dans les *Recherches*—, ce que Husserl a reconnu dans une note de bas de page de la deuxième édition (voir Husserl, 1959-1963, II, 2, 157). Cette « voie cartésienne » deviendra très explicite pendant les années 1910 dans les *Ideen* tout en étant raffinée par la perspective de l'étude de la genèse d'objet, nommée dans le cadre de cette œuvre « phénoménologie de la constitution ».

Celle-ci fait partie de la voie dite « ontologique » (voir Bernet et al., 1995, 65-75) et commence avec l'autocompréhension de la phénoménologie comme phénoménologie transcendante au sens kantien. On peut la dire ontologique au sens où la phénoménologie, par cette voie, n'entreprend plus sa recherche à partir de la conscience égologique des types d'expérience (perception, imagination, souvenir), mais à partir des objets eux-mêmes pour redescendre vers la subjectivité comme condition de possibilité de ceux-ci. Cette voie ontologique s'approfondit encore en plongeant dans le problème de l'affection préconstitutive originaire qui conditionne et singularise la possibilité d'une constitution transcendante d'objet. La voie ontologique inclut donc également la phénoménologie génétique qui radicalise la compréhension de la possibilité de la constitution elle-même. C'est ainsi que s'approfondit doublement le transcendantalisme en face de celui, strictement formel, de Kant.

Cette sphère « génétique » se comprend par la « psychologie intentionnelle ». La voie ontologico-génétique arrive au cœur des problèmes de la constitution transcendante pour mettre en lumière deux aires de phénomènes qui doivent être comprises génétiquement.

1) Méthodologiquement, la phénoménologie de la constitution adoptant le point de vue de l'objet en tant que constitué par la subjectivité transcendantale, n'a accès à cette constitution que par la compréhension de l'individualité de l'expérience du sujet. C'est ainsi que la genèse transcendantale de la spatialité implique l'ego comme « point zéro » irréductiblement singulier de l'environnement spatial — et c'est pourquoi même l'objet présentifié réellement possible est vu selon une perspective, celle du sujet imaginant en tant que « point zéro » d'un environnement³². Est donc ouvert un programme d'analyse de la régularité des vécus en leur continuité singulière, analyse qui révélera autrement les formes eidétiques de l'expérience. Par exemple, il relève de la perspective génétique de rendre compte du fait que la plus pure des formes eidétiques de la conscience, la conscience d'être un ego, est impensable sans sa singularisation par son contenu même qui a la forme du flux temporel du vécu. Le flux temporel est donc l'état absolument indépassable de la constitution génétique de tout ego.

2) La voie ontologico-génétique comprend également une bifurcation vers la question de l'éveil affectif originaire qui rend possible génétiquement tout objet. Husserl déploie ici une phénoménologie des régularités de l'affection proto-objective, désignée plus tôt sous le nom de *synthèse passive*. Cette recherche vise à mettre en œuvre quelque chose d'analogue à l'« esthétique transcendantale » kantienne, car elle veut établir sous

³² La question du rapport à un autre ego va également devenir importante sur cette seconde voie de la recherche phénoménologique. Ce fait fut connu beaucoup plus tardivement, par le biais de publications de manuscrits husserliens (Husserl, 2001). Ce délai a permis que se nourrisse la présomption d'un oubli symptomatique chez Husserl, ce penseur jugé radicalement solipsiste. On trouve ce préjugé chez les phénoménologues français.

quelle forme la « diversité » impressionnelle, en l'affection, devient le contenu hylétique réel des objets.

Tout cela n'empêche pas Husserl de jouer, jusqu'à la fin de sa vie, Descartes contre Kant sur la question de la signification de cette méthode transcendantale. Husserl affirme que Descartes fut le premier penseur transcendantaliste et qu'il est impossible de se passer de l'ego comme fondement de la véritable philosophie transcendantale (voir Bernet et al., 1995, 72 *sq.*). Par exemple, il serait impossible de penser l'unité du flux temporel de la conscience sans postuler le pôle égoïque.

La troisième voie, dite « générative » par A. Steinbock (1995), doit être comprise en regard d'un concept fondamental de Husserl qui a pris toujours plus d'importance au cours de sa vie : le concept d'horizon. Il est déjà prégnant dans la compréhension phénoménologique des essences eidétiques : la variation eidétique dévoile l'imagination comme conscience d'horizon. Il est constitutif de la saisie phénoménologique de la temporalité et des expériences qui s'y rapportent de manière éminente (le souvenir), ainsi que de la structure appréhensive de la perception. Mais d'intra-égoïque au sens où l'entend la phénoménologie génétique husserlienne, le concept d'horizon gagne une portée systématique et métatranscendante quand Husserl reconnaît que tout ego est toujours déjà situé dans un monde, c'est-à-dire dans l'horizon des horizons, dans un *Lebenswelt*, qui inclut quelques grands troncs communs : les horizons prédonnés du rapport symbolique à autrui, ceux des communautés qui s'autocomprennent à travers un langage et une histoire, autant que celui que constitue le milieu des êtres animés en

général. Comprendre les emboîtements horizontaux du monde en lequel tout ego est situé constitue cette voie dernière exprimée par Husserl dans les années 1930³³.

Il nous semble déjà évident qu'il est tout à fait discutable d'exposer de manière purement positive ces trois « voies » sans envisager de front les problèmes philosophico-systématiques que cela pose au regard des prétentions les plus fondamentales de Husserl. Certes, Husserl indique que ces voies sont une manière d'entrer dans la stratification complexe de l'expérience transcendantale que produit la phénoménologie. Mais à côté de cette lecture « topographique » des mouvements de la réflexion phénoménologique, demeure la tâche d'assurer l'unité systématique de la phénoménologie, ce qui veut dire d'en assurer le fondement, le fondement comme commencement pouvant être reconnu comme la source de toutes les branches des développements arborescents de la phénoménologie. Or l'exposé compréhensif de la pensée de Husserl par le biais des voies n'indique en rien cette nécessité philosophique. En outre, ces voies semblent pour plusieurs receler une réponse à toute question. Si bien qu'à la question spécifique portant sur la cohérence philosophique de l'entreprise de Husserl, il est répondu que, malgré les apparences, sa philosophie contient déjà les réserves que l'on formule à son égard sous forme de doutes et que donc elle n'a rien oublié et est travaillée de manière immanente par ces problèmes. En phénoménologie, nous osons dire que cela ne vaut pas plus que le chemin fait par nous-même pour en arriver au même constat. En outre, si on prend

³³ Certains, comme Merleau-Ponty et ses disciples, ont vu dans cette élaboration tardive de la phénoménologie du *Lebenswelt*, de l'être originellement situé de l'ego, une reconnaissance implicite de l'échec à faire de l'ego le fondement de la phénoménologie. Ils ont alors fondé leur propre phénoménologie sur une critique générale de Husserl, insistant sur le problème que pose son solipsisme pour la possibilité de réaliser une véritable phénoménologie du monde de la vie, en dernière instance fondée, selon Merleau-Ponty, sur le rapport d'interpénétration réciproque, préconscient et inextricable de la corporéité du sujet et du monde.

conscience du fait que la forme que prend la distinction des voies pose elle-même un obstacle à une réponse satisfaisante à la question qui nous intéresse — ce qui est exprimé par exemple dans les hésitations husserliennes pendant trente ans à propos de la question du fondement cartésien ou non de la phénoménologie transcendantale —, alors nous demeurons des critiques légitimes de Husserl.

Il est juste de chercher à articuler les champs d'expérience que la phénoménologie découvre et analyse, par ses diverses voies. Car dès lors, il s'agit de leur donner une forme en postulant l'expérience comme totalité. C'est en quelque sorte ce que propose A. Steinbock (1995). Cela permet de maintenir que l'ego est situé dans des contextes qui l'englobent — il s'agit d'abord du flux réel de la conscience dans lequel se sédimente une expérience propre qui submerge le caractère « formel » de l'ego, puis du contexte du monde comme « Lebenswelt » — sans sacrifier l'ego. Pour Steinbock, dans l'« étroitesse » de la conscience égoïque qui confine à ce qu'il nomme avec Husserl la « phénoménologie statique » des essences, il y a une demande inhérente de dépassement vers la « phénoménologie génétique », c'est-à-dire celle de la singularité dynamique de l'ego, singularité qui ne lui apparaît que comme du propre prédonné. La phénoménologie génétique doit elle-même être dépassée, dans la « phénoménologie générative » qui est celle qui rend compte de l'insertion de l'ego, avec sa singularité dynamique, dans le « monde de la vie » historico-culturelle. Mais chaque dépassement préserve le niveau précédent et permettrait une critique à rebours corrigeant et raffinant l'analyse (Steinbock, 1995, 47 *sq.*). C'est un peu en ce sens « révisionniste » que Iso Kern a suggéré que l'ego était un concept qui pourrait redevenir fertile dans la mesure où on ne le définirait plus en termes substantialistes (comme chez Descartes), et où l'on cesserait d'en faire un concept purement formel (comme chez Kant). Il faudrait comprendre l'ego en termes « fonctionnels » — ce qui lui donnerait un sens au sein

d'une compréhension déjà dynamique de l'expérience —, et en termes pratiques — au sens où l'on ne l'isolerait plus en tant que forme pure de ce qu'il contribue à former de manière essentielle — le corps propre en sa vie volontaire³⁴.

Seulement, si c'est à une telle désubstantialisation-fonctionnalisation de l'ego que devait mener le projet de révision globale de la phénoménologie de Steinbock, il faudrait reconnaître que l'on y sacrifie le problème du fondement ultime de la phénoménologie. Indépendamment du fait que l'on y dénaturerait l'ego comme tel, le problème de cette redéfinition de l'ego est celui d'en extirper les signes de prétention à valoir comme fondement. En l'occurrence, c'est probablement ce à quoi mènerait de toute façon l'entreprise de Steinbock. Car avec l'idée d'une coordination ascendante et descendante des phénoménologies statique, génétique et générative, il est implicite que toute correction d'un niveau, comme dans une perspective structuraliste, ne peut être effectuée qu'à travers les termes des deux autres niveaux. Dans le cas de la question de l'ego cela veut nécessairement dire que sa teneur ne peut être enrichie, réformée et précisée qu'en se tournant vers ce qui est le contraire de l'essence de l'ego tel que Husserl l'a toujours pensé, c'est-à-dire comme immanence pure. Bref, il faut se demander si le projet de Steinbock n'est pas fatalement ce qui fera disparaître définitivement le problème du fondement de la phénoménologie.

Si c'est le cas, l'entreprise de Steinbock aura la forme d'un processus infini, processus infini qui, contrairement à celui de la phénoménologie husserlienne qui

³⁴ Cela ne serait pas à inventer de toutes pièces. I. Kern voit dans les *Ideen* cette compréhension fonctionnelle de l'ego qui devient fonction totalisatrice du flux temporel, aussi bien que prédonation originaire d'alter ego (voir Bernet et al., 1995, 205 sq.).

bénéficie au moins de la postulation de la *nécessité* d'un fondement, ne saura comment éviter minimalement de s'engager dans quelque sentier arbitraire. Déjà, une première contingence grève l'entreprise de Steinbock, celle de la postulation que la révision, dans un mouvement ascendant et descendant d'ajustement des résultats obtenus à différents niveaux d'analyse phénoménologique, est nécessairement optimale, alors que l'on n'est pas en mesure d'affirmer et de démontrer que les trois niveaux d'analyse sont effectivement les seuls possibles. C'est-à-dire que, par exemple, s'il y avait un quatrième niveau d'analyse possible, la révision à rebours à partir du troisième (celui de la phénoménologie générative) jusqu'au premier (celui de la phénoménologie statique) serait nécessairement lacunaire : tout ce que le niveau de la phénoménologie générative pourrait prétendre contribuer à réviser aux niveaux génétique et statique demanderait en fait une reconsidération profonde si on venait à prendre conscience d'un quatrième point de vue sur l'expérience³⁵.

³⁵ Même en supposant que cette entreprise puisse être traitée comme une quête de fondement par le travail infini d'ajustement réciproque des analyses, il faudrait que le programme puisse concevoir au moins idéalement la possibilité d'une situation où toute la complexité stratifiée d'une expérience puisse être déclinée éventuellement à partir de chacun des niveaux d'analyse (statique, génétique, générative) d'une manière intégrée. L'entreprise de Steinbock est loin de pouvoir envisager cette possibilité puisqu'elle n'en est qu'à établir la validité et la fertilité du chemin à rebours.

CHAPITRE 3

L'ÉCHEC DE LA FONDATION ÉGOLOGIQUE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE TRANSCENDANTALE HUSSERLIENNE

Nous avons donc présenté les grands traits de l'œuvre de Husserl et d'une partie de sa réception historique qui, ensemble, nous annoncent que nous sommes entrés dans la « maison aux miroirs » capable de déréaliser le problème du fondement de la phénoménologie transcendantale. Mais on a au moins formellement identifié, à l'aide de la pensée henryenne qui n'a en vue que ce problème du fondement, le thème autour duquel ne peut cesser de graviter la problématique du fondement : l'ego, en son apparaître et en son être. Il est maintenant temps de regarder les choses de plus près. Nous allons articuler une nouvelle critique d'inspiration henryenne du traitement de la question du fondement égologique chez Husserl. Nous examinerons principalement quelques sections de *Ideen I* et des *Leçons* de 1907. Ce sont évidemment les idées de Henry qui nous guideront : 1) l'immanence phénoménologique est l'apparaître qui s'apparaît ; 2) l'apparaître qui s'apparaît est la structure interne d'apparaître de ce dont l'être est apparaître ; 3) bien comprise, la phénoménologie de l'immanence est censée nous faire découvrir l'ouverture sur le transcendant comme ce que l'immanence fonde et *produit*.

De notre point de vue, nous avons là ce qu'il nous faut pour une révision non arbitraire de la phénoménologie transcendantale husserlienne, c'est-à-dire une révision qui ne se fonde pas sur la transformation d'une région phénoménale quelconque en région primordiale, mais sur l'essence de l'apparaître lui-même producteur de ce qu'il fonde. Nous nous attarderons aux textes précités de Husserl avec cet esprit henryen, sans nous laisser duper par la lettre de celui-ci. Nous aurons l'occasion de faire état très précisément des problèmes importants qu'elle pose à des moments cruciaux.

3.1. Le problème de la « perception interne » dans *Ideen I*

Nous avons déjà évoqué au 2.2.4. la tâche que se fixaient les *Leçons* de 1907 : distinguer la phénoménologie de la métaphysique tout en faisant de la métaphysique la fin ultime de la philosophie. La phénoménologie était exigée comme commencement de la philosophie. À ce titre, elle est méthodologiquement encadrée afin d'être préservée de la tentation métaphysique : elle doit être une philosophie de l'expérience subjective transcendantale du monde sans égard à l'être de celui-ci. Dans cette même section 2.2.4., nous avons souligné l'observation de R. Boehm au sujet du passage des *Leçons* de 1907 à *Ideen I* sur la question même de cette séparation entre phénoménologie et ontologie :

[...] dans les *Leçons* de 1907 la phénoménologie pure est distinguée de la métaphysique dans la mesure où la phénoménologie *ne fait pas de recherche* sur l'être en un sens absolu, mais s'oriente vers ce qui est absolument donné. Dans *Ideen I* l'absolument donné, [...] est maintenant posé [comme être] et invoqué comme être absolu et réalité absolue (Boehm, 1970, 178; c'est nous qui traduisons).

Boehm a examiné de très près cette question dans son texte sur le concept d'absolu chez Husserl (Boehm, 1970). Alors que la philosophie phénoménologique voulait substituer définitivement la phénoménologie à l'ontologie comme philosophie première en 1907, et que cela était encore implicite aux paragraphes 44 et 46 de *Ideen I*³⁶ lorsqu'il méditait la question de la *position* absolue de l'existence de l'immanence — c'est-à-dire la croyance absolue à l'existence de l'immanence indépendamment de la confirmation ontologique de cette absoluité —, Husserl procède, au paragraphe 49, à la *déduction explicite* de l'absoluité de la donation de l'immanence à partir de l'absoluité *de son être*³⁷. Pour Boehm, ce déni de l'engagement initial de tenir la phénoménologie loin de tout argument ontologique, montre clairement toute la difficulté que pose la question du fondement de la phénoménologie.

Nous n'hésiterons pas à recourir au travail critique de Boehm. Mais nous allons concentrer notre questionnement d'abord sur les deux ouvrages de Husserl en fonction de notre quête propre qui est de comprendre comment cette unité dans l'essence de l'apparaître et de l'être, même si elle est le résultat d'un glissement conceptuel chez Husserl, n'en reste pas moins le lieu d'ancrage très spécifique de la question henryenne qui à la fois refuse la séparation de l'essence et du *telos* de la philosophie dans le programme husserlien et ne se satisfait pas non plus d'une *déduction* sans fondement

³⁶ Le paragraphe 44 : « L'être purement phénoménal du transcendant, l'être absolu de l'immanent » (Husserl, 1950, 140 *sq.*); le paragraphe 46 : « Que la perception immanente est indubitable et la perception transcendante sujette au doute » (Husserl, 1950, 148 *sq.*).

³⁷ Paragraphe 49 : « La conscience absolue comme résidu de l'anéantissement du monde » (Husserl, 1950, 160 *sq.*).

phénoménologique de l'être de l'immanence à partir de l'« évidence » de son apparaître, et réciproquement.

Boehm, quant à lui, voit les tensions internes de la réflexion husserlienne sur le fondement en 1907 et 1913 comme la preuve que la phénoménologie transcendantale doit en dernière instance reconnaître qu'elle provient de et retourne à l'attitude naturelle. Elle ne peut pas réussir à se fonder de manière absolue, et le fait que Husserl s'entête à tenter de fournir — sans réussir — une description juste de l'élévation de la philosophie depuis l'attitude « préphénoménologique » jusqu'à la sphère transcendantale en est le symptôme³⁸. Dans une perspective henryenne, le problème du fondement ne peut évidemment pas être abandonné ainsi. Car cela ne peut mener qu'à l'idée d'une phénoménologie de la phénoménologie qui se contente d'exposer l'autonomie de la phénoménologie comme tâche infinie tout en prétendant ne pas plonger en même temps la phénoménologie dans une régression à l'infini quant à la question de son fondement (voir Bernet [1994, 5-36], sur cette question qui reprend Fink [1994]). Nous allons nous intéresser pour notre part aux conditions qui vont mener à la compréhension de l'apparaître de l'immanence comme « perception interne » dans *Ideen I*. Pour cela, il vaut la peine de préciser, au risque de se répéter un peu, la transformation de la problématique du fondement de la phénoménologie de 1913 par rapport à 1907.

³⁸ Cela n'empêche pas Boehm de faire droit au commentaire de P. Ricœur accompagnant sa traduction de *Ideen I*, et pour qui à l'époque, Husserl n'avait pas à s'embarrasser d'une genèse de la phénoménologie transcendantale à partir de l'attitude naturelle (Boehm, 1959, 511-513 ; Ricœur, 1950, xv-xx ; Husserl, 1950, notes 85-88). Sur cette question, on pourrait dire que Michel Henry est sur la même longueur d'onde que Ricœur.

Dans les *Leçons* de 1907, Husserl tente de justifier l'objet de la phénoménologie et la nature de sa méthode par le fait que son objet, le phénomène, se donne sans que l'on puisse contester ce fait, et que la méthode consiste à continuer de dévoiler dans l'immanence de cette donation phénoménale, comment elle est donnée *pour nous*. La critique universelle des sciences qui en résulte n'est pas à proprement parler le fruit d'une métaphysique comme cela le fut antérieurement. En l'occurrence, la restriction de la phénoménologie au phénomène qui s'inscrit méthodologiquement en elle est en même temps l'expression d'une ignorance méthodologique de la finalité ultime de la phénoménologie : la métaphysique (ou l'ontologie). La phénoménologie se dégage donc principalement de toute question concernant l'être.

La phénoménologie se définit méthodologiquement par le concept de réduction. La réduction consiste à restreindre le thème de la phénoménologie à ce qui est purement donné comme phénomène. Husserl conçoit la phénoménologie comme le champ de la donation en un sens « absolu », c'est-à-dire de la donation ayant la clarté absolue de l'évidence. La sphère phénoménologique est celle de l'immanence de la donation phénoménale même qui n'est pas de l'être en soi. C'est pourquoi la donation dans un sens absolu et l'être en un sens absolu, ne sont pas la même chose selon Boehm. La donation en tant qu'absolu est, selon Boehm, pour la sphère d'immanence de la phénoménologie, la vérité ultime, parce qu'elle est libérée de la critique des buts métaphysiques de la connaissance (Boehm, 1970, 176).

Dans *Ideen I*, il sera question d'une « pure phénoménologie » qui semble signifier, comme le texte de 1907 nous invitait à le penser, que la phénoménologie constitue une philosophie première non ontologique. En fait, si le fil conducteur de *Ideen I*, cet ouvrage qui veut rendre compte de la « philosophie phénoménologique » dans laquelle doit s'insérer la « phénoménologie pure », nous porte à penser qu'il s'agit

essentiellement du projet de 1907, ce n'est en fait plus le cas. Dans la « philosophie phénoménologique » de 1913, la phénoménologie pure serait en fait désarticulée du « grand programme » de 1907 dans la mesure où les *Ideen* ont l'intention de montrer que l'on n'a plus besoin d'une métaphysique ou d'une ontologie après la critique de la connaissance. Pour la philosophie phénoménologique, la métaphysique ou l'ontologie n'a plus de fonction de complétude et n'est plus le *telos* du grand programme de la philosophie. La pure phénoménologie devient une véritable « philosophie première », c'est-à-dire qu'elle regagne une fonction semblable à l'ontologie telle que conçue par l'ensemble de l'histoire de la philosophie : elle devient la condition de possibilité directe du moment de la critique de la connaissance autant que de toute ontologie régionale, et la connaissance comme les ontologies régionales ne sont que des déclinaisons secondaires de la phénoménologie pure (Boehm, 1970, 176 *sq.*).

L'évidence de ce virage se manifeste au paragraphe 44 de *Ideen I* où il s'agit de traiter de l'« Être purement phénoménal du Transcendant et de l'Être absolu de l'immanent » (Husserl, 1950, 140) — c'est ce qu'annonce le titre. On notera que l'immanent comme sphère de donation de l'absolument donné, devient aussi la sphère de *l'être* absolu. Ce qui porte à croire que l'être absolu s'est écrasé sur la donation absolue, si bien que l'ontologie se fond littéralement à la phénoménologie. Si le contenu transcendant seulement posé comme existant ne nous est donné qu'à travers des « apparences », le donné immanent est absolument donné. La différence ici tient au fait que le donné transcendant est donné comme une identification-confirimation progressive au sein de son mode processuel d'apparaître, à travers des profils partiels, alors que le donné immanent est donné absolument immédiatement sans se fragmenter en autant de données soumises à la valorisation du procès de totalisation de la perception de la chose transcendante. Que la perception de l'immanence soit une intuition donnée de manière

absolue, cela veut dire qu'il n'y a que l'apparaître immanent qui apparaît de manière absolue. Boehm fait remarquer que ce changement doctrinal majeur n'a pas sauté aux yeux de l'immense majorité des lecteurs qui ne connaissait pas le texte de 1907. Tout ce que l'on a vu est que pour Husserl ici tout ce qui est absolument donné est absolument étant (Boehm, 1970, 179). Nous entrevoyons évidemment une autre signification au paragraphe 44. Sans excès d'interprétation, on peut dire qu'il y a ici la possibilité de reconnaître que Husserl et Henry ne pensent pas très différemment. Ne doit-on pas admettre que Husserl a bel et bien l'intuition que l'élucidation de l'apparaître absolu sera celle de l'être de l'immanence comme c'est le cas chez Henry ? Bien sûr que là où Henry demande ce que veut dire du point de vue phénoménologique le fait que l'être de l'immanence soit donné absolument, Husserl ne laisse pas émerger une telle question du fait même que la donation absolue de l'immanence, en tant qu'évidence, empêche l'émergence de toute question supplémentaire sur l'être de l'immanence — ce que nous allons contester. Ce qu'il reste à élucider aux yeux de Husserl est l'absoluité de l'évidence de la donation de l'existence d'un être qui est ici celui de l'immanence. Cela, il entend le faire par la comparaison de deux formes de « perception » qui en tant que perceptions ont comme caractéristique de *poser comme réel* ce qui leur est donné. Il comparera donc la conscience de la donation de l'immanence comme être absolu, c'est-à-dire la « perception immanente » (ou « interne »), avec la conscience de la donation « phénoménale » au sens de donation d'apparence, de donation jamais complètement adéquate de l'être transcendant, c'est-à-dire la perception du transcendant.

3.1.1. POSITION ABSOLUE D'EXISTENCE ET EXISTENCE ABSOLUE DE L'IMMANENCE

Il convient d'abord de s'interroger sur ce qu'ont en commun la perception immanente et la perception transcendante, c'est-à-dire le fait que dans leur constitution intentionnelle, elles impliquent chacune la *position de l'existence de l'objet perçu*. Cette

question est cruciale parce que la légitimité du traitement du rapport à l'immanence comme un rapport de perception en dépend. En outre, il faut se demander si la notion de perception chez Husserl n'implique pas d'autre condition nécessaire que celle de la position de l'existence de l'objet. En l'occurrence, on peut se demander ce que veut dire pour la perception du transcendant, la position d'objet comme existant, si elle n'est pas elle-même fondée sur des motivations kinesthésiques orientant et coordonnant le remplissement intuitif du noème par l'objet transcendant réel³⁹. En tout cas, en ne liant pas, dans le contexte de *Ideen I*, la position d'objet comme existant à un « je peux » originaire — c'est-à-dire à un « je peux poser que l'objet est existant » en vertu de la possibilité originaire et structurellement déterminée pour moi de découvrir s'il existe —, on ne voit pas bien comment l'on pourrait en plus se permettre d'aller très loin dans la caractérisation phénoménologique de la position de l'objet immanent comme existant, c'est-à-dire prétendre parler d'une « position absolue » de l'existence de l'objet dans le cas de la « perception immanente ». Nous allons présenter d'autres motifs pour lesquels nous trouvons arbitraire de parler de « position absolue ». Mais laissons Boehm nous donner l'occasion d'introduire le reste de cette critique.

En fait, Boehm a lui-même attiré l'attention sur la question de la position d'existence (Boehm, 1970, 179-182). Il l'a fait dans la perspective de mettre en garde contre une lecture trop rapide du paragraphe 44. Car en réalité, selon lui, le « déni » du programme de 1907 n'est vraiment effectif que dans le paragraphe 49 — sur lequel nous

³⁹ Voir déjà dans *Chose et espace* (Husserl, 1989) puis dans *Ideen II* (Husserl, 1982). H. Phillipse (1995, 256-257) pose lui aussi la question de la possibilité de parler de l'immanence sans tenir compte de ces conditions génétiques de possibilité de la perception.

reviendrons. Une lecture attentive du paragraphe 44, à la lumière du paragraphe 46, montre que ce texte signifie non pas que le donné absolu est nécessairement le donné d'un être absolu — comme tout le monde l'a cru —, mais que le donné spécifique de l'immanence implique une *position absolue* de l'existence de l'immanent et non son existence absolue effective. C'est dans le paragraphe 46 que cela serait explicité, d'abord par son titre : « Que la perception immanente est indubitable et la perception transcendante sujette au doute » (Husserl, 1950, 148) ; puis par la deuxième phrase du paragraphe : « Toute perception immanente garantit nécessairement l'existence de son objet » (*ibid.*). Effectivement, s'il est question d'indubitabilité, il n'est pas encore question de l'existence effective de l'objet, mais de l'évidence de la donation de la perception qui par ailleurs en tant que perception immanente « garantit nécessairement » l'existence de son objet au sens qu'elle le pose de manière absolue comme existant. Car la garantie d'avoir une chose — surtout pour la phénoménologie — n'est pas l'avoir effectif de la chose. Notons cependant que la compréhension de la position d'existence comme une garantie fait passer dans l'ombre l'essence de la position de l'existence de l'objet qui est croyance. La garantie de l'existence est simplement une autre façon de parler de position absolue, de croyance absolue, en insistant d'abord sur le fait que croire de manière absolue revient à être en mesure de « garantir » l'existence effective. Cela dit, la motivation de cette croyance absolue de l'existence de l'immanence n'est toujours pas saisie et c'est précisément ce que l'on cherche. Quelques lignes plus loin Husserl vient aplanir une seconde fois la difficulté : la possibilité de garantir nécessairement l'existence de l'objet vient du fait que l'immanence est

[...] un absolu en lui-même dont l'existence ne peut par principe être niée ; [...] ce serait une absurdité de croire possible qu'un vécu *donné de cette façon* n'existe pas véritablement (*ibid.*, 149).

L'évidence apodictique, typiquement cartésienne, de l'immanence absolue, de l'ego, vient redoubler l'aplanissement de la difficulté qui s'est posée avec l'idée husserlienne de perception immanente. En effet, la signification de la position absolue de l'existence de l'objet comme moment noétique de la perception immanente est devenue inutile si c'est finalement *l'être de l'immanence par son apparaître qui tourne en impossibilité pour la perception immanente elle-même de ne pas poser de manière absolue son existence*. Cela ne revient-il pas à admettre en fait que ce que Husserl continue de nommer perception immanente n'a même pas la nécessité de la position absolue de l'existence de l'objet ? Ce que suppose encore l'évidence apodictique de l'existence absolue de l'immanence, sans le thématiser, c'est qu'elle ne tient qu'au fait que de l'apparaître s'apparaît — ce qui d'un point de vue henryen est absolument évident. De notre point de vue henryen, l'aplanissement de la difficulté de définir en termes de perception le rapport à l'immanence n'est pas en soi un problème : il n'a jamais été question de faire entrer l'apparaître immanent dans le cadre d'une analyse de perception. Rappelons que pour Henry cela veut dire que le fondement de l'apparaître et de l'être coïncide dans l'ego et que c'est ce vers quoi devrait se tourner d'emblée la phénoménologie pour assurer que la phénoménologie peut être le fondement originaire d'une ontologie. Henry n'a sûrement pas connu le texte de 1907 avant celui de *Ideen I* et n'était donc pas en mesure de constater la transformation du programme de Husserl. Cela dit, pour Henry qui a explicitement commenté les *Leçons* de 1907 (Henry, 1990a) et qui peut donc les comparer aux *Ideen I*, ce qui lui saute aux yeux n'est pas tant cette transformation programmatique — que Boehm considère comme une erreur symptomatique —, qu'une prise de position de Husserl sur le rapport inhérent de l'être et de l'apparaître dans la question du fondement au sein d'*Ideen I* qui est d'emblée hypothéquée par ce qu'ont déjà préparé selon lui les *Leçons* de 1907. Nous y reviendrons.

Boehm insiste sur la différence entre « poser l'existence d'un objet » et l'existence effective de l'objet, dans le contexte de la tentative husserlienne de penser une perception impliquant une *position absolue d'objet*. Mais en fait, comme nous l'avons dit, la question de la « position absolue » de l'existence de l'immanence est devenue stérile : que l'être soit posé absolument comme existant dans la sphère de l'immanence n'est que le faux redoublement dans un « acte de conscience intentionnel » de la donation de l'immanence comme être absolument existant, immanence qui se comprend tout simplement comme l'apparaître d'un être s'apparaissant. Considérons pour acquis que l'être de l'immanence n'est lui-même que de l'apparaître immanent comme le pense Henry⁴⁰. Pourquoi alors redescendre au niveau du rapport de *perception* de l'immanence et soumettre cette perception aux conséquences de ce qui est déjà établi ? Pourquoi l'évidence apodictique de l'ego demande-t-elle encore que la perception se plie à ce qu'elle n'a jamais elle-même impliqué ? Quel sens profond peut-on donner à l'idée de penser le rapport à l'immanence comme rapport de perception si cela ne donne lieu qu'à des spécifications additionnelles stériles, sinon insensées telles que l'idée d'une « position absolue » de l'existence de l'immanence ? Selon nous, il n'y a aucune raison à cela sinon une contrainte toute formelle qui consiste à imposer arbitrairement une catégorie élucidée d'acte de conscience — la perception — comme filtre interprétatif à travers lequel nous ne sommes plus attentifs à la phénoménalité de l'immanence, mais plutôt en train de reconstruire l'apparaître immanent comme une

⁴⁰ Ce qui ne veut pas dire que l'immanence de l'ego ne soit pas *réelle*. En outre, tenir ici pour acquis la conception henryenne n'est pas en soi faire une entorse à la conception husserlienne de l'ego et de l'immanence. Husserl peut-il ajouter autre chose ou même prétendre à une position plus réservée, lui qui fait découler l'absoluité de la position de l'existence de l'immanence de l'évidence apodictique de l'existence de l'immanence, de l'ego ?

perception « immanente ». La nécessité pour la perception d'une position d'existence de l'objet tient au fait que la processualité perceptuelle met en quelque sorte « sous embargo » la possibilité de juger de l'effectivité réelle de l'objet perçu. Si bien qu'il est inhérent à l'idée d'une position de l'existence de l'objet qu'elle soit rétractable. Qu'est-ce alors qu'une perception sans possibilité de rétractation de la croyance en l'existence de l'objet perçu ? Nous n'attendons pas de réponse à cette question, nous constatons, plutôt, comme nous l'avons dit précédemment, qu'elle a été avalée par l'affirmation de l'évidence apodictique de l'être immanent⁴¹. On doit donc se résoudre à l'idée que le critère structurant de la position de l'existence de l'objet pour la perception telle qu'on la connaît, la perception transcendante, n'a aucune signification au sein de ce que Husserl nomme « perception immanente ». Husserl trouve cependant d'autres raisons de filer la métaphore de la « perception » à propos de l'apparaître immanent. Nous allons évaluer quelques-unes d'entre elles.

3.1.2. OBSERVATIONS CRITIQUES SUR LES IDÉES DE PERCEPTION SANS ESQUISSES, DE PERCEPTION DE FLUX ET D'ÉVIDENCE ONTOLOGICO-FORMELLE DE L'EGO

Ce que nous avons exploré avec Boehm dans la section précédente est l'échec du projet husserlien d'assurer de manière absolue — c'est-à-dire par un fondement commun de la perception transcendante et de la perception immanente — que l'apparaître de l'immanence est effectivement perception. Les caractérisations que nous allons maintenant étudier n'ont à notre avis aucune valeur fondatrice — bien qu'elles

⁴¹ Nous avons cependant montré ici que le « glissement » du programme de 1907 vers celui de 1913 est, contrairement à ce qu'affirme Boehm, déjà bien amorcé dans les paragraphes 44 et 46. On n'a pas à attendre le paragraphe 49 pour s'en rendre compte.

apparaissent dans un travail d'élucidation phénoménologique de la perception immanente comme si la question de la légitimité de traiter l'apparaître de l'immanence comme perception ne se posait plus. Dans le cadre de son travail de description phénoménologique, Husserl va volontiers continuer de comparer la perception transcendante et la perception immanente dans le but de spécifier plus finement ce qu'est la perception immanente. Il faut cependant noter que même avec le sentiment d'être libéré du devoir de fournir un fondement plus sûr à l'idée de perception immanente, Husserl montre encore des difficultés dans son exercice comparatiste.

On constate d'abord que la caractérisation de la perception immanente prend d'emblée, au sein de la comparaison, une forme négative, opposée, ou contraire par rapport à la perception transcendante, en sorte que la perception immanente n'est alors connue que par le biais de ce qu'elle n'est pas. Husserl par exemple ne saura affirmer rien d'autre que le fait que l'absoluité de la perception immanente n'est pas la donation inadéquate, par esquisses, de la perception transcendante (Husserl, 1950, 143). On peut même constater que Husserl trouve lui-même l'exercice stérile. C'est le cas quand les deux modes de perception sont finalement présentés explicitement comme étrangers l'un à l'autre. Leur opposition n'offre plus aucune commensurabilité. Ainsi l'apparaître par esquisses ne peut même plus être opposé à un apparaître intégral encore à imaginer, à l'apparaître d'un être complet sous une forme quelconque⁴². La perception immanente

⁴² Mais alors il est vrai qu'il faudrait élucider ce qui s'intègre en une totalité, ce qui se complète pour former une unité. En fait, l'absolu de la perception immanente ne peut pas être révélé par de telles voies méréologiques. Et l'espace phénoménologique comme situation primordiale de l'acte intentionnel de la perception transcendante, espace absolu exprimé originellement dans l'orientation d'un point zéro subjectif vers l'objet perçu qui spécifie la forme de sa donation, c'est-à-dire par esquisses, n'a rien à voir avec la perception immanente.

devient avant tout radicalement indépendante et autonome par rapport à la perception transcendante. On dira que cette autonomie radicale est révélée dans le cadre de la réduction qui annihile le monde et qu'en conséquence le fait que l'on ne puisse plus trouver de lieu de comparaison entre perceptions transcendante et immanente résulte d'abord de cette réduction. Si c'est le cas, il faut alors se résoudre à l'idée que la réduction opacifie ici ce qu'elle devrait éclairer. Car si la réduction de l'immanence à elle-même ne permet pas de mieux décrire ce qu'est son apparaître effectif, on peut dire que cette perspective qui nous a été imposée pour comprendre l'apparaître de l'immanence est effectivement stérile.

Quoi qu'il en soit, c'est dans les mots suivants que Husserl montre — peut-être à son insu — la pauvreté de ce que peut nous apprendre son exercice comparatiste :

Tout ce que nous avons établi concernant la manière dont une chose se donne perd ici son sens ; ce point exige que chacun s'en fasse pour soi-même en particulier une idée parfaitement claire (Husserl, 1950, 143).

Si tel était le but de Husserl avec son *excursus*, ne doit-on pas avouer que la persistance de la métaphore de la perception pour qualifier l'apparaître de l'immanence est contre-productive ? Comment peut-on se faire une « idée parfaitement claire » — c'est-à-dire avoir l'intuition eidétique de l'essence de la perception immanente — de ce qui n'est connu que dans une négativité absolue ? Husserl règle pour lui-même le problème au paragraphe 49 en glissant de l'évidence apodictique de la perception immanente incapable de nous permettre de réaliser une description positive de la perception immanente, à l'évidence positive de l'immanence conçue à la façon cartésienne comme évidence ontologique de la « substance » immanente, c'est-à-dire comme évidence de ce qui n'a besoin de rien d'autre pour exister (Husserl, 1950, 162). C'est ici — dans ce passage du paragraphe 49 — que Boehm considère que s'accomplit

ce que nous avons déjà retracé dans les paragraphes 44 et 46, c'est-à-dire le renversement de la téléologie de la phénoménologie. Nous dirions donc que le paragraphe 49 répète ce renversement. Boehm affirme avec raison que parce qu'un être non conditionné par un autre est absolu par sa nature substantielle, la donation absolue de l'immanence remplissant la condition de l'indépendance ontologique à la manière d'une substance, est un être absolu. Dès lors, le registre ontologique ayant mis en évidence l'être de la donation, il en résulte que c'est la donation absolue qui a désormais sa fondation absolue dans l'être absolu ; c'est l'être absolu qui établit la possibilité de l'absoluité de la donation. La valeur primordiale de l'apparaître comme source de connaissance pour la phénoménologie est ainsi écrasée et ce n'est pas la souveraineté de l'être comme telle qui l'écrase, mais l'ontologie substantialiste.

Cela dit, Husserl laisse entendre implicitement ici que l'absolu de l'apparaître de l'immanence pourrait être quelque chose d'irréductiblement simple, c'est-à-dire tout à fait le contraire de la perception transcendante. Il va défendre en quelque sorte une telle idée de la simplicité concrète de l'ego par une autre voie que l'ontologie substantialiste, en en proposant une analyse ontologico-formelle. Nous y reviendrons dans un instant.

Mais il ne faut pas oublier que la conscience pure immanente est aussi intentionnelle et a donc des objets propres purement immanents. Ce sont les vécus immanents thématiques qui sont « concourants » à l'immanence de l'ego. L'hypothèse de l'annihilation du monde ne permet pas seulement de découvrir l'irréductibilité de la « substance » égoïque. Husserl écrit :

[...] tout flux de vécu [...] serait certes nécessairement modifié si le monde des choses venait à s'anéantir, mais [...] il ne serait pas atteint dans sa propre existence (Husserl, 1950, 161).

Cela veut dire que le flux de conscience ne dépend pas d'une donation du monde transcendant. En conséquence, par exemple, ce n'est pas, en dernière instance, la processualité intentionnelle de la perception transcendante qui constitue la donation du monde comme expérience temporalisée. Sa processualité a un *telos* comme perception d'objet transcendant à travers des esquisses parce que le sujet est originairement situé dans l'espace phénoménologique. Mais la temporalité propre de la perception transcendante est donnée en l'immanence absolue du flux de la conscience. La conscience trouve donc sa structure de flux immanent comme son élément indépassable. Nous avons donc avec la question du rapport immanent au flux de la conscience une précision positive pour nous qui cherchons à comprendre la perception immanente : la question de savoir comment le flux de la conscience se donne à nous et comment nous le visons justifiera peut-être l'usage de la notion de perception immanente. Le flux de conscience se donne à nous parce qu'il nous est immanent et il est l'élément indépassable dans lequel s'inscrit tout vécu propre. C'est dans la considération de la perception immanente comme rapport à l'état de flux de la conscience pure que la perception immanente trouve son vrai nom : la réflexion. La réflexion est cet acte intentionnel « dirigé de façon immanente » vers un objet intentionnel qui appartient au même flux du vécu que lui-même (Husserl, 1950, 122). Bien sûr, la modalité immanente de la visée intentionnelle de la réflexion — ce que semble vouloir indiquer la formule « dirigé de manière immanente » — n'est pas tout à fait intelligible. En effet, que peut être une « direction immanente » si l'on refuse la métaphore spatiale pour décrire l'essence de l'immanence ? Mais ce qui est clair est que la condition de possibilité d'un rapport réflexif, un rapport de perception immanente, suppose l'appartenance au même flux de la visée intentionnelle et de son objet.

Il y a deux conséquences fondamentales à la thèse selon laquelle la perception immanente, comme réflexion est immanente au flux temporel de l'expérience vécue. 1) Il y aura à rendre compte phénoménologiquement de l'apparaître de l'immanence comme flux ; 2) il faudra différencier phénoménologiquement cet apparaître du flux de l'apparaître de vécus discrets comme objets immanents visés par la réflexion.

C'est ici qu'intervient une autre analogie structurante entre la perception immanente et la perception transcendante chez Husserl. Nous avons fait la critique de la première tentative d'importation d'une caractéristique structurante de la perception vers la perception immanente, c'est-à-dire la critique de la caractéristique de position d'objet en tant qu'existant au sein de l'idée de perception immanente. Il s'agit maintenant d'évaluer l'idée que toute perception, transcendante ou immanente, implique une structure duelle arrière-plan/thème où l'objet transcendant, sans être donné en sa totalité, se détache comme unité sur le fond d'un arrière-plan.

Au paragraphe 37, Husserl précise que la saisie perceptive est un mode d'« observation », un acte de remarquer qui se constitue en un acte particulier de visée détachant son objet d'un arrière-plan qui est lui-même perçu en tant que « avoir sous le regard » sans être thématiqué. La donation dans la perception a donc une structure fond/thème à quoi correspond une visée attentive impliquant en même temps un « avoir sous le regard ». Conformément, la perception immanente sera visée de vécus discrets sur le fond de son appartenance au flux, cet « arrière-plan » de la perception immanente. Au paragraphe 45, Husserl affirme que la réflexion a cette propriété immanente de « percevoir » une chose qui est là originairement et qui était là « avant que le regard se tourne vers elle » (Husserl, 1950, 146), exactement comme dans l'arrière-plan de perception transcendante. Et encore comme dans le cas de la perception transcendante pour laquelle l'arrière-plan est limité par exemple par le champ de vision, aussi mobile

soit-il, pour la réflexion thématique immanente, il n'y a qu'une partie du flux qui constitue l'arrière-plan de la réflexion thématique. En l'occurrence, c'est la fenêtre du présent élargi par la rétention et la disparition graduelle des rétentions qui constitue cet arrière-plan limité (Husserl, 1950, 147). La différence fondamentale cependant est que la réflexion a un accès immédiat et intégral à ce qu'elle vise autant dans l'arrière-plan temporel que dans le flux qu'elle « n'a pas sous le regard », autrement dit dans le reste du flux passé. Par comparaison la perception transcendante qui tire de l'arrière-plan un nouveau thème, n'a toujours à sa disposition que l'esquisse d'un thème, et ce qui n'est pas vu dans cet arrière-plan n'est pas même disponible pour la perception.

Le paragraphe 44 apporte un approfondissement de plus à la fertilité de l'analogie des perceptions immanente et transcendante sur la base de la comparaison de leur arrière-plan. La perception immanente est perception de flux tant qu'elle accepte de ne jamais embrasser l'entière du flux qui ne cesse de s'écouler. Mais quand elle s'écarte de la fenêtre de donation dans le présent vivant, ce que la réflexion vise dans le flux, elle le vise comme souvenir. Husserl écrit :

Qu'on veuille bien noter la distinction suivante. Un vécu n'est jamais non plus complètement perçu ; il ne se laisse pas saisir adéquatement dans sa pleine unité. Par essence c'est un flux ; si nous dirigeons sur lui le regard de la réflexion nous pouvons le remonter en partant de l'instant présent ; les portions laissées en arrière sont alors perdues pour la perception. C'est uniquement sous la forme de rétention que nous avons conscience de ce qui vient immédiatement de s'écouler, ou sous forme de ressouvenir. Finalement le flux total de mon vécu est une unité de vécu qu'il est impossible par principe de saisir par la perception [...] *Mais cette incomplétude, cette « imperfection » que comporte l'essence de la perception du vécu est par principe différente de celle que recèle l'essence de la perception « transcendante »/qui se fait au moyen d'une figuration par esquisses [...]* (Husserl, 1950, 144-145 ; c'est nous qui soulignons).

Ce passage est précédé de considérations sur le « principe » selon lequel « l'essence de tout ce qui se donne par le moyen d'apparences [d'esquisses], implique qu'aucune de celles-ci donne la chose comme un "absolu" » (Husserl, 1950, 144). Cette préparation de la longue citation nous incite naturellement à penser que la première mention de « vécu » que l'on y trouve réfère à un vécu discret comme si Husserl voulait faire remarquer très précisément cette qualité paradoxale du vécu en tant qu'objet de perception immanente, après nous avoir convaincu de la donation absolue de l'immanence, que la donation de vécu — discret — comme une esquisse, n'est en fait « jamais complètement perçue », mais qu'il ne faut pas les confondre pour autant. Or la phrase suivante affirme que le « vécu » dont il est question est celui du « flux » lui-même que nous ne pouvons jamais embrasser entièrement du « regard de la réflexion ». Nous sommes étonné de voir émerger ici une aussi importante équivoque. D'une part, nous sommes tenté de considérer le flux comme un arrière-plan parce que l'on ne voit pas le flux être l'objet d'un simple vécu « imparfait » comparable, même superficiellement, à une esquisse. D'autre part, nous ne pouvons oublier ce que Husserl lui-même affirme ailleurs : la possibilité d'une perception partielle du flux comme arrière-plan sur le fond duquel serait thématiqué un vécu immanent discret, tel que nous en avons discuté au paragraphe précédent. En d'autres mots, l'équivoque consiste en ceci : comme arrière-plan, le flux est *à la fois* partiellement « sous le regard » sans être remarqué et ce vers quoi tend le regard quand il cherche un nouveau thème.

Mais voilà que la chute de la citation nous incline à penser que ce qui doit être distingué est en fait *la processualité* de la perception transcendante par esquisses et *le flux* absolu en tant qu'ils sont tout deux successions. N'a-t-on jamais douté de leur caractère étranger l'un à l'autre ?

Nous croyons avoir affaire ici à une comparaison inopportune, fondée sur un glissement conceptuel de la part de Husserl. Sur la base d'un caractère de succession inhérent au flux temporel et à la processualité de la perception transcendante, ceux-ci sont comparés sans que la *valeur* de la comparaison soit examinée. Cela revient à dire que l'idée même de faire une différence quant à la signification de la structure de donation fond/thème que perceptions immanente et transcendante auraient en commun est elle-même fragile comme méthode puisqu'elle ne permet pas de faire la différence entre une comparaison intuitivement fructueuse et un raisonnement abstrait. Afin d'expliquer en quoi une telle comparaison entre processualité de la perception transcendante et flux de la conscience immanente est une erreur, on nous permettra d'en pousser la logique — puisque de toute manière nous ne sommes déjà que dans l'abstraction déductive avec la proposition comparative de Husserl.

On ne peut pas par exemple traiter la processualité de la perception transcendante comme la continuité d'un arrière-plan — ce que l'on fait pourtant dans le cas du flux immanent ou du moins d'une partie de celui-ci — sous prétexte que flux et processualité sont des successions. La processualité est donnée au sein d'un horizon interne de la perception d'objet, horizon qui par définition n'est aucunement « sous le regard » — comme un arrière-plan — puisque tout horizon, selon Husserl, est en quelque sorte un champ de possibilités « indicatives » du non encore apparu ou du déjà apparu n'apparaissant plus. En outre, la processualité de la perception transcendante ne peut être un arrière-plan, continuum du fond, puisqu'elle le suppose en tant qu'elle est située originairement dans l'espace phénoménologique, condition de possibilité de la perception par esquisses. L'« intériorité » de l'horizon propre de la processualité de la perception d'objet transcendant suppose la projection indicative de faces cachées de l'objet — des présentations —, qui elles-mêmes ne sont possibles qu'à partir de la

situation projetable d'un point de vue tourné vers elles *entre le donné et le fond, c'est-à-dire entre la face déjà découverte du thème et l'arrière-plan de cette face*. Cette projection à son tour n'est possible que parce qu'il est dans le pouvoir de l'ego incarné situé dans l'espace phénoménologique de se mouvoir effectivement autour de l'objet.

Le bilan que l'on peut faire de la phénoménologie comparative husserlienne des perceptions immanente et transcendante est pauvre dans la mesure où la comparaison s'est elle-même parfois dissoute dans l'affirmation du caractère absolument hétérogène de l'une et de l'autre. Et quand la comparaison fait ressortir une analogie entre elles — en ce qu'elles partageraient toutes deux une structure thème/arrière-plan par exemple —, le problème devient justement de savoir pourquoi cette analogie ne peut mener qu'à un *appariement* qui laisse indéterminée leur différence. Il nous semble que l'analogie est peut-être un mode comparatif trop pauvre pour rendre compte de ce que nous nécessitons ici : une intuition claire de l'identité et de la différence qui existent entre la perception immanente et la perception transcendante. En tout cas, le passage glissant que l'on vient d'analyser nous semble démontrer que l'on est prompt à s'égarer dans la recherche comparative. On ne peut pas écarter non plus la possibilité que ce soit la conception de l'apparaître comme « voir » chez Husserl qui d'abord imprègne toutes les formes de perception transcendante avec la structure arrière-plan/thème puis la « perception immanente ». Peut-être que le dispositif de la vision et de l'objet vu est une si puissante métaphore que c'est elle qui porte Husserl à confondre le plausible et le probable avec l'évidence phénoménologique du caractère de perception du rapport à l'immanence. En fait, nous en sommes convaincus. Et nous sommes dans l'obligation de donner raison à moult critiques de Husserl sur cette question. Évidemment, nous considérons que la critique henryenne à cet égard est particulièrement riche par sa prétention à approfondir la compréhension phénoménologique de ce préjugé du « voir »,

par sa volonté de montrer qu'il ne s'agit pas d'une contingence anthropologico-historique, mais d'un symptôme de la non-radicalité phénoménologique de la philosophie, de l'oubli de l'essence de la phénoménalité, en tant qu'elle est affectivité originairement invisible⁴³.

Après une telle critique, on pourrait être tenté de penser que les analyses husserliennes de la conscience intime du temps de 1905 (Husserl, 1964) ainsi que ses multiples développements au cours des années qui se font au titre d'analyse de la *perception du temps* comme réalité absolue immanente, sont nécessairement un échec. Mais en fait cela ne rendrait pas justice au très riche et pertinent travail comparatiste que Husserl nous offre sur la conscience de perception, la conscience de souvenir, la conscience de présentification, etc., travail qui par sa profondeur pointe bien autrement vers ce problème des plus difficiles de la phénoménologie transcendantale qu'est la question de la description phénoménologique de la pure fluence temporelle⁴⁴. Évidemment, ce travail est trahi quand Husserl commet des erreurs comme celle que nous avons ici relevée. Dans *Ideen I* (1913) l'immanence temporelle de la conscience pure aussi absolue soit-elle, fait l'objet d'une exposition sous le jour de l'accès que nous en offre la *perception immanente* et, comme nous l'avons vu, peu de choses sont éclairées à cet égard.

⁴³ Dans la seconde partie de cette thèse, nous allons justement tenter de montrer comment l'on peut reconsidérer la phénoménologie de l'audible et de l'ouïr de manière indépendante de la structure arrière-plan/thème et en faisant intervenir une affectivité originairement constituante.

⁴⁴ C'est l'objet de notre prochain chapitre.

En fait, peut-être que de s'en tenir au concept de réflexion comme accès à l'absolu concret du flux aurait été moins dommageable, par exemple quand Husserl affirme que la manifestation de l'absoluité du flux est révélée par sa parfaite préparation à la saisie réflexive, à la saisie de ses contenus comme contenus absolument existants (Husserl, 1950, 145) ? Mais évidemment pour nous qui optons pour un point de vue henryen, cela reste tout à fait insuffisant. La raison en est que quand, chez Husserl, la « réflexion » ne dérive pas vers la « perception immanente », elle retombe dans le moule de sa signification traditionnelle : elle devient tout simplement forme de l'unité de la conscience. C'est aussi ce qui arrive dans les paragraphes de *Ideen I* que nous étudions ici.

Abordons justement pour terminer ce qui peut justifier l'affirmation emphatique de Husserl :

Dans le cas [...] de la perception immanente [...], la perception et le perçu forment par essence une unité sans médiation, l'unité d'une cogitatio concrète unique. Ici le percevoir englobe son objet de telle façon qu'on ne peut l'en dissocier que par abstraction et comme quelque chose d'essentiellement dépendant (Husserl, 1950, 123).

Il ne fait aucun doute que l'intelligibilité de ce passage appartient à la sphère logique de l'ontologie formelle husserlienne. On en tient pour preuve que l'argument présenté à l'appui de l'évidence de l'unité essentielle du percevoir et du perçu n'est plus

leur appartenance commune au flux absolu⁴⁵, mais « l'englobement » par le percevoir de son objet « de telle façon qu'on ne peut l'en dissocier que par abstraction » tout en assumant que l'objet de la perception immanente en cette abstraction soit reconnu comme irréductiblement dépendant de la perception si elle doit rendre compte de la *cogitatio* concrète. Husserl cependant cède au langage imagé en parlant d'« englobement » de l'objet par la « perception immanente », ce qui évidemment dessert son propos. En effet, la perception immanente, étant phénoménologiquement décrite comme un acte de conscience intentionnel de perception, donc en tant que rapport de perception, comme c'est le cas pour toute perception, forme un rapport avec son objet en tant qu'il est un thème sur un fond qui révèle seulement une partie d'un champ — c'est ce que l'on a exposé quelques paragraphes plus tôt. La perception n'englobe pas le perçu et dans le cas de perceptions immanentes, on peut dire qu'il n'y a que le flux absolu que l'on pourrait concevoir comme réalité englobante. Il est donc évident pour nous que la métaphore de « l'englobement » est inappropriée d'un point de vue phénoménologique, aussi bien d'ailleurs que du point de vue de la méréologie husserlienne qui fournit le cadre logique de l'ontologie formelle.

⁴⁵ D'ailleurs, quand Husserl affirme que « les *vécus intentionnels rapportés de façon immanente à leurs objets* [...], comport[ent] [essentiellement] *que leurs objets intentionnels appartiennent au même flux du vécu qu'eux-mêmes* », on ne voit pas qu'il puisse en tirer la possibilité d'affirmer encore que « la conscience et son objet forment une unité individuelle uniquement constituée par des vécus » (Husserl, 1950, 122). Cela demanderait en fait immédiatement une distinction des formes d'unité immanente des vécus. Par exemple, il est évident que le souvenir de souvenir ne forme pas la même unité que la « perception immanente », et cela n'empêche pas que l'on doive considérer le souvenir de souvenir lui aussi comme « vécu intentionnel rapporté de façon immanente à son objet ». Autrement dit, la caractéristique des objets intentionnels appartenant au même flux que ces objets, pour paraphraser Husserl, n'est pas précisée avec l'idée que la conscience et son objet immanent sont constitués uniquement par des vécus : ces deux affirmations se valent entièrement, elles sont tautologiques. Si le but de la théorie intentionnelle est bien l'analyse *différentielle* des divers rapports entre visées et objets, c'est bien parce que l'unité de ce rapport intentionnel est d'emblée établie pour tout acte de conscience.

Il ne fait aucun doute, comme nous le disions à l'instant, que c'est du point de vue de l'ontologie formelle que Husserl nous propose de comprendre le rapport entre la perception et le perçu. De ce point de vue, il est clair que perception et perçu ne sont pas dans un rapport d'englobant à englobé. Il est vrai que Husserl semble pourtant le laisser entendre en affirmant que l'objet est « dépendant » de la perception. L'équivoque tient tout simplement au fait qu'il n'a pas explicité que la dépendance était réciproque : le perçu et la perception dépendent l'un de l'autre, comme descripteur formel de l'unité concrète de la *cogitatio*. Cette dépendance réciproque n'est cependant pas décrétée d'« en haut ». « Perception en général » et « perçu en général » ne pourraient, par leur seul rapport, rendre compte de la nécessité de celui-ci de manière à rayonner dans la *cogitatio* concrète. La perception et le perçu sont, comme termes généraux, mis en rapport de dépendance réciproque par l'évidence de la chose réelle et concrète elle-même⁴⁶. Souvenons-nous que c'est en quelque sorte la chose réelle et concrète qui « communique » l'unité dans la sphère des essences au rapport des essences pertinentes. De plus, c'est en termes de rapport de dépendance et d'indépendance saisi d'un point de vue méréologique, c'est-à-dire comme rapport de parties entre elles et au tout concret, que la perception et le perçu s'unissent. Ce type de rapport formel est censé permettre d'élargir et de reconstruire la théorie traditionnelle des catégories de l'être. Rappelons-nous l'exemple husserlien de l'objet coloré qui nous fait découvrir par sa concrétude même la dépendance réciproque des moments abstraits « couleur » et « étendue » :

⁴⁶ Notons que l'ontologie formelle implique, comme partout chez Husserl, l'idée que le réel est par essence donné individuellement. Cela est d'ailleurs explicité dans le long passage de la page 123 cité plus haut : la *cogitatio* concrète est par essence « unique ». L'ego, les actes de conscience portant sur les vécus immanents, le flux absolu de la conscience, les fameuses « perceptions immanentes », tout cela est réel et est donc, par définition, unique, individué.

aucun apparaître de couleur n'est possible dans l'être sans étendue, aucune étendue n'est possible dans l'être sans couleur. C'est ce type d'évidence que Husserl veut nous voir reconnaître pour le cas de la *cogitatio concreta* : elle serait un être qui nous fait saisir immédiatement son essence ontologico-formelle comme dépendance réciproque de la perception et du perçu.

Il nous semble très difficile de reconnaître qu'il y a ici évidence, surtout pas celle qui est pourtant commandée par une recherche phénoménologique sur l'immanence. Car l'intuition de l'évidence ontologico-formelle est fondée non pas sur les exigences de la méthode phénoménologique, mais plutôt directement sur le réalisme foncier de l'attitude naturelle. Cette intuition d'évidence vient révéler la portée universelle, la teneur de savoir vrai qui reste implicite dans le savoir doxique nourri par la praxis au sein de l'attitude naturelle et que l'on nomme « sens commun »⁴⁷. Il va sans dire que cette ontologie formelle offre, par ses évidences, la possibilité d'une correction de ce savoir doxique, correction de valeur non pas d'abord pour la vie naturelle elle-même, mais pour le savoir des sciences naturelles qui en dernière instance sont fondées sur des évidences du sens commun. Au regard de ce qui nous intéresse, il faut souligner que même si le sens commun se prononce sur la question de la conscience, il est certain que toute croyance sur la possibilité de son « unité » ne sera pas l'objet d'une problématisation, encore moins si celle-ci révèle un caractère paradoxal de la conscience, et surtout pas si la problématisation va jusqu'à la tentative de dépassement du paradoxe. Or c'est bien de

⁴⁷ Sur l'ontologie formelle et son rapport au sens commun, lire Barry Smith qui entre autres s'intéresse au contenu de vérité de la physique dite « naïve », qui serait mieux nommée physique mésoscopique (Smith et Smith, 1995, 394-437).

cela qu'il est question chez Husserl : l'unité de la *cogitatio* est d'abord pensée comme réflexion immanente, c'est-à-dire comme unité dans l'identité mystérieuse et paradoxale de la perception et du perçu ; puis cette unité paradoxale de l'être de la *cogitatio* est dépassée par la « vérité irréductible » de l'être de son unité révélé à travers une analyse ontologico-formelle qui en quelque sorte déréalise la perception et le perçu qui devenaient identiques dans la réflexion. C'est désormais l'unité concrète de la *cogitatio* qui fait émerger la « dépendance réciproque » (plutôt que l'identité concrète) de la perception et du perçu, ceux-ci devenant en sus des « parties abstraites » de la *cogitatio* concrète. Ce mouvement d'élévation dans la problématisation théorique de l'unité de la conscience ne peut commencer à être significatif et le demeurer que dans le cadre strict de la philosophie. Mais en même temps, ce mouvement expose bien qu'il s'agit d'une dérive, de la problématisation phénoménologique alourdie par la catégorie de réflexion, vers l'ontologie formelle, triviale devant ce qu'il s'agit d'élucider, c'est-à-dire la phénoménalité immédiate de l'immanence.

Bref, alors qu'encore une fois s'offre l'occasion d'une saisie phénoménologique simplifiée au sens d'être réellement intuitive du problème de l'immanence comme celui de la phénoménalisation de l'être qui n'est absolument qu'apparaître, voilà que nous voyons Husserl prendre le chemin de la démonstration ontologico-formelle de la concrétude de l'immanence. Cela nous apparaît comme le symptôme d'une incapacité à reconnaître l'échec relatif de la tentative de rendre compte de la phénoménalité de l'immanence concrète. Le symptôme étant l'affirmation d'au moins une « vérité analytique irréductible » — ce que nous avons évidemment contesté —, il réussit du coup à bloquer la réflexion phénoménologique sur la question.

En outre, il y a des raisons externes à la facilité du recours à l'ontologie formelle dans une question strictement relative à la phénoménologie eidétique des vécus.

Rappelons-nous que nous avons amplement traité de la difficulté que posait l'ontologie formelle dans le cadre général de la philosophie husserlienne (voir section 2.2.1.à 2.2.3.). Un problème de taille consistait à savoir si l'ontologie formelle était elle-même phénoménologie ou si elle la présupposait. Rappelons que la philosophie de Husserl est passée d'un premier programme philosophique (1907) où la phénoménologie est une science transcendantale innocente ontologiquement, et que l'ontologie formelle et la logique de la signification sont conçues comme les instruments théoriques pour une critique épistémologique menant à une ontologie, à un deuxième programme (1913) où la phénoménologie originaire pose déjà le problème de son fondement comme étant à la fois d'ordre ontologique et d'ordre phénoménologique. Dans un tel contexte, il n'est pas étonnant que la science formelle afférente à l'être réel du premier programme — l'ontologie formelle — s'immisce parmi les ressources mobilisées pour tenter de résoudre des difficultés foncières au sein de la recherche sur le fondement dans *Ideen I*. Que ce ne soit pas étonnant ne fait pas en sorte que ce soit légitime pour autant. On le sait : la nature de l'évidence des axiomes de l'ontologie formelle est absolument étrangère à ce qu'il s'agit d'établir : *une phénoménologie de l'être de l'immanence*. Car la question est celle de la donation phénoménale de l'être de ce qui semble avoir comme être d'apparaître : nous sommes devant un problème purement phénoménologico-ontologique auquel aucune compréhension formaliste de l'être réel ne peut apporter autre chose que des constats triviaux.

3.2. L'Évidence comme seconde voie problématique pour l'élucidation de l'immanence

Henry est en mesure d'indiquer précisément quels sont les concepts essentiels de la phénoménologie de Husserl qui sont problématiques ainsi que la source de ces problèmes pour la bonne raison que l'intuition séminale de Henry n'est effectivement

que celle que Husserl a lui-même posée au fondement de son programme : l'immanence de la conscience de soi comme apparaître absolu et être réel. Une des raisons de l'échec de la tentative de fondement de la phénoménologie chez Husserl est, d'après Henry, le rétrécissement de la signification de ce constat phénoménologico-ontologique à une observation d'ordre épistémologique sur l'apparaître de l'immanent par rapport à l'apparaître du transcendant. Ce biais épistémologique laisse en fait dans l'ombre la possibilité de la réalisation de la phénoménologie de l'immanence en tant que telle. La pensée phénoménologique préoccupée de sa fondation se serait laissé absorber dans un problème dont la formulation ne découle pas directement de la donation phénoménale qui a pourtant fait elle-même avancer la question en son sein. Ce problème-substitut est celui de la possibilité de la connaissance du transcendant, une fois reconnu le fait que le seul savoir absolu est celui de l'ego en son immanence. Loin d'être un problème dont la solution révélerait du même coup le fondement tant cherché, il est le fruit d'un glissement et d'une dissimulation dans la sphère épistémologique de la problématique fondamentale de la phénoménologie qui s'est « apportée » avec l'apparaître de l'ego.

Henry réfléchit longuement sur le texte qui lui apparaît comme l'événement de ce glissement : « les cinq *Leçons* » de 1907 qui constituent *L'idée de la phénoménologie*. On s'accorde (voir Hardy, 1999; Henry, 1990a et 2003b ; Boehm, 1970) pour considérer les *Leçons* comme le premier exposé du programme de la phénoménologie transcendantale husserlienne, exposé qui a cette particularité de retracer la genèse de sa pensée transcendantaliste à partir d'un thème épistémologique : comment est-il possible et à quelle condition la subjectivité qui peut se connaître absolument en son immanence, peut connaître ce qui la transcende ? Bien que l'affirmation que la phénoménologie se définit comme science du « phénomène pur » se trouve dans la troisième leçon (Husserl, 1970a, 68), pour Henry et Hardy, ce thème épistémologique traverse de manière

structurante l'ensemble des *Leçons*, si bien qu'en fait il en est le véritable problème central. En conséquence, la science du phénomène pur se subordonne en cet ouvrage au problème de la possibilité d'une connaissance pure du monde transcendant.

Comme on l'a vu plus tôt, d'après Boehm, dans cet ouvrage, il y a l'affirmation claire d'un programme général pour la philosophie husserlienne faisant de la phénoménologie une étape fondatrice, mais en soi *indépendante*, de la possibilité de l'épistémologie critique du savoir scientifique positif, cette épistémologie menant elle-même à la mise en œuvre d'une théorie éclairée de l'être. Il revient donc à la phénoménologie d'être un savoir assuré, fondé, si elle doit préparer une critique des sciences. Hardy, le traducteur de la version anglaise de *L'idée de la phénoménologie*, comme beaucoup de husserliens favorisant une compréhension épistémologique de la philosophie husserlienne, considère que la séparation entre phénoménologie et épistémologie en cet ouvrage n'est pas claire et que l'on peut la faire oublier. Il plaide donc pour une compréhension « préphénoménologique » du point de vue à partir duquel les *Leçons* de 1907 sont écrites (Hardy, 1999, 3), en supposant que ce qui est digne du nom de phénoménologie n'apparaît que progressivement dans l'ouvrage, à travers l'élaboration d'une méthodologie devant un problème épistémologique. La phénoménologie est phénoménologie seulement une fois qu'elle est en mesure de produire réflexivement une méthode qui peut lui assurer de ne jamais confondre l'attitude naturelle et l'attitude phénoménologique. Les *Leçons* consistent pour lui à l'affirmer de manière préparatoire. Après le franchissement de ce seuil, la phénoménologie en vertu de sa méthode et de son objet, est « spontanément » orientée

téléologiquement vers l'établissement de la cohérence transcendantale de la constitution du monde, ce qui prépare l'épistémologie critique générale et, en dernière instance, la conception d'une ontologie authentique⁴⁸. Hardy, quoiqu'en balayant le problème sous le tapis, conforte ainsi le point de vue franchement critique de Henry selon lequel Husserl, dans sa recherche d'un commencement de la phénoménologie, n'est pas fidèle à son propre projet. Si le commencement de la philosophie doit être d'ordre phénoménologique, c'est phénoménologiquement, du sein de la radicalité même de la phénoménologie, que doit être exhibée la phénoménologie comme commencement. Que l'ouvrage ne soit pas à la hauteur de cette exigence n'en fait pas pour autant un ouvrage à sauver comme *prolegomènes* à la phénoménologie.

Pour Henry, la prétention de la phénoménologie à préparer et articuler une épistémologie critique ne peut commander la fondation de la phénoménologie puisque la phénoménalité elle-même l'impose déjà en l'apportant avec et en elle-même. D'ailleurs, Henry constate que c'est ainsi et pas autrement que Husserl saisit inauguralement la possibilité de penser le commencement originaire de la phénoménologie dans l'ego comme apparaître absolument réel et éprouvé comme tel en l'immanence même de cet apparaître. Pour Husserl, l'apparaître de l'ego est donc aussi un apparaître qui amène avec lui son fondement, fondement qu'il interprète pour sa part — ce qui fera problème — comme évidence « adéquate » et « apodictique ». Le problème est qu'une fois que la

⁴⁸ On peut signaler de nouveau qu'en principe, le savoir primordial de la phénoménologie est soumis à un cahier des charges méthodologiques parce qu'en tant que commencement de la philosophie il doit échapper à la métaphysique ontologique qui est seulement le terme final de la philosophie. La téléologie de la phénoménologie se trouve donc en quelque sorte effacée de sa recherche qui doit rester métaphysiquement « naïve » (voir Boehm, 1970, 176).

phénoménologie est harnachée par une finalité épistémologique, l'ego, pour fondamental qu'il soit, se voit dissimulé par la recherche qui veut s'assurer de la possibilité d'un système de la connaissance vraie. Pour Henry, l'épistémologie chez Husserl dissimule autant la question philosophique de l'ego que la troisième méditation de Descartes éloigne celui-ci de la découverte des deux premières (Henry, 2003b, 68 ; 1990a, 82). L'évidence absolue de l'ego est ce qui prévient définitivement contre la rechute dans le scepticisme et offre par là la possibilité de penser un système de la connaissance phénoménologique. Elle n'a d'intérêt qu'en sa caractéristique d'intuition validatrice du savoir que produit la recherche phénoménologique et en sa capacité d'aiguiller téléologiquement la recherche au profit de formes d'évidence à parfaire ou à revalider (voir, entre autres, Husserl, 1950, 462 sq. ; Husserl, 1990b, 36 sq.). Mais en tant que cette évidence serait celle de l'apparaître de l'ego, elle demeure sans intérêt particulier pour Husserl. Il n'y a pas pour la phénoménologie, en cet apparaître de l'ego, un motif qui rende nécessaire une recherche de quelque spécificité propre de la donation de l'ego, autre que son évidence apodictique et assertorique différenciée d'autres formes d'évidences imparfaites ou encore erronées. On pense alors à l'évidence inauthentique de l'attitude naturelle, mais aussi à la conception psychologue du rapport de l'évidence à la vérité qui en fait un « sentiment de la vérité⁴⁹ ».

⁴⁹ Celui-ci n'aurait rien à voir avec la connaissance parfaitement évidente. L'intuition de l'évidence ne doit pas être confondue avec le chemin qui y mène, par exemple. Ainsi, la « découverte » du vrai, susceptible de nous étonner et donc susceptible d'éveiller un « sentiment de la vérité », n'a rien à voir avec l'évidence à proprement parler. Car la découverte a ses pièges et c'est pourquoi ce qui semble absolument vrai quand les choses se découvrent subitement devant nous demande encore par principe une justification dernière qui saura accomplir l'évidence comme une vérité à propos de laquelle tout doute supplémentaire devient stérile (voir Hefferman, 1999 ; Husserl, 1990b, 36 sq.).

Quoi qu'il en soit, selon Henry, l'évidence authentique qui fonde toute recherche phénoménologique a donc la caractéristique de dissimuler ce qui l'apporte dans l'apparaître : l'être de l'ego.

On pourrait demander pourquoi il faut procéder à une critique de la compréhension husserlienne erronée de l'ego, selon Henry — c'est-à-dire l'ego apparaissant « évident » — dans la mesure où l'essence vraie de l'être de l'ego se révèle par le fait que celui-ci amène son propre fondement avec lui. La question est pertinente et nous y répondrons en trois temps.

1) D'abord, rappelons que Henry prétend que la conception erronée de l'essence de l'ego *dissimule* l'essence de tout apparaître. Ce n'est pas le moment encore d'approfondir ce problème. Nous y reviendrons quand nous aborderons la dénaturation propre de la signification de l'immanence de l'apparaître (3.2.2.). 2) Du point de vue même des hautes exigences de fondement de la phénoménologie que Husserl considère jusque tard dans sa vie comme essentielles, une erreur sur la saisie de l'essence du fondement est grave. Henry en quelque sorte prend au sérieux le sérieux même de Husserl en l'interpellant sur la question et en prétendant qu'une révision de toute la phénoménologie transcendantale doit découler de la « correction » de la pensée husserlienne sur la question du fondement. 3) Que le fondement de l'apparaître s'apporte avec l'apparaître lui-même, voilà qui est simplement dit, mais qu'il est autrement plus difficile de penser et surtout de maintenir dans l'horizon de la phénoménologie une fois celle-ci engagée dans des recherches qui n'en tiennent pas compte. Cette situation est justement celle de certaines recherches dans des domaines qui font face au problème de rendre compte de la phénoménalisation de la donation originaire ultime, recherches qui d'une manière ou d'une autre demeurent donc de ce fait dans l'orbite de la question du fondement. Mal entrevu, le problème du fondement ayant ici encore fait surface

disparaît aussitôt. Cela n'est évidemment pas sans avoir pour conséquence également de confiner à l'impasse la recherche elle-même sur ce domaine originaire. C'est le cas notamment avec la phénoménologie de la conscience du temps, sujet sur lequel nous reviendrons au chapitre 4.

Ces justifications mineures de notre réflexion sur la question de l'évidence nous mènent irrémédiablement à prendre au sérieux les objections possibles contre notre thèse. On peut en effet considérer que la phénoménologie de l'évidence de l'ego ne peut pas, par principe, être très éloignée du fondement effectif de la phénoménologie : le savoir évident de l'ego doit nécessairement « impliquer » l'ego réel en quelque manière.

Nous sommes tout à fait d'accord et ajoutons que cette implication demande justement d'être comprise clairement. On sait en tout cas qu'une « implication » au sens phénoménologique ne peut pas simplement être considérée abstraitement. Ce que l'on apprend des analyses phénoménologiques c'est que souvent, l'expérience impliquée en une autre est suspendue justement comme acte réel de conscience et son objet l'est autant en tant que donation réelle. Or c'est pourtant cette donation réellement effective de l'ego que l'on doit voir « impliquée » dans son évidence : son *être* doit y apparaître *réellement*.

Nous prétendons donc ici que le rapport d'implication phénoménologique ne signifie pas nécessairement le maintien du réel de ce qui se donne réellement, dans une autre visée du même contenu donné. Considérons l'implication de la perception de « x » dans le souvenir de la perception de « x ». Dans ce souvenir, il y a une implication de la perception réelle de « x », mais celle-ci est modifiée du fait d'être passée justement. Cette modification de la perception impliquée veut dire que la nature d'acte réel de la perception de « x » est suspendue comme possibilité réelle pendant l'acte de

ressouvenir. Or il n'y a que l'acte réel de perception qui peut recevoir la donation réelle de « x » s'il est un objet transcendant. D'une manière générale, on peut dire que l'on ne peut percevoir réellement « x » et se souvenir de la perception de « x » simultanément et qu'en outre la perception de « x » précède nécessairement le souvenir de la perception de « x ». La conscience de souvenir et la conscience de perception dans le présent vivant s'excluent réciproquement⁵⁰. La validité de ces observations ne tient pas au fait que nous aurions posé sans nous en rendre compte la primordialité de la couche intentionnelle de la temporalité comme une condition de leur intelligibilité. Parce qu'en fait la temporalité est constitutive du souvenir en tant qu'il est thématiqué phénoménologiquement ; le souvenir intuitionné comme souvenir est constitutivement temporel. Il peut être souvenir de perception, d'imagination, de souvenir, de souhait, etc., de « x » resté flou, ou n'être que souvenir de « x » qui aura alors été nécessairement perçu, imaginé, souvenu, ou souhaité. Cela veut dire que tout acte de ressouvenir ne peut être confondu avec un acte de perception aussi parce que le premier n'implique pas nécessairement la position de l'existence effective de « x » parce qu'il ne le vise pas, alors que l'acte de perception l'exige par essence. C'est le cas pour le souvenir d'un acte de perception qui a

⁵⁰ Contrairement au rapport entre conscience de souvenir et conscience perceptive, la conscience d'image (*Bildbewusstsein*) dans le réel transcendant est un cas de co-visée où il y a « conflit » entre horizon de perception réel et contenu immanent de l'image. On pourrait dire que l'image est « impliquée » dans l'horizon perceptif. Cela dit, elle ne l'est que sous le mode du *conflit* entre la figuration imageante et la donation réellement perçue. L'image ne « modifie » pas le contenu réel de la perception comme le souvenir le fait. Elle émerge figuralement en conflit avec le réel perçu. Alors que le souvenir de « x » et la perception de « x » s'excluent nécessairement dans le présent vivant — on ne peut s'imaginer soi-même percevant et se souvenant simultanément dans le présent vivant —, la conscience d'image transcendantale n'est possible que sur le fond de la perception vivante. Mais c'est sous le mode du conflit avec celle-ci qu'elle peut exister. Cela dit, de manière plus radicale que la présentification de souvenir, la présentification imaginatrice et la perception s'excluent réciproquement. C'est cette exclusion originaire réciproque qui est maintenue dans le « conflit » de la conscience d'image dans la perception (Husserl, 2002, 49-191 ; Fink, 1974, 15-94).

finalement été débouté par un autre acte de perception, celui-ci montrant le caractère illusoire de l'objet du premier acte de perception. Le souvenir de ce premier acte de conscience ne change pas comme acte bien qu'il ait été recouvert par le deuxième. Je n'ai pas le souvenir de m'être trompé, j'ai bien le souvenir de l'acte de perception dont l'objet s'est avéré illusoire.

Comme le montre notre petite digression, le rapport d'implication que nous avons à considérer ici, c'est-à-dire celui de l'apparaître de l'ego, dans l'évidence de l'ego suppose que les concepts d'apparaître de l'ego et d'évidence soient absolument clairs. Or tout ce que Husserl nous offre afin de comprendre l'apparaître de l'ego, comme on le sait, est l'analogie avec la perception en général modulée en « perception interne », l'évidence quant à elle nous apparaît encore assez nébuleuse — c'est d'elle qu'il s'agit de traiter ici. Bien sûr, on pourrait invoquer quelque urgence afin d'exiger que nous passions outre le rapport entre l'évidence de l'ego et la « perception interne » dans la mesure où on peut montrer que l'évidence de l'ego et la perception interne de l'ego, dans les textes où on rencontre ces deux appellations, sont synonymes. Après tout, le savoir « certain » de la perception interne de l'ego ne tient-il pas au caractère « interne » de cette perception par rapport à la perception transcendante jamais égale à la réalité effective de l'objet visé, jamais évidente adéquatement ? Devrait-on tirer de tout cela la leçon que l'évidence de l'ego est la même chose que sa perception absolument certaine — interne — comme objet immanent ?

À cela il faut répondre en réaffirmant notre engagement à préférer une analyse plus précise de la phénoménalisation de l'ego comme auto-apparaître — tel que proposé par Henry — à la métaphore de la « perception interne » qui, comme nous l'avons montré plus tôt, dans le cadre d'une théorie analytique différenciant les intuitions du vécu, ne peut que semer la confusion. Nous pensons que l'évidence de l'ego et l'ego

comme auto-apparaître ne sont pas dans un rapport ordinaire d'implication intentionnelle, et que, dans leur rapport extraordinaire, l'évidence et l'auto-apparaître de l'ego ne sont évidemment pas non plus « réciproquement impliqués » ou rapportés l'un à l'autre selon quelques autres aimantations mystérieuses qui angoissent l'esprit spéculatif devant la possibilité triviale de leur synonymie. Nous avançons, qu'en dernière instance, la conceptualisation de l'évidence que l'on peut trouver chez Husserl ne peut que nous convaincre que l'évidence de l'ego et l'ego comme auto-apparaître, plus que simplement différents par les points de vue qui les constituent tels, sont rivaux sur un terrain qui les met l'un en face de l'autre : celui du sens du pur apparaître en son absoluité. En effet, la saisie de l'ego comme évidence absolue et comme auto-apparaître nous demande à terme de trancher en faveur de l'un ou de l'autre quant à savoir ce qu'est l'intuition de la phénoménalisation absolue.

Pour justifier une telle prétention, il faut prendre le chemin qui s'impose.

1) Afin de produire la critique la plus honnête de la conception de l'évidence de l'ego chez Husserl, nous allons nous familiariser avec le sens « optimalisé » que les exégètes peuvent donner aux fragments de théorie de l'évidence chez Husserl. Car il faut le dire : Husserl a délibérément évité de produire une théorie de l'évidence (voir Stroker, 1982, 116 ; Husserl, 1965, 254 *sq.*)⁵¹. C'est dans la différenciation de formes

⁵¹ À la fin des années 1920 où Husserl fait cette déclaration, il affirme aussi que l'évidence absolument certaine, l'évidence comme intuition d'un savoir absolu, est difficilement atteignable. C'est d'ailleurs à la même époque qu'il se met à en penser autant de la possibilité d'une authentique phénoménologie de la conscience égoïque. Cette mise en veilleuse des questions de l'évidence et de l'ego est à corréler avec l'énorme expansion de la structuration intentionnelle de la sphère d'immanence. Celle-ci est très tôt devenue flux temporel. Puis elle s'est étendue en conscience d'être située dans une spatialité phénoménologique ; en horizon sédimenté de l'expérience passée, avec ses tendances propres et

d'évidences que Husserl s'est investi. Il n'échappe à personne que cela est probablement insuffisant. C'est ce que nous verrons de plus près (3.2.1.).

2) Nous montrerons les conséquences, sur la notion d'immanence, de ce que nous appelons la dissimulation de l'être de l'ego sous son évidence. Nous ferons encore témoigner les *Leçons* de 1907. Car la dissimulation de l'être de l'ego, par l'évidence de l'ego, est du coup la dissimulation de la phénoménalisation de l'immanence structurelle de l'ego. L'immanence de l'ego devenue « lieu » de l'évidence pour toute l'expérience de l'ego est alors comprise comme « sphère d'immanence » — où d'ailleurs l'ego comme tel sera marginalisé — plutôt que comme la structure d'apparaître de l'ego (3.2.2.).

3) Nous allons ensuite explicitement nous démarquer de positions et d'analyses henryennes sur la même question — et sur le même texte — et qui nous apparaissent douteuses. En effet, la lecture henryenne « rapprochée » des *Leçons* de 1907 soumet ce texte à une interrogation par moment biaisée par la recherche d'aveux husserliens dont Henry exagère la portée. Nous allons donc faire état de critiques henryennes difficilement justifiables si on regarde le texte d'aussi près que Henry lui-même, critiques qui ont, du point de vue de la « surface » du texte, une importante fonction stratégique de persuasion. Notre exercice vise également à bien exposer que notre réflexion sur la différence entre l'évidence de l'ego et l'ego comme auto-apparaître, ne

singulières vers des possibles non encore présents ; en conscience d'être dans un monde partagé, historique, communautaire, etc.

charrie pas avec elle toutes les implications que Henry pourrait prétendre trouver dans cette différence (3.2.3.).

3.2.1. OBSERVATIONS SUR LA NOTION D'ÉVIDENCE CHEZ HUSSERL

Comme nous l'avons annoncé, il n'y a pas à proprement parler de « théorie » de l'évidence chez Husserl. On peut penser que cela ne contredit pas le projet de la phénoménologie. Car on se dit : si la phénoménologie est une philosophie de l'expérience dont le guide est l'évidence, celle-ci n'en est cependant jamais la fin ultime. Les husserliens réalistes et ceux qui pratiquent la phénoménologie dans une perspective transcendantaliste où la question du fondement originaire est restée dans l'ombre tomberaient d'accord là-dessus : le projet d'aboutir à une ontologie formelle axiomatique, autant que la phénoménologie transcendantale qui n'a de cesse d'aller de « découverte » en « découverte » s'articulant entre elles, font état, par leurs « résultats », de la trivialité de la « simple » évidence.

Mais les choses ne se présentent pas de manière si limpide chez Husserl lui-même. Il faut se demander pourquoi il y a dans son œuvre des éléments épars de réflexion sur l'évidence comme telle, en même temps que l'expression d'une allergie à l'égard des théories élaborées sur le sujet, au point qu'on le voit lui-même déclarer qu'il n'a pas l'intention de fournir une telle théorie. Il nous semble que Husserl prête ainsi le flanc à une critique qui peut être radicale, c'est-à-dire mener à la non-reconnaissance de la philosophie phénoménologique elle-même.

La postérité exégétique en tout cas tend à confirmer qu'il n'y a pas de théorie cohérente de l'évidence chez Husserl. Par exemple, Schmid (2001) évalue de manière critique les moyens pris par Husserl afin de faire admettre l'idée d'une évidence proprement phénoménologique. Il concède cependant que, d'un point de vue strictement

formel — ce qui ne peut être qu'un recul du point de vue de Husserl —, il y a persistance cohérente et utile de l'évidence apodictique au sein de la phénoménologie pourvu qu'elle reste une simple condition de validité, celle de la consistance autoréférentielle, de la non-contradiction immanente. La prétention husserlienne à faire sortir l'évidence du champ de la logique apophantique, pour qu'on la considère comme une « donnée phénoménologique » au sens large — par exemple « l'évidence » que l'on trouverait dans le processus de la perception (nous y reviendrons) —, ne passe pas la rampe pour Schmid. Il va de soi que l'évidence ne peut non plus revendiquer le sens d'un fondement — à titre d'évidence de l'ego — de la phénoménologie.

Hefferman (1999), quant à lui, propose une très exhaustive enquête cherchant à élucider qui sont les gens visés par les attaques véhémentes de Husserl contre la conception de l'évidence comme « sentiment de la vérité ». L'auteur s'intéresse particulièrement au fait que cette critique est aussi dure que ses arguments critiques sont fragmentaires et sibyllins en regard de la richesse effective du débat sur la question à l'époque. Hefferman constate que cette brièveté de la critique fausse souvent la réalité quant aux affinités importantes que Husserl peut avoir avec ceux qu'il interpelle. Par exemple, il note que la critique husserlienne de T. Lipps sur la question masque totalement le fait que sur la nature essentielle et sur la fonction de l'évidence, Lipps et Husserl sont entièrement d'accord (Hefferman, 1999, 90)⁵². Une des conclusions de

⁵² Ce qui veut dire que la découverte de l'intérêt « présent » de Lipps par Husserl, exprimée dans la deuxième édition des *Recherches*, manque peut-être encore de générosité. Nous reviendrons ultérieurement sur le rapport de Husserl à Lipps, dans le contexte de l'analyse des phénomènes de l'attention active et passive où cette fois Husserl, parce qu'il répugne à l'idée que le sentiment ait un rôle dans l'expérience cognitive en général, emprunte des éléments d'analyse lippsiens en les amputant de la composante sentimentale, les rendant ainsi relativement incohérents (voir chapitre 5, section 5.2.2.).

Hefferman est que si Husserl n'a pas produit une critique forte des diverses théories de l'évidence comme sentiment c'est qu'en fait, malgré l'apparente sûreté de Husserl sur la question, celui-ci serait demeuré foncièrement ambivalent. Dans le contexte que décrit Hefferman, où Husserl est souvent pris à partie sur la question sans qu'on le voie assidûment répondre et où des alliés subtils restent ignorés par lui, l'intention déclarée de Husserl de ne pas mettre en œuvre une véritable théorie de l'évidence prend tout son sens : la tâche est énorme et commande d'en venir au clair avec l'essence du fondement ultime de la phénoménologie. Or sa recherche est déjà projetée au-devant d'elle-même dans le programme de la phénoménologie transcendantale.

Hefferman et Schmid nous permettent de comprendre à quel point la question de l'évidence pèse lourd chez Husserl. Il nous a semblé prudent d'en faire état. É. Ströker (1982), est plus généreuse à l'égard de Husserl, dans la mesure où elle cherche à comprendre de manière optimale l'idée d'une nature spécifiquement phénoménologique de l'évidence. L'ambition de Ströker est de faire reconnaître l'évidence comme un concept méthodologiquement cohérent de la phénoménologie et de récuser le préjugé selon lequel le caractère d'intuition de l'évidence chez Husserl n'échappe pas à ce contre quoi il lutte : la confusion entre l'intuition de l'évidence et le sentiment de la vérité.

Pour Ströker, le thème de l'évidence chez Husserl avait très tôt la forme d'une problématique consistante contrairement à un avis répandu. Dans les *Recherches logiques* (1959-1963), tout en affirmant que l'évidence est ce sur quoi repose toute science rigoureuse et qu'elle est le résultat d'une preuve, Husserl dépasse déjà la restriction de l'évidence à la logique apophantique pour en saisir l'essence comme expérience. Une telle expérience ne se confond pas avec l'expérience « empirique » de l'évidence comme sentiment de la vérité telle que la pense la psychologie : il s'agit d'une expérience intentionnelle. En outre, l'évidence va tendre à ne plus être simplement

identifiée à la vérité. C'est à travers les catégories de « qualité » et de « contenu » des actes de conscience qui visent la vérité ou éventuellement dans le cadre noético-noématique de la phénoménologie transcendantale que le problème de l'évidence sera formulé. À partir de *Ideen I* Husserl parle de « l'intuition » de l'évidence, ce qui laisse penser cette fois à ses critiques qu'il se rallie finalement à ce qu'il avait combattu dans les *Recherches* : l'idée de l'évidence comme sentiment de la vérité (Ströker, 1982, 115). Ströker insiste encore sur le fait que la locution husserlienne « expérience de la vérité », en fonction de ce que l'on sait être pour Husserl un acte de conscience, ne peut pas être un simple sentiment. Husserl veut élargir le rôle de la subjectivité dans la saisie de l'évidence dans le cadre de la phénoménologie transcendantale. C'est le seul lieu à partir duquel une interrogation critique sur les éléments de théorie de l'évidence chez Husserl est justifiée, d'après Ströker. Husserl s'y montre lui-même autocritique. Car, postuler que c'est dans le cadre de l'analyse intentionnelle que l'on doit rendre compte de l'évidence n'est pas pour autant chose simple. Husserl se rend compte qu'il ne peut pas simplement poser que l'expérience de l'évidence doit être traitée comme l'expérience de la visée d'un noème : l'évidence n'est pas un objet. Le problème que rencontre Husserl est que la noèse, la visée intentionnelle (de la vérité ou de l'évidence) est par principe inintelligible sans son corrélat noématique. Et l'on ne peut traiter l'évidence elle-même comme un objet noématique puisqu'elle est toujours évidence *de quelque chose*. Husserl va alors pencher en faveur de la compréhension de l'évidence comme remplissement d'une simple visée modale additionnelle à l'égard de l'objet. Penser l'intuition de l'évidence comme une expérience impliquant chaque fois un rapport intentionnel déjà institué à un objet quelconque, cela permet certes de comprendre l'évidence comme une modalité variant selon les caractéristiques de la visée d'objet et les caractéristiques noématiques de celui-ci — ainsi, l'évidence d'une perception par principe ne sera pas la même chose que l'évidence d'un souvenir, etc. (voir Ströker, 1982, 116) —, mais cela ne

change rien au fait que les différentes modalités de l'évidence n'ont pas encore d'objet propre. Si bien que la différenciation principielle de l'évidence d'un souvenir et de l'évidence d'une perception ne permet pas encore de saisir la différence entre une perception d'objet tout court et une perception évidente d'objet.

Husserl va alors proposer une saisie du problème à partir d'une autre perspective que celle qu'impose le cadre noético-noématique. Il considérera l'évidence du point de vue objectif comme un type proprement épistémique de donation parmi les types possibles de donation de l'existence de l'objet (l'objet possiblement existant, l'objet à l'existence douteuse, l'objet existant effectivement, etc.) (Ströker, 1982, 117; Husserl, 1950, 355)⁵³. Parmi ces types de donation, l'objet en tant que « vraiment existant » serait tout à fait particulier. Cet état d'existence de l'objet ne serait pas à proprement parler le corrélat d'un acte noétique spécifique, mais plutôt une sorte de remplissement sursaturé de la visée d'objet existant tout court, comme si l'apparaître de l'existence réelle s'était par lui-même mis à déborder la visée noétique d'objet simplement réel et de ce fait même la convertissait en visée épistémique remplie selon sa modalité par une donation « vraiment réelle ». En nommant cette donation « autodonation », Husserl semble vouloir nous introduire au « comment » de cette donation spécifique⁵⁴. Cela dit, sur ce

⁵³ Ströker (1982, 118) évoquant une méprise de Tugendhat, affirme clairement que la donation de l'évidence ne doit pas être confondue avec la donation « en personne » (*leibhaft*) puisque cette dernière concerne essentiellement la perception qui *pose* seulement l'existence de l'objet en anticipant que si l'existant donné est effectivement réel, il se donne en personne au sens où il apparaît comme absolument individuel. C'est tout à fait différent de l'auto-donation de l'évidence. En outre pour Husserl, il n'y a que l'évidence de l'ego qui est évidence adéquate par remplissement auto-donné.

⁵⁴ Ströker ouvre son article en affirmant que la question de l'évidence chez Husserl en est une qui précise et approfondit le « principe des principes » de la phénoménologie énoncé au paragraphe 24 de *Ideen I* : la pure donation est source de droit pour la connaissance phénoménologique (Husserl, 1950, 78 sq.). L'approfondissement consiste, par une théorisation de la valeur normative et téléologique de l'évidence, à rendre compte de l'essence d'*autodonation* de l'évidence (Husserl, 1950, 219). Ströker le voit également

caractère d'autodotation, Husserl demeure peu bavard. Or c'est cette caractérisation qui demande de manière insigne une clarification.

On peut prendre sans crainte d'erreur la liberté de penser que la conscience d'objet « vraiment existant » n'est pas une conscience submergée par la donation généreuse du réel s'auto-donnant. Cette donation a une contenance pour la conscience élevée à la visée d'un savoir. La plénitude contenue de la donation de l'évidence ne déborde pas la visée doxique : comme le pense Husserl, l'auto-donné de cette donation est, sur le plan épistémique, une « autojustification », d'autant plus s'il s'agit de l'autodotation de l'évidence de l'*existence de quelque chose*. L'autodotation n'est pas l'évidence de n'importe quel objet, mais d'un contenu épistémique précis. C'est pourquoi l'on pourrait dire que l'évidence comme autodotation de la vérité de l'existence de ce qui se donne, est élévation de l'existence effective à l'évidence « claire et distincte » — pour prendre un langage postcartésien dont Husserl a lui-même fait usage — de l'existence, ce qui en soi est déjà la donation d'un contenu épistémique dans l'ordre phénoménal.

Hélas, nos extrapolations, aussi cohérentes puissent-elles se vouloir par rapport au projet de Husserl, ne sont pas pour autant significatives d'un point de vue phénoménologique dans la mesure où le problème est déjà à la source de l'hypothèse husserlienne. En effet, tout cela ne change rien au fait crucial que l'évidence *survient au-*

dans un passage des *Méditations cartésiennes* : « Prenant comme philosophe mon point de départ, je tends vers le but présumé d'une science véritable. En conséquence, je ne pourrai évidemment ni porter ni admettre comme valable *aucun jugement, si je ne l'ai puisé dans l'évidence, c'est-à-dire dans des "expériences" où les "choses" et "faits" en question me sont présents "eux-mêmes"* » (Husserl, 1953, 11).

dessus et par la donation de l'existence tout court comme une sorte de « surcroît » d'existence modalisé en donation épistémologique. Rien dans cette idée husserlienne ne nous semble avoir une valeur en tant que caractérisation phénoménologique. Car qu'est-il arrivé ici sinon que nous sommes passés de l'énigme d'une visée de l'évidence sans objet, à une manifestation de l'évidence précédant en quelque sorte sa propre visée, c'est-à-dire à une théorie de la donation objective de l'évidence qui a le pouvoir de convertir une visée doxique de l'existant en visée épistémique remplie.

Notons en outre que Husserl, qui est censé avoir éradiqué de la phénoménologie *descriptive* les mauvaises habitudes de la « psychologie génétique » que sont l'explication causale et les déductions explicatives de toutes sortes, ne prêche pas ici par l'exemple : de la phénoménalité de l'existence réelle d'objet, on fait *naître* l'autodotation de la valeur épistémique. On nous demande tout simplement d'admettre l'évidence comme ce qui survient *au-dessus et par* la donation de l'existence réelle, ce qui, encore une fois, n'a pas d'intelligibilité phénoménologique. Il nous semble préférable d'admettre l'idée que l'essence originare de l'apparaître est apparaître du « vraiment-réel-pour-la-connaissance », de proposer qu'à cette conscience originarement épistémique soit ajoutée la « neutralisation de la valeur épistémique » afin de dévoiler la caractéristique de la visée de l'existence effective tout court, que de rester fidèle à l'idée d'une autodotation « surdonnante » qui convertit la visée de perception ordinaire en visée de savoir certain.

Il vaut la peine d'exposer certaines autres difficultés posées par la conception husserlienne de l'évidence afin de mieux comprendre comment, en dernière instance, ce problème lié à la question du fondement et de l'ego, au fur et à mesure de l'aveu husserlien de ne pouvoir le surmonter, suspend la quête du fondement en même temps que l'élucidation phénoménologique de l'ego.

Husserl s'est engagé volontiers dans le projet d'une typologie de l'évidence. Nous n'allons pas examiner tous les essais de typologie que l'on trouve chez Husserl. Disons au moins qu'ils sont guidés par le grand principe de la distinction de la donation de l'évidence — qui est appel à la distinction des modes d'évidence — et de l'évidence de la donation — qui appelle pour sa part à comprendre l'essence de la donation originaire dans le cadre d'une phénoménologie qui se conçoit comme épistémologie en quête d'un fondement_absolu. La donation originaire se définit en dernière instance comme synthèse de deux types fondamentaux d'évidence : l'évidence « adéquate » (ou dans les termes de la logique apophantique, « assertorique ») et l'évidence « apodictique » (c'est-à-dire l'intuition de l'impossibilité de nier ce qui est sans tomber dans le non-sens) (voir Ströker, 1982, 115; Husserl, 1990, II, 74 *sq.*). L'évidence assertorique dépasse la logique propositionnelle en étant déjà intuitivement donnée comme apparaître « en chair et en os » (*leibhafti*) dans la perception caractérisée par la visée d'une objectivité réellement individuelle. L'évidence apodictique, quant à elle, est l'intuition de la nécessité même de ce qui se donne, l'intuition du non-sens de sa non-donation. Jusqu'au sein du livre II de la *Philosophie première (1924-1925)*, on peut dire que cette vue est maintenue. Bien qu'encore reconnue comme vérité absolue sur quoi seul la philosophie commençante peut prendre appui, Husserl va dans le même ouvrage montrer la contrainte que représente pour la phénoménologie cette vérité absolue : l'évidence apodictique et l'évidence adéquate ou assertorique ne peuvent être exigées comme validation de tous les pas que fait la réflexion phénoménologique. D'ailleurs, l'évidence inadéquate, la forme de ce qui est donné réellement, est le sol sur lequel se meut la phénoménologie. Car même l'évidence de la donation « en chair et en os » dans la perception n'est en fait qu'une sorte d'idéal régulateur de la processualité perceptive : l'évidence assertorique de la perception est en fait toujours inadéquate comme tout ce qui se dévoile horizontalement. Cela dit, la phénoménologie ne s'effondre pas pour

autant comme théorie transcendantale : l'évidence inadéquate demeure partout un indicateur téléologique pour nous et ne permet pas de présumer que les diverses structures de l'apparaître sont des mirages. Car même si l'on peut douter hypothétiquement de l'existence du monde, cette possibilité — qui a une valeur méthodologique pour la phénoménologie commençante qui doit connaître à partir de quelle exigence de vérité elle prétend être un vrai commencement — n'est pas dépendante du prétendu « fait » que le monde tel qu'il apparaît nous offre une occasion raisonnable de généraliser sa douteuse effectivité. En fait, la structure même de la perception montre plutôt que le monde nous est bien donné en son effectivité. En fait foi la processualité de la perception qui, dans le rapport au monde, s'apprécie la majeure partie de celui-ci en passant d'esquisses furtives d'objet en esquisses furtives d'autres objets au sein du monde plutôt que de réaliser sa tendance dans l'exploration des objets thématiques un à un.

La phénoménologie des essences par la variation eidétique doit être comprise autrement cependant : si l'évidence adéquate, l'évidence comme plénitude du remplissement de la visée de perception est un idéal régulateur, il est difficile de comprendre comment le même idéal régulateur pourrait organiser et valider la variation imaginaire des objets. D'abord, il ne peut être question ici de l'accomplissement d'un remplissement particulier de la visée car l'imagination, en tant qu'immanente, intuitionne intégralement tous les objets (irréels) de ses actes. Toute présentification fait apparaître ce qu'elle peut faire apparaître et rien de plus (Sartre 1966 ; Seraiva 1970). L'imagination ne pouvant viser que des objets irréels, l'évidence des essences ne peut être arrachée à une modalité des objets présentifiés comme tels. Pour cette raison même, il est hors de question de concevoir la variation eidétique comme une forme d'induction, ce qui, de toute manière, ne mène aucunement à l'intuition évidente. C'est dans une telle

situation inhérente à la philosophie husserlienne que l'on voit s'imposer la nécessité d'une théorie cohérente de l'évidence. Car l'évidence, l'autodotation de la présentification, n'a absolument rien à voir avec l'évidence, l'autodotation du vraiment existant comme surcroît de l'existant tout court.

Pour terminer, abordons le problème qui nous intéresse particulièrement, celui de l'évidence de l'ego. Il s'agit du plus difficile parce qu'il en va, par le biais de l'évidence et par le biais de l'ego, du fondement de la phénoménologie. On serait tenté de penser que la problématique de l'évidence et celle de l'ego devraient justement converger en quelque manière si elles sont toutes deux orientées vers la problématique du fondement. Mais rien n'est si simple. Rappelons d'abord que Husserl parle parfois de l'acte d'apparaître de l'évidence comme étant la même chose que la « donation » comme une source de droit pour la connaissance (Husserl, 1950, 78). Or si, comme on le sait, Husserl prétend préciser le sens de cette donation en la désignant comme autodotation (Husserl, 1950, 219), cela vaut indifféremment pour la compréhension de l'acte d'apparaître de l'évidence. Qui ne serait pas alors tenté de poursuivre ce mouvement d'homogénéisation dans l'essence de tout ce qui regarde le fondement et donc de définir l'acte d'apparaître de l'ego, le « comment » de l'apparaître de l'ego, comme « autodotation » ? Mais il faudrait alors réconcilier cela avec les conséquences de la découverte husserlienne de l'horizontalité et donc avec le fait que l'ego chez Husserl ne peut pas s'autodotter comme immanence parfaitement une s'il est aussi originairement un flux évanescent. Certes, par la médiation du souvenir, la conscience égoïque a accès à ce flux. Mais le souvenir n'embrasse pas le flux comme tel. La conscience ne peut, par le souvenir, que viser des vécus discrets passés qui se trouvent spontanément indexés en cette visée parmi d'autres vécus discrets au sein d'un fragment de flux passé. Si bien que Husserl peut bien penser que le *cogito* est une évidence apodictique sur laquelle repose

effectivement toute autre évidence, mais cela lui bloque la possibilité de voir l'ego comme *être* apparaissant en une autodonation puisqu'il n'est finalement plus donné comme unité de l'apparaître absolument immanent de lui-même, il est donné comme flux évanescent. Le Husserl tardif des *Méditations cartésiennes* et de *Logique formelle et logique transcendantale* affirme même — ce dont il n'aurait jamais été question dans les *Leçons* de 1907 ou dans *Ideen I* — que l'on doit reconnaître finalement la condition commune de la donation de l'être de la réalité, et de l'être évanescent de l'ego : ce sont deux formes de donation inadéquates, l'une transcendante et l'autre immanente (Husserl, 1953, 18-20).

On est en droit de se demander si la découverte de la constitution génético-temporelle de la conscience devait nécessairement mener à la disparition de la problématique de la phénoménalité de l'ego. En effet, l'ego se précise phénoménologiquement au fil des années comme ce qui ne se donne plus réellement à titre d'apparaître immanent et absolu, qui n'a donc plus d'évidence assertorique. L'ego ne s'apparaît plus comme tel, mais seulement à travers l'horizon qui en le traversant en son immanence, le constitue en conscience finie. Cette conscience n'est toujours que conscience qui se rapporte à ses vécus temporalisés passés et donc n'est pas identique à elle-même, même en son immanence, comme c'était le cas pour l'ego phénoménalisé. Cette conscience est révélée comme vécu de soi fini ou inadéquat par rapport à une continuité horizontale qui la traverse. Elle n'a plus alors d'autre sens phénoménologique que celui que lui accorde la phénoménologie génétique de la temporalité de la conscience qui est essentiellement « en retard sur elle-même », même dans le présent vivant. L'évidence apodictique de l'ego, quant à elle, dépasse sa source phénoménologique reconnue par Husserl dans le cogito réel de Descartes, pour devenir le pôle régulateur coordonnant l'expérience transcendantale sans quoi le flux ne serait

pas l'expérience d'un « je » : le pôle-ego assure formellement l'unité finie de l'épaisseur infinie du vécu temporalisé alors que l'apparaître de ce vécu temporalisé, à travers la lunette de la conscience intentionnelle, a servi à fragmenter et retarder l'apparaître de la conscience à elle-même et faire disparaître l'unité originaire de l'ipséité immanente de l'ego.

Nous avons déjà avec ces observations une idée du contexte où l'évidence prend un sens en rapport au fondement et à l'ego. Nous avons aussi une idée des traits théoriques de la pensée husserlienne sur la question de l'évidence, pensée qui ne voulait pas se constituer en « théorie » de l'évidence comme telle et qui de ce fait pèse plus lourd sur la cohérence du traitement du problème du fondement. On le voit bien : il suffit que Husserl approfondisse sa compréhension génétique de l'ego pour que celui-ci soit détrôné de son évidence immanente et réduit à l'évidence inadéquate de l'immanence de la conscience, symétrique à l'évidence inadéquate du transcendant et pourtant différenciée d'elle. Seulement, on ne voit pas comment les évidences de l'immanent et du transcendant peuvent comme telles être d'abord considérées du même type, c'est-à-dire inadéquates, si ce qui constitue la différence qui les opposait plus tôt était leurs essences profondes elles-mêmes, c'est-à-dire la donation de l'évidence indépassablement inadéquate du transcendant et l'évidence absolument adéquate de l'immanent. Husserl prétend que l'évidence a une valeur méthodologique en ce qu'elle exige d'être toujours dépassée par une autre évidence. La question alors devient pour nous : est-ce que l'évidence apodictique de l'inadéquation de toute évidence de la conscience dans son rapport à elle-même, en tant que sa temporalité donne une forme évanescence à l'apparaître de ses vécus, est une évidence qui corrige quelque inadéquation de l'*ego cogito* phénoménologique ? Il nous semble que ce n'est pas le cas. C'est seulement si on accepte de traiter le rapport de l'ego à lui-même en premier lieu

comme une « perception interne » — nécessairement intentionnelle — que l'on peut exiger de faire glisser le problème de l'essence de l'apparaître de l'ego dans la sphère de l'essence temporalisée de toute conscience intentionnelle.

Considérant l'état de la question de l'évidence chez Husserl, à savoir le fait qu'elle n'a pas été l'objet d'une théorie cohérente et que le poids changeant des diverses compréhensions de l'évidence n'a pas co-varié de manière particulièrement cohérente avec d'autres notions qui lui étaient relatives — c'est ce que nous venons de noter en passant à propos du passage de l'évidence apodictique et adéquate de l'ego à l'évidence inadéquate des vécus immanents temporalisés —, on pourrait dire que le rapport de rivalité entre l'évidence de l'ego et l'auto-apparaître de l'ego sur le terrain du sens du fondement va devenir non pertinent du point de vue de Husserl puisqu'il va lui-même abandonner sa position. Ce jugement ne vaut pas pour qui reconnaît que l'exigence d'évidence n'est pas éclairée de manière satisfaisante chez Husserl, que la valeur méthodologique de l'évidence s'en trouve dès lors fragilisée et que cela commence pour nous avec la prétention non fondée que ce que la phénoménologie de la temporalité a découvert comme évident peut être en même temps une correction de la phénoménologie de l'ego. Il faut donc, de notre point de vue, suivre la direction prise par Henry, c'est-à-dire prendre au sérieux le commencement de la phénoménologie qui pose l'apparaître de l'ego comme évidence adéquate et apodictique servant de commencement chez Husserl, et renverser la manière dont est ainsi posé le fondement par les ressources propres de la phénoménologie de l'immanence.

3.2.2. LA DÉNATURATION DE L'IMMANENCE PHÉNOMÉNOLOGIQUE

De la dissimulation, sous le concept d'évidence, du fondement qui s'apporte dans l'apparaître, on passe à son écrasement sous le poids de l'élargissement de tout ce qui

peut être thématisé comme apparaître évident. C'est l'équivoque de la notion d'immanence chez Husserl qui fait ainsi son œuvre : alors qu'elle peut désigner la structure de l'apparaître de soi de l'ego, elle peut également désigner tout autre chose : *un domaine d'apparaître de l'évidence* qui s'oppose en tant que domaine de l'évidence à *la sphère du transcendant* d'un savoir seulement susceptible d'évidence inadéquate, jamais absolue et définitive. Le premier sens de l'immanence renvoie à l'ego comme apparaître absolu. Il s'agit d'un apparaître qui ne sort pas de lui-même ni ne provient d'autre chose que lui-même et qui donc *est* apparaître. En somme l'ego, s'il est défini comme apparaître immanent, cela veut dire que son apparaître est son être. Qu'un certain « réalisme » fasse valoir que l'ego est plus que son apparaître, qu'il est aussi l'ensemble coordonné de la vie intentionnelle qui connaît, qui agit, qui dure pour elle-même, etc., n'empêche pas que la signification de l'immanence de l'apparaître égoïque désigne ici une structure d'apparaître et ne devrait jamais être confondue avec l'idée de l'immanence selon laquelle il s'agit d'un « domaine » intérieur « élargi » qui est celui de l'ego, domaine qui devrait de toute évidence « inclure » le connaître, la temporalité, l'agir, etc. de cet ego. Or c'est précisément ce qui advient quand, chez Husserl, le premier sens — qui est ici défini en termes henryens pour faciliter la compréhension d'un sens admis par Husserl, mais toujours de manière confuse — est confondu avec le deuxième. Il est évident que Husserl n'aurait jamais eu de problème à différencier les deux notions telles que nous les présentons ici. Mais nous croyons, avec Henry, que l'équivoque que nous trouvons pourtant chez Husserl sur la question est due au glissement du problème de la fondation de la phénoménologie, vers celui de la possibilité pour ce qui se connaît de manière certaine — l'ego, cet être s'auto-apparaissant — de connaître ce dont il a également l'intuition certaine comme apparaître d'un être seulement probable — le monde transcendant. Le premier sens de l'immanence ici est proprement phénoménologique ; il ne se rapporte qu'à l'apparaître,

qu'à la forme de l'apparaître et ne désigne qu'*indirectement* le savoir de cet apparaître comme évidence absolue. Le deuxième sens de l'immanence pourrait en être un dont l'attitude naturelle peut accoucher : lui proposant de prendre au sérieux la possibilité de douter du monde transcendant, l'attitude naturelle peut opposer que son doute ne peut pas s'étendre au « je » à cause de la manière même dont il pense qu'il est lui-même. Cela tient au fait que le « je » naturel pense du sein de la chose qu'il est, et pensant à celle-ci, il constate que sa pensée est « intérieure » à cette chose et que cet intérieur est le sien. Ainsi, la pensée naturelle conçoit son « je » comme son espace intérieur qui contient d'ailleurs l'ensemble de ses pensées à propos de tout. Évidemment, ce n'est pas en ces termes que s'explique le glissement vers la signification de l'immanence comme un « lieu » susceptible de comprendre les productions de la conscience chez Husserl, mais c'est pourtant très exactement de cela qu'il s'agit quand il se propose dans les leçons de 1907 de présenter la genèse de la constitution nécessaire d'une sphère d'immanence comme seul lieu d'un savoir authentique. Hardy l'exprime de manière absolument limpide en trois temps (Hardy, 1999, 8).

1) La première condition nécessaire à la critique de la connaissance est la reconnaissance de la possibilité d'un savoir absolu, celui de l'immanence de la conscience. Ce savoir motive alors le tournant réflexif vers les actes de conscience — l'ego est dès lors aussi tous ses actes de conscience.

2) La deuxième condition nécessaire pour la critique de la connaissance est l'expansion de la sphère d'immanence à celle du savoir des essences, c'est-à-dire à la possibilité réelle pour un acte de conscience immanent singulier de porter sur le général alors même que celui-ci transcende par définition l'immanence des actes de conscience de l'ego. Bien sûr, ici on n'a pas encore de difficulté à admettre ce rapport de

l'immanent au transcendant puisqu'il n'y aurait pas encore de conflit « ontologique » entre l'immanent et le transcendant de la généralité.

3) La troisième condition nécessaire à la critique de la connaissance va précisément prétendre donner une solution à ce « conflit » et ainsi étendre à nouveau le champ de l'immanence.

Il faut d'abord passer de la position « naïvement » sceptique stipulant l'impossibilité d'une vraie connaissance du transcendant réel à celle qui reconnaît que si la question peut être posée à partir d'une réflexion ancrée dans l'immanence pure et limitée à elle, c'est que la possibilité d'une telle connaissance est réelle. Il est piquant de voir que la psychologie naturelle qui a construit l'aporie de l'opposition de deux sphères de la réalité — immanente comme intériorité et transcendante comme extériorité — puisse être « dépassée » en faisant assumer l'immanence comme une notion purement épistémologique, idée à laquelle ne s'élève jamais l'attitude naturelle elle-même. Et que découvre-t-on dans la sphère de l'immanence en y faisant entrer les objets intentionnels corrélés à des objets transcendants ? On découvre que le sens de la notion d'immanence comme rapport de l'apparaître à lui-même est écrasé par le deuxième sens de l'immanence, c'est-à-dire celui de *sphère égoïque d'apparaître des vécus en leur évidence*, des vécus ayant d'une manière immanente « authentique » mais irréalité des « objets immanents ». En fait, tout cet « élargissement » de l'immanence incite à penser que cette acception du sens de « immanence » est plus proche de la conception psychologue que l'on veut bien le croire. Cela ne tient pas d'abord au fait que l'immanence serait redevenue mentaliste. C'est bien le contraire puisque l'on y fait entrer des êtres *irréels* — ce qui ne peut que choquer l'attitude naturelle — et non des « contenus de représentation », des êtres irréels donc pris comme moments structurels de la visée des êtres réels en tant qu'ils sont transcendants. L'acception husserlienne de

l'« immanence » comme « sphère d'immanence » vient de l'élan donné à la tâche de la phénoménologie comme de la critique de la connaissance par l'ego lui-même. Cette phénoménologie découvre d'abord comme absolument évident le savoir primordial de l'ego sur lui-même, d'où lui apparaît immédiatement l'impératif pour un tel savoir de pouvoir rayonner à travers tous les rapports de l'ego à ce qui le transcende. Parce que la vérité est dans l'ordre de l'immanence de l'ego, il faut trouver le moyen pour que le transcendant s'approche de la lumière immanente de l'ego, il faut que quelque chose du transcendant reste à proximité de l'immanence, ce qui ne peut vouloir dire que quelque part en son sein. *L'immanence réelle qui était la structure d'apparaître de l'ego devient la sphère des évidences intuitives du savoir d'objets transcendants.* « Sphère » est une métaphore nécessairement imprécise dans la mesure où elle vient nommer quelque chose qui n'a pas d'effectivité phénoménale. Mais comme beaucoup de notions spéculatives elle produit le mirage qu'il s'agissait d'éviter par la méthode phénoménologique même : l'illusion de l'intériorité. Si la théorie intentionnaliste de Husserl est construite comme un garde-fou contre cette illusion, il est tout à fait révélateur que l'immanence phénoménologique de l'ego, mal comprise chez lui, ait favorisé un glissement vers une compréhension « domaniale » de l'immanence de l'ego — ce qui contredit son essence. De plus, la phénoménologie transcendantale fait aussi de l'ego un « flux » et un « champ ». L'ego devient un être infini dans le fini, un flux, par sa temporalité absolument propre, et un champ de rayonnement à partir du « point zéro » d'où il constitue l'espace phénoménologique. Son unité phénoménologique immanente devient purement formelle comme pôle prégnant coordonnant en dernière instance la « sphère d'immanence », c'est-à-dire toutes les structures d'expérience intentionnelle possibles, et « pouvant voir » cette coordination à partir de chaque acte de conscience.

Bien sûr, l'ego immanent, certain d'être lui-même par son apparaître propre, dans la mesure où il a la possibilité réelle de poser l'existence du monde transcendant, indépendamment du doute qu'il peut avoir sur la réalité effective de tel ou tel être transcendant qui apparaît, par principe peut connaître authentiquement des êtres transcendants. C'est évidemment d'un point de vue plutôt henryen que husserlien que nous avançons cette idée. La possibilité de douter d'une connaissance absolue du transcendant ne tient pas simplement au fait que je sais voir l'absoluité de l'évidence de l'ego et qu'il m'est impossible de la constater quant au transcendant, mais plutôt à cet autre fait que l'ego sait ce qu'est l'être et l'apparaître de l'être s'auto-apparaissant et que ce n'est pas du tout ainsi que se phénoménalise l'être transcendant tel que compris par Husserl. Le savoir de la phénoménalisation de l'immanence ne porte que sur le rapport entre l'apparaître et l'être, rapport qui est ici réciproque : apparaître c'est être, être c'est apparaître. Or, ce mode de savoir et cette réciprocity qui n'est pas une correspondance, mais une unité, n'ont que peu à voir avec l'intuition évidente, fût-elle absolue. Si bien qu'il est vrai que le savoir du monde transcendant réel doit avoir quelque chose qui le lie à une structure d'immanence, mais cela ne se comprend pas simplement comme évidence — c'est de cela, entre autres, que nous traiterons en seconde partie en abordant la compréhension intentionnelle henryenne de l'effort biranien.

Chez Husserl, le fait que se phénoménalise un objet immanent corrélé à la visée noétique ne supprime pas pour autant le problème de l'impossibilité réelle d'un savoir absolu de l'apparaître d'objet transcendant perçu, réellement existant. En revanche, cela permet de raffiner l'analyse phénoménologique distinguant la présomption d'existence de l'objet pour la visée dans la constitution de l'objet perçu, et la part de donation absolument originaire, permettant la constitution d'esquisses d'objet, c'est-à-dire l'appréhension et le remplissement de la visée par l'intuition progressive de

l'objectivité réelle de l'objet. Ce qui est donné originairement ici est l'impression pré-objective qui prend la forme d'esquisse en fonction de la téléologie de la visée mais qui en même temps fournit, par ces esquisses, ce qui va constituer à terme l'intuition de l'irréductible individualité de l'objet perçu, qui est la marque essentielle de sa réalité pour le sujet. Mais comme nous le verrons ultérieurement, pour Henry, cette analyse est basée sur une transposition du schéma hylémorphiste — ce qui est affirmé par Husserl lui-même — du rapport entre visée formatrice et donation originaire matérielle, transposition qui ne fait que transformer le problème de l'essence auto-donatrice de l'apparaître absolu et repousser le problème de savoir ce qu'est une donation qui amorce la possibilité d'une anticipation coordonnatrice de l'objet perçu. Henry s'intéressera à bon droit à ce qui lui semble une tache aveugle de la phénoménologie du transcendant : l'impressionnalité originaire qui, bien qu'elle soit comprise comme affection immédiate de la subjectivité qui motive l'éveil de la conscience au thème de l'objet possible, ne sera le sujet de recherches proprement phénoménologiques que bien ultérieurement à sa reconnaissance appelant pourtant immédiatement un éclaircissement phénoménologique⁵⁵.

Quoi qu'il en soit, ce qui nous occupe pour l'instant est la dissimulation que subit le fondement du pur apparaître dans le cadre de la genèse de la problématique de la phénoménologie de la connaissance. Finalement, la « troisième condition » nécessaire pour assurer la légitimité d'une critique de la connaissance a été, selon Hardy, *l'objet immanent*, ce fil conducteur de toute l'entreprise épistémologique husserlienne qui est

⁵⁵ Voir les *Leçons* de 1905, sur la conscience intime du temps de Husserl (1964) ; et l'analyse critique qu'en propose Henry (1990a, 13-59). Nous y reviendrons en détail dans la deuxième partie de la thèse.

aussi pour nous le coup de grâce qui écrase l'ego de manière définitive, dans la sphère d'immanence. Husserl a donc supprimé le « conflit » entre transcendance et immanence par la reconnaissance de l'« objet immanent », qui lui-même marginalise et dissimule l'ego qui est pourtant l'origine de l'immanence même.

Parce que cette possibilité échappe au savoir naturel, il a fallu faire un saut dans la sphère phénoménologique elle-même pour exposer ce qu'il est impossible de concevoir du point de vue naturel et qui est précisément ce dont on a besoin pour fonder la phénoménologie et sa finalité critico-épistémologique. C'est alors que Husserl expose la nécessité de l'*épokè* et de la réduction, qui sont les opérateurs méthodologiques de l'ascension de la conscience naturelle vers son auto-saisie transcendantale. Le doute généralisé mais hypothétique sur l'existence du monde qui a conduit au savoir absolu de l'immanence est en quelque sorte un pont qui s'est effondré derrière la prise de conscience de la possibilité du savoir absolu — en effet, la reconnaissance de l'évidence absolue de l'ego a changé qualitativement la nature du doute sur le monde transcendant et a constitué l'ego et le monde en deux sphères dont seulement une est celle de la conscience. Husserl pense que la découverte du savoir immanent ne nous permet finalement que de nous prononcer sur ce qui nous est effectivement donné en ce savoir, si bien que la réflexion phénoménologique qui prétend maintenant pouvoir étudier plus largement la connaissance à partir de la seule sphère immanente doit suspendre son jugement et ses croyances sur le monde transcendant, pour s'en tenir à ce qui apparaît réflexivement à la conscience quand elle se réduit à la thématization de la forme et de la modalité du rapport de l'acte de conscience à l'objet corrélatif immanent qu'elle vise. La réflexion porte alors sur les caractéristiques de l'objet pur en tant qu'il est possible de le viser, ainsi que sur les modalités qui rendent possible la donation de l'objet visé. La méthode expose que la conscience peut et doit, pour l'accomplissement de la fondation

de la critique de la connaissance, faire apparaître *comment* la donation immanente de l'acte de conscience — c'est-à-dire l'unité inhérente de l'ego avec ses actes — implique la donation immanente d'un objet immanent. Voilà comment la possibilité d'une phénoménologie de l'ego a été dissimulée par un glissement du sens du concept d'immanence au sein de la phénoménologie⁵⁶.

3.2.3. CRITIQUE DE LA LECTURE HENRYENNE DE *L'IDÉE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE HUSSERL ET DE SON SAUVETAGE DE DESCARTES*

Nous considérons qu'une digression majeure dans notre recherche s'impose. Car la poursuite de notre critique, qui a comme but l'élucidation de la différence entre évidence de l'ego et auto-apparaître de l'ego — c'est-à-dire une critique dans le pur *axe* henryen —, doit passer par un moment de mise au point critique avec Henry. Si nous suivons un axe henryen, nous n'empruntons pas le *chemin* henryen dans la poursuite de notre travail — cette option d'ailleurs, comme on l'a sans doute remarqué, avait déjà été la nôtre lors de notre critique de la « perception immanente » husserlienne.

Le chemin de Henry d'une certaine façon nous apparaît un peu court. Nous espérons que les développements précédents ont montré que nous tentions un

⁵⁶ L'équivoque de l'immanence ne va pas sans celle de la transcendance (voir Henry, 1990a ; Boehm, 1959, 490-494). Il suffira ici de mentionner que l'élargissement de la sphère de l'immanence s'est fait en y introduisant l'objet intentionnel, visé comme objet irréel dans l'immanence auquel correspond pourtant un objet réel possible que l'on peut rencontrer dans la perception selon les modalités de l'acte de perception qui ne donne pas en évidence absolue l'objet en tant que perçu. Mais comment alors comprendre l'objet immanent irréel en l'immanence puisque l'immanence ne va pas sans l'évidence de l'effectivité réelle de ce qui s'y donne ? Beaucoup d'encre a coulé à ce propos. Husserl a réglé le problème pour sa part en disant que l'objet intentionnel, quant à son être n'a aucune importance du moment qu'il permet de mettre en lumière les essences phénoménologiques, ce qui est le but de la phénoménologie. Justement, les essences ne sont constituées que de *rappports* entre un acte de conscience réel et un objet intentionnel, rapport connu immédiatement comme ayant valeur universelle et donc transcendante.

approfondissement du constat henryen selon lequel l'évidence est une phénoménalisation structurée comme tant d'autres par la lumière du vu et la distance du dehors, « redoublant » et dénaturant à son insu l'essence invisible de l'immanence dans l'« intentionnalité », cette « transcendance irréaliste au sein même de l'immanence ». Pour nous en tout cas, ce constat ne peut prétendre au titre de *critique interne* de la phénoménologie husserlienne de l'évidence de l'ego.

En effet, l'essentiel de l'argumentation de Henry tient dans l'idée qu'il y a d'entrée de jeu dans la recherche du fondement un glissement de la « *cogitatio* réelle » qui ne peut être que celle de l'ego, à la « vue pure » de la *cogitatio* caractérisée comme évidence (Henry, 1990a, 64 *sq.*). Si cette idée est plausible, en revanche elle s'appuie sur une étude du texte qui se simplifie la tâche en pêchant à quelques endroits stratégiques par excès d'insistance sur sa littéralité au détriment de son sens. Nous allons donc examiner de près quelques passages du texte de Henry intitulé « La méthode phénoménologique » (Henry 1990a, 61 *sq.*).

Henry entame sa critique des *Leçons* de 1907 en insistant sur la durabilité de leur signification : elles sont loin d'être « un simple point de départ historique [...] marqué de cette précarité et de cette indétermination qui caractérise tout commencement » (Henry, 1990a, 61). Publiées sous le nom de « L'idée de la phénoménologie », les *Leçons* de 1907 montrent qu'elles sont un « acte autofondateur [où] des décisions sont prises, des présuppositions sont à l'œuvre, d'autant plus visibles qu'elles ne sont pas recouvertes par la surcharge des développements ultérieurs » (Henry, 1990a, 62). Henry entend montrer que cet acte autofondateur est un échec « qui sera indéfiniment répété, avec ses conséquences massives sous le poids desquelles la phénoménologie et la philosophie succombent encore aujourd'hui » (*ibid.*). L'immense ambition critique de

Henry prétend trouver sa première — et finalement sa dernière — justification dans l'analyse du premier passage des *Leçons* qu'elle cite :

« De quelque façon que je perçoive, me représente, juge [...] il est absolument clair et certain, en portant le regard sur l'acte de percevoir, que je perçois ceci ou cela, en portant le regard sur le jugement, que je juge ceci ou cela, etc. » (Husserl, 1970a, 52 ; Henry, 1990a, 63).

Henry d'ajouter : « Une telle déclaration est si lourde de conséquences, en elle le destin de la phénoménologie se détermine de façon si décisive qu'il importe de rappeler tout d'abord qu'elle n'est point isolée, constituant au contraire le leitmotiv du texte, son véritable point d'appui, en sorte qu'on en retrouve de multiples formulations » (Henry, *ibid.*). Henry cite dès maintenant celle-ci :

« Tout vécu intellectuel et tout vécu en général, au moment même où il s'accomplit, peut devenir objet d'une vue et saisie pure et dans cette vue il est une donnée absolue. Il est donné comme un être, comme un ceci-là dont c'est un non-sens de mettre en doute l'existence. » (Husserl, 1970a, 54 ; Henry, 1990a, 63).

Le « regard » qui voit que je vois ceci ou cela est le regard pur qui coordonnera tout le régime de la réduction transcendantale de l'expérience subjective, et là est le problème fondamental. Henry considère qu'il en va ici d'un glissement important de la « *cogitatio* réelle », de l'apparaître immédiat de la subjectivité, à un apparaître redoublé en une vue pure d'elle-même qui oublie la réalité absolue de la *cogitatio* comme son origine.

Ce qui nous pose un problème de taille est que l'insistance particulière de Henry est rudement desservie par les citations qu'il soumet à notre attention. Alors qu'il faudrait y constater l'expression d'un Husserl doctrinal, on est mis en contact avec des

observations qui n'ont en fait d'intelligibilité que dans leur propre contexte justement omis par Henry.

Le premier extrait du texte que nous avons cité ici cache le fait que l'enjeu pour Husserl est d'exprimer que même la *perception illusoire* (*le jugement erroné, etc.*) est encore en son immanence un acte de percevoir (de juger, etc.) « *ceci ou cela* ». Car dans ce passage il s'agit tout simplement pour Husserl de montrer que la vérité de la *cogitatio* réelle commande le dépassement du doute universel vers le *doute déterminé*. Il n'est pas même implicitement question d'un mouvement de la *cogitatio* réelle vers la « vue pure » du « regard » immanent. Il n'est question de rien d'autre que de la *cogitatio* réelle, en tant que telle, valant *en dépit* de l'illusion ou de l'erreur qu'elle pourrait receler sur le plan de son contenu épistémique à propos de l'être transcendant qu'elle perçoit, juge, etc. Les deux phrases précédant l'extrait choisi par Henry suffisent à éclairer ce fait crucial. Nous les citons et enchaînons avec l'extrait :

[...] dans chaque cas d'un doute déterminé il est indubitablement certain que je doute de telle façon déterminée. Et il en est de même pour toute *cogitatio*. De quelque façon que je perçoive, me représente, juge, raisonne, *quoi qu'il puisse en être de la certitude ou de l'incertitude de ces actes, de l'existence ou de la non-existence de leur objet*, il est absolument clair et certain, en portant le regard sur l'acte de percevoir, que je perçois ceci ou cela, en portant le regard sur le jugement, que je juge ceci ou cela, etc. [...] (Husserl, 1970a, 52 ; c'est nous qui soulignons).

Cela veut dire que l'incertitude quant à l'existence de l'objet transcendant ne peut pas annihiler la donation immanente absolue de l'acte de perception. C'est en ce sens que non seulement le doute, même « déterminé », ne peut pas supprimer la certitude que je perçois, mais encore il ne peut supprimer la certitude que l'objet perçu l'a été en une singularité, une détermination, indépendamment de l'incertitude concernant sa réalité effective, voire son inexistence en tant qu'objet transcendant. Il y a donc une

certitude de l'unicité de l'objet intentionnel auquel correspond tout objet transcendant perçu, indépendamment de la réalité effective de l'objet. Dans la sphère du jugement, cela veut dire qu'il y a acte absolument réel et immanent de jugement, même pour le cas d'un jugement erroné.

Cette omission du contexte de signification de l'extrait de texte husserlien choisi par Henry, en plus de sembler opportuniste, jette le doute sur la compréhension henryenne de la signification épistémique de la différenciation entre objet intentionnel et objet transcendant. Prétendre faire une différence entre l'ontologie phénoménologique de l'apparaître et la phénoménologie épistémologique de l'apparaître, voire considérer que la première fonde la deuxième, est tout à fait justifiable. Mais n'avoir qu'une compréhension vague de la deuxième ne justifie pas le fait que l'ontologie phénoménologique serait le vrai fondement. La confusion henryenne que nous soulignons ici n'est pas accidentelle. Le recours régulier de Michel Henry au paragraphe 26 du *Traité des Passions* de Descartes (1994-1998, III, 973)⁵⁷ qu'il joue souvent contre Husserl, révèle explicitement à chaque fois cette confusion. Le fragment du paragraphe 26 de Descartes auquel Henry se réfère va ainsi :

[...] Ainsi souvent lorsqu'on dort, et même quelquefois étant éveillé, on imagine si fortement certaines choses qu'on pense les voir devant soi ou les sentir en son corps, bien qu'elles n'y soient aucunement ; mais, encore qu'on soit endormi et qu'on rêve, on ne saurait se sentir triste ou ému de quelque autre passion, qu'il ne soit très vrai que l'âme a en soi cette passion (Descartes, 1994-1998, III, 973).

⁵⁷ Voir Henry, 2003a, 118 [texte de 1995] ; Henry, 2003b, 15 [texte de 1989], 66 [texte de 1984], 79 [texte de 1983], 103 [texte de 1996].

Henry insiste à chaque rappel sur le caractère prétendument radical de la réduction cartésienne qui consiste à observer ce qui reste du contenu de l'expérience du rêve du point de vue de la vie éveillée. Alors que la réflexion éveillée peut non seulement douter, mais nier en tant qu'illusoire tout ce qui s'est présenté comme perçu dans le représenté rêvé, en revanche elle ne permet pas de nier la réalité de la crainte au sein même du rêve qu'aient pu susciter en celui-ci les perceptions finalement illusoires. Henry y voit évidemment la confirmation de sa thèse : que ce qui dans l'immanence subjective se manifeste réellement ne peut se nier et que ce contenu réel n'est qu'affectif, voire auto-affectif. Le problème est que la thèse « positive » de Descartes sur la réalité évidente de la passion dans le rêve ne répond pas aux exigences analytiques de la phénoménologie de l'expérience dont se réclame Henry. D'abord comment peut-il prétendre que cette observation a été révélée grâce à un travail de « réduction radicale » de l'expérience subjective ? L'intitulé du paragraphe est on ne peut plus clair : « Que les imaginations qui ne dépendent que du mouvement fortuit des esprits, peuvent être d'aussi véritables passions que les perceptions qui dépendent des nerfs » (Descartes, 1994-1998, III, 973). Dans ce paragraphe est présumée de manière explicite la métaphysique cartésienne du rapport de l'esprit au corps dans ses développements les plus spéculatifs. Il s'agit pour Descartes de défendre l'idée d'une causalité différenciée du corps sur l'esprit à travers la distinction entre nerfs et esprits animaux. On apprend que la passion causée par les esprits animaux est aussi évidente que le cogito lui-même et se compare sans problème à la passion perceptive la plus susceptible de vérité, celle qui affecte les nerfs. En revanche, par les mêmes esprits animaux, des représentations de perceptions peuvent nous être données et n'être en fait qu'illusions de perception de la réalité. C'est le cas certainement dans le rêve et parfois à l'état d'éveil. S'il est vrai que Descartes fait appel à l'introspection ordinaire pour nous convaincre que le sentiment dans le rêve est aussi vrai que je suis, cela n'est qu'un résultat secondaire pour

Descartes. Car l'enjeu est de comparer cette véracité à celle du rapport de la perception à la réalité : il est vrai que les passions dépendant des esprits animaux sont, malgré leur caractère fortuit, aussi « vraies » que les perceptions vraies de choses (par le biais des nerfs), mais les impressions perceptives « excitées » (*ibid.*) par les esprits animaux sont fausses. Cette théorie spéculative où l'on ne cherche que des agents causaux pour des notions mal définies est loin d'être utile pour une phénoménologie de l'immanence. Le mirage de celle-ci que Henry voit poindre dans l'introspection cartésienne est entièrement recouvert d'un point de vue cartésien par les problèmes inhérents à sa théorie de la causalité du corps sur l'esprit.

En outre, Descartes présuppose explicitement une conception de la perception soumise au préjugé épistémologico-représentationnel qui tient pour acquis ce que Husserl veut défaire précisément dans le passage des *Leçons* de 1907 que Henry comprend mal : la différence entre l'immanence de l'acte de percevoir un objet intentionnel déterminé et son accord avec un objet déterminé effectivement réel. L'observation cartésienne suppose très exactement ce qui est irrecevable d'un point de vue phénoménologique, à savoir, que la perception d'un objet découvert comme illusoire supprime l'acte même de perception sous prétexte qu'il n'a pas de valeur épistémique. Cela revient à dire que la perception est implicitement un jugement apophantique parce que le réel y apparaît comme vrai ou faux. Si Descartes avait raison il faudrait, avant toute explication causale de l'illusion, exposer phénoménologiquement comment une fausse perception est possible puisqu'en dernière instance une perception est vraie, ou n'est pas du tout.

Henry qui a pu décrire phénoménologiquement l'auto-affection comme une épreuve subjective plutôt que comme une structure tautologique ou réflexive, qui a rendu justice à la sphère du sentiment en sa qualité de révélateur « existentiel » de

l'essence ontologique de l'apparaître, a complètement oublié ici les « avancées » husserliennes qu'il lui est arrivé de vanter. Il retourne à une conception beaucoup moins raffinée que celle de Husserl, qui ne conçoit pas l'indépendance, sur le plan phénoménologique, de la certitude de l'acte réel de percevoir ceci ou cela — qui serait en quelque façon comparable à tous les sentiments qui affectent le sujet —, et de la certitude ou non de l'existence de l'objet transcendant *posé* comme effectivement réel. Or il s'agit d'une différence qui, même du point de vue henryen, doit être faite. Car elle est celle entre le vécu purement immanent de l'acte de percevoir, *condition de toute perception possible*, et sa valeur épistémique par rapport à un objet transcendant. C'est à partir d'un tel type de distinction intentionnelle qu'il va lui-même faire de l'« effort » au sens biranien, un terme dans l'« archiconstitution transcendantale du monde », l'effort étant corrélé « intentionnellement » à un « continu résistant » (Henry, 1965). En gros, on peut dire que l'argument cartésien récupéré par Henry montre celui-ci effectivement à la remorque d'une conception épistémologique de l'expérience, c'est-à-dire qu'il se trouve exactement dans la position du Husserl qui fait l'objet de sa critique à travers son analyse des *Leçons* de 1907.

Justement, revenons à ces *Leçons*. Henry a certainement raison de se méfier de la métaphore du « regard » chez Husserl. Mais il faut reconnaître que Husserl peut nommer à l'occasion « regard » l'acte réflexif d'une authentique pensée phénoménologique. En l'occurrence, dans le cadre des pages husserliennes que nous lisons ici avec Henry, cela est patent. Nous considérons important de souligner cela et nous le faisons sans même égaler l'indulgence que Henry montre quand il accepte que Descartes nomme « idée »

ou « pensée » la phénoménalisation de l'immanence de la *cogitatio*⁵⁸. Il ne s'agit pas pour nous de nous montrer laxistes vis-à-vis de la nécessité de préciser ce qu'est l'expérience purement égoïque. Nous voulons simplement dire que la pensée phénoménologique qui reste en difficulté dans ses tentatives d'éclaircir l'essence de l'intuition de la phénoménalité, ne peut pas simplement être « prise au mot » : la « vue pure », en cet ouvrage de 1907, n'a pas une signification univoque. Il faut donc être plus sensible au moment où les choses sont plus claires, plutôt que de les travestir. En l'occurrence, Henry masque la genèse spécifiquement husserlienne de la phénoménologie dont il est question dans ce qu'il a mésinterprété. Le pur acte de percevoir, après la suspension du doute « indéterminé » sur le monde, suspension qui n'abandonne pas la certitude absolue de la donation de l'ego, devient un mode de phénoménalisation réellement en acte même lorsqu'il se retourne vers ce dont il a douté par « hypothèse » et s'ouvre à l'ambiguïté provisoire du monde transcendant : l'ego s'étant retrouvé comme certain, peut se savoir certain dans les actes de conscience qui l'orientent vers ce dont il a douté radicalement et dont il est prêt maintenant à connaître la structure d'apparaître à partir de lui-même, ego absolument immanent — *indépendamment des erreurs qu'il peut commettre à propos du monde transcendant effectif*. Compris ainsi le rapport au monde n'est plus simplement une question épistémologique — comme il le demeurerait dans le paragraphe 26 du *Traité des passions*.

⁵⁸ « Cette immanence de la *cogitatio*, Descartes la pense sous le nom d'idée » (Henry, 1990a, 74). Il cite Descartes : « Par le nom d'idée j'entends cette forme de chacune de nos pensées par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de ces mêmes pensées » (Descartes, 1994-1998, II, 586).

Jusqu'à maintenant, nous avons pu constater que la prétention de Henry à voir un « redoublement » de la « *cogitatio* réelle » par la vue pure au sein du regard de la pensée phénoménologique est basée sur une présomption qui fait un faux procès à Husserl. Mais Henry va plus loin encore en affirmant que c'est la « *cogitatio* #2 » (la vue pure) qui donne l'être à la « *cogitatio* #1 » chez Husserl. « Parce que la *cogitatio* [#1] n'est pas en elle-même une donnée absolue, elle ne peut que le devenir, dans une vue pure et par elle » affirme Henry (1990a) à la page 65. C'est avec ces mots qu'il réintroduit un extrait de la deuxième citation de Husserl qu'il avait utilisé à la page 63 — et que nous avons cité plus tôt :

[...] tout vécu en général *peut devenir* objet d'une vue et d'une saisie pure, et *dans cette vue*, il est une donnée absolue (Henry, 1990a, 65).

Deux remarques s'imposent d'entrée de jeu. Dans la citation *in extenso* de Husserl de la page 63, Henry avait supprimé tous les soulignements en italique. Ici Henry réhabilite certains d'entre eux et tronque la citation en fonction de l'accent qu'il veut mettre sur les mots « *peut devenir* » et « *dans cette vue* »⁵⁹. Cet accent corrobore alors spécialement le sens déjà donné aux mots « ne peut que le devenir » de la phrase henryenne qui introduit la citation de Husserl. Mais là où la locution « ne peut que le devenir » a le sens d'annoncer la condition nécessaire de possibilité que « *cogitatio* #2 » — c'est-à-dire son évidence par et dans la vue pure — devienne « *cogitatio* #1 », rien de tel n'est même insinué par Husserl. Le contexte d'où est tirée cette citation le confirme explicitement. Il s'agit ici pour Husserl de convaincre que *même si* le vécu fait l'objet

⁵⁹ En fait, Husserl écrit : « *Tout vécu intellectuel et tout vécu en général, au moment où il s'accomplit, peut devenir objet d'une vue et saisie pure, et dans cette vue il est une donnée absolue.* » (Husserl, 1970, 54).

d'une réflexion phénoménologique, il *reste qu'il est absolument donné*. Cela est confirmé sans nul doute par le fait que Husserl poursuit immédiatement sa pensée ainsi :

Il [le donné vécu en général] est donné comme un être, comme un « ceci- là », dont c'est un non-sens de mettre en doute l'existence. Je peux, il est vrai me demander de quelle sorte d'être il s'agit là et quel est le rapport de ce mode d'être à d'autres modes d'être [...]. Mais en tout ceci je me meus continuellement sur le terrain de l'absolu, c'est-à-dire : une perception est et demeure, tant qu'elle dure [...] quelque chose qui est en soi-même ce qu'il est [...] (Husserl, 1970a, 54).

Si remettre en doute l'existence de la donnée absolue du vécu est un non-sens, cela veut dire que le sens de la citation tronquée utilisée par Henry pourrait tout aussi bien — et peut-être mieux — s'exprimer ainsi : « tout vécu en général peut devenir objet d'une vue et d'une saisie pure, et dans cette vue, il [*“reste”* ou *“est encore”*] une donnée absolue ».

Henry ne montre pas encore non plus que la « vue pure » chez Husserl est autre chose que ce qui indique le contenu immanent indépassablement réel de la *cogitatio*, du point de vue transcendantal, point de vue qui pour l'instant se distingue d'abord de l'introspection expérimentale incapable d'être sensible à ce « réel absolu » de l'immanence de l'ego. En somme, Henry a commis une grave erreur en faisant dire à Husserl que tout vécu en général *doit* devenir objet d'une vue pure pour devenir donnée absolue, en voulant démontrer que la « *cogitatio #2* » — la vue pure — est explicitement présentée chez Husserl comme celle qui fonde la « *cogitatio #1* » — la donnée absolue. Car il est alors possible de soutenir l'impensable dans les faits, c'est-à-dire que la vue pure n'a plus à voir autre chose qu'elle-même et la *cogitatio* réelle disparaît de l'horizon de la vue pure. En fait, au stade où en est Husserl, la vue pure ne peut lui apparaître que comme une émanation de la *cogitatio* réelle. Il lui est donc impossible de l'opposer clairement à celle-ci, encore moins d'inverser les rapports de fondation.

Étant donné que toute la critique henryenne de Husserl est basée en ce texte sur l'idée mal démontrée du « redoublement du cogito » et sur la fausse « aggravation » de ce redoublement dans le rapport inversé entre le cogito originaire et le cogito dérivé, il est difficile de la prendre au sérieux. Henry lui-même semble avoir des doutes quant à la justesse de son radicalisme. On peut bien sûr lire que « l'autofondation du voir traversera la doctrine [husserlienne]. Elle consistera toujours dans le redoublement de celui-ci » (Henry, 1990a, 70). Mais on lit aussi dans la même page que dans les *Leçons* de 1907, « la puissance fondatrice du voir ne s'exerce pas immédiatement à l'égard de lui-même : une telle situation ne se découvrira que progressivement, lorsque la réalité des *cogitationes* aura été réduite explicitement à celle du voir ». Cet aveu selon lequel on n'a pas encore dans les *Leçons* de 1907 l'idée d'une autofondation du voir et qu'en fait nous n'y serons menés que progressivement jusqu'à *Logique formelle et logique transcendantale* (Husserl, 1965, [1929]), suppose qu'aucune décision doctrinale ferme de la part de Husserl n'a été prise quant au sens du regard de la « vue pure » en 1907. Il est vrai que cela n'empêche pas que se manifestent déjà les indices de l'oubli progressif de l'immanence en tant que tel. Mais les faux procès de la part de Henry ne sont d'aucune utilité à cet égard.

En outre, il est ironique de lire Henry qui écrit que l'autofondation du voir est un « enfermement du voir en lui-même » (Henry, 1990a, 70), alors que l'on a connu depuis toujours chez Henry la dénaturation de l'immanence par le voir, par la mise à distance structurelle que ce voir lui impose. Le rapport d'adhérence de l'immanence à elle-même, une fois rompu par l'aliénation de l'immanence dans le voir, devient-il vraiment un « enfermement » ? L'intuition ordinaire comprendrait plus volontiers l'immanence telle que conçue par Henry comme un état d'enfermement. Mais cela n'est pas plus constructif. Nous devons simplement comprendre que la critique henryenne devient

inconsistante ici. Comment est-il possible que la critique générale du voir trouve le moyen de le caractériser par son « enfermement » alors que son essence est d'être tourné vers ce qui n'est pas lui ? Toute la critique henryenne du « monisme ontologique » depuis *L'essence de la manifestation* passe par l'idée que l'acte de voir se disperse dans la distance de tout ce qui est vu pour se fondre dans chaque vu effectif. Cette dispersion est conçue, à la manière de Heidegger, comme le fond sur lequel l'immanence, cette essence de la phénoménalité, transforme la tâche philosophique en herméneutique de l'oubli de l'essence. En tout cas, ce qui par nature se disperse ne peut en même temps être par lui-même voué à l'enfermement.

Cela étant dit, en n'élevant pas la transcendance du voir à la dispersion fondamentale demandant une nouvelle saisie de l'histoire de la philosophie, on peut raisonnablement penser que le glissement de l'intuition de l'immanence à celle du voir concerne le rapport entre attitude naturelle et attitude phénoménologique. Les croyances ontologiques naturelles ne font peut-être que masquer le contenu même de l'intuition authentique de l'immanence qui est pourtant effectivement transféré au voir apparaissant autofondé. Il devient ainsi possible de trouver un moment de vérité dans l'autofondation du voir, le moment de vérité de sa *dépendance génétique restée inconsciente* à l'égard de l'essence de la phénoménalité de l'immanence.

La critique henryenne de Husserl va progresser vers un raidissement doctrinal et les chances d'y trouver un travail voué à la saisie de la genèse phénoménologique de la phénoménalité du voir transcendant à partir du fond de l'immanence vont disparaître. Voyons cela.

Après avoir attaqué Husserl sur le front de sa présumée confusion entre la phénoménalisation de l'immanence et la « vue pure », confusion qui « enferme »

l'évidence en elle-même et crée l'illusion de l'autofondation du voir, Henry s'intéresse à l'élargissement chez Husserl de la sphère transcendante, à ce qui n'est pas une vue effective du réel, mais en est simplement le visé comme déjà vu ou pas encore vu. Henry écrit :

[...] Husserl invente un second concept de transcendance se référant au cas où la connaissance, en visant ou en posant un objet, ne le voit pas lui-même, où le visé donc n'est plus effectivement contenu dans le vu. En cette transcendance au second sens nous dit Husserl « nous sortons au-delà de ce qui se trouve donné au vrai sens, au-delà de ce qui peut être vu et saisi directement » (Henry, 1990a, 77 ; Husserl, 1970a, 60).

Henry affirme encore que la première transcendance est une « sortie hors de la réalité de la *cogitatio* » et que la seconde transcendance est une « sortie hors du vu du voir » (Henry, 1990a, 77). Il ajoute que la seconde n'est possible que sur le fond de la première. Car « outrepasser le vu du voir vers le visé ou le présumé n'est possible que par une visée première qui a déjà accompli la sortie hors de la réalité de la *cogitatio* » (Henry, 1990a, 77).

Il y a d'énormes conséquences à de telles remarques reposant sur de nouveaux présupposés non éclairés. D'abord faisons remarquer que nous sommes passés, depuis le début de l'article de Henry sur les *Leçons* de 1907, de l'exposé du cadre critique général de la tentative husserlienne de fondation de la phénoménologie d'un point de vue épistémologique, à l'intention henryenne de rendre compte de ce qui était perdu dans l'évidence de la vue pure : la possibilité de reconnaître que la question essentielle concernant le « commencement » de la phénoménologie ne devait pas perdre de vue l'ego et la *cogitatio* réelle comme le lieu du fondement. Nous avons montré que Husserl en fait subissait un procès injuste parce qu'il n'avait pas encore perdu de vue l'immanence réelle de l'ego et de ses *cogitationes*. Mais ici il ne s'agit plus de l'erreur

husserlienne d'avoir traité l'essence du fondement d'une manière impropre à faire comprendre l'immanence vraie de la phénoménalité comme fondement de la phénoménologie. Sous le masque de la poursuite de la critique de la phénoménologie husserlienne, Henry s'engage en fait dans un exposé doctrinal où il s'agit de montrer non plus les conséquences de l'erreur du fondement de la phénoménologie sur l'évidence, mais, en ses mots, la constitution homogène sur le plan « ontologique » de toute la sphère du transcendant. De toute évidence, cela ne peut pas être une critique adressée sérieusement à Husserl dans la mesure où toute son œuvre consiste à faire valoir les distinctions entre différents modes de constitution subjective transcendantale du transcendant, possible ou réel. Ce qui nous intéresse ici est moins l'idée que la sortie hors de soi, la mise à distance de soi-même, etc., sont des modes de phénoménalisation qui dans les moments les plus excessifs sont présentés comme « homogènes », que le fait qu'ici la justification passe par une doctrine de la *génétique* de l'irréalité pure de la deuxième transcendance.

Or, si, comme le pense Henry, la différence entre les deux modes d'apparaître du transcendant est moins importante que leur homogénéité originare, il reste à saisir pourquoi la transcendance au second sens est cependant une « radicalisation » et une *explicitation phénoménologique* de l'essence irréalité de l'homogénéité ontologique du transcendant en général. Comment la deuxième transcendance, seulement dérivée de la première, peut-elle révéler l'essence de son essence, c'est-à-dire révéler purement l'irréalité de la transcendance première qui est précisément ce que celle-ci a communiqué à la deuxième transcendance ? À qui peut échapper la stérilité de ces voies de la recherche henryenne pour une saisie du fondement de la transcendance si celle-ci est homogénéisée dans l'irréalité ?

Un tel acharnement s'aggrave quand on voit Henry surinvestir de manière compensatoire pour la faiblesse de sa critique de Husserl, le cartésianisme. Nous proposons un dernier *excursus* sur l'exégèse cartésienne de Henry. Nous estimons que la comparaison de l'ego husserlien et de l'ego cartésien à laquelle procède Henry (Henry, 1990a, 61 *sq.*; Henry, 1985, 17-52; Henry, 2003b, 48-107), prétendument désavantageuse pour le premier, non seulement n'apporte rien de nouveau mais induit même en erreur relativement à ce que Henry lui-même a prétendu découvrir. Ajoutons que tout donne l'impression que Descartes se voit réhabilité en précurseur historique de Henry pour faire oublier qu'il avait été écarté de la problématique dès *L'essence de la manifestation*.

Dans un texte de 1983 intitulé « Le *cogito* et l'idée de phénoménologie » (Henry, 2003b, 57 *sq.*), Henry prétend pour la première fois avoir trouvé « la formulation la plus ultime » (*ibid.*, 60) du *cogito* dans la *Deuxième méditation* :

Mais l'on me dira que ces apparences sont fausses et que je dors. Qu'il en soit ainsi ; toutefois, à tout le moins, il est très certain qu'il me semble que je vois, que j'ouïs, et que je m'échauffe ; et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir, et cela, pris ainsi précisément, n'est rien autre chose que penser (Descartes, 1994-1998, II, 442).

F. Alquié écrit à propos de ce passage : « Descartes ne veut pas dire qu'il est certain, non de voir, mais de penser qu'il voit. Ce qu'il affirme, ce n'est pas la conscience réfléchie de voir, mais bien l'impression immédiate qu'il a de voir » (*ibid.*). Henry en pense autant et avec raison. D'ailleurs, le contexte exige que l'on comprenne ainsi ce passage. Mais la note d'Alquié est précisément là pour expliciter la lettre du texte qui n'est pas aussi claire. D'ailleurs, Alquié sent la nécessité d'apporter la « preuve » de ce qu'il avance en insistant sur le fait que Descartes ajoute : « et c'est

proprement ce qui en moi s'appelle sentir » (*ibid.*). Pourquoi une telle précaution de la part d'Alquié ? C'est que la version latine affirme « *At certe videre videor, audire, calescere* » (*ibid.*, 186) et que cette formule ne dit pas littéralement ce que le contexte exige que l'on dise. *At certe videre videor* affirme en réalité « il est certain qu'il me semble que je vois [...] », dont le sens admis est plus précisément « il est certain que *je crois que je vois* [...] ». Mais comme nous en avertit Alquié, ce n'est pas la « conscience réfléchie » qui assure du fait certain que je semble voir. La certitude est celle de l'impression d'évidence immédiate du fait que je vois. Il va sans dire que de parler de cette certitude comme de celle d'une semblance de voir est problématique. On pourrait toujours objecter que « la semblance que je vois », en dépit du fait que la langue latine la fasse équivaloir à « ma croyance que je vois », mérite une simple distinction et qu'il n'y a plus rien de problématique. La croyance est étrangère à la semblance en ce que cette dernière relève du domaine du sentir — selon les mots de Descartes — et que la première appartient strictement au domaine du jugement. Si on entre dans de telles arguties plutôt que de simplement corriger le texte de Descartes en toute connaissance de ses intentions, il faudra alors admettre que cette distinction est illusoire.

Nous allons défendre cette idée dans quelques lignes. Mais nous croyons important de dire d'emblée que Henry surinvestit précisément le concept de semblance dans la citation cartésienne pour essayer de lui faire dire plus qu'il ne peut. Et pour lui, il ne s'agit pas simplement de tenter une différenciation de la semblance et de la croyance, mais de quelque chose de plus audacieux encore : transfigurer littéralement la semblance en notion désignant une pure affectivité. Il écrit :

Videor ne veut dire rien d'autre qu'apparaître. *Videor* désigne la semblance primitive en laquelle la vision se manifeste et se donne originellement à nous, quoi qu'il en soit de la crédibilité et de la véracité qu'il convient de lui accorder en tant que vision (Henry, 2003b, 61).

Mais il ajoute :

[S'élève ainsi] devant nous [...] la question cruciale du cartésianisme et peut-être de toute philosophie véritable — celle-ci : la semblance qui règne dans le *Videor* et le rend possible comme l'apparaître originel et comme l'apparaître à soi en vertu duquel le *videre* s'apparaît d'abord à lui-même et se donne à nous [...] cette semblance est-elle identique à celle où le voir déploie son essence et se constitue proprement comme un voir ? L'essence originelle de la révélation est-elle réductible à l'ek-stasis ? (*ibid.*)

Pour défendre l'idée que ce n'est pas le cas, il présente une formulation du « cartésianisme du commencement », tirée d'une lettre de Descartes à Plempius, comme l'équivalent de *videre videor* : « *sentimus nos videre* ». Les deux formules sont censées exprimer la *condition de possibilité* du voir « ek-statique » (Henry, *ibid.* ; Descartes, 1994-1998, I, 786-787). Ainsi, la semblance du voir est devenue condition de possibilité de la vue transcendante. Cette dérive exégétique nous incite à nous accrocher à l'esprit lucide qui nous demandait plutôt que l'on distingue croyance et semblance en vue de montrer que la croyance et la semblance, même distinguées, sont liées.

La raison pour laquelle Alquié cherche à expliciter le sens du texte de Descartes contre sa lettre est sans doute qu'il voit très bien qu'« il me semble que je vois » veut dire « je crois que je vois » et en fait plus précisément, si l'on tient compte du fait que « *Videor* » est la forme déponente du verbe latin *videre*, c'est-à-dire la forme mixte verbale active et passive, « je suis incliné à voir — il y a « semblance » — que je vois » et tout cela doit être évité. Car cela se décline autant comme suit : « je suis porté à croire que je sens que je vois » ; « j'ai des impressions immédiates évidentes de moi-même qui me portent à juger que tel est le cas : je vois ». Si la semblance de voir implique quelque sentir immédiat comme le pense Henry, c'est-à-dire celui de la semblance, il reste que cette semblance trahit le fait qu'elle tend vers l'exercice du jugement réflexif sur la

valeur de vérité de l'impression. La valeur de vérité dont il est ici question n'est pas celle d'un objet ek-statique quelconque, mais celle du « me sentir voyant ». C'est sans doute pourquoi la semblance de voir porte aussi en elle l'idée que l'impression immédiate et évidente que j'ai de voir, n'est pas l'évidence effective que je sens que je vois ; autrement dit, les impressions immédiates qui me portent à croire que je vois, aussi évidentes puissent-elles être, sont aussi la source de l'hésitation à accomplir ma tendance à juger vrai que je sens que je vois — d'où la sagesse des formules simples « je crois que je vois », « il me semble que je vois ». On vient ici de réconcilier les avis qui disent « il me semble que je vois » et « je crois que je vois » : ils veulent dire tous deux que l'on a l'impression immédiate de voir et que l'on n'est pas prêt à en jurer. Mais on demandera alors quels pourraient être les motifs de cette autosuspension du jugement — qui ne sont évidemment pas ceux de la réduction phénoménologique. Cela pourrait être tout simplement ce qu'ailleurs Descartes a constaté et que nous connaissons déjà : le contenu philosophique du paragraphe 26 du *Traité des Passions*. N'y avons-nous pas appris qu'il existe au moins un cas où nous sommes victimes de l'illusion du sentir du percevoir en général : le rêve ? N'est-ce pas ce que l'on doit comprendre du silence de Descartes sur la question du sentir du percevoir au paragraphe 26 ? En tout cas, après l'éveil, les perceptions rêvées forcément illusoire étant annihilées, on serait tenté de penser que dans le cadre du *Traité* de Descartes, l'affirmation du sentir vrai de l'acte de percevoir doit a) être réaffirmée par un rappel de ce qui est donné *pour vrai* dans la *Deuxième méditation*, ou alors b) être explicitement niée. Or Descartes garde le silence, ce qui incite à penser qu'il trouve la question du sentir de percevoir non pertinente. Mais on ne peut pas en rester là, car ce qu'a voulu montrer ce paragraphe 26 est bel et bien le contraire de ce qui est affirmé dans la *Deuxième méditation*, à savoir que la seule impression subjective réelle que l'on ne puisse nier après le rêve comme étant réelle en ce rêve est la passion sentimentale parce qu'il s'agit en elle d'une affection de soi par

soi. Or le sentir que je vois, entends, etc., n'est-ce pas quelque chose qui remplit ce critère affectif justement ? De toute évidence Descartes n'a pas le même point de vue dans le *Traité*. Le « se sentir vrai dans le rêve » est restreint aux passions de crainte et de peur. Ce qui nous importe désormais davantage est de savoir comment tout cela a pu passer devant l'esprit de Michel Henry sans qu'il le note. D'une part, à partir de la lettre de la *Deuxième méditation*, il veut croire que la semblance du percevoir chez Descartes est la reconnaissance de l'originelle auto-affectivité fondant toute perception ek-statique alors que nous sommes avertis par Alquié que la littéralité du texte lui-même n'appartient pas au sens de la pensée cartésienne ; d'autre part, il ne remarque pas que dans le *Traité*, tout porte à croire que Descartes pense le contraire de ce que dit la *Deuxième méditation*, puisque l'élévation de la passion au rang de seul sentir vrai immanent au rêve se fait à l'exclusion du sentir du percevoir.

De toute manière, le bon sens demande, comme le fait Alquié, l'explicitation de l'esprit du propos du Descartes de la *Deuxième méditation* contre sa lettre induisant en erreur. À cet égard, il vaut la peine de mentionner que la note d'Alquié vient après une rectification déjà faite dans la traduction française par rapport à la version latine. En effet, la traduction française cherche à éviter le sens incorrect latin en supprimant une phrase qui vient redoubler la certitude d'avoir l'expérience de la « *semblance de voir, entendre* », etc. La citation française littérale devrait être : « [...] il est certain qu'il me semble que je vois [...]. *Cela ne peut être faux [Hoc falsum esse non potest]*. Et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir [...] ». On notera que le « Cela » de la phrase latine omise renvoie de manière explicite au fait qu'il me *semble que* je vois, que j'entends, etc. La phrase redouble la qualification du fait qu'il me semble que je vois comme certain (*At certe*). En outre, la tournure négative de cette phrase vient justement

appuyer l'idée qu'il s'agit d'une vraie certitude, et non d'une vérité possiblement récusable, en l'occurrence la réalité de ce qu'il me semble voir : que je vois.

3.3. Conclusion provisoire introduisant à la deuxième section : le glissement de l'eidétique de l'ego vers la « phénoménologie génétique » de ses actes intentionnels

L'irrecevabilité du retour à Descartes proposé par Henry ne rehausse pas pour autant la valeur de la « perception interne » et de l'« évidence » de l'ego chez Husserl en tant qu'intuitions phénoménologiques de l'essence fondatrice de l'ego pour la phénoménologie. La « perception interne » n'est que la métaphore exprimant le souhait que le mode d'apparaître de l'ego en son immanence soit l'*analogon* de celui de la relation intentionnelle du percevant avec le perçu *transcendant*, *analogon* où quelques « inversions de signes » sont proposées en lieu et place de données phénoménologiques différenciant leur phénoménalité propre. Tout comme la « perception interne » de l'ego doit se comprendre à partir de la forme « perception » de l'expérience du transcendant, l'évidence de l'ego doit se comprendre à partir de la structure intentionnelle de l'évidence, qui est la même pour les objets transcendants et immanents. Rappelons que l'évidence est pour Husserl une forme de « surdonation » de l'objet qui a une valeur épistémique avant tout jugement apophantique. Cela dit, en dépit du fait que l'essence de l'évidence soit antéprédicative, les sous-types d'évidence sont compris à partir de ceux de la logique apophantique, soit comme évidence assertorique et comme évidence apodictique. Rappelons-nous que l'évidence assertorique de la perception transcendante est par essence inadéquate, puisqu'elle est toujours dépendante d'un processus qui tend vers l'adéquation sans jamais y aboutir. L'évidence apodictique, pour sa part, est intuitionnée comme une nécessité permanente sans laquelle la cohérence de notre rapport au monde est niée. Husserl conçoit l'ego comme une évidence assertorique — c'est-à-dire évidence de l'être et de l'apparaître individuels de l'ego — autant

qu'apodictique — c'est-à-dire évidence de la nécessité d'existence de l'ego dans la mesure où le monde n'apparaît qu'à l'ego. En fait, nous demeurons ici pris au piège de la logique apophantique lorsqu'il s'agit de rendre compte de l'évidence de l'ego. En outre, même si l'ego était évident de manière assertorique et de manière apodictique, il faudrait expliquer comment cette évidence absolue peut subir une dégradation telle qu'elle deviendra chez Husserl 1) la nécessité seulement formelle (apodictique) de l'ego, celui-ci étant posé comme l'unité principielle de la totalité de son flux de conscience précisément parce que 2) l'évidence assertorique du flux de la conscience lui-même comme absolu n'est jamais l'évidence adéquate d'une totalité concrète pour la conscience fluente.

En somme, l'évidence de l'ego pour la conscience n'est donc pas très différente de la position d'objet dans la perception transcendante — ce dont nous avons discuté dans la section 3.1. de ce chapitre. L'apodicticité de l'évidence de l'ego fait alors implicitement l'objet d'une déduction logique plutôt que d'être une intuition phénoménologique : si l'ego comme conscience dans un flux absolu n'a toujours que l'intuition inadéquate de sa totalité en cette fluence, il faut tout de même admettre la nécessité formelle d'un ego pour que la conscience puisse se rapporter de manière cohérente à son passé et à son avenir comme siens. Cette « inadéquation » de la phénoménalité de la conscience pour elle-même qui nécessite une postulation formelle de l'ego est déjà la trace du repoussement au second plan toujours plus irréversible de la phénoménologie égologique à mesure de l'évolution de la pensée de Husserl. On se rappellera en outre que cette inadéquation est pensée comme l'*analogon* de l'inadéquation de l'évidence de la donation seulement progressive de l'objet perçu par rapport à la position d'existence d'objet dans la perception d'objet transcendant. Ce qui nous mène à conclure qu'avant même que Husserl découvre la nécessité d'autres voies

de recherche que la recherche sur l'ego comme « perception interne » et sur l'ego comme évidence, cette recherche égologique n'était déjà absolument pas appropriée pour comprendre l'immanence comme essence de l'apparaître de l'ego. En effet, la « structure de l'immanence » — pour parler comme Henry — était déjà perdue de vue dans la *dépendance* patente de la recherche husserlienne à l'égard de ce que lui enseigne l'apparaître transcendant. La conséquence en est que l'ego a perdu progressivement son rapport à la question du fondement et que rien par ailleurs n'est éclairé phénoménologiquement quant au rapport de l'apparaître immanent — qui a une absoluité fondatrice — avec l'apparaître transcendant qu'il est censé fonder.

En effet, Husserl constate déjà lui-même ce fait à sa manière en parlant au paragraphe 49 de ses *Ideen I* d'« abîme » entre l'immanence et la transcendance, « abîme » à corréler directement au plus important échec de Husserl selon nous, celui de n'avoir pu rendre compte de la dépendance fondatrice de l'apparaître du transcendant à l'égard de l'apparaître immanent. Boehm a bien relevé l'importance cruciale de ce constat husserlien pour les mêmes raisons que Henry et nous-même. Il écrit :

Comment affirmer l'existence d'un « véritable abîme de sens » entre un être au sens absolu et ce dont l'être n'a un sens que relativement à cet être absolu lui-même ? L'être relatif ne doit-il point recevoir tout son « sens » propre de l'être absolu et donc y « participer » ? Voilà un grave problème que les interprètes de Husserl ne semblent guère avoir réellement résolu jusqu'à présent (Boehm, 1959, 506).

Ils ont oublié « l'abîme de sens » et s'en sont tenus à la relativité, au rapport au monde, à l'intentionnalité, affirme encore Boehm (*ibid.*). En cela, ils ne font que suivre Husserl lui-même, là où Henry prend au sérieux la difficulté proprement phénoménologique de rendre compte de la « participation de l'être relatif » (ou transcendant) à l'être fondamental (ou immanent).

En tout cas, les conditions sont alors réunies chez Husserl pour que la question de l'apparaître fondateur de l'ego soit oubliée dans la valorisation fonctionnelle strictement formelle de celui-ci, comme condition de la phénoménologie de la possibilité concrète de ses actes intentionnels se rapportant au transcendant. En effet, outre qu'ils ont une structure intentionnelle, les actes intentionnels tels que ceux de la perception sont orientés par des donations sensibles passives pré-égoïques qui sont la condition génétique de l'éveil de la conscience à la possibilité d'une visée intentionnelle. C'est sous le titre de « phénoménologie génétique » que Husserl entend traiter de cela.

Au terme de la première partie de la thèse, il nous semble que notre perspective critique à l'égard de l'ego husserlien, appuyée sur la conception henryenne de l'ego, révèle que Husserl a manqué la possibilité de clairement établir la valeur de fondement de la phénoménalisation de l'ego pour la phénoménologie. Cela dit, les ambiguïtés que nous avons relevées sont d'autant plus problématiques que leur flou se laisse recouvrir par les recherches husserliennes sur l'intentionnalité pré-égoïque censée être génétiquement constitutive de la possibilité de la vie égoïque elle-même. Dans ce contexte, nous allons être à même de constater que, du sein de telles recherches, l'immanence comme phénoménalisation originaire est cette fois oubliée radicalement. Nous analyserons des recherches génétiques où les approches méthodologiques ainsi que diverses prémisses sont problématiques pour la phénoménologie elle-même. Nous allons voir dans les deux chapitres qui suivent comment l'intentionnalité horizontale, pré-égoïque, que ce soit celle de la fluence de la temporalité (chapitre 4) ou celle des synthèses passives de contenus sensibles (chapitre 5), ne peut pas être confondue avec l'apparaître d'un *fondement* ayant réellement une portée génétique pour le déploiement de l'apparaître transcendant ainsi que de celui l'ego. La perspective et la lecture critique

henryennes seront les fils conducteurs explicites de notre propre critique, dans la mesure où il s'agit pour nous de dégager la présupposition d'une dimension « archifondatrice » non vue d'où l'intentionnalité génétique husserlienne tire son sens. Il nous faudra donc mettre en relief tout ce que promet un renouvellement de la phénoménologie génétique qui, plutôt que de masquer le fondement originellement égoïque, saurait s'en réclamer et permettre l'approfondissement de certains champs de la phénoménologie transcendantale (chapitre 6). C'est à tout cela que nous allons consacrer la deuxième partie de la thèse.

SECTION II

CRITIQUE ET DÉPASSEMENT DE LA DISSIMULATION DE L'APPARAÎTRE AUTO-AFFECTIF DE L'EGO DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE GÉNÉTIQUE HUSSERLIENNE

CHAPITRE 4

L'IMMANENCE DE L'APPARAÎTRE DE L'EGO RECOUVERTE PAR LE THÈME DE LA CONSCIENCE DU FLUX DU TEMPS

4.1. Considérations préliminaires

Dans un texte intitulé *Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle* (Henry, 1990a, 13-59), Henry produit une critique immanente approfondie de l'incapacité de Husserl de tirer les conséquences qu'a son introduction de l'idée d'une phénoménologie spécifique de la donation impressionnelle et de la place que doit faire la structure noético-noématique à cette réalité absolument subjective. Dans les paragraphes 85 et 97 de *Ideen I* (Husserl, 1950, 294 sq. ; 335 sq.), Husserl prétend rendre compte de la spécificité de cette donation impressionnelle en la décrivant comme « matière » de la « forme » intentionnelle ; comme moment « hylétique » dans la structure noético-noématique. Henry montre qu'il faut nécessairement dégager le sens accordé à l'impression une fois qu'on l'a thématifiée comme moment de la subjectivité transcendante, ce qu'en réalité Husserl ne fait pas encore.

Attendu que selon Husserl, l'impression exclut d'elle toute intentionnalité, Henry demande comment elle peut s'unir à l'intentionnalité dans l'immanence de la subjectivité réelle (Henry, 1990a, 14). Henry écrit :

Si deux essences diffèrent absolument, elles ne peuvent promouvoir ensemble l'homogénéité où toute réalité puise sa possibilité

principielle. Celle-ci implique bien plutôt que se noue entre elles quelque lien de fondation tel que l'une s'étende sous l'autre et, en dépit de la différence, lui serve d'appui. Laquelle de la *hylè* non intentionnelle ou de la *morphè* intentionnelle est, en dernier lieu, subjectivité, laquelle de la phénoménologie hylétique ou de la phénoménologie de la conscience intentionnelle est discipline suprême, c'est là une question d'essence en ce sens encore, qu'elle ne peut recevoir sa solution que de l'analyse eidétique (Henry, 1990a, 14-15).

Quelques réserves préliminaires de notre part s'imposent d'emblée. Henry montre indéniablement ici qu'il entend poursuivre sa critique à l'égard de la pensée husserlienne. C'est qu'en effet, Henry ne thématise ici rien d'autre que l'introduction husserlienne de l'irréductible réceptivité subjective dans sa problématique, réceptivité qui doit, selon lui, être l'objet d'une spécification. Mais l'exigence henryenne d'unité dans la subjectivité réelle qu'il exprime ici ressemble à une exigence purement formelle, ô ironie, à une loi formelle méréologique, sans en avoir la logique : regardons de plus près ce que Henry présente comme une évidence : si « a » et « b » sont des essences qui diffèrent absolument, mais qui doivent être les parties d'un tout « c » réel et « homogène » — ce qui veut dire sans doute indécomposable pour Henry puisqu'il s'agit de trouver « l'homogénéité où toute réalité puise sa possibilité » et que cela se nomme chez Henry la subjectivité en son auto-affection absolue —, il faut au moins qu'« a » et « b » soient dans un rapport de fondant à fondé. Ou bien « a » fonde « b » ou bien « b » fonde « a », nous dit Henry. Or, il n'y a pas de nécessité à ce que le rapport entre les deux essences soit asymétrique, c'est-à-dire à ce qu'il soit dans un rapport de fondant à fondé. Car, comme nous l'enseigne l'ontologie formelle husserlienne, la couleur et l'étendue par exemple diffèrent dans l'essence, mais sont réciproquement dépendantes en tant qu'essences exprimant ensemble l'unité d'un type d'être réel : toute couleur réelle a une étendue ; toute étendue réelle a une couleur. Par analogie, on pourrait être mené à penser que l'intentionnalité et l'impression sont réciproquement dépendantes, ce

que Henry lui-même ne peut évidemment concéder, car il s'agit toujours pour Henry de rendre compte du fondement de l'apparaître. Du reste, l'idée qu'il faille choisir si l'impression est fondatrice ou non est purement rhétorique et pour ainsi dire réglée d'avance par Henry ici. Son authentique problème est de rendre compte phénoménologiquement de cette *antécédence fondamentale* de l'impression. Sa première stratégie est de confiner Husserl à sa caractérisation du rapport entre impression et intention comme un rapport hylémorphiste à *inverser*. À n'en pas douter, aux yeux de Husserl, l'alternative dans laquelle Henry l'enferme d'emblée serait irrecevable du fait même que le rapport hylémorphiste entre impression et intention n'est pas un rapport de fondant à fondé. Il satisfait plutôt encore une fois à l'exigence formelle de la dépendance réciproque de la matière impressionnelle et de la forme intentionnelle — tout comme l'essence de la réflexion, nous le savons (voir section 3.1.2.), est censée être évidente dans le vécu immanent où la perception n'est rien sans le perçu et réciproquement.

Quoi qu'il en soit, en posant que le rapport entre matière impressionnelle et forme intentionnelle chez Husserl est un rapport de fondé à fondant, Henry prend l'avantage sur Husserl en le laissant seul se commettre dans la spécification de l'articulation du purement immanent impressionnel et de l'intentionnel. En effet, Henry va se contenter d'exposer ce qu'il nommera le nécessaire « renversement » (Husserl, 1990a, 33) de la relation de la matière et de la forme, le renversement du rapport entre impression et intention dans la pure subjectivité. C'est l'examen de l'analyse husserlienne de la conscience immanente du temps qui lui en donnera l'occasion.

Dans sa discussion des *Leçons husserliennes sur la conscience du temps de 1905* (Husserl, 1964), Michel Henry montre que le continuum intentionnel temporel est édifié sur la présupposition d'un continuum impressionnel dont ni l'impressionnalité, ni l'être du continuum ne sont thématés adéquatement d'un point de vue phénoménologique

(Henry, 1990a, 30-59). Henry accorde une importance insigne à la découverte de cette présupposition dans la mesure où, pour lui, au sein de la phénoménologie husserlienne de la conscience intime du temps se « déploie [...] pour la première fois et à vrai dire pour la dernière, la tentative d'élucider de façon rigoureuse la donation de l'impression » (Henry, 1990a, 30-31). Henry reconnaît ici que Husserl a tenté de rendre compte de l'essence de l'impression en visant en l'impression quelque chose qui lui est vraiment propre — ce qui, selon Henry, nous le rappelons, n'était pas le cas quand Husserl tentait de comprendre l'évidence de l'ego par exemple. Toutefois cela n'aurait été le cas qu'une seule fois dans les *Leçons* de 1905. Qu'est-ce à dire ? Au moins que pour Henry les développements des *Ideen I* de 1913 sur l'impression comme *hylè* ne sont pas à la hauteur de ceux des *Leçons* de 1905 portant sur le sens fondamental de l'impression dans la conscience du temps. Peut-être que Henry a aussi voulu signifier que la notion de donation originaire *impressionnelle* est disparue au profit de celle de l'émergence des contenus primordiaux synthétiques *a priori* appelés « synthèses passives » à partir de 1917. En effet, la notion de synthèse passive renvoie à une donnée originaire qui n'est plus irréductiblement *comprise en son individualité préobjective* comme c'est le cas de l'impression. La « synthèse passive » primordiale de contenus a son mode propre de donation préobjective. En tant que synthèse primordiale, la synthèse passive a d'emblée une « forme » donnée comme *contenu* formel pourrait-on dire, une forme donc qui se comprend moins par l'essence des contenus qui la composent que par le mode de synthèse qui instancie les lois originaires de l'association par contraste et par similarité. C'est le fait d'être des synthèses produites de manière indépendante du moi qui vaut à ces synthèses le qualificatif de « passives » (voir Husserl, 1998). Cependant, cette passivité ne sera pas *reçue en elle-même* par le moi comme l'impression l'était, mais seulement susceptible *d'affecter le moi au sens de l'éveiller*, par la saillance plus ou moins forte des synthèses. Cet éveil du moi est éveil à la possibilité d'une thématisation

d'objet, comme l'impression d'une certaine façon, mais cette possibilité n'est pas fondée par le fait que l'apparaître de la synthèse passive soit *réel* et donc absolument individuel comme le sont toutes les impressions. Alors que l'impression est une donation originaire qui par essence se montre comme *amorce réelle de la donation de quelque chose*, comme une partie réelle de la donation de l'objet visé, la synthèse passive, pour le moi n'est que pure démarcation au seuil de l'apparaître⁶⁰. Ce qui éveille le moi est une démarcation dans la prolifération pré-égoïque des synthèses passives qui tissent, au fil d'associations libres régulées seulement par les principes de la similarité et du contraste, un réseau de renvois d' « indication en indication » ,par principe infini, qui reste à interpréter en quelque sorte. Cette prolifération par renvois d'indication en indication est certes toujours motivée par des contenus de vécus réels, mais elle n'est jamais identique à ces vécus. La synthèse passive devient donc à la fois la motivation originaire de toute activité égoïque possible autant que la condition de possibilité de l'erreur de jugement du moi pourtant réellement prêt à juger du fait de la motivation sensible que lui procurent les synthèses passives. La possibilité phénoménologique de l'erreur de perception, de l'erreur de ressouvenir, etc., tiendrait au fait, par exemple, qu'une synthèse par similarité qui indique une tendance à la fusion de deux contenus, peut par cette tendance même masquer une différence faible qui peut quant à elle contribuer à les

⁶⁰ Si la synthèse passive n'est pas en soi garante de l'individualité de la donation originaire comme c'était le cas de l'impression originaire, en revanche le sens que la synthèse passive est susceptible de prendre pour la subjectivité est nécessairement singulier. La synthèse passive qui éveille la subjectivité suscite du coup une « résonance » (Husserl, 1998, 230) générale par association avec l'expérience subjective dans laquelle « vibrent en sympathie » tous les vécus à différents degrés d'intensité selon leur similarité. Autrement dit, la synthèse passive *éveille* la subjectivité par un profil de résonance générale chaque fois singulier. Chaque ébranlement de l'ensemble du vécu a une singularité. Cela dit, cette singularité n'est pas celle du réel transcendant. C'est celle de la libre association des contenus immanents de la subjectivité qui reste passive.

associer seulement en une paire — la paire exprimant à tout le moins un résidu de contraste entre les contenus identiques. Si bien que deux vécus originaires, pourtant seulement similaires ou identiques, sont ici pris pour le même.

Nous en savons déjà assez sur la synthèse passive pour pouvoir mettre en doute que le passage du paradigme de l'impression à celui de la synthèse passive puisse reprendre intégralement et transformer de manière cohérente la problématique de l'impression. D'abord parce que, comme on le sait, la différence entre la réception de l'impression et l'éveil du moi par un contenu synthétisé passivement, est la différence entre une phénoménalisation préobjective de *la réalité* — sous la forme de l'impression reçue, et donc sous la houpe de l'auto-affectivité originare qui ne se trompe jamais sur elle-même —, et la phénoménalisation de la synthèse passive d'un contenu certes préobjectif, mais également préconstitué infra-égoïquement — autant dire préphénoménologiquement — et apparaissant seulement comme *motif* d'éveil pour le moi.

En outre, on doit se demander si on peut simplement substituer la synthèse passive à l'impression, quand, comme le dit Henry, celle-ci prend chez Husserl un sens inédit qui dépasse sa signification ordinaire et devient crucial dans la phénoménalisation de la conscience du temps, dans l'apparaître du flux absolu de la conscience, et ce dès 1905. La synthèse passive ne peut pas simplement absorber le sens qu'a l'impression qui « n'est plus [seulement] donnée mais donnante » (Henry, 1990a, 33) à sa manière propre. Dans le contexte de la conscience du temps, elle est déjà productive d'un apparaître difficilement compatible avec l'apparaître de la synthèse passive, *en vertu de son essence d'immanence réelle non falsifiable qui est donation absolue à la subjectivité*. La phénoménologie de l'impression qui entend dépasser la saisie de la simple impression « donnée » — héritière de la tradition empiriste — vers l'impression

donnante est justifiée par Henry, comme on devait s'y attendre, en termes de « renversement » du rapport hylémorphiste. La simplification hylémorphiste husserlienne ne peut qu'apparaître obsolète pour une phénoménologie non intentionnaliste⁶¹.

Certains pourraient penser volontiers que l'« impression donnante » donc donnée par son action propre et le « renversement » que cela représente par rapport à son essence première de donnée passive, sont déjà l'indice du caractère obsolète de la catégorie d'impression pour Husserl lui-même, sont l'indice d'une amorce de dépassement de la catégorie d'impression vers celle de synthèse passive. Cela nous semble ne pouvoir être qu'une illusion rétrospective. La raison en est encore une fois qu'à la base l'impression au sein de la phénoménologie de la conscience du temps est une donation réelle absolue à laquelle la soumission du moi est absolue. Cela mène Husserl à parler de « flux impressionnel », ou de « continu impressionnel » qui apparaît en sa continuité. Or les synthèses passives, si elles sont « théoriquement » enchaînées de manière continue, elles apparaissent plutôt par segments évanescents d'associations ne laissant que deviner cette continuité. Elles ne sont à chaque fois pour le moi que des occasions remarquées d'objectivations possibles. Autrement dit, la sphère des synthèses passives n'est pas seulement pré-égoïque, en tant que les synthèses sont constituées avant leur thématization, mais s'il existe quelque chose comme un continuum en la

⁶¹ Henry d'ailleurs écrit « que les data impressionnels soient mis en évidence à partir du phénomène de la perception et par sa médiation, qu'ils soient désignés comme des « esquisses » c'est-à-dire précisément des esquisses des choses, n'est certes pas un hasard : il s'agit pour la phénoménologie de contourner un obstacle malheureusement incontournable. Le cas de la perception est justement celui où un corrélat noématique correspond à l'impression. Mais qu'en est-il, demandons-nous, lorsqu'un corrélat de ce genre ne peut plus être produit ? Or c'est ce qui advient avec le sentiment » (Henry, 1990a, 22).

synthèse passive, il est pour l'instant une proposition théorique qui ne se manifeste que partiellement dans un mixte d'affection consciente et de contenus inconscients. L'intermittence inhérente à l'affection du moi par les synthèses passives n'a pour nous rien à voir avec la soumission du moi à l'apparaître d'un continuum impressionnel dans l'édification de la structure intentionnelle du flux temporel.

Nous sommes donc autorisé à maintenir que l'affirmation par Henry d'un dépassement de la notion « ordinaire » d'impression chez Husserl n'implique pas de passage à la synthèse passive telle qu'elle sera pensée par Husserl plus tard. Cette affirmation implique cependant nécessairement que Husserl se trouverait dans la situation de conférer une nouvelle propriété à l'impressionnalité et qu'il le ferait sinon parce qu'il ne veut pas confier à la sphère de l'intentionnalité comme telle le problème de la continuité originaire du temps, au moins parce qu'il hésiterait à le faire. Henry, comme on le sait, pense que la nouvelle essence de l'impression au sein de la conscience du temps tient au rapport qu'elle instaure à la forme intentionnelle dans le cadre de la phénoménologie de la conscience intime du temps. En fait, il s'agit d'un rapport paradoxal révélant que l'intentionnalisme produit ses propres apories, montre ses propres limites par des apories. Heureusement, la valeur heuristique de la nouvelle signification de l'impression ne la confine pas à l'affirmation de son pouvoir de « renverser » le rapport de la forme intentionnelle et de l'impression elle-même. Henry nous offre, comme on le verra, des morceaux d'analyse du texte husserlien qui en font foi. Il ne cherche d'abord dans son analyse qu'à tirer sur le fil conducteur d'une solution implicite dans la recherche husserlienne afin de montrer par la négative que c'est bien le continuum impressionnel qui rend possible la temporalité intentionnelle. Henry prend au sérieux la remarque husserlienne : « [...] la conscience n'est rien sans l'impression » (Husserl, 1964, 131 ; Henry, 1990a, 35). Pour Henry, le thème réel des *Leçons* est en fait

« la première donation », la conscience impressionnelle. Et que la conscience soit impressionnelle,

[...] cela ne tient à aucune détermination extrinsèque, à quelque liaison mystérieuse avec le corps par exemple — toute détermination extrinsèque ayant précisément été écartée par la réduction phénoménologique telle qu'elle fonctionne en cet ouvrage (Henry, 1990a, 34).

Husserl masquerait l'impression originale en la traitant comme une *perception originnaire*, l'impression étant souvent sublimée dans le maintenant d'une perception. Au bout du compte, pour Henry, « la phénoménologie du temps est une phénoménologie de l'impression qui démet celle-ci de son pouvoir de révélation propre pour le confier, de façon exclusive, à la donation extatique [du temps] » (Henry, 1990a, 43). En dernière instance, l'échec du tour de force de Husserl se comprend en saisissant bien qu'il consiste à tenter d'explicitier l'autodotation du flux extatique du temps, alors que la seule autodotation est celle de l'impression. Chaque maintenant présent serait une abstraction du continuum impressionnel lui-même qui est toujours déjà là (Henry, 1990a, 49).

Husserl ne saisirait pas qu'il y a une duplicité du temps horizontal qui n'est que la doublure horizontale d'un flux impressionnel. Il attribue au flux temporel compris essentiellement comme flux des modifications de modifications une essence commune avec le flux impressionnel et les présente tous deux comme des strates « autodonnées », c'est-à-dire comme des flux à l'égard desquels la conscience est « passive ». La question est alors de savoir comment ces deux flux s'« harmonisent ». Pour Husserl, il semble que leur passivité les lie d'emblée. Pour Henry, cependant, on a affaire à deux types radicalement différents de passivité. En effet, la passivité de l'ego réflexif qui voit se lier spontanément son vécu dans un flux temporel indépendant de lui n'est pas la passivité

impressionnelle impliquant une auto-affectivité égoïque qui serait la clé de la compréhension de la fluence du temps lui-même. Prenant Husserl au mot, Henry écrit :

Dans la passivité de l'impression originale, pour autant qu'elle diffère de cette production des modifications, rien de tel, rien de ce qui appartient à la production, ne se produit. [...] C'est pourquoi aussi le *continuum* qui appartient à celle-ci [l'impression] n'a rien à voir avec le *continuum* des modifications, le second n'étant que l'itération de la rupture extatique, le premier ce qui, placé sous elle ou plutôt en elle, la supporte et la rend possible à chaque instant (Henry, 1990a, 57).

Si Henry prétend qu'ici se manifeste la difficulté ultime de Husserl, nous croyons, plus modérément, avoir là au moins un axe d'interprétation critique du texte husserlien qui nous permet de décliner plus exhaustivement les détails des difficultés réelles de Husserl dans l'élucidation de l'impressionnalité. Cela ne peut qu'étayer davantage l'idée henryenne selon laquelle Husserl présuppose un continuum impressionnel « supportant et rendant possible à chaque instant » le continuum rétentionnel-intentionnel.

Nous discuterons ici quelques paragraphes des *Leçons* de 1905 qui ont trait spécifiquement à la question de l'« origine » du temps : les paragraphes 9 à 13 et 23 à 33, avec leurs suppléments afférents.

4.2. L'ambiguïté foncière de la notion d'impression chez Husserl

Les paragraphes 9 à 13 exposent pour la première fois la compréhension structurelle du flux en termes de rapport entre « impression originale » (appelée aussi « conscience impressionnelle », « conscience originale » ou « perception originale ») et « rétention » (ou « modification »). Nous nous interrogerons sur la saisie de la continuité

de la conscience du temps en tant qu'elle a son origine dans l'impression, en même temps que sur celle de la prétendue modification rétentionnelle de cette impression.

On constate dans les paragraphes 9 à 11 (incluant le supplément I) que c'est la question de la phénoménalisation du changement — c'est-à-dire des modifications rétentionnelles — au sein de la phénoménalité même de la durée — c'est-à-dire dans le flux impressionnel — qui est censée être élucidée. Les paragraphes 12 et 13 s'intéressent à la spécificité de la rétention par rapport au souvenir et à la présentification en général. Les résultats de ces analyses husserliennes demeurent assez incertains dans la mesure où ils ne mènent qu'à l'affirmation que l'essence de la rétention tient dans l'évidence de l'antécédence nécessaire de la donation originaire — c'est-à-dire de l'impression — par rapport à la rétention, ce à quoi ne sont pas soumis la présentification de l'imagination et le souvenir. En somme, l'évidence phénoménale de la rétention est négative. La question qui se pose alors est de savoir comment cela peut contribuer à élucider la fluence du flux propre des rétentions : s'agit-il simplement d'admettre que l'impression modifiée, la rétention, conserve intacte la fluence qu'elle hérite de l'impression ? Et même si c'était le cas, l'antécédence de l'impression sur la rétention rendrait-elle évidente la directionnalité, qui ne peut en tout cas pas être donnée par l'antécédence de l'impression, antécédence seulement connue ici par déduction en vue de ce que l'on veut que soit la rétention ? Les difficultés ici exposées n'empêchent pas cependant qu'il s'agit pourtant dans ces paragraphes d'enjeux ultimes et nous allons donc montrer que la notion d'impression est ce vers quoi les problèmes de la fluence et du changement dans la conscience du temps pointent pour leur solution tout en exposant comment cette solution, tout en étant entrevue par Husserl, n'est pas à la portée de sa phénoménologie. C'est ce dont témoigne le fait que l'ambiguïté de la *notion d'impression* est parfois simplement repoussée dans la sphère intentionnelle.

Constatons d'emblée un paradoxe intéressant : la compréhension du continuum intentionnel horizontal chez Husserl implique non seulement des présupposés encore flous sur le plan notionnel concernant l'essence du continuum impressionnel qui est censé le fonder, mais elle montre aussi que ces notions floues elles-mêmes sont ce à quoi Husserl emprunte un contenu sémantique — forcément flou — pour rendre compte du caractère horizontal de la temporalité. Nous allons en faire la démonstration en nous attardant un peu sur son langage phénoménologique. Nous allons montrer comment les notions de *point-source* et de *repoussement* dans la phénoménologie de la conscience du temps agissent à la fois comme masque et révélateur de l'essence purement impressionnelle — ce qui veut aussi dire non intentionnelle — du flux.

On ne confondra pas cependant cet exercice avec la célèbre analyse du texte husserlien offerte par Paul Ricœur (1985, 14-144). Celui-ci prétend que la méthode phénoménologique trouve dans le problème de la conscience du temps l'obstacle qui aura raison d'elle. Cela se traduirait dans le fait que la différenciation radicale du temps objectif et de la durée immanente ne peut résister aux transferts de métaphores en provenance du langage naturel, langage dont on ne peut en réalité suspendre l'objectivisme en matière de temps pour parler du temps immanent. Ricœur prétend que Husserl est obligé d'emprunter le langage de la description du temps objectif pour faire comprendre l'immanence de la durée apparaissante. En nous inspirant de Henry, nous croyons que là n'est pas le vrai problème d'un point de vue phénoménologique. Le problème de Husserl est bien plutôt qu'il s'approche de la question de la « donation impressionnelle » — qui n'est pas aussi « muette » que Ricœur le croit (1985, 44) — avec les seuls moyens inadéquats dont il dispose. De manière éminente il tente cette approche avec des métaphores, inadéquates par définition dans le cadre d'une

phénoménologie, mais des métaphores qui ne se ramènent pas simplement à des transferts de notions appartenant à la sphère du temps objectif⁶².

4.2.1. DONATION ET CONTINUITÉ À PARTIR DU « POINT-SOURCE »

Husserl écrit :

Tout être temporel « apparaît » dans un certain mode d'écoulement continuellement changeant et « l'objet dans son mode d'écoulement » est sans cesse à nouveau un autre dans ce changement, alors que nous disons pourtant que l'objet et chaque point de son temps et ce temps lui-même sont une seule et même chose (Husserl, 1964, 41).

Phénoménologiquement, les objets temporels apparaissent continuellement changeants, mais « l'objet et chaque point en son temps et ce temps lui-même sont une seule et même chose ». Husserl nous invite donc à reconnaître une structure intentionnelle double à la perception d'objet temporel⁶³. Mais l'approfondissement de l'analyse de cette forme caractéristique d'intentionnalité doit être préparé. Husserl écrit :

⁶² D'ailleurs, l'opinion générale de Ricœur sur la pauvreté du sens que le texte husserlien peut donner au temps immanent est reconnue par Husserl lui-même sans que pour autant il perde de vue ce que Ricœur considère comme les nuées négligeables de la phénoménalité impressionnelle. Husserl admet à l'occasion que ses analogies entre la vie immanente du flux temporel et la vie du monde sont vaines — par exemple la description de l'évanescence en termes de décroissement de l'intensité ou d'affaiblissement. Il n'en conclut pas cependant que la fluence immanente de la temporalité et son origine sont des problèmes inaccessibles à la phénoménologie. C'est l'essence de l'impression comme origine de la temporalité qui est très précisément visée par Husserl quand il écrit : « Là où quelque chose dure, *a* passe en *xa'*, *xa'* en *yx'a'*, etc. Mais la production de la conscience va seulement de *a* en *a'*, de *xa'* en *x'a'* ; au contraire le *a*, le *x*, le *y*, ne sont rien de produit par la conscience ; c'est le produit originaire, la "nouveau", ce qui s'est formé de façon étrangère à la conscience, ce qui est reçu par opposition à ce qui est produit par la spontanéité propre de la conscience » (Husserl, 1964, 131).

⁶³ « Manifestement nous devons reconnaître que le terme d'"intentionnalité" est à double sens, selon que nous avons en vue, soit la relation de l'apparition à ce qui apparaît, soit la relation de la conscience d'une part à "ce qui apparaît dans son mode", d'autre part à ce qui apparaît tout court » (Husserl, 1964, 41).

Nous allons devoir pourtant procéder ici à des distinctions plus fines et à des déterminations plus nettes encore. Soulignons d'abord que les modes d'écoulement d'un objet temporel immanent ont un commencement, un point-source pour ainsi dire [*sozusagen einen Quellpunkt*] (Husserl, 1964, 42 ; Husserl, 1966, 28).

Notons d'abord que se côtoient ici l'impératif d'un raffinement de l'analyse et le premier moment de ce raffinement qui consiste en la démarcation du commencement dans les modes d'écoulement d'objet temporel à partir d'une métaphore : le « point-source ». La métaphore incite essentiellement à penser que la pure notion de commencement est inadéquate et que la métaphore du point-source, bien qu'inadéquate par essence du fait d'être intelligible seulement de manière analogique, ajoute quelque chose à l'inadéquation de la seule notion de commencement. Il y a quelque chose dans la métaphore qui doit être traversé et qui constitue l'accès à l'essence du « commencement » du flux temporel. Bref, l'articulation de la double intentionnalité dont il est question à la page 41, ce thème original de la conception intentionnelle de la conscience du temps, n'est pas la caractérisation la plus fine que l'on peut faire dans le but de contribuer à l'élucidation de l'origine du temps. C'est la donation originaire d'un commencement pensé comme « point-source » qui est le thème indiquant la voie.

Le point-source, avec lequel commence la « production » [*Erzeugung*] de l'objet qui dure, est une impression originaire. Cette conscience est saisie dans un changement continu : sans cesse le présent de son [celui du temps de l'objet sonore] « en chair et en os » se change en un passé ; sans cesse un présent de son toujours nouveau relaie celui qui est passé dans la modification (Husserl, 1964, 43-44).

Husserl va sentir la nécessité de préciser que l'impression n'est pas un « produit » comme tel, mais est « générée spontanément » (Husserl, 1964, 131). C'est qu'effectivement dans le passage des pages 43 et 44 tout juste cité, les choses ne sont pas claires. Nous ne voyons pas pourquoi l'on ne pourrait pas penser qu'une production de l'objet intentionnel est « commencée », « produite » par l'impression originaire elle-

même. Effectivement, Husserl lui-même pourrait avoir jugé nécessaire d'expliciter que le fondement ultime de la « production » d'un objet est passé de la visée intentionnelle au flux impressionnel. En tout cas, une ambiguïté est ici alimentée par le fait que l'on passe du « point-source » à la « conscience », d'une phrase à l'autre comme s'ils étaient synonymes. Une question peut alors être soulevée : en quoi le point-source impressionnel est-il lui-même conscience ? Nous n'avons pas droit à une réponse claire sur ce sujet bien que l'on puisse remarquer l'usage chez Husserl de l'expression « conscience impressionnelle » qui passe, en coulant continûment, en la « conscience rétentionnelle » (Husserl, 1964, 44).

Une chose est sûre : puisque le « point-source » condense et canalise l'impressionnalité, il va sans dire qu'il dissimule entièrement son problème. C'est d'ailleurs à cette conclusion qu'arrive également Paul Ricœur. Celui-ci a insisté sur le fait que le maintenant husserlien en forme de « point-source » répétait l'instant aristotélicien qui divise et relie (Ricœur, 1985, 58). Le point-source est un « commencer de continuer », dit-il encore, dans la mesure où « ce qui s'écoule de lui lui appartient encore » (Ricœur, 1985, 57). Autrement dit, ce qu'il s'agit d'élucider dans l'appartenance mutuelle de la rétention et de l'impression, ainsi que dans la continuité de la modification des modifications, est déjà concentré dans la métaphore du « point-source » qui sert à interpréter l'impression.

Même pour un R. Bernet qui ne fait pas de cas du recours à la métaphore dans l'analyse husserlienne, la continuité n'est pas le fruit de la dépendance de l'impression et de la rétention, mais bien d'un seul des deux termes : l'impression pensée comme « présent qui devient passé » (Bernet, 1983, 193). Cela dit, le fait qu'il pense le présent originaire comme un « présent qui devient passé », comme une impression qui devient passée, n'élucide pas pour autant l'essence de la fluence du temps en ce changement. Ce

n'est pas en traitant le passage de l'impression à la rétention comme un « devenir » de la première en la deuxième que l'on éclaire l'essence de la fluence en ce changement. D'une part, il n'y a rien dans l'essence de la présence qui la révèle nécessairement comme source qui devient. D'autre part, le devenir est de manière inhérente finalisé : devenir est un processus qui transforme une chose en quelque chose d'autre, ce quelque chose apparaissant en dernière instance avec son commencement propre. Or c'est précisément ce qui semble être exclu du rapport entre l'impression originale et la rétention. Ajoutons qu'avec l'idée de devenir, la continuité est confinée à une téléologie qui ne peut pas rendre compte de la pure fluence, celle-ci n'étant pas, dans son essence, soumise à une finalité en dépit du fait qu'elle soit absolument directionnelle. . L'idée que le « présent devient passé » n'élucide pas l'essence de la continuité du temps et nous en restons à cette autre idée que c'est le point-source qui la lui confère. La question est donc de savoir si la figure du point-source n'est qu'un mirage métaphorique ou si elle est l'indice d'une intuition phénoménologique authentique.

Retenons que la métaphore de la *source* est extrêmement significative. En désignant l'impression originale, elle indique que l'impression est l'élément d'où origine la continuité du flux du temps. Pourtant, la notion de *point* lui fait immédiatement écran. La figure du point vient répondre en quelque sorte à la question de savoir ce qu'est l'impression comme source. Elle ne serait en tant que point que la limite de ce qui peut être dit sur l'être original de la source, c'est-à-dire sur l'impression. La figure du point étouffe par son infinitésimalité tout éveil de la possibilité de la poursuite de l'enquête phénoménologique sur la fluence et la transformation du flux du temps immanent à *partir de son origine*. La fluence et la transformation du flux sont données comme une évidence indépassable dont le

commencement apparaîtrait comme un point-source. Cela est évidemment insatisfaisant. Cependant, ce n'est pas tout ce que l'on peut dire sur cet échec.

Bien sûr, on peut prétendre que l'aporie de la métaphore du point-source est restée inaperçue par Husserl et alors penser que c'est là tout ce que la métaphore indique. Mais ce n'est pas sur cette voie que nous nous engageons⁶⁴. Nous voyons autre chose à travers et au-delà du paradoxe du point-source. Comme on le sait, au-delà du paradoxe, en suivant Michel Henry nous voyons la possibilité d'une authentique phénoménologie de l'impressionnalité. Michel Henry lui-même l'amorce en révélant d'emblée la duplicité de l'apparaître fluent du temps immanent. Il est évident qu'il était impossible pour Husserl de voir clairement que la fluence impressionnelle pouvait être une problématique autonome de la phénoménologie, qu'en fait, il *devait* y avoir une phénoménologie de l'impression pure échappant à l'ordre de la compréhension intentionnaliste du temps comme horizon. Husserl n'était pas en mesure, au sein du cadre de sa phénoménologie, de saisir la conscience du flux originaire indépendamment des notions de rétention et de protention⁶⁵. Cela dit, le texte paradoxal et métaphorique de Husserl est loin d'être seulement une opacification de la possibilité d'une telle

⁶⁴ C'est en tout cas la voie de Ricœur. Bien sûr, il constate à sa façon le problème de la métaphore du point-source à travers le parallèle qu'il fait entre Husserl et Aristote : le « paradoxe de l'instant » — du point — est de condenser en une seule présumée évidence phénoménologique originaire à la fois la division et la liaison (Ricœur, 1985, 48 *sq.*). Cela dit, chez Ricœur, la métaphore a le sens d'un acte manqué révélant l'impossibilité de prétendre arriver à une phénoménologie du temps immanent. Du coup, la découverte husserlienne — que nous ne remettons pour notre part aucunement en question — du présent élargi permettant de faire un pas de plus vers l'élucidation du temps immanent sans la béquille de la théorie associationniste qui n'établit que de manière extrinsèque la liaison de la durée pourtant immanente — et donc entre autres sans être capable de faire la différence entre ressouvenir et rétention —, cette découverte husserlienne et ses conséquences donc, ne semblent pas avoir d'intérêt pour Ricœur.

⁶⁵ Henry a pour sa part montré par sa phénoménologie du sentiment l'effectivité d'une continuité auto-affectée tout à fait immanente de laquelle est exclue toute horizontalité (Henry, 1963).

phénoménologie de l'impression. Le texte indique et cache en même temps cette possibilité. C'est cela que nous aimerions montrer avec l'interprétation d'une nouvelle métaphore husserlienne.

4.2.2. ORIGINE, CONTINUITÉ, « REPOUSSEMENT »

Husserl écrit que dans la phénoménalisation de la conscience du temps

[...] a lieu continûment un repoussement [*Zurückschiebung*] dans le passé, la même complexion continue subit sans cesse une modification, jusqu'à l'évanouissement ; avec la modification va en effet, main dans la main un affaiblissement qui mène finalement à l'imperceptibilité (Husserl, 1964, 45-46).

Ainsi apparaît une autre métaphore recoupant celle de point-source tout en la dépassant : le repoussement⁶⁶. La métaphore du point-source rendait compte d'une spontanéité sans résistance de la fluence, de sa continuité « coulant de source ». Mais en même temps le point-source opacifie l'origine de la source par l'infinitésimalité qui lui est inhérente, n'étant que le lieu abstrait du surgissement de la source et non l'origine de celle-ci. La métaphore du repoussement est censée indiquer, au sein du mouvement fluent du temps immanent, ce qu'il faudrait tenir d'emblée comme l'*origine de la*

⁶⁶ En fait, il y a deux occurrences du prédicat « repoussé » (*zurückgeschoben*) aux pages 19 et 22 avant cette première occurrence de « repoussement ». Le premier « repoussé » (p. 19), est explicitement présenté comme une métaphore. Husserl commentant le cours de la perception comme cours nécessairement temporel, affirme qu'en son sein se manifeste un changement, une modification d'un genre tout particulier : « ce qui demeure de la sorte [objet perçu] dans la conscience apparaît comme quelque chose de plus ou moins passé, et, *pour ainsi dire, de repoussé temporellement (als ein gleichsam zeitlich Zurückgeschobenes)* » (Husserl, 1964, 19 ; c'est nous qui soulignons ; Husserl, 1966, 11).

fluence. Ni plus ni moins la métaphore doit alors indiquer « l'essence du repousser »⁶⁷ pour autant qu'il appartient à l'apparaître de la fluence immanente du temps. Si l'essence du repousser est impliquée dans la fluence immanente du temps qui est indépendante du moi, il est évident que ce n'est pas en tant qu'action volontaire qu'il faut thématiquer la notion de repoussement. Ce qui appartient essentiellement à la notion de repoussement indépendamment de l'action ce sont le mouvement et la force. Bien sûr, la métaphore du repoussement peut indiquer la force en l'immanence de la fluence du temps et elle le fait effectivement. Husserl n'hésite pas à présenter *l'impression originnaire* comme l'agent du repoussement d'une impression précédente, repoussement qui « fait tomber », qui « enfonce » cette dernière dans le flux en dégradation des rétentions de rétentions⁶⁸. Le prolongement de l'analogisation jusqu'à l'agent de l'action

⁶⁷ La liberté que nous prenons ici de parler de la métaphore du repoussement comme de quelque chose qui indique une essence de la fluence vient du fait que Husserl lui-même ne s'en prive pas. En effet, p. 68 des *Leçons* de 1905, Henri Dussort traduit repoussement entre guillemets alors qu'il ne l'a pas fait auparavant. Les guillemets induisent en erreur, car ils accusent le trait métaphorique de la notion alors que Husserl a pour sa part opté pour une essentialisation de *Zurückschiebung* (repoussement) en écrivant *zeitlichen Zurückgeschobenheit* (l'essence de l'action de repousser temporellement) (Husserl, 1966, 50).

⁶⁸ Husserl écrit : « Le champ temporel originnaire est manifestement limité, exactement comme dans la perception. En gros, on pourra même se risquer à affirmer que le champ temporel a toujours la même extension [...]. » Il ajoute : « *idealiter* une conscience en qui tout resterait retenu rétentionnellement est bien [...] possible » (Husserl, 1964, 46). De toute évidence, ces deux idées se contredisent, mais une chose est certaine : la deuxième est une hypothèse posée en vertu de la compréhension husserlienne de l'origine de la fluence. La limite du champ temporel tient dans la fin de la rétention. Mais la fin de la rétention est le fruit de la poussée du maintenant ponctuel : ce qui décide de la fin de la rétention est en quelque sorte la force qui émerge du point-source. Enfin, c'est ce que nous comprenons de cette proposition : « *idealiter* une conscience en qui tout resterait retenu rétentionnellement est bien [...] possible » (Husserl, 1964, 46). Ce n'est pas la modification de la modification qui fait disparaître. Car en fait, il n'y a rien dans la modification qui permette de comprendre que la modification va dans le sens d'une modification qui supprime son contenu. C'est donc la poussée même du point-source qui dirige le continuum rétentionnel vers l'imperceptibilité. En conséquence, nous sommes obligés de constater que tout émane du flux impressionnel : 1) l'être du flux du temps a son origine dans la fluence de l'impression, plus précisément dans le repoussement continu, 2) la limite de l'enchaînement rétentionnel est imposée par la force même du flux impressionnel — attendu que la modification rétentionnelle elle-même n'est pas en mesure de supprimer son propre contenu. Cela implique que la force repoussante continue soit aussi une force qui s'affaiblit, s'allège, se dissimule... on ne sait pas.

de repoussement et ses conséquences est en tout cas une autre évidence de l'importance de mieux comprendre ce que veut dire « repoussement ». Approfondissons donc l'idée de repoussement afin d'étayer ce qu'est son essence, entre autres en comprenant mieux l'horizon sémantique ouvert par le vocable « repoussement » lui-même.

On admettra que « repoussement » désigne l'application explicite de la force d'une chose sur une autre chose, donnant à celle-ci un mouvement contrariant sa force propre — que cette force propre soit celle du mouvement de la chose ou de l'inertie de celle-ci au repos. Si on accepte cette définition, nous serons dans l'obligation de convenir également que la force qui repousse n'est déterminée que comme force extrinsèque exercée sur la chose repoussée et donc qu'elle ne peut devenir une force immanente de cette chose — on doit reconnaître que la chose repoussée ne transforme pas la force qui lui est appliquée en force propre, car il s'agit d'une force contraire à la sienne. Il y a plusieurs conséquences à ces observations.

Un premier groupe de conséquences tient au fait que la notion même de repoussement rend tout à fait explicite que la force qui repousse est nécessairement et seulement *cause externe* du mouvement de la chose. Cela implique que le repoussement, outre le fait d'être métaphore plutôt que description, pose des difficultés majeures supplémentaires au sein de la phénoménologie de la conscience intime du temps dans la mesure où il ne peut exprimer, même métaphoriquement, rien d'autre que la valeur « explicative » de sa signification causale inhérente, et que c'est tout ce qu'il peut offrir à la description du mouvement immanent de l'apparaître pur du temps. Or expliquer est étranger à l'analyse eidétique qui est ici requise. En effet, pour la phénoménologie ce serait faire intervenir une « loi de la nature » énoncée du point de vue de l'attitude naturelle, alors que ce qui est censé apparaître dans l'analyse eidétique est la pure loi propre de l'apparaître de ce qui apparaît. Donc, d'un point de vue husserlien, la causalité

externe qui est inhérente au repoussement sur ce à quoi il s'applique — l'impression originaire déchuée en rétention — est difficilement intelligible dans l'ordre du pur apparaître réduit en l'immanence. En supposant qu'il y ait un repoussement immanent à la conscience, le plus simple serait effectivement de suivre les extensions de l'analogie qu'offre Husserl lui-même et de penser qu'il est exercé par l'impression originaire présente sur une impression originaire précédente et dès lors transformée en rétention. Mais il faudrait admettre en outre la possibilité que l'impression a et exerce un pouvoir celui de la force de repoussement, ce qui est difficile dans la mesure où l'impression est censée à sa manière propre être passive. En effet, le concept d'impression est originairement lié à celui de réceptivité qui est pure passivité. Cela est implicite dans l'acception empiriste husserlienne qui est la source du concept chez Husserl⁶⁹.

Le deuxième groupe de conséquences problématiques sur lequel ouvre la métaphore du repoussement tient au fait qu'elle exprime d'emblée une *confrontation* de forces. En effet, par essence la force de repoussement est engagée *contre* celle d'un mouvement de chose qui s'approche ou *contre* la force obstructive d'une chose immobile qui entrave le mouvement de la chose mouvante. Cela ne peut que nous mener à penser que la convocation de la métaphore du repoussement est tout à fait paradoxale dans la tentative de comprendre la fluence absolue du temps intime. Si nous posons que l'impression originaire repousse l'impression précédente — ce qui est l'hypothèse la

⁶⁹ Le caractère inerte ou passif de l'impression est de toute manière reconduit par l'idée husserlienne que l'impression n'est que la *hylè* de l'expérience (Husserl, 1950, 287sq.). On pensera que l'on a déjà oublié l'idée qu'il y aurait chez Husserl un dépassement du sens classique d'impression selon Henry. Ce n'est pas le cas. Ici nous explicitons ce qui est disponible à la seule « surface » du texte husserlien en tant qu'il fait usage d'une métaphore nécessairement inadéquate. Ce que l'on constate est que cette inadéquation prend la forme d'une contradiction explicite avec les thèses non métaphoriques de Husserl.

plus plausible —, cela veut dire que celle-ci par sa modification en rétention aurait gagné une inertie ou au moins qu'elle aurait perdu une force inhérente à l'impression originale dont on ne comprend pas plus qu'il y a quelques lignes la possibilité : comment en tant qu'impression auparavant, c'est-à-dire avant d'être déçue dans son originalité et modifiée en rétention, elle aurait pu receler une telle force, étant passive par définition. Il est aussi difficile d'admettre l'hypothèse que la rétention, l'impression modifiée, puisse elle-même comporter une force de repoussement. Son nom technique — rétention — montre clairement que sa vertu est plutôt l'exact contraire : elle retient en elle-même ce qui tendrait à en sortir. L'idée d'affaiblissement d'intensité de l'apparaître rétentionnel avec le temps confirme bien que la force de la rétention n'est pas celle du repoussement, s'il faut parler de force de la rétention il faudrait parler de la force de contenance qui « s'épuise » à mesure de sa distanciation par rapport à l'impression originale. Mais heureusement nous n'avons pas à faire cela parce qu'en son essence la rétention est contenance au sein d'un « tout juste passé », qui par cette contenance même est un présent élargi voué à progressivement devenir passé pur. Autrement dit, la rétention n'a pas à être comprise comme un autre mode de manifestation originale de la fluence puisqu'en réalité elle est une catégorie purement intentionnelle. Elle indique intentionnellement son origine comme tout juste passé d'un présent original. Dans une telle perspective la rétention n'est en dernière instance que l'écho de ce qui s'affaiblit par soi-même, c'est-à-dire l'impression originale télescopée dans des modifications de modifications. Cela dit, même en admettant que la rétention eût une force de repoussement, il va de soi qu'elle repousserait la rétention qu'elle suit. On pourrait alors se demander où elle trouve cette force puisqu'elle n'est que rémanence de présence. En outre, il est exclu qu'elle repousse ou attire, à contresens, l'impression qui se lie irréductiblement à elle. Car c'est l'impression originale, ce moment matériel authentique qui est apparié nécessairement et toujours avec l'« écho » qu'elle indique,

c'est-à-dire la rétention qui n'a pas d'autre substrat que ce présent impressionnel tout juste passé qui l'indique.

Quoi qu'il en soit, puisque le repoussement ne peut être compris qu'en termes *de rapport de force*, il semble exclu que l'on puisse y recourir pour saisir quelque moment de la pure fluence de la conscience du temps. Il faudrait en fait que la force du repoussement soit annulée dans l'équilibrage du face à face de la force de repoussement et de la force contraire, ce qui ne peut mener qu'à l'immobilité. Sans compter qu'il resterait à comprendre comment une telle immobilité peut également se manifester dans la forme d'une dégradation d'intensité de l'apparaître du temps lui-même, depuis l'impression originaire aux plus subtiles affections de rétention de rétention. Faudrait-il alors s'engager sur la voie d'une spéculation à propos de l'« épuisement parallèle et continu des forces équilibrées » pour rendre compte de l'évanescence de l'apparaître du temps immanent ?

Nous sommes donc, par une tentative d'approfondissement de la métaphore même du repoussement pour la compréhension de l'essence fluente de la conscience intime du temps, mis en face de contradictions et d'absurdités qui exposent l'inadéquation de la métaphore pour indiquer une intuition phénoménologique. Certains diront que le concept de flux husserlien est une évidence apodictique et que l'imperfection notionnelle des analyses de la conscience intime du temps est secondaire puisqu'elles ne sont pas en mesure de faire s'effondrer une telle évidence. Nous opposerons que ce serait là déclarer que les recherches husserliennes sur la conscience intime du temps ne sont pas importantes, les « imperfections » pouvant tout aussi bien être des spéculations fantaisistes puisque la fluence du temps intime est apodictiquement évidente.

Si la métaphore du « repoussement » est irrecevable comme levier descriptif parce que celui-ci impose à la saisie de la fluence, pour son efficacité métaphorique même, la force explicative du pur rapport de causalité inhérent à la compréhension de la possibilité du mouvement naturel, et parce qu'il implique une série de présupposés incompatibles entre eux dans le cadre d'une théorie de la fluence du temps, il nous reste à comprendre pourquoi la métaphore du repoussement a pourtant été choisie par Husserl. Nous croyons au moins possible de montrer qu'il n'a pas choisi l'analogie la plus simple, qu'il devait donc y avoir un motif pour cela. Ce qui est à notre portée en tout cas est la possibilité d'émettre une hypothèse réaliste à ce propos en prolongeant un peu notre analyse de la notion.

Notre avis est que la métaphore du repoussement est certainement non arbitraire et probablement optimale pour Husserl dans sa tentative de rendre compte d'une intuition non conceptualisable dans le cadre de sa conception de la phénoménologie. Nous croyons qu'il est possible d'avancer que le choix de « repoussement » qui signifie l'action de déplacer en usant d'une force, nous indique que Husserl entendait retenir quelque chose du concept de force pour la compréhension de la continuité temporelle. Si ce n'était pas le cas, il faudrait convenir qu'il a choisi une métaphore bien contraignante. En tout cas, à n'en pas douter, celui qui serait indécis quant à savoir ce qu'une métaphore doit indiquer opterait volontiers pour l'usage métaphorique d'une notion plus générale. Selon toute apparence, fort probablement Husserl *a choisi* expressément le poids de l'analogie avec le repoussement pour indiquer l'origine de la fluence temporelle. Rappelons-nous que c'est Husserl lui-même qui demandait que le raffinement de la phénoménologie intentionnelle du temps intime commence par l'éclaircissement de l'essence de son commencement et de son lien au problème de la fluence (Husserl, 1964, 42, 45-46) où apparaît l'usage métaphorique assumé de la notion

de « repoussement » — et de « point-source ». Parce qu'en effet, les idées de « déplacement », de « décalage », de « changement », qui ne dépendent pas de l'idée d'une force nécessaire à leur réalisation, auraient masqué sans doute complètement la possibilité pour l'impression originaire d'être transformée en problème philosophique. Nous considérons donc qu'il est clair que la notion de repoussement a fait l'objet d'un choix délibéré puisqu'elle apparaît au moment de l'annonce de l'exigence d'un approfondissement de la compréhension du « commencement » du flux.

Nous aimerions pour terminer proposer que l'on examine encore une fois la notion de repoussement dans la perspective d'appuyer l'idée que le choix de cette notion n'est pas non plus une « erreur » commise d'entrée de jeu au moment où Husserl affirme la nécessité d'un raffinement de notre compréhension de la fluence temporelle et de son origine. Nous ne croyons pas, par exemple, que Husserl aurait pu choisir la notion de repoussement de manière arbitraire pour avoir « oublié » celles de déplacement, de décalage, etc. Bien sûr, on pourrait dire que l'usage constant de la notion de repoussement peut être une manière d'oublier que son essence est floue et croise en fait des notions parentes qui pourraient être à l'occasion sémantiquement plus appropriées. Nous pensons pour notre part que la constance chez un penseur analyste comme Husserl porte à croire que toute métaphorique que soit la signification accordée à « repoussement », et malgré l'absence d'une clarification notionnelle, on peut du moins lui accorder un contenu intuitif stable. Il ne faut pas oublier que l'usage métaphorique de la référence husserlienne sert à approcher une intuition spécifique à partir d'une notion reconnue inadéquate. Il ne s'agit pas d'un usage poétique qui se nourrit de la richesse polysémique tendue vers toutes les affinités de sens possibles. Quant à l'« oubli » d'autres notions proches parentes de celle de repoussement, il nous semble impossible pour la même raison : le choix de ce mot — surtout considérant qu'il est

utilisé métaphoriquement — chez un philosophe à l'esprit aussi analytique implique qu'il ait comparé la valeur de notions proches parentes — autant que plus éloignées —, et qu'il ait considéré encore que valait mieux la métaphore du repoussement. Le petit excursus étymologique qui suit devrait contribuer à la plausibilité de ce que nous avançons ici.

Il se trouve qu'en allemand le mot que Husserl choisit pour exprimer le repoussement a une racine commune avec des formes d'expressions des notions de « déplacement » et de « décalage ». Le substantif *Zurückschiebung* (repoussement), le verbe *zurückschieben* (repousser) et le prédicat *zurückgeschoben* (repoussé) utilisés par Husserl sont étymologiquement de même origine que le verbe *verschieben* qui signifie déplacer ou décaler et son substantif *Verschiebung*. Ils proviennent de *schieben*, qui veut dire « pousser » avec le sens de faire glisser. Faire glisser veut dire appliquer une force à quelque chose afin de la mouvoir, et cela, sans que cette chose perde contact avec la surface sur laquelle elle repose. Cette surface reçoit la chose en résistant à la pression de son poids. En même temps, par sa texture, la surface n'offre que peu de résistance au mouvement de la chose. Elle permet un mouvement continu et stable de la chose poussée en fonction de la force de la poussée et du contact ininterrompu avec la surface. La forme au passé de *schieben* — *schob* — nous renvoie aux formes de l'ancien allemand *scioban*, *schaufen* qui sont à la source de l'ancien anglais, *scofan*, qui deviendra en anglais moderne *shove*⁷⁰.

⁷⁰ La pelle — en anglais, *shovel*; en allemand, *das schaufel* — qui canalise et distribue la force dans la poussée de la neige en un mouvement continu grâce à un résidu neigeux qui lisse la surface du sol illustre bien l'essence du « faire glisser en poussant ».

Zurückschiebung dérive directement de la définition de *Schiebung* tout en y ajoutant l'idée qu'il y a une force propre à ce qui est poussé, donc une résistance qui augmente la « difficulté » de la poussée. On se rappellera notre remarque sur le mystère de cette confrontation de forces qui ne peut qu'être considérée paradoxale dans une théorie de la fluence du temps. *Verschiebung* pour sa part s'éloigne du sens de sa racine. Déplacer ou décaler peuvent certainement être compris comme des actions qui impliquent une force, mais cela n'est aucunement nécessaire à notre compréhension intuitive du déplacement. En outre, la force impliquée dans un déplacement peut tout aussi bien être celle des actions de tirer, de soulever que de pousser. Même la mouvance de ce qui est déplacé ou décalé n'appartient pas de manière essentielle à la chose qui subit l'action du déplacement ou du décalage : la mouvance des choses est corrélative aux types de force qui leur sont appliqués et cela revient à qualifier de manière originaire l'action qui se rapporte à la chose. Les actions de déplacer ou de décaler impliquent seulement qu'elles ont lieu dans un espace saisi topologiquement, c'est-à-dire saisi dans un ensemble de rapports de lieux. Ainsi, dé-placer une chose veut seulement dire changer le lieu qu'occupe la chose. Et même si on exprime la notion de déplacement comme « action de *mener* une chose en un autre lieu », cela ne fait que répéter autrement l'indétermination de l'action de *changer* la chose de lieu. Par ailleurs, si décaler comme déplacer une chose est l'action de changer le lieu qu'elle occupe, le nouveau lieu, comme le premier, fait partie d'un ensemble de lieux coordonnés — ou analogiquement, dans la dimension temporelle, d'un ensemble de moments et de segments de temps déterminés « ordinalement ».

On demandera, du point de vue de notre recherche d'éclaircissement sur ce qu'indique la métaphore du « repoussement », ce que cette nouvelle digression offre de plus que les précisions que nous avons apportées précédemment sur l'essence du

repoussement. D'abord, elle assure encore un peu mieux la pertinence de notre idée que la métaphore du repoussement est importante bien qu'elle n'en apparaisse que plus énigmatique. Car il est vrai que l'idée que la fluence du temps puisse être sur le plan de la mouvance, rendue métaphoriquement par l'idée de glissement — ce mouvement guidé en même temps que facilité par une surface homogène qui est en quelque sorte le véhicule de ce qui est en mouvement — n'éclaire pas pour autant le sens de la force. Devrions-nous plutôt nous résoudre à l'idée que la force que l'on croit fonder la fluence n'est en fait qu'une présupposition nécessaire pour rendre cohérente une théorie de la fluence ? Devrions-nous penser tout simplement que le flux vécu est l'*analogon* subjectif de la « force d'inertie » telle que Newton l'a définie — cause immanente du mouvement propre d'un corps ne subissant pas de force gravitationnelle et se mouvant donc indéfiniment, de manière rectiligne, et à vitesse constante ? Le flux vécu demande-t-il un postulat semblable ? Le problème est que pour en décider nous n'avons que l'allégorie scientifique, beaucoup moins souple que la métaphore est encore plus inadmissible pour la compréhension phénoménologique de la force.

À ce stade de notre recherche on pourrait penser que si la conscience du temps est vécue comme fluence spontanée, sans l'intervention du moi et donc de manière passive, la question se pose de savoir comment l'idée de l'application d'une force spécifique appelée repoussement peut être même une métaphore convenable. Que le flux immanent soit pensé comme généré spontanément (voir Husserl, 1964, 131) signifie entre autres qu'il serait généré sans entraves et donc sans nécessité d'une force. Et même dans le cas où la notion d'une telle force serait nécessaire à la compréhension du flux temporel, la question demeurerait de savoir à quel agent pourrait être attribuée cette force. En tout cas, l'usage husserlien de la métaphore du repoussement confine à traiter

l'impression elle-même comme agent de cette force se manifestant en fait dans l'itération du repoussement par chacune des impressions originaires.

Une ultime possibilité s'offre à nous. Mais elle ne peut consister qu'en conjectures. Pour mettre un terme à notre interrogation sur le « repoussement » nous allons seulement ouvrir cette voie qui selon nous, après notre recherche, ne peut pas simplement apparaître arbitraire. Pour cela, il faut réhabiliter ce que nous avons écarté plus tôt : l'idée que le repoussement est aussi une action volontaire de la subjectivité. Nous proposons l'hypothèse que le repoussement, cette métaphore de l'application d'une force au flux immanent du temps, est une énigme chez Husserl parce qu'en fait son pouvoir d'indiquer doit nous mener à la seule intuition de la force pertinente phénoménologiquement, la force réelle de la subjectivité immanente, celle qui apparaît dans l'auto-affection, dans l'effort. Autrement dit, peut-être faut-il comprendre la métaphore du repoussement à partir de l'aperception de la force subjective qui a lieu dans *l'effort de repoussement* quand le repoussement est le produit de la subjectivité. En effet, le repoussement fait apparaître à la subjectivité son effort qui est immédiatement connaissance de l'intensité immanente nécessaire pour engendrer un mouvement continu et régulier, pour faire glisser. L'effort du repoussement est nécessairement continu parce que la résistance de ce qui est repoussé tend à l'immobiliser. Évidemment, l'indication par la métaphore du repoussement de l'effort continu qui est une possibilité réelle de la subjectivité immanente reste tout à fait inutile pour la compréhension de la fluence du temps parce que cette fluence est expérimentée dans une passivité telle qu'elle masque même la possibilité de penser que l'ego recèle quelque force. C'est pourquoi il nous est permis d'affirmer que la métaphore du repoussement qui prétend indiquer quelque chose dans l'immanence subjective à propos de la fluence temporelle et de l'origine de celle-ci, en réalité *présuppose* sans l'éclairer ce qu'elle voudrait indiquer au sein du flux, mais

qui demande d'abord d'être pensé pour lui-même : la subjectivité immanente en tant qu'elle repousse. Au premier chef, en subjectivant le repoussement, il est possible d'analyser la notion en fonction du dégagement de la spécificité de la force immanente qui entre en jeu dans le repoussement appliqué contre une résistance transcendante. Indépendamment de toute compréhension métaphorique, le repoussement est donc élucidé phénoménologiquement comme effort continu, c'est-à-dire comme une force auto-affectée, toujours dans la présence pure de son auto-affection. L'apparaître de la continuité de l'effort, en tant que celui-ci est auto-affecté, ne s'ouvre pas sur quelque horizon. Comme le sentiment, sa durée purement immanente n'annonce pas sa fin ou son prolongement, ni ne disparaît dans un passé. L'effort du repoussement nous fait donc accéder à son origine, à l'autoréception de soi de la force immanente continue. Puisqu'il est dit que le repoussement est l'affaire de l'impression originaire elle-même livrée dans la continuité du repoussement, on est obligé de conclure comme Michel Henry que chez Husserl le repoussement à l'instar de l'impression n'est pas éclairé phénoménologiquement pour lui-même — c'était déjà implicite dans la mesure où le repoussement ne se voulait qu'une métaphore, bien qu'il soit partout présupposé. En fait le repoussement, bien saisi phénoménologiquement, recèle l'apparaître de la subjectivité immanente en tant qu'effort qui structurellement est la même chose que l'impression dont il est question dans les *Leçons* de 1905 : une structure auto-affectée qui a sa continuité purement immanente. Si l'effort est en même temps une impression d'action propre et que l'impression continue à l'origine du flux temporel est purement passive, il faut donc penser que la raison pour laquelle le repoussement et son effort apparaissent dans la recherche tient à son essence commune, non aperçue, avec l'impression continue. La soumission à l'impression continue et le mouvement de l'action du repoussement continu sont pour nous dans un rapport de fondant à fondé : la vie subjective passive fonde la vie subjective active impliquant dans sa genèse

l'autoréceptivité de l'action. Le problème est qu'en dernière instance chez Husserl l'impression continue est traitée comme une synthèse et le repoussement comme l'agent liant de cette synthèse, agent liant connu seulement comme quelque chose qui ressemble à un repoussement.

4.3. La voie de l'analyse intentionnelle de la conscience du temps en tant qu'elle dissimule la question de l'origine entrevue par Husserl

4.3.1. CRITIQUES INTRODUCTIVES

Ce que nous aimerions maintenant exposer, ce sont les dérives vers une absorption définitive de la question de l'impression et de la fluence originaires du temps intime dans le dispositif intentionnaliste de la phénoménologie husserlienne. Ces dérives sont les conséquences du fait que Husserl n'a pas su approfondir ce qu'il n'a indiqué que métaphoriquement — et donc indirectement — à propos de l'origine impressionnelle du continuum de la durée subjective. Husserl écrit dans le supplément au paragraphe 11 :

L'impression originaire est le commencement absolu de cette production, la source originaire, ce à partir de quoi se produit continûment tout le reste. Mais elle n'est pas elle-même produite, elle ne naît pas comme quelque chose de produit, mais par *genesis spontanea*, elle est génération originaire. Elle ne se développe pas (elle n'a pas de germe), elle est création originaire. Si cela signifie : continûment se forme dans le maintenant, qui se modifie en non-maintenant, un maintenant nouveau ; ou bien se produit, jaillit soudain une source, ce sont là des images. On peut dire : la conscience n'est rien sans l'impression (Husserl, 1964, 131).

Ce passage nous apparaît crucial. Il témoigne du fait que Husserl, tout en commençant par le biais des métaphores du « point-source » et du « repoussement » à éclaircir une intuition floue de l'origine résolument impressionnelle du flux, prétend pourtant déjà faire la différence entre la « production » du flux et la « génération spontanée » de l'impression. Il n'est peut-être pas inutile ici d'être un peu pointilleux sur le vocabulaire et de faire remarquer que l'équivalence entre « commencement absolu » et « source originaire » que laisse entendre Husserl ici en dit beaucoup sur le fait que la théorie de l'impression n'est pas claire. La « source » renvoie d'abord à ce qui donne la poussée au flux et dès lors constitue le flux. Le « commencement » pour sa part annonce une suite, mais ne participe pas nécessairement à la constitution de sa suite. Le commencement promet la continuité, la source la fournit. En fait, il y a une infinité de « commencements absolus » au sens de maintenant ponctuels, mais il n'y a qu'une « source originaire ». Le fait que Husserl parle indifféremment de commencement absolu et de source originaire nous semble pouvoir être compris comme un symptôme de la non-élucidation de l'impressionnalité. En écho à ce flou répond, dans le texte, l'interchangeabilité de « l'impression » comme source, l'impression au singulier en tant que flux unitaire — celui dont il est question quand Husserl avoue que « la conscience n'est rien sans l'impression » (Husserl, 1964, 131) —, et de « l'impression » comme moment ponctuel qui signifie en fait une partie du *data* impressionnel, c'est-à-dire *les* impressions comme quantité de « points » impressionnels qui « repoussent » le maintenant tout juste passé. Si l'impressionnalité n'est pas la même quand elle est celle de « l'impression » et quand elle est celle « des *impressions* », cela ne fait que confirmer que la prétention husserlienne à différencier « production » et « génération spontanée de l'impression » est prématurée.

Husserl le confirme en écrivant encore dans la même page :

Quant au moment de l'origine, c'est — selon qu'il s'agit de la source originaires pour le maintenant actuel du contenu constitué, ou des productions spontanées de la conscience, en lesquelles se conserve dans le passé l'identité de ce maintenant — ou une impression originaires, ou un souvenir originaires, un acte originaires d'imagination, etc. Si nous suivons la succession des couches, chaque moment d'origine d'une couche est la source originaires des productions spontanées qui traversent les couches ultérieures dans leurs transformations continues, et qui y représentent ce moment d'origine (qui, à vrai dire, appartient uniquement à la couche qui a été saisie la première) (Husserl, 1964, 131-132).

Nous pouvons remarquer que maintenant il y a explicitement deux dimensions originaires — l'impression et la production de la conscience. En tant qu'elles sont originaires, elles sont également considérées de même essence : le fait que l'originarité de l'impression soit la condition de possibilité de la conscience productive, disparaît. Mieux encore, cela devient la possibilité de fondre subrepticement l'originarité de l'impression dans la conscience productive. En outre, si le temps « commence » par l'impression, c'est qu'il est originaires perçu. La présentification passive et le souvenir ne nous sont pas donnés dans un continuum originaires. Ce sont des intuitions spontanées, mais c'est nous qui leur donnons une suite volontaire. Nous ne sommes plus dans l'originarité à laquelle nous sommes soumis dans la perception du temps. Bien sûr, le souvenir et la présentification font partie de notre temporalité propre, mais ils n'ont rien à voir avec la question de l'origine du flux, or c'est ce dont il est question avec l'impression. Recitons à cet égard ce passage : « Si nous suivons la succession des couches, chaque moment d'origine d'une couche est la source originaires des productions spontanées qui traversent les couches ultérieures dans leurs transformations continues » (*ibid.*). L'hésitation est grande cependant : la parenthèse finale de Husserl en fait foi. Il reconnaît qu'à proprement parler le « moment d'origine appartient uniquement à la couche qui a été saisie la première » (*ibid.*). La possibilité d'être tenté par une identification de l'originarité de ce que produit la conscience et de l'impression elle-

même, vient précisément du fait que parce que l'essence de l'impression n'est ni élucidée positivement (voir « la conscience n'est rien sans l'impression ») ni éclaircie par les conséquences de sa définition négative (l'impression devient la simple condition de possibilité de la conscience), l'impression se trouve ici oubliée dans son essence et alors il n'est question que *des impressions* au sens de l'infinité des moments ponctuels d'impression qui alors sont originaires sur l'axe intentionnel où ils scintillent. Husserl a précédemment laissé entendre qu'il fallait éviter la métaphore du germe à propos de l'impression (elle est génération spontanée et ne produit pas elle-même) par rapport à l'intentionnalité, mais il semble y succomber : l'originarité de l'impression est concentrée dans un moment strictement ponctuel, mais est « représentée » — c'est le mot de Husserl — en tant que moment d'origine de chaque couche. Husserl écrit en effet :

Chaque moment d'origine est ultérieurement phase d'une suite continue de moments d'origine, qui passent les uns dans les autres à travers une succession de couches. Ou encore chaque moment d'origine aide à constituer une durée concrète, et il appartient à la constitution d'une durée concrète qu'à chacun de ses points corresponde un maintenant actuel, qui exige de son côté pour sa constitution un moment propre d'origine (Husserl, 1964, 132).

4.3.2. EXPOSITION DE LA DÉRIVE INTENTIONNALISTE DES PARAGRAPHES 23 À 33

Ces paragraphes sont extrêmement significatifs en tant que dérive de la question de l'origine du flux vers une solution intentionnaliste. Dans ces paragraphes, on trouve en gros deux axes d'investigation : les paragraphes 23 à 27 déploient un travail d'analyse comparative de l'imagination et du souvenir ; de la conscience d'image et du souvenir. Mais ces paragraphes montrent de manière plus essentielle l'intention

d'analyser comparativement des éléments « modifiants » de la structure du temps originaire — protention et rétention, qui sont des modifications du maintenant originaire au sein du temps de présence — en rapport avec la structure globale de modification du temps de présence dans le ressouvenir (voir paragraphes 24, 26 et 27). L'enjeu est ici d'approfondir ce qui a déjà été entamé dans quelques paragraphes précédents. C'est-à-dire de tenter de rendre compte par diverses perspectives de la façon dont le souvenir modifie ce qu'il reproduit en faisant entrer dans sa modification les modalités modifiantes du temps originaire lui-même.

L'autre axe (paragraphes 28 à 32), qui découle du précédent, s'intéresse au rapport entre le temps objectif et le temps subjectif, entre l'identité de l'objet temporel et la possibilité de la comprendre à partir de la continuité changeante du temps subjectif. Ici refait surface le thème inaugural de la continuité et de la donation qui était celui des premiers paragraphes que nous avons travaillés dans la perspective de la compréhension des métaphores de point-source et de repoussement. C'est particulièrement patent dans le paragraphe 31 intitulé : « Impression originaire et instant individuel objectif » (Husserl, 1964, 83 *sq.*).

Nous nous proposons ici de discuter certains passages des paragraphes 23 à 27 en retraçant comment les analogies entre certains aspects de la perception et certains aspects du souvenir ne sont pas toujours des plus fructueuses pour le projet de comprendre positivement, et de manière phénoménologiquement recevable, l'essence de la modification-souvenir et, réciproquement, l'essence de la modification rétentionnelle et de l'intention protentionnelle (4.3.2.1.).

Nous réaffirmerons ensuite l'importance d'un éclaircissement du thème inaugural des *Leçons* en tentant de retracer comment et pourquoi Husserl s'embourbe

dans sa discussion de l'identité objective : l'impressionnalité est décrite comme la source indépassable du temps, mais, tout à la fois, le temps lui-même, pensé comme temps perçu, passe à un certain moment de manière abrupte du côté du passé, et le maintenant ne devient alors qu'une limite conceptuelle du temps perçu qui est désormais essentiellement un passé (4.3.2.2.).

4.3.2.1. ANALYSES COMPARATIVES DE LA MODIFICATION DU SOUVENIR ET DES MODIFICATIONS DE LA PROTENTION ET DE LA RÉTENTION

La problématisation de la modification, le projet d'une analyse comparative des caractéristiques de modification du souvenir, de la rétention et de la protention est explicite dès le début du paragraphe 23 dans cette question de Husserl :

[...] comment le maintenant reproduit en vient-il à re-présenter un passé ? Un maintenant reproduit représente pourtant immédiatement précisément un maintenant. Comment s'introduit la relation à un passé, qui ne peut pourtant être originairement donné que sous la forme du « tout juste passé » ? (Husserl, 1964, 69.)

Si la question est particulièrement prometteuse par sa saisie précise du problème, on peut se demander s'il s'agit d'une question proprement phénoménologique. De toute évidence, elle demande par sa formulation même une réponse en termes d'*explication causale*, ce qui, comme on le sait, dépasse le projet d'*élucidation* phénoménologique. C'est de la possibilité de ce glissement qu'il est potentiellement question quand des formules telles que « comment le maintenant reproduit en vient-il à ... » et plusieurs autres, rythment la description phénoménologique du souvenir ou du temps subjectif. Il ne s'agit pas pour nous de simplement s'opposer à cette tendance pour des raisons méthodologiques. Il s'agit plutôt, à terme, de souligner que certaines analogies sont finalement assez spéculatives et d'ainsi montrer que la phénoménologie du temps s'écartèle, se perd elle-même et rend ainsi possible qu'à d'autres moments elle soit

complètement aveugle à la nécessité d'une élucidation phénoménologique plus profonde de ce qui est donné.

4.3.2.1.1. ENCHAÎNEMENT DES SOUVENIRS *VERSUS* ENCHAÎNEMENT DES PERCEPTIONS

Husserl écrit :

[...] il ne faut pas comprendre [la] relation au présent actuel, qui est caractéristique du souvenir et le distingue de la « simple imagination », comme surajoutée du dehors [l'imagination neutralisante étant par définition dégagée de tout ancrage dans un flux subjectif]. Elle est manifestement analogue à la relation de toute perception à un ici actuel. De même en outre que tout souvenir renvoie à un enchaînement infini de souvenirs (à une antériorité), de même toute perception renvoie à un enchaînement infini de perceptions [...] (Husserl, 1964, 137).

Cette analogie ne relève pas de la phénoménologie : cette analogie ne dit pas simplement qu'il y a une essence commune de la participation des souvenirs à leur enchaînement infini propre et de la participation des perceptions à leur enchaînement infini propre. Il y a plus : il y a comparaison analogique entre deux structures parallèles et ce qui est visé avec cette analogie c'est la possibilité de mieux comprendre une structure à partir de l'autre. Mais ne faudrait-il pas d'abord être attentif à leur différence : si chaque souvenir est emboîté dans une chaîne de souvenirs, cet emboîtement n'est sûrement pas l'équivalent de celui qui, dans la perception originnaire, dépend de la donation. Husserl serait sans doute d'accord en dernière instance avec nous. Il écrit d'ailleurs quelque chose qui le laisse présager :

[...][le souvenir] a en lui son « enchaînement » : il a, en tant que souvenir, sa forme, que nous décrivons comme moments intentionnels dirigés vers l'avant et vers l'arrière, et sans de tels moments il ne peut pas être. Leur réalisation exige des suites de souvenirs, qui débouchent sur le présent actuel (Husserl, 1964, 138).

Voilà en effet déjà une différence notable du souvenir par rapport à la perception : si le souvenir tend vers le présent actuel, ce ne peut être à la façon dont la perception est toujours prise dans un flux originaire qui se donne lui-même. Suivant Husserl lui-même, le donné est constamment repoussé par ce qui se donne effectivement : chaque donné, même s'il contient formellement une structure d'anticipation, est déchu comme donné du fait même que le donné réalise son essence de donné en se donnant. En quelque sorte, ce qui est donné, même s'il contient une structure d'anticipation, est démis de la donation en ce que ce qu'il anticipe n'est pas encore ce qui se donnera, et qui repoussera ce qui tendait vers lui. C'est justement, il nous semble, exactement le contraire de ce qui advient quand Husserl affirme que le souvenir tend intentionnellement vers le présent actuel. L'« enchaînement » que le souvenir porte en lui n'est pas l'enchaînement que la perception porte en elle. À l'appui de cette observation citons Husserl infirmant au fond sa propre analogie :

Toute sensation a ses intentions, qui conduisent du maintenant à un nouveau maintenant, etc. : l'intention qui vise le futur, et d'un autre côté celle qui vise le passé. En ce qui concerne le souvenir, il a aussi sur le mode mnémonique ses intentions qui visent le futur. Celles-ci sont complètement déterminées, dans la mesure où la réalisation de ces intentions (pour autant que, d'une façon générale, elle soit à notre disposition) s'écoule dans une direction déterminée et est complètement déterminée dans son contenu, tandis que, dans le cas de la perception, les intentions du futur sont en général indéterminées quant à leur matière et se déterminent seulement par la perception ultérieure de fait. (Est déterminé seulement que quelque chose arrivera, d'une façon générale) (Husserl, 1964, 139).

Voilà une autre manière de dire que le flux des souvenirs n'a rien à voir avec le flux des perceptions : un flux où l'anticipation est toujours structurellement quête de remplissement (la perception) et un flux où l'anticipation vise une répétition de séquences de souvenirs, ont une différence d'essence. Il y a des limites structurelles à l'attente de remplissement, limites qui n'existent pas pour l'attente de la répétition de la

séquence à partir du souvenir — enfin, on ne voit pas comment on peut les présupposer. Comprendons bien qu'un souvenir donné comme plus éloigné, pour lequel nous présupposons une intentionnalité spontanée vers le futur qui est en fait la remontée jusqu'au temps présent, implique plutôt le fait qu'un « je peux » puisse actualiser cette suite de futurs déterminés dans leurs contenus mêmes. Le flux de souvenirs parallèles est en fait un flux parallèle à celui de la perception, et comme flux de souvenir il n'entre toujours dans l'horizon du sujet que par la décision de celui-ci.

4.3.2.1.2. LE FLUX DE LA CONSCIENCE EST POSÉ COMME ORIGINE DU FLUX OÙ LES SOUVENIRS DÉFILENT : UN AUTRE DÉPASSEMENT DE L'INTUITION PHÉNOMENOLOGIQUE

Husserl demande et répond :

[...] ce qui accroche à la reproduction la caractéristique de « passé », celles de « présent » et de « futur » [...] est-il aussi une reproduction [de la conscience] ? Voilà une question qui induit facilement en erreur. Naturellement l'ensemble est reproduit, non seulement le présent d'alors de la conscience avec son flux, mais « implicitement » tout le courant de la conscience jusqu'au présent vivant. Ce qui signifie, et c'est là un point fondamental de la genèse phénoménologique *a priori* : le souvenir est dans un flux continu, parce que la vie de la conscience est dans un flux continu, et ne s'assemble pas seulement terme après terme dans la chaîne. Au contraire, chaque élément nouveau réagit sur l'ancien, son intention anticipatrice se réalise et, par là, se détermine, ce qui donne à la reproduction une coloration déterminée. Ici se montre donc une rétroaction nécessaire *a priori* ; l'élément nouveau renvoie à son tour à un nouvel élément, qui en apparaissant se détermine, et modifie les possibilités reproductrices de l'élément ancien, etc. Ainsi la force rétroactive revient en arrière le long de la chaîne, car le passé reproduit porte le caractère passé et une intention indéterminée, qui vise une certaine situation temporelle par rapport au maintenant (Husserl, 1964, 73).

Cette théorie de la révision rétroactive du passé a de grandes ressemblances avec l'idée du devenir de la durée chez Bergson. La prétention de Husserl cependant se distingue de celle de Bergson en ce que ce dernier ne se gêne pas pour présupposer une

thèse forte sur le sujet de l'expérience de la durée ; elle est l'expérience d'un esprit, le passé de cet esprit n'est pas qu'un phénomène, c'est de la substance spirituelle, etc. Si Husserl prétend s'en tenir au phénomène, il n'est pas certain cependant qu'il n'injecte pas quelques moments spéculatifs dans sa phénoménologie. Ceux par exemple qui, en reconnaissant certaines analogies formelles entre des phénomènes (voir flux de souvenir *versus* flux de perception), prolongent l'analogie plus loin que ce qui s'offre phénoménalement.

Husserl propose une théorie de la rétroaction du maintenant sur l'ensemble du flux continu du temps vécu de la subjectivité, et cette théorie n'est pas proprement phénoménologique justement parce qu'aucune rétroaction n'apparaît. Cette théorie n'est que le fruit d'un raisonnement. Et c'est à partir de cette théorie que Husserl va prétendre *expliquer comment se produit* la différenciation. La protention du souvenir est à la fois prédirigée et donc « remplie », tout en comportant une indétermination foncière, celle qui découle du fait que le souvenir est constamment « révisé » par la chaîne continuellement augmentée des mainteneurs originaires qui viennent avec leur indétermination protentionnelle originaire. D'aucune façon n'avons-nous une donation de cette « revision ».

4.3.2.2. LA QUESTION DE L'INDIVIDUATION DU TEMPS OBJECTIF ET LE RETOUR DIFFICILE DU REFOULÉ : LA DONATION IMPRESSIONNELLE

Husserl écrit :

Avant tout le moment du maintenant est caractérisé comme la nouveauté. Le maintenant qui vient tout juste de sombrer n'est plus la nouveauté, mais ce qui est poussé à l'écart par la nouveauté. Cette mise à l'écart implique un changement. Mais tout en ayant perdu son caractère de maintenant, il se maintient absolument inchangé dans son intention objective, il est intention d'une objectivité individuelle, et

intention qui intuitionne. De ce point de vue, il ne présente donc aucun changement (Husserl, 1964, 82).

Pour Husserl, la différence entre la durée objective et la durée subjective tient au fait que dans cette dernière le passage du maintenant au non-maintenant est un passage qui implique une dégradation progressive du maintenant, jusqu'à l'imperceptibilité. Dans le cas de la durée objective, ce passage est le passage d'un maintenant à un non-maintenant qui n'a pas de dégradé : ce non-maintenant ne comporte aucun changement qualitatif du type « dégradé ». Cela dit, Husserl maintient la nécessité de penser la réconciliation du temps subjectif et du temps objectif dans la mesure où c'est de la structure de changement dans la continuité propre au temps subjectif que nous tirerons, en dernière instance, le critère d'individuation de tout objet temporel.

4.3.2.2.1. MAINTENANT, NOUVEAUTÉ ET DONATION

On remarquera dans la citation précédente l'utilisation de la métaphore de la « poussée par la nouveauté ». Cette idée ne peut, comme on le sait, qu'être structurante chez Husserl. On a vu que la poussée était le mystère de la donation et du coup de la continuité du temps subjectif tant que l'impression donnante n'est pas thématifiée en son caractère purement immanent. Ici, ce que la citation affirme est l'idée qu'un maintenant, par sa nouveauté, pousse ou écarte un maintenant donné qui est dès lors modifié en un « tout juste passé ». C'est précisément de cela qu'il est question dans le long paragraphe 31 sur le rapport entre « impression originare et instant individuel objectif ». Husserl écrit :

En apparence nous sommes ici conduits à une antinomie : l'objet change continûment, dans sa retombée, de situation temporelle, et dans sa retombée devrait pourtant la conserver. En vérité l'objet du souvenir primaire, qui recule continûment, ne change absolument pas de situation temporelle ; seule change sa distance vis-à-vis du maintenant actuel, et ce parce que le maintenant actuel vaut comme un instant objectif toujours nouveau, tandis que le temporel passé reste ce qu'il

est. Mais comment, à l'encontre du phénomène du changement continu de la conscience du temps, a lieu la conscience du temps objectif, et tout d'abord de la situation temporelle identique, telle est à présent la question (Husserl, 1964, 83-84).

« L'objet du souvenir primaire ne change pas de situation temporelle ; seule change sa distance vis-à-vis du maintenant actuel ». Cela veut dire : la rétention ne peut changer de lieu dans le continu du flux vécu temporel. Mais sa distance au maintenant change parce que le maintenant actuel, par sa nouveauté, produit cette distance, et le passé ne produit rien de ce point de vue : « il reste ce qu'il est ».

Tout cela renvoie à ce que nous avons discuté plus tôt, sur la question du « repoussement » du passé par le maintenant actuel. C'est désormais la nouveauté du maintenant qui doit présupposer la force du repoussement pour prétendre éloigner le passé d'elle-même — ou pour prétendre s'éloigner elle-même du passé, ce qui revient au même. Que le concept de nouveauté ici soit un substitut arbitraire de la force du repoussement, cela est évident par le fait qu'il n'est pas inhérent au concept de nouveauté de donner un sens au repoussement. En effet, on pourrait penser la nouveauté comme toujours à égalité, sans distance temporelle en quelque sorte, avec le passé en ce qu'elle serait simplement qualitativement différente de tout passé : la nouveauté elle-même n'inclut en effet aucun degré par rapport au passé.

Or, une distance par rapport au passé existe et se fait voir progressivement comme un horizon de fuite lié directement à l'apparition continue de nouveaux mainteneurs. On pourrait dire également que dans la dynamique de la temporalité, ce n'est pas la rétention qui produit son éloignement : en tant que « tout juste passé », elle est toujours « un tout juste passé » parce qu'il y a un nouveau maintenant et non parce qu'elle est passé comme tel. Si le temps de présence élargi donne à la rétention un caractère de présence, sa condition négative de non-maintenant lui est conférée par le

fait qu'un nouveau maintenant vient s'inscrire dans le temps de présence. C'est donc la donation, l'apparaître même du maintenant nouveau, qui produit l'éloignement.

Si Husserl semble également s'intéresser ici à une autre question, celle du « paradoxe » apparent de la continuité temporelle subjective et de l'identité objective d'un objet temporel, il faut se rendre à l'évidence qu'il s'agit encore de traiter du paradoxe de l'unité de la continuité changeante et de la continuité du même. Sauf qu'ici a été évacuée la question de l'identité propre de la continuité pour parler de l'identité « thétique » objective.

Poussons plus loin notre critique de l'aveuglement de Husserl à propos de la donation du maintenant en nous mettant à l'écoute d'une autre théorie de l'origine du continu du temps. Husserl écrit :

La situation phénoménologique est la suivante : seul l'instant présent est caractérisé comme maintenant actuel, et ce en tant que nouveau, l'instant précédent a subi sa modification, le précédent sa modification plus poussée, etc. Ce continu de modifications dans les contenus d'appréhension et dans les appréhensions élaborées sur eux, engendre la conscience de l'extension du son, avec l'enfoncement continu dans le passé de ce qui est déjà étendu (Husserl, 1964, 85).

Si l'instant présent est caractérisé comme maintenant actuel *parce qu'il est nouveau*, il est évident que la modification rétentionnelle n'est rien sans le nouveau maintenant qui amène toujours un nouveau contenu à la modification rétentionnelle *en poussant* sur le maintenant qu'il remplace. Donc, le « continu » des modifications pourrait être considéré comme le continu de la donation nouvelle. C'est elle qui « dégraderait » le continu des rétentions. Celles-ci n'ont en effet aucun pouvoir sur leurs « dégradations » : la structure rétentionnelle n'explique rien à propos de la dégradation rétentionnelle. C'est dès la donation que tout semble se jouer.

De plus, on notera encore une fois comment Husserl sort ici de la tâche proprement descriptive de la phénoménologie en parlant du « continu » qui « engendre » *la conscience de l'extension du son*. Car il s'agit bien encore une fois d'une théorie qui prétend rendre compte non seulement du « comment » de l'apparition, mais de la condition génétique de possibilité de l'apparition. En effet, Husserl affirme ici que « le continu de modifications » engendre la conscience de l'extension temporelle « avec l'enfoncement continu dans le passé ». Or, en réalité, le continu des modifications est identiquement l'extension temporelle elle-même en tant qu'extension qui inclut les différences que génère la seule donation. Le continu des modifications ne génère rien, il est lui-même le produit de la donation.

4.3.2.2. LE PROBLÈME DE LA CONSTITUTION CONSCIENTE DE L'UNITÉ DE L'OBJET TEMPOREL PAR L'APERCEPTION

Husserl écrit :

Mais alors, comment — à l'encontre du phénomène du changement continu de la conscience du temps — la conscience du temps objectif, et tout d'abord de la situation et de l'extension temporelle identiques, a-t-elle lieu ? La réponse est la suivante : grâce au fait qu'à l'encontre du flux du repoussement temporel, du flux des modifications de la conscience, l'objet, qui apparaît comme repoussé, demeure précisément maintenu par aperception dans une identité absolue, et ce avec la thèse, éprouvée dans l'instant présent, qui le pose comme « ceci ». La modification continue de l'appréhension dans le flux continu ne concerne pas [le sens] de l'appréhension, [...] elle ne vise pas un nouvel objet, ni une nouvelle phase d'objet, elle ne fournit pas de nouveaux instants, mais sans cesse le même objet avec ses mêmes instants (Husserl, 1964, 85-86).

Ici, Husserl ne fait que revenir à la question initiale du paragraphe. Mais sans avoir élucidé la nouveauté du maintenant, il prend le problème à partir d'une nouvelle hypothèse génétique sur la conscience de l'unité objective du temps. Il s'agit bien là

d'un symptôme trahissant la difficulté de Husserl d'envisager la question de front. Quoi qu'il en soit, ici *l'objet, qui apparaît comme repoussé, demeure précisément maintenu par aperception dans une identité absolue, et ce, avec la thèse... d'un « ceci »*. Qu'en est-il de cette aperception ?

Elle n'a rien d'évident sauf qu'elle suppose l'analogie avec le flux de perception d'objet dans l'espace. Est-ce que l'objet temporel posé thétiqument par le sujet aura une structure d'apprésentation comparable à celle d'un objet perçu ? L'apparaître progressif de l'objet temporel est-il semblable à l'apparaître processuel de l'objet perçu ? Nous ne croyons pas. Et si on admet que l'objet perçu peut nous apparaître lui aussi par synthèse progressive en en faisant le tour, il faudrait alors admettre que ces synthèses-là seront des synthèses proprement temporelles.

Par ailleurs, on notera que l'appréhension temporelle vise ou apprésente toujours de la même façon, c'est-à-dire par la structure protentionnelle elle-même. Or, la position thétiqune de tout objet perçu implique des structures d'appréhension différenciées, individualisées. La protention pour sa part est, comme le dit Husserl, « indéterminée » dans le sens qu'elle est radicalement ouverte : aucune position thétiqune de mélodie non déjà entendue n'apprésente son avenir. Et une mélodie déjà connue qui est répétée s'est déjà faite l'objet d'une perception où les protentions sont déterminées *a priori* dans le contenu même à être répété.

4.3.2.2.3. L'HÉSITATION HUSSERLIENNE À PROPOS DE L'ANTÉRIORITÉ DE LA CONTINUITÉ SUR LE NOUVEAU MAINTENANT, OU L'INVERSE

Husserl revient aux questions relatives au rapport entre impression et continuité à travers la dernière caractérisation du maintenant comme « nouveau ». Il écrit :

Chaque présent actuel engendre un nouvel instant parce qu'il engendre un nouvel objet, ou plutôt un nouveau point d'objet, qui est maintenu dans le flux de la modification comme le même et unique point individuel d'objet. Et la continuité, en qui se constitue sans cesse à nouveau un nouveau maintenant, nous montre qu'il ne s'agit pas d'une manière générale de « nouveauté », mais d'un moment continu de l'individuation, moment en qui la situation temporelle a son origine. Il appartient à l'essence du flux modificateur que cette situation temporelle soit là identiquement, et nécessairement identiquement. Le maintenant comme maintenant actuel est la donnée-du-présent de la situation temporelle (*die Gegenwartsgegebenheit der Zeitstelle*). Quand le phénomène tombe dans le passé, le maintenant reçoit le caractère de maintenant-passé, mais il demeure le même maintenant, à ceci près que, par rapport au maintenant à chaque fois actuel et temporellement nouveau, il se tient là comme passé (Husserl, 1964, 86).

Selon Husserl, chaque présent actuel « engendre » un nouvel instant parce qu'il « engendre » un nouvel objet. Mais il corrige tout de suite : chaque nouvel instant engendre un nouveau point de l'objet. Si la question de l'engendrement n'est pas davantage éclairée que plus tôt, il faut tout de même constater que Husserl s'approche du bon champ de recherche : il est clair ici que l'origine de l'engendrement est le présent actuel, l'impression originaire, la donation qui se donne. Cela dit, il y a une confusion qui se manifeste dans le fait que ce soit dans la continuité que se constitue sans cesse à nouveau un nouveau maintenant : n'est-ce pas plutôt le nouveau maintenant, le nouvel apparaître, qui contient la condition de possibilité de la continuité par la modalité même de son apparaître : un apparaître continuellement nouveau ?

Puis, il y a cette autre idée enchaînée sur la thèse problématique selon laquelle c'est la continuité qui engendre le maintenant : en affirmant que le continu engendre le nouveau, Husserl prétend montrer qu'il n'est pas d'abord question de nouveau, mais de continuité dans la phénoménalité du temps. Rappelons Husserl tel que tout juste cité : le fait que le continu produise, soit l'origine du nouveau « nous montre qu'il ne s'agit pas

[avec le point maintenant d'un objet] d'une manière générale de "nouveau", mais d'un moment continu de l'individuation, moment en qui la situation temporelle a son origine. » (Husserl, 1964, 86).

De toute évidence, cela contredit l'affirmation précédente qui voyait l'origine de l'individuation dans la nouveauté même du maintenant. Pour notre part, nous pourrions accepter l'idée programmatique d'élucider leur co-originarité dans la donation impressionnelle, ce qui demande une phénoménologie de type henryen. Sa première tâche serait certainement de distinguer la donation continue du maintenant avant de la lier à la donation thétique d'un objet temporel. Il y a un autre problème dans ce passage : qu'est-ce que le point de maintenant de l'objet qui est « un moment continu de l'individuation » ? Le point en tant que « moment continu » nous apparaît bien paradoxal. Le mystère s'épaissit d'autant qu'il s'agit d'un « moment continu de l'individuation ». Tout cela demeure donc pour nous à l'état de question.

4.3.2.2.4. LA DONATION REDEVIENT UNE ABSTRACTION

Husserl a beau affirmer périodiquement que « ce que le terme "individuellement" signifie ici, c'est la forme temporelle originaire de la sensation [...] » (Husserl, 1964, 87), et qu'« à proprement parler l'instant présent lui-même doit être défini par la sensation originaire, si bien que la proposition que je viens de formuler n'a de valeur que pour mettre sur la voie de ce qu'il faut comprendre » (Husserl, 1964, 88), dans les faits, Husserl va, en dernière instance, sublimer la donation originaire dans l'abstraction.

Car il écrit aussi que :

Le moment de la situation temporelle originaire n'est naturellement rien pris en lui-même, l'individualité n'est rien en dehors de ce qui possède l'individuation. Or le maintenant ponctuel dans son ensemble, l'impression originaire dans son ensemble, subit la modification de

passé, et c'est seulement avec celle-ci que nous avons épuisé le concept du maintenant, pour autant qu'il est relatif et renvoie à un « passé », comme « passé » renvoie à un « maintenant » (Husserl, 1964, 88).

Cela veut dire que le phénomène de la modification est le seul phénomène réel de la temporalité. L'absolu originaire n'étant qu'une « limite idéale » disait Husserl plus tôt (voir Husserl, 1964, 56 *sq.*), il doit à terme être sacrifié dans la phénoménalité transcendante du temps subjectif. C'est ce que confirme le passage suivant :

[...] la matière [originaire] est la même matière, la situation temporelle la même situation temporelle, seule a changé la manière de se donner : c'est la manière de se donner au passé. Sur ce matériau de la sensation s'édifie à présent l'appréhension objectivante. [...] L'objectivité présuppose la conscience d'unité, la conscience d'identité. Nous appréhendons ici le contenu de chaque sensation originaire comme le Même (Husserl, 1964, 89).

Il est assez paradoxal que Husserl parle de la manière de se donner de ce qui pour lui n'est que « conceptuel » en dernière instance : l'impression originaire. Si elle n'est que conceptuelle, elle ne se donne pas originairement comme flux perçu. Mais puisque Husserl dit aussi que l'impression est ce qui se donne « absolument », c'est-à-dire ce qui ne fait *que* se donner, on est dans un profond paradoxe. En outre, il faut dire que la différence entre les manières de se donner du passé rétentionnel et de l'impression originaire n'est pas qu'une question de « manière », mais également de rapport de fondant à fondé : le passé a la forme de la continuité dans la différence parce que l'impression originaire se donne comme un continu de ce que Husserl nomme maintenant « nouveauté ».

Voyons à présent comment la perspective abstraite sur la question de la donation originaire va emporter le morceau. Husserl écrit :

[...][l'impression ou la sensation originaire] donne une individualité ponctuelle sonore, et celle-ci est identiquement la même dans le flux de la modification de passé : l'aperception relative à ce point demeure, dans la modification de passé, dans un recouvrement continu, et l'identité de l'individualité est *eo ipso* identité de la situation temporelle. Le défilé continu d'impressions originaires toujours nouvelles fournit, dans l'appréhension de ces dernières comme points individuels, des situations temporelles toujours nouvelles et différentes[...]; dans le flux de la modification de passé se tient ainsi un fragment temporel continu, rempli de façon sonore, mais de telle sorte que seul un point en est donné par une impression originaire et qu'à partir de là les situations temporelles apparaissent continûment dans un dégradé par modification, en reculant dans le passé (Husserl, 1964, 89).

Ici il est clair que la continuité est celle du *recouvrement rétentionnel* ; ce n'est plus celle de la *donation de nouveaux mainteneants*. C'est la même chose pour l'identité de l'individualité, qui découle de la situation temporelle, c'est-à-dire du fait que tel ou tel maintenant dans le continuum n'est pas déplaçable : elle ne découle plus de la nouveauté des mainteneants comme telle.

Écoutons à nouveau : « Le défilé continu des impressions originaires toujours nouvelles fournit, dans l'appréhension de ces dernières comme points individuels, des situations temporelles ». Ici s'accomplit définitivement — ce que Henry a noté lui-même — le déplacement du concept d'impression originaire vers la structure extatique du temps. L'impression devient littéralement le maintenant ponctuel et c'est pourquoi il est désormais question « d'impressions originaires » au pluriel. L'impressionnalité, qui était la source du continu au début des *Leçons*, qui est devenue la source de la discontinuité de manière oblique quand le continuum a été compris comme continuum de mainteneants nouveaux, l'impressionnalité donc, n'est plus que l'équivalent des mainteneants ponctuels qui ne sont qu'abstraction : en effet, chaque point d'un objet temporel immanent condense toute l'impressionnalité, la donation de cet objet. Husserl finit par dire les choses franchement :

Tout temps perçu est perçu comme passé qui a le présent pour terme. Et le présent est un point limite. À cette loi est liée chaque appréhension, aussi transcendante qu'elle puisse être. Quand nous percevons un vol d'oiseau, un escadron de cavalerie au galop, etc., nous trouvons dans le soubassement sensible les différences décrites, des sensations originaires sans cesse nouvelles portant avec elles leur caractère temporel qui fournit leur individuation, et d'un autre côté nous trouvons ces mêmes modes dans l'appréhension. C'est précisément par là qu'apparaît l'objectif lui-même, le vol d'oiseau, comme donnée originaire dans le maintenant ponctuel, mais comme donnée complète dans un continu de passé, qui a pour terme le présent, et continuellement un présent sans cesse à nouveau neuf, tandis que ce qui a précédé continûment est reconduit toujours plus profondément dans le continu du passé (Husserl, 1964, 89-90).

Ici Husserl télescope la question de la donation dans la structure modifiante de la rétention. En écrivant : « tout temps perçu est perçu comme passé », Husserl disqualifie la donation elle-même dans la compréhension de la spécificité du temps subjectif, même si par ailleurs il a écrit que la conscience sans l'impression est impossible (voir Husserl, 1964, 131). Alors que plus tôt on a vu que la spécificité de la rétention par rapport au ressouvenir tenait précisément dans sa dépendance au présent perçu donné continuellement ; alors que le ressouvenir était, par sa modification, susceptible de changements d'extension et que la rétention avait son essence liée au fait qu'elle était partie intégrante du temps perçu dont l'impression originaire était la source, ici l'impression n'est plus qu'un point limite et le temps devient l'équivalent du passé du perçu — c'est-à-dire du non-maintenant, du maintenant qui n'est plus dans sa donation originaire.

CHAPITRE 5

CRITIQUE DE LA CONCEPTION HUSSERLIENNE DE L'ORIGINARITÉ ET DU STATUT GÉNÉTIQUE DE LA SYNTHÈSE PASSIVE

Nous allons dans un premier temps (5.1.) expliquer la finalité de la phénoménologie des synthèses passives comme domaine de recherche de la phénoménologie génétique. C'est sur la base d'une théorie de l'« association originaire des contenus primordiaux » de l'expérience qui est à la fois une réforme et une transcendentalisation de la notion d'association que Husserl nous propose de comprendre la constitution originaire pré-égoïque comme sphère organisée des contenus sous l'égide des formes régulatrices de l'association. Notre exposé n'entend pas être exhaustif parce qu'il s'agit pour nous d'abord de dégager des problèmes qui émergeront en temps et lieu. Nous allons d'abord esquisser une genèse de l'idée de synthèse passive à travers l'œuvre de Husserl. Puis nous allons ensuite plonger dans la théorie de l'association originaire comme telle et introduire des éléments de critique nous menant à nous interroger sur des présupposés bien antérieurs à la formulation de la théorie de l'association originaire (5.2.). Enfin, nous nous livrerons à un dernier exercice d'analyse critique nous permettant d'introduire la différence concrète, c'est-à-dire celle qui s'expose par des résultats d'analyse phénoménologique — évidemment sommaire —, entre notre conception de la phénoménologie génétique et celle de Husserl (5.3.).

5.1. Exposition positive de la phénoménologie génétique des synthèses passives

5.1.1. GENÈSE DE L'IDÉE DE SYNTHÈSE PASSIVE DANS L'ŒUVRE DE HUSSERL

Bien qu'il soit admis que Husserl n'a traité des synthèses passives de manière explicite qu'à partir de 1916 ou 1917, l'intuition de celles-ci est repérable dans son œuvre antérieure. Cela dit, on ne peut pas simplement penser que l'explicitation du concept soit le fruit d'une lente maturation. Son émergence et sa valeur systématique dépendent aussi de motivations étrangères à la logique de la recherche proprement phénoménologique de la pensée de Husserl. En effet, Holenstein (1996), important commentateur du thème de la phénoménologie génétique des synthèses passives, fait remarquer que le projet de la transcendantalisation de l'associativité originaire revient à réactualiser le projet kantien de formuler une théorie de l'« imagination productive » comme source d'une régulation pour les contenus du divers sensible, une source indépendante de l'entendement — à l'appui de cette affirmation, il note que dans les *Leçons* sur les synthèses passives, Husserl prend parti pour la première édition de la *Critique de la raison pure* où Kant affirme qu'il y a bien une faculté « légiférante » spécifiquement antécategoriale, distincte de l'entendement (Holenstein, 1996, 36 ; Husserl, 1998, 315-316)⁷¹.

⁷¹ Holenstein ajoute cependant qu'il s'agit d'une des rares mentions de cette édition de la *Critique* après *Ideen I* et il montre clairement le parti pris de Husserl pour la deuxième édition qui confère plutôt à l'entendement un « double fonctionnement », ce qui revient à aplatir la logique catégoriale sur la régularité immanente de la sphère sensible — on retrouve encore de tels avis favorables à la deuxième édition de la *Critique* jusque dans la *Krisis* (voir Holenstein, 1996, 36). Par ailleurs, d'autres font s'équivaloir la fonction de la phénoménologie génétique des synthèses passives dans une philosophie transcendantale qui aurait la forme de celle de Kant, directement avec l'esthétique transcendantale (voir entre autres Mensch, 1997, 165 ; Kühn et Staudigl, 2002, 121).

Du reste, que la problématique des synthèses passives ait été formalisée à partir du plan kantien n'annule pas cet autre fait que l'intelligibilité phénoménologique ultime de la théorie de l'association originaire est révélée de diverses manières dans les textes de Husserl ; entre autres a) dans la compréhension des « synthèses dans le contenu » que l'on trouve dans sa *Philosophie de l'arithmétique* ; b) dans toutes les conceptualisations mettant en lumière des structures intentionnelles constituées en termes d'arrière-plan et de thème ; c) dans sa phénoménologie des « synthèses esthésiques » que l'on trouve dans *Ideen II* ainsi que dans sa phénoménologie de la temporalité.

a) Dans *Philosophie de l'arithmétique*, Husserl nous offre la possibilité de comprendre l'associativité primordiale comme « synthèse dans le contenu ». Il exemplifie cette synthèse à partir du cas de la couleur étendue *a priori* : se représenter le contenu « couleur » c'est primordialement synthétiser celle-ci avec le contenu « étendue », affirme Husserl. Celui-ci entend par cet exemple faire valoir que toutes les synthèses ne sont pas des synthèses primordiales dans le contenu, en l'occurrence, ce n'est pas le cas de la synthèse de numération qui suppose un acte délibéré du moi. Par cette distinction, Husserl indique d'abord qu'il y a non seulement différents types de synthèse, mais également différents modes de synthétisation. Cependant, comme le font remarquer Holenstein et Bégout, il ne s'agit pas encore à proprement parler d'affirmer clairement au sein de la « synthèse dans le contenu » l'associativité originaire qui anime le champ des donations sensibles. C'est qu'au fond cette « synthèse dans le contenu » qu'est la couleur étendue est une relation primaire trouvée toute faite dans la conscience, relation qui en réalité reste entièrement statique. À ce titre, elle est simplement reçue par le moi sans que celui-ci puisse, dans un retour réflexif, saisir la genèse même de la synthèse de contenus (Bégout, 2000a, 77-78). De ce fait, cette « synthèse dans le contenu », même si elle apparaît comme une association originaire de contenus

sensibles, ne permet pourtant pas de dévoiler la valeur régulatrice de l'associativité en général : l'association couleur-étendue apparaît entièrement *singulière et concrète* (voir Bégout, 2000a, 136-137) et ne permet pas de comprendre les lois générales inhérentes de l'associativité, bien qu'elle puisse faire l'objet d'une analyse ontologico-formelle où la synthèse est traitée comme ce qu'elle est concrètement : un tout pouvant être compris méréologiquement.

b) On doit souligner que la phénoménologie de la perception visuelle ainsi que la « conscience d'image » exposent des structures intentionnelles qui rendent explicite un rôle cette fois irréductiblement dynamique de l'opposition liante inaliénable entre un objet thématifié et son arrière-plan. Nous n'entrerons pas dans les détails. Il suffira de dire que dans la structure opposant arrière-plan et thème, est explicité le pouvoir affectif tendu vers le moi de l'arrière-plan lui-même, c'est-à-dire ce qui permet que le moi le thématise. Dans la conscience d'image, on assiste à une modulation du pouvoir d'affection de l'arrière-plan perçu originairement qui le rend structurant de la possibilité de la thématification même de l'image : pour qu'il y ait conscience d'image, il doit y avoir un horizon d'arrière-plan donné en chair et en os qui affecte « conflictuellement » et continûment la thématification. Husserl a pensé par ailleurs, comme on le sait, que le rapport entre le passé et le présent pouvait lui-même être vu comme un rapport d'arrière-plan à thème. En effet, on l'a déjà évoqué, dans les leçons sur les synthèses passives (Husserl, 1998, 217 *sq.*), il n'hésite pas à faire le parallèle entre la structure « arrière-plan/thème » et la structure du temps en conférant un pouvoir affectif au passé comme s'il s'agissait d'un arrière-plan. Il le fait à travers sa description du souvenir passif, c'est-à-dire celui qui est rappelé sans l'intervention du moi par un présent vécu. Il ne s'agit pas alors exactement d'un ressouvenir thématique — dans la mesure où l'intervention d'un « je peux » n'était pas structurante de la visée du contenu —, mais d'un souvenir

passivement émergé. Ce qui est intéressant avec cette transposition de la structure arrière-plan/thème au souvenir passif est le fait que nous sommes mis devant le phénomène contraire de celui de la conscience d'image où l'arrière-plan affecte fortement et *continûment* une thématization. Avec le souvenir passif, on rencontre le cas limite de l'excitation affective par quelque chose de pratiquement issu d'une sphère non affective. En tout cas, il n'est pas évident que le moi aurait le moyen de se mobiliser pour se souvenir des contenus précis que son présent vivant sait éveiller par lui-même. Nous reviendrons évidemment sur le rôle que Husserl imputera à cette expérience dans sa démonstration définitive de l'originarité de l'association. Mais il faut maintenant avertir du fait que si la structure « arrière-plan/thème » est présentée comme une structure originellement dynamique — avant l'intervention du moi —, il faut se garder de confondre cette structure dynamique avec l'ultime originarité de la donation que Husserl cherche à expliciter. Car en fait, arrière-plan et thème ne sont pas à proprement parler dans une relation originelle d'association *de contenus*. Si on a pu constater qu'ils sont de manière formelle dans un rapport où s'articulent passivité et activité, il reste que — comme nous l'avons déjà dit auparavant — c'est une théorie de l'associativité des contenus originaires eux-mêmes que Husserl cherche à mettre en œuvre.

c) « Synthèses esthésiques » (Husserl, 1982, 42 *sq.*) est le nom que prennent les synthèses qui s'opposent aux « synthèses catégoriales » dans *Ideen II*. Bégout fait remarquer que des *Recherches logiques* à *Ideen II*, il n'a à peu près pas été question du problème des synthèses sensibles. Par exemple dans *Ideen I* Husserl s'intéressait aux « synthèses polythétiques » qui sont essentiellement le fruit d'une opération supérieure de visée d'objet, une synthèse qui concerne la forme *de position* de l'objet visé impliquant la conscience d'acte de positions antérieures du même objet (voir Bégout, 2000a, 83). Quoi qu'il en soit, c'est dans *Ideen II* que le thème de la synthèse sensible

refait surface sous le nom de « synthèse esthétique », concept qui englobe plusieurs types de synthèse sensible — y compris celle dont il fut question dans les leçons de 1907 sur la perception d'objet dans l'espace (Husserl, 1989 ; Bégout, 2000a, 80-81). Cette synthèse est caractérisée par la forme de l'enchaînement de conscience à conscience sans l'intervention du moi, comme par exemple quand nous percevons une surface : son unité suppose qu'il y ait synthèse par recouvrement fusionnel d'impression en impression. Cette forme de synthèse est aussi celle qui lie dans la visée objective les contenus impressionnels de sphères sensibles différenciées — comme les mouvements oculomoteurs coordonnés à la vision, tels qu'en traite *Chose et espace* (Husserl, 1989). Il s'agit donc d'une synthèse liante d'éléments séparés en même temps que fusionnante de ceux-ci dans un continuum (Husserl, 1982, 44-45). En ce sens, cette synthèse a la même forme que la temporalité où il y a une synthèse de « succession » des impressions originaires en même temps qu'une synthèse de fusion (*Verschmelzung*) par l'intentionnalité et le recouvrement des phases rétentionnelle, protentionnelle et du présent. Cette synthèse est cependant synthèse d'éléments primitifs, ce qui veut dire qu'elle est la forme liante et fusionnante de *contenus primordiaux* : la synthèse esthétique « rassemble ce qui se donne pour la première fois », affirme Bégout (2000a, 88).

Cela dit, ce que la théorie des associations originaires entend éventuellement mettre en lumière ce n'est pas le seul *rassemblement* des contenus sensibles primordiaux, mais en fait la tendance virtuelle pour chaque contenu sensible à s'associer avec d'autres contenus, aussi éloignés soient-ils — ce qui n'est le cas ni dans la fluence du temps, ni dans la coordination des mouvements oculomoteurs qui sont orientés par la visée d'objet visuel. On verra que la théorie de l'association originaires vise à comprendre comment les contenus en écart — donc non contigus — peuvent malgré tout

s'associer. C'est précisément ce type d'association qu'exemplifie le souvenir passif (c'est-à-dire qui émerge sans l'intervention du moi) dont nous parlerons à plusieurs reprises dans ce chapitre.

C'est seulement avec la première formulation explicite du projet d'une théorie originaire de l'association dans les leçons sur les synthèses passives, que toutes les caractéristiques de synthèses sensibles que nous avons succinctement présentées seront refondues depuis une compréhension de leur originarité en tant que synthèses passives régulées par la théorie de l'association originaire des contenus primordiaux. Passons donc à l'exposé de la théorie de l'association originaire.

5.1.2. LA THÉORIE DE L'ASSOCIATION ORIGINNAIRE

Rappelons ce qu'il s'agit de mettre en évidence avec la théorie de l'association originaire : il s'agit de rendre compte d'une régulation de la forme même de la donation primordiale des contenus, c'est-à-dire de rendre compte de la forme en quelque sorte antérieure, préformatrice, condition génétique des formes d'intentionnalité pré-égoïque que sont la temporalité ou l'arrière-plan perceptuel. Nous avons déjà mis en doute cette prétention selon laquelle les synthèses passives de contenu seraient les conditions génétiques de la temporalité (voir le début du chapitre 4). La thèse de Husserl est que les contenus originaires sont déjà dans une relation associative. Cette thèse doit faire l'objet d'une mise en évidence transcendantale. La thèse phénoménologique de l'associativité originaire des contenus primordiaux s'oppose à la théorie empiriste dans ses retranchements essentiels, laquelle postule que la première donation est celle d'impressions élémentaires discrètes. Mais il y a une conséquence ultime à la fondation de la thèse husserlienne de l'association originaire pour la phénoménologie en ce qu'en s'intéressant à la donation originaire dans sa forme régulée générale, la phénoménologie

se trouve enfin en opposition frontale avec la thèse atomiste de la donation des sensations, sur un terrain où la fertilité des analyses intentionnelles de niveaux supérieurs n'est plus d'aucun secours. La phénoménologie doit mettre en évidence ici la vérité toute nue selon laquelle ce qui se donne originairement est d'emblée associé, et elle doit montrer que les résultats de cette recherche phénoménologique seront suffisamment convaincants pour ne pas susciter une quête de fondation en forme de régression à l'infini.

5.1.2.1. LA THÉORIE DE L'ASSOCIATION ORIGINALE COMME RECONSTRUCTION TRANSCENDANTE DE LA THÉORIE HUMIENNE DE L'ASSOCIATION

Bégout fait remarquer que Husserl ne prétend pas destituer le concept d'association de la psychologie en proposant sa théorie *transcendantale* de l'association. Husserl affirme fermement cependant que la théorie transcendantale de l'association ne sera pas une théorie causale de la nature psychique. Pour éviter le causalisme adhérent à la théorie de l'association, celle-ci doit elle-même faire l'objet d'une « réduction » (Bégout, 2000a, 120-121). La prétention de Husserl est qu'il y a une signification intentionnelle subsistante à la théorie de l'association une fois que l'on suspend la thèse « causaliste » qui lui semble si irréductiblement essentielle. Ce n'est évidemment pas aux psychologues naturalistes qu'il va s'opposer frontalement sur cette question, mais à Hume. La théorie de l'association va faire l'objet d'une analyse phénoménologique s'opposant à la compréhension humienne de l'association comme effet de la pression de la croyance et de l'habitude. Du point de vue husserlien,

[...] la connexion associative ne saurait être une simple loi de la causalité psychophysique qui dirige de manière quasi mécanique, sur le modèle de la nécessité naturelle, les événements de la sphère consciente, après les avoir préalablement réduits à des atomes psychiques, isolés les uns des autres. Elle n'est pas non plus un effet de

l'imagination habituelle sur les données des sens — ce que Hume nomme un « certain *feeling* de l'esprit » qui le pousse à associer diverses idées sous la pression de la croyance et de l'habitude [...] (Bégout, 2000a, 121-122).

D'abord, il est évident que la justification humienne ultime de la liaison des vécus isolés par la transformation alchimique de la loi newtonienne de la gravitation en une présumée loi de la « gravitation intrapsychique », est vertement critiquée par Husserl⁷². Mais ce qui importe le plus pour Husserl est le fait que chez Hume la liaison associative, pensée comme fruit de l'imagination, ne soit finalement considérée ontologiquement que comme une fiction sans principes régulateurs, une fois suspendues la métaphore astronomique et la métaphysique naturaliste de l'habitude. Pour Husserl, cela montre que chez Hume, rien de régulateur ne fut assigné à la liaison psychique elle-même, alors que pour la phénoménologie, la liaison psychique est une manifestation intentionnelle qui a une régularité immanente. De fait, pour Husserl, l'association originaire, dans sa transcendantalité, est d'abord de nature intentionnelle, et pour penser cette intentionnalité Husserl affirme que l'on n'a pas à postuler qu'elle soit le produit de l'imagination, comme c'est le cas chez Hume. Car du coup, nous enseigne l'échec de Hume, on est entraîné à croire que l'intentionnalité ne serait qu'un « se rapporter à un objet irréel ». Si l'association n'existe pas comme objet de la nature, elle existe pourtant comme structure intentionnelle qui est de fait valable pour le sujet. Husserl exemplifie cette essence intentionnelle mais non fictive de l'association en disant que la relation de ressemblance — qui est, comme on le verra, la loi essentielle de l'association originaire

⁷² Notamment, Husserl raille Hume dans *Philosophie première* (Husserl, 1990a, 247) en disant que la loi de la gravitation a une histoire d'élaboration, ce qui n'est pas le cas de la loi de la « gravitation intrapsychique » (Bégout, 2000a, 125).

— que je trouve entre les nez de deux personnes n'existe que pour moi, elle n'existe pas comme rapport réel transcendant entre les deux nez, mais elle existe réellement pour moi⁷³.

C'est dans l'analyse des lois intentionnelles de l'association que va être mis en évidence le fait que l'association n'est pas simplement fictive, mais qu'elle a une fonction génétique pour la constitution d'actes intentionnels supérieurs. L'association originaire est ce champ intentionnel dynamique pré-égoïque qui se manifeste partout « comme ce qui dans la visée, s'attache à ce qui est encore simplement préfiguré, indiqué, "présumé" », écrit Bégout (2000a, 135).

5.1.2.2. LES LOIS PURES DE L'ASSOCIATION ORIGINIAIRE

Nous allons maintenant voir que les lois de l'association passive (qui n'impliquent pas le moi dans la synthèse des contenus) correspondent en fait aux

⁷³ Il faut savoir cependant que dans le contexte où Husserl cherchait à rendre compte du continuum de la temporalité (Husserl, 1964), il récusait la valeur du concept d'association en même temps que la faculté qui la produisait. Il s'agissait de dire que l'imagination ne pouvait pas rendre compte de la liaison du passé et du présent dans le temps vécu en produisant une liaison entre le présent et le souvenir — ce que croyait encore Brentano. Puisque pour Husserl le temps vécu était un temps perçu, il fallait que la liaison entre le passé et le présent dans le vécu temporel soit d'une certaine manière de même essence. Or l'imagination brentanienne, tout à fait conforme à l'imagination humienne, n'était productrice que d'associations fictives. C'est dire que dans les leçons sur le temps vécu, s'il est dit que l'association est « irréaliste », c'est qu'il s'agit de l'association au sens de cette loi de la « gravitation intrapsychique » humienne qui passe chez Brentano. Cela dit, l'association au sens phénoménologiquement pur où l'entend Husserl n'est pas plus adéquate pour rendre compte du temps vécu. Comme l'enseignent les *Leçons* de 1905, le temps vécu est d'abord marqué par une forme très homogène de structure intentionnelle, c'est-à-dire une continuité où chaque passé est un présent passé. On a déjà mentionné que Husserl pouvait lui-même faire l'analogie entre l'association et la synthèse continue temporelle. Mais on a aussi dit qu'il considérait la théorie de l'association originaire comme une théorie de la tendance des contenus eux-mêmes à s'associer. Or, la structure du temps vécu est une structure qui se comprend comme une pure forme, indépendamment de ses contenus (voir Husserl, 1998, 197 sq.).

qualités d'association que Hume avait lui-même dégagées⁷⁴, avec évidemment en moins, l'association par causalité. Husserl réhabilite donc les associations par ressemblance, par contraste et, de manière plus hésitante, l'association par contiguïté. Avant de voir cela, nous devons cependant signaler que l'analyse phénoménologique des lois d'association ne peut pas se faire sans s'articuler à la question de leur émergence affective. C'est ici que se dévoile l'importance fondamentale des conceptions de la passivité et de l'activité de Wundt et Lipps sur le plan transcendantal. Nous y reviendrons. Disons pour l'instant que Husserl prétend que c'est en postulant formellement un degré zéro de l'affection depuis lequel on pense la forme de l'affection la plus proche du degré zéro que l'on comprendra ce qu'est l'apparaître des contenus originaires qui, selon Husserl, ont d'emblée la forme de l'association. Nous savons déjà que Husserl affirme principalement que toute donation originaires de contenus est associative, ce qui veut dire que l'association elle-même est aussi archaïque que ce qu'elle lie (voir Bégout, 2000a, 146). Il est permis de penser cela dans la mesure où d'aucune façon ce qui affecte minimalement le sujet ne peut être une donation absolument atomisée. Même le souvenir qui semble le plus isolé et qui affleure sans l'intervention du moi (le souvenir passif)⁷⁵

⁷⁴ En fait, ces qualités de l'association ne sont en réalité que la reprise empiriste des catégories aristotéliennes que l'on retrouve dans le traité sur la mémoire et la réminiscence, où le Stagirite affirme que ce qui provoque la réminiscence est soit semblable, contraire ou voisin — ce qui correspondrait respectivement aux associations par ressemblance, contraste et contiguïté chez Hume (Bégout le remarque d'ailleurs : Bégout, 2000a, 146). De toute évidence, si Husserl nous a avertis que l'association n'était qu'un thème possible pour la phénoménologie de la donation originaires, il nous a avertis du même coup que sa théorie de l'association serait une analyse phénoménologico-transcendantale de ces qualités associatives humiennes. Il laisse à d'autres la possibilité de dégager d'autres qualités primordiales de l'association — et alors de les articuler de manière nécessaire et universelle et sans redoublement avec les types d'association que la tradition nous lègue. On va voir qu'il n'y a déjà rien d'évident dans la tâche de l'analyse du rapport de ces trois types d'association. Husserl va d'ailleurs rester hésitant sur la nature de la contiguïté — en tout cas en ce qui a trait au champ de l'association primordiale (voir Bégout, 2000a, 157).

⁷⁵ Pour Husserl, il ne fait pas de doute que la théorie de l'association originaires des contenus doit être une théorie de la donation des contenus originaires et donc concerne au plus haut point la donation originaires

apparaît parce qu'il se lie avec le présent d'une manière ou d'une autre. Selon Husserl, il se lie par le biais d'associations par ressemblance qui affleurent avec encore moins d'intensité que celles qui, dans l'écart, lient affectivement le souverain isolement du contenu éveillé du souvenir passif et le présent qui le rappelle (Husserl, 1998, 228 *sq.*).

L'association essentielle pour les contenus primordiaux est la ressemblance. Elle n'implique pas de temporalité comparative dans sa forme pure et c'est pourquoi elle est constitutive de la donation primordiale des contenus sensibles — cela découle directement du fait que les contenus et les relations de ces contenus ne font qu'un : se ressembler pour des contenus c'est apparaître comme « co-existants » (Bégout, 2000a, 148). C'est l'association par ressemblance qui, par exemple, rend possible le continu apparaissant du son dont l'intensité est graduellement modifiée. Sans la synthèse passive de ressemblance, il n'y aurait pas conscience de modification d'un contenu unitaire singulier. Cela dit, selon Husserl, l'association par ressemblance tend vers ce qu'il appelle d'une part la « fusion » et d'autre part l'« accouplement », en fonction de ce qui dans le contenu tend vers la ressemblance absolue ou alors vers une ressemblance où subsiste un détachement, un contraste, un écart. La fusion engendre éventuellement des unités objectives pour le moi. L'accouplement produit pour sa part une fusion des éléments liés, mais ne crée pas un nouveau contenu, car subsiste un écart. C'est le cas, par exemple, dans les regroupements par paires (Bégout, 2000a, 151 *sq.*).

sensible. Cela étant dit, comme le fait valoir pertinemment Bégout, « c'est parce que [l'association] est d'une part absolument indifférente aux relations de réalité et d'essence, parce qu'elle peut lier le réel et l'irréel en une unité intuitive élargie, et parce qu'elle se rapporte d'autre part aux synthèses les plus originaires de la temporalité intime, que l'association représente dans le champ phénoménal la liaison de conscience la plus universelle » (Bégout, 2000a, 137). Il n'est donc pas gênant aux fins de la cohérence de ce texte de reprendre le même exemple.

L'association par ressemblance n'est pas seulement la condition de possibilité de la perception de l'unité d'un son singulier subissant une modification. Elle n'est pas non plus la simple condition de possibilité de l'affectivité spécifique des regroupements par paires. Elle rend également possible, par sa tendance même, la liaison des contenus sensibles autant que des contenus déjà vécus en des champs d'homogénéité sur le fond desquels quelque chose peut se détacher, être saillant, et ces champs d'homogénéité tissent d'emblée toute notre expérience sans même que le moi ait à les thématiser. L'exemple du souvenir passif peut encore être utile ici. Non seulement le souvenir passif émerge-t-il en dépit de l'écart (parfois très grand) qui l'affecte en regard du présent qui l'éveille, et cela en vertu d'une structure d'association par ressemblance qui traverse l'ensemble du vécu passé par le sujet, mais encore chaque partie de cet ensemble n'a pas à avoir été préalablement constituée thématiquement par le sujet comme un « présent à se souvenir ». En d'autres mots, le contenu du souvenir passif peut n'avoir jamais été l'objet d'une thématisation, il peut simplement avoir été un contenu d'arrière-plan perceptuel activé en vertu du pouvoir affectif de l'association lui-même. Pour Husserl, cela suppose que les contenus passifs soient eux-mêmes tendus vers le moi comme du ressemblant éveillable, et que chaque état de présent vivant du moi puisse éveiller plus ou moins jusque dans l'infime ce passé vécu. Cette caractéristique intentionnelle qui soumet originellement et virtuellement tout le contenu primordial non thématique des vécus à la loi de la ressemblance, et qui l'oriente vers le moi, peut être dite une loi de la « résonance » comme l'affirme métaphoriquement Husserl lui-même (Husserl, 1998, 392 *sq.*). De fait, la métaphore de la résonance peut confirmer notre compréhension de la

théorie de la « levée affective » — dirons-nous encore métaphoriquement — de l'intentionnalité des contenus eux-mêmes⁷⁶.

Alors qu'est-ce qu'une résonance ? D'abord, elle présuppose la propriété pour deux corps vibrants ou alors pour un corps vibrant et un espace de vibration de pouvoir entrer effectivement en accord vibratoire. C'est ce que l'on appelle la vibration par sympathie : les corps vibrant à une fréquence précise « excitent », si l'on peut dire, les autres corps susceptibles de vibrer à cette même fréquence. La résonance est précisément le résultat de la vibration par sympathie d'au moins deux corps vibrants ou d'un corps vibrant dans un espace accordé et consiste en une augmentation de l'intensité du son lui-même⁷⁷. Tel le pouvoir des corps d'avoir *a priori* des dispositions immanentes à entrer en vibration par sympathie avec d'autres corps, et d'avoir, de ce fait, cette autre propriété qui consiste en ce que leur vibration commune s'amplifie elle-même dans sa

⁷⁶ Soulignons d'avance que cette « levée » de l'intentionnalité passive ne peut absolument plus se comprendre à travers la structure « appréhension-contenu » qui oriente les recherches de la phénoménologie statique. Ici nous allons montrer comment l'intentionnalité passive tend graduellement vers le moi.

⁷⁷ Il ne faut pas confondre la résonance avec l'écho ou la réverbération. La résonance comme effet de la vibration par sympathie est la stricte augmentation de l'intensité du son. L'écho est plutôt l'effet d'un retour du son qui rebondit sur un corps solide dense. La réverbération quant à elle est le résultat du mélange de multiples réflexions sonores et de la résonance préférentielle d'un espace donné. L'effet de la réverbération est de prolonger le son et de renforcer sélectivement les sons que l'on entend dans cet espace. Cette digression n'est pas inutile, elle sert à atténuer l'idée qu'il y aurait dans le paradigme de la conceptualisation du son et de la musique des ressources pour mieux comprendre Husserl. C'est la prétention de Nathalie Depraz (1998) qui semble trouver par le simple fait de l'origine latine « abstraite » du vocable *Resonanz* la possibilité de « distinguer pour unir » plus fondamentalement *Resonanz* et *Nachklang*, possibilité que le terme français d'origine latine « résonance » confirmerait dans la mesure où par lui, l'on traduit autant *Resonanz* que *Nachklang*. L'enjeu est évidemment de suggérer l'existence d'une essence commune à penser entre deux sources de synthèse originaires chez Husserl : la temporalité et la synthèse passive... Cela n'est possible que si l'on néglige le fait que le terme « écho » rend bien mieux le terme *Nachklang* (*ibid.*, p. 15), et que Husserl avait un esprit analytique qui se privait de ce genre de licence polysémique. Notre opinion est que si Husserl utilise la métaphore de la résonance, c'est que la résonance a une structure analogue à celle de l'intentionnalité de l'association par ressemblance. C'est ce que nous voulons montrer ici.

concrétion, les contenus phénoménaux qui se donnent originairement sont des contenus virtuels qui par leurs relations de ressemblance deviennent des contenus affectifs.

Mais puisque Husserl utilise également la métaphore de l'« harmonie »⁷⁸, reprenons-la pour mieux expliciter la loi immanente de la levée de l'intentionnalité associative comme celle d'un champ comportant des myriades de gradations affectives. Si la vibration par sympathie est l'essence de la résonance qui amplifie la sonorité, il faut savoir que les corps vibrants ne sont pas confinés à vibrer seulement quand retentit la fréquence qui les fait entièrement entrer en mouvement vibratoire. Car chaque corps vibrant émet une série de fréquences simultanées hiérarchisées en fonction d'une fréquence principale et chaque corps susceptible de vibrer est sensible à cette structure hiérarchisée de sons émis par d'autres corps. Un corps vibrant émettant tout son spectre fréquentiel va tendre à éveiller tout le spectre d'un autre corps vibrant dont la fréquence principale est identique. Mais il va aussi éveiller sélectivement, par ses fréquences les plus intenses (la principale et les fréquences secondaires les plus saillantes appelées « partielles » ou « harmoniques »), d'autres corps qui sont déterminés par une sympathie fréquentielle secondaire à l'égard des fréquences principales du son retentissant du premier corps vibrant. Ceci mène à penser que virtuellement tout corps vibrant peut en faire vibrer un autre aussi infinitésimale soit cette vibration, aussi infinitésimal soit l'accord sympathique. La levée affective de l'intentionnalité de l'associativité comme celle d'un champ éveillé graduellement selon l'accord par ressemblance avec un contenu éveillant est analogue à la résonance harmonique.

⁷⁸ Voir à ce propos Depraz (1998, 15).

La prégnance de l'association par ressemblance porte Husserl à avoir une certaine hésitation quant à savoir quelle est l'essence de l'association par contiguïté. Dans les leçons sur les synthèses passives, Bégout note qu'il en est à peine question (Bégout, 2000a, 157). Bégout offre cependant une explication tout à fait plausible à cette situation :

Si l'explication mécaniste de l'association ramenait la ressemblance à la contiguïté, c'est-à-dire à la contemporanéité des sensations et à leur coexistence matérielle, l'explication phénoménologique procède inversement : elle voit dans toute relation de contiguïté une unité fondée dans une ressemblance minimale. Deux éléments sensibles constituent une relation, non pas parce qu'ils sont proches, mais parce que leur ressemblance les fait se rapprocher [...] (*ibid.*).

En d'autres mots, c'est parce que l'association par contiguïté serait entachée par celle de la causalité qu'elle ne pourrait pas être comprise d'un point de vue phénoménologique pur comme autre chose qu'un épiphénomène de l'association par ressemblance. La prétention de Bégout est que c'est la ressemblance qui « rapproche » et que c'est du rapprochement qu'émane l'« idée » de contiguïté. Mais on peut se demander si la ressemblance qui fonde les regroupements par paires par exemple ne suppose pas une aimantation supplémentaire, en l'occurrence celle de l'association par contiguïté. Ne pourrions-nous pas également dire que l'association par contiguïté est le ciment qui crée la spécificité du « rapprochement » dans la temporalité ? N'est-ce pas, en dernière instance, l'essence contiguë du « tout juste passé » qui fournit l'évidence de la différence d'essence du « tout juste passé » et du souvenir, puis garantit la plausibilité de la caractéristique indépassable de donation présente « modifiée » du « tout juste passé » : la rétention n'est-elle pas un contigu temporel primordialement perçu ? La discussion reste ouverte ici.

Attardons-nous maintenant un peu aux caractéristiques pures de la « saillance », du « détachement » ou du « contraste », qui sont, au fond, des dénominations synonymiques pour Husserl. La première chose qu'il faut dire est que la saillance implique un écart principiel, c'est-à-dire qu'elle ne connaît pas de degré dans son essence : elle est saillance ou elle n'est pas saillance (Bégout, 2000a, 163 *sq.*). Phénoménologiquement, l'écart contrastant affecte immédiatement. Cela veut dire que contrairement à la ressemblance, le contraste ne se comprend pas à partir du degré zéro de l'affection, mais, en quelque sorte, à partir du degré « 0+n » où « n » est noté par le moi. Il en découlerait que l'association par contraste suppose une affection par ressemblance en quelque sorte « antérieure » qui fournit l'homogénéité nécessaire au premier écart (*ibid.*). Mais la question est alors de savoir ce qui permet de dire que le contraste est partie intégrante des lois originaires de l'association. Comme l'écrit Bégout, « le contraste ne désigne pas dès lors le pur et simple phénomène de séparation du datum, mais l'unité à *deux faces* que ce datum singulier, saillant et séparé, forme avec le champ originaire dont il est issu » (Bégout, 2000a, 164-165).

Le problème est que l'on ne peut pas simplement se contenter d'admettre le retard pur du contraste. Et l'on ne peut pas plus admettre que la théorie de l'association soit une théorie moniste de l'association originaire affectivement graduée par ressemblance, car chaque degré de ressemblance depuis l'origine implique une différence, implique un écart, un contraste. À plus forte raison on ne peut pas admettre un tel monisme si l'on prend en considération que pour Husserl toute ressemblance qui affecte doit *elle-même* se détacher. C'est éminemment le cas quand un présent rappelle

un souvenir sur le fond désaffecté de l'oubli qui constitue lui-même une homogénéité. Il s'agit d'un souvenir qui apparaît d'abord par la saillance du contenu ressemblant⁷⁹.

5.1.3. OBSERVATIONS CRITIQUES INTRODUISANT AU PROBLÈME ORIGINAIRE DE L'AFFECTION

Si le silence relatif de Husserl sur la question de savoir si l'association par contiguïté fait partie des lois pures de l'association originaire permet que cette question reste ouverte, en revanche, la compréhension husserlienne du contraste révèle l'aporie de la dépendance fondatrice réciproque de la ressemblance et du contraste.

En fait, cette aporie nous semble renvoyer plus largement à un problème que nous avons seulement évoqué, concernant l'affection passive du moi. Il s'agit de comprendre la qualité phénoménologique spécifique des tendances associatives une fois que l'affection n'a plus de qualité autre que formelle pour contribuer à cette compréhension, c'est-à-dire une fois qu'elle n'est plus qu'une *relation* de contenu défini comme apparaître « sans intervention du moi ». Si Husserl réussit à rendre plausible l'essence « pulsionnelle » de la ressemblance de contenus, il ne réussit pas vraiment à définir l'essence « pulsionnelle » du contraste de contenus. Cela se confirme quand le contraste est devenu seulement la condition d'un apparaître passif prêt à être éventuellement recueilli par le moi. Car c'est bien ce qu'il faut entendre quand Husserl

⁷⁹ Husserl considère que le « détachement » est inhérent au contraste et admet précisément que c'est en tant que détachement effectué par l'écart de l'horizon de l'oubli que le contraste apparaît dans la sphère des souvenirs (Husserl, 1998, 217). Le contraste se fait connaître comme distance, éloignement, dans la sphère pure de la succession (Husserl, 1998, 242 : « L'éveil d'un lointain obscur [...] du point de vue du contenu, [...] est rendu possible par le principe qui, dans chaque présent, permet l'unification du contenu et la communication affective : la "ressemblance" de ce qui a été isolé par contraste. » Nous aurons l'occasion de revenir sur cela dans la section 5.3.).

écrit que « le contraste [est] la condition la plus originaire de l'affection » (Husserl, 1998, 217) : il ne faut pas penser que le contraste est cette condition à titre de *pulsion* comme c'est le cas pour la ressemblance.

Nous devons nous rendre à l'évidence qu'au moment où Husserl affirme sans arrière-pensée que les lois pures du contraste et de la ressemblance sont constitutivement co-originales, il ne tient pas compte de ce décalage du contraste et de la ressemblance et c'est là un problème. Le problème est dévoilé dans toute son ampleur quand la sphère de l'association originaire fait l'objet d'un repoussement dans une dimension « préaffective ». C'est effectivement ce qui se passe lorsque Husserl affirme qu'il y a une sphère inconsciente où l'associativité originaire est déjà à l'œuvre. Il nous demande alors d'admettre également que des contenus sensibles vivants deviennent inconscients⁸⁰.

On peut sérieusement se demander si la postulation d'une activité synthétique inconsciente n'est pas quelque chose qui dépasse complètement les limites de la phénoménologie. La réserve méthodologique foncière de la phénoménologie nous semble y être sérieusement remise en cause. Quand Husserl prétend qu'il y a une équivalence entre le « degré zéro de l'affection » — qui est expressif de cet agnosticisme : la phénoménologie ne sait pas ce qu'il en est de la non-affectivité — et le « réservoir [Husserl utilise le mot français (MR)] permanent des objets parvenus, dans le processus vivant, à une institution vivante » (Husserl, 1998, 240), nous sommes alors

⁸⁰ C'est encore une fois l'expérience du souvenir passif qui est présentée comme la preuve raisonnable de l'activité associative inconsciente (voir Husserl, 1998, 240 ; Holenstein, 1996, 61-62).

devant un vrai problème⁸¹. Qu'est-ce qui nous permet d'affirmer que dans la non-affectivité soit déjà opérante l'associativité originnaire que nous ne comprenons qu'une fois le seuil de l'affection franchi ? Cette question n'est pas fantaisiste. Elle fait écho à l'interrogation de Bégout. En effet, là où Holenstein prétend résoudre le problème de l'originarité de l'unité de sens indépendante du sujet — ce que nous avons nommé l'état préaffectif des contenus originaires — par la théorie de la « gradualité des affections » — ce que nous avons explicitement rejeté —, Bégout affirme que le paradoxe de la phénoménologie de l'inconscient est bien réel (Bégout, 2000a, 196-197). Sur le constat, nous sommes tout à fait d'accord avec Bégout ; sur la résolution du problème, Bégout ne nous offrant pas grand-chose dans son ouvrage, nous devons nous abstenir d'en juger. Cela dit, Bégout, tout à fait inopinément, indique une voie qui a une parenté tangible avec le fil conducteur de notre interrogation à venir dans la section 5.2. sur les sources historiques de la théorie husserlienne des synthèses passives. Car Bégout propose une compréhension de la liaison et de la distinction de la passivité et de l'activité chez Husserl à travers un parallèle — dont la pertinence n'est pas tout à fait éclairée — avec ce que l'on trouve sur le sujet chez Maine de Biran (Bégout, 2000a, 227 et 365), c'est-à-dire une théorie du rapport de la passivité et de l'activité qui n'a pas besoin de la

⁸¹ Nous ne discuterons pas ici de l'idée du caractère inconscient de moult contenus de souvenirs, idée postulée sur la base de la phénoménologie de la régression des rétentions qui, en dernière instance, fait tomber systématiquement tout « tout juste passé » dans l'oubli. Le problème tient en ceci qu'il est impossible d'adhérer à cette thèse tout en soutenant cette autre thèse selon laquelle le processus de liquidation rétentionnelle aboutit, en dernière instance, à une « représentation vide qui représente son contenu de manière totalement indifférenciée, contenu qui, quant à lui, a totalement perdu la richesse des propriétés intérieurement dégagées que l'impression avait déjà édifiée » (Husserl, 1998, 234). C'est pourtant ce que fait Husserl — Bégout commente ce point de manière intéressante : Bégout, 2000a, 202-203.

« déduction » d'un caractère inconscient à ce qui se manifeste au seuil de l'apparaître. Nous y reviendrons.

Passons donc aux sources historiques de la théorie husserlienne qui nous offrent une occasion de constater que ce sont certains éléments des psychologies de W. Wundt et T. Lipps rejetés par Husserl qui étaient les conditions de possibilité de ce rapprochement.

5.2. Les sources historiques du concept husserlien de synthèse passive comme instrument d'une critique fondamentale

Il est remarquable que la façon la plus probante d'interroger la prétention husserlienne d'accorder une portée fondamentale à la phénoménologie génétique penchée sur les contenus primordiaux conçus comme synthèses associatives passives, est d'interroger les sources historiques inspiratrices des concepts d'association et de passivité qui sont mis en jeu dans cette théorie. La première raison de cela tient au fait que derrière le strict effort de la recherche phénoménologique en vue de la formulation d'une théorie transcendantale de l'association originaire, se cache la contingence historique des éléments qui ont contribué à cerner l'essence intuitive même de la synthèse passive avant d'en construire la théorie intentionnelle la « justifiant » comme absolument originaire, théorie où l'apparaître n'est plus son origine, mais un *moment* postoriginaire néanmoins pensé comme premier apparaître.

Pour nous, la contingence du thème de l'association originaire s'exprime de deux façons. D'abord de manière indirecte par le fait que la phénoménologie de l'association originaire prend des libertés avec l'intuition essentielle qui est censée être son premier accès à l'originarité génétique, la synthèse passive elle-même. Cette liberté va jusqu'à

accomplir la marginalisation de l'intuition de synthèse passive en faisant glisser son apparaître hors de la problématique de l'originarité de l'association pour la transformer, comme on le sait, en affection « motivante » pour le moi. Aucune recherche de « méthode » adéquate d'accès à la phénoménalité génétique n'est justifiée de faire de l'apparaître un simple moment de la genèse : il nous apparaît nécessaire que l'intuition de l'originaire, génétique ou non, soit ce à quoi se rapporte toute la recherche.

La deuxième expression de la contingence du thème de l'association originaire pour la phénoménologie génétique est particulièrement intéressante pour nous. Elle réside dans le fait que l'intuition de la synthèse passive comme contenu primordial prenant la forme de l'association sans l'intervention du moi, intuition qui doit faire l'objet d'une exposition transcendantale, est, sans que cela soit toujours explicite dans les textes de Husserl, un « construit » révélant sa propre « genèse », plutôt qu'une intuition à proprement parler. Ce « construit » consiste en une combinaison sélective d'apports des psychologies de l'attention aperceptive de W. Wundt et T. Lipps — ce qui est corroboré par des notes en marge des exemplaires des ouvrages pertinents de ces psychologues appartenant à Husserl. Nous tenons ces informations de E. Holenstein, qui ne les envisage cependant pas dans la même perspective. En l'occurrence, ce qui nous intéresse plus que tout ce sont les motivations des sélections de Husserl, qui ne sont aucunement justifiées positivement, mais qui se révèlent en creux par ce qui est omis et pourtant condition d'intelligibilité de ces psychologies. La question évidente devient celle de savoir si Husserl peut importer des portions de ces théories psychologiques sans retenir d'elles ce qui les rend cohérentes.

Par ailleurs, Husserl admet qu'il lui est impossible d'affirmer que la phénoménologie génétique se réduit à la seule sphère des synthèses passives par association et qu'au contraire elle peut prendre d'autres chemins que la

transcendantalisation des lois de l'association (Husserl, 1998, 192). Malgré tout, selon certains, cette affirmation husserlienne ne constituerait pas l'aveu d'un caractère contingent de la phénoménologie génétique des synthèses passives. Car pour Husserl, nous rappelle Bégout, même si d'autres formes d'intuition génétique de l'apparaître sont théoriquement possibles, la recherche phénoménologique sur

[...] l'association comme loi absolument certaine de la subjectivité [...] [est assez « avancée »] pour « préfigurer » de manière générale les divers modes légaux dans lesquels elle s'exprime (Bégout, 2000a, 124).

Bégout a certes fait une contribution éclairante à l'interprétation de la phénoménologie des synthèses passives en tant qu'elles auraient comme condition transcendante d'apparaître les lois de l'association originaire — contribution certainement complémentaire à celle de Holenstein (Bégout, 2000a, 131). Cette contribution en soi stimulante nous a tout de même ramené au problème du « comment » de l'intuition de la donation primordiale passive d'une synthèse déjà agissante inconsciemment. D'ailleurs, nous l'avons dit : Bégout lui-même voit clairement le problème de la « phénoménologie explicative » des synthèses passives qui refoulent dans un réservoir inconscient l'origine même de la constitution originaire.

Quoi qu'il en soit, nous croyons pour notre part avoir, avec le commentaire de Holenstein sur l'influence de Wundt et Lipps, tout ce qu'il faut pour défendre ce que nous avançons ici quant à la contingence et au caractère construit de ce qui est censé tenir lieu d'intuition phénoménologique de la phénoménalité génétique et quant à la possibilité d'une critique interne de la forme du fondement de la phénoménologie génétique des synthèses passives.

Nous verrons que des décisions husserliennes explicites entendent faire fi de la compréhension auto-affective de la passivité et de l'activité chez Wundt et chez Lipps, compréhension pourtant essentielle à la cohérence de leurs entreprises. Inévitablement, les emprunts husserliens à ces psychologues devaient engendrer des difficultés importantes pour la conceptualisation même de la phénoménologie génétique husserlienne des synthèses passives.

5.2.1. WUNDT : LA DIFFÉRENCIATION DE LA PASSIVITÉ ET DE L'ACTIVITÉ SUR LA BASE DE LA DISTINCTION DE L'ASSOCIATION APERÇUE ET DE LA CONNEXION APERÇUE, ET LA VARIANTE HUSSERLIENNE

Holenstein retrace dans la psychologie de Wundt et Lipps la source des vocables husserliens d'association et de passivité. Mais comme on s'en doute, avec les vocables viennent aussi les conceptions, aussi réformées et transposées soient-elles.

Chez Wundt et Lipps, la distinction de la passivité et de l'activité ne renvoie pas d'abord à des structures d'intentionnalité comme chez Husserl, mais à des qualités sentimentales spécifiques accompagnant les actes psychiques. « Si l'aperception est accompagnée, dès le début du sentiment subjectif d'activité, alors nous la qualifions d'active » (Wundt [1903, 307] cité par Holenstein [1996, 38]). En revanche, si l'aperception est accompagnée d'un sentiment d'« épreuve », elle sera nommée « passive » (*ibid.*). L'aperception active se caractérise par son autonomie lui permettant d'appréhender des relations de « connexion ». Elle manifeste une capacité analytique spontanée appliquée à la constitution interne de ce qui est aperçu. Ce qui est appréhendé passivement prend la forme d'une relation d'« association » qui dissout l'autonomie de l'aperception. L'association est un mode de donation qui se presse vers l'aperception subjective et ce que l'association donne, en quelque sorte, s'immisce dans l'aperception qui « reçoit » passivement celle-ci, ce qui signifie en même temps pour elle qu'elle ne

peut dévoiler dans ce qui est associé des rapports de connexion ; elle ne peut que « remarquer en passant ». « Les associations sont [...] des vécus qui [...] peuvent évoquer des processus du vouloir, mais elles ne sont pas elles-mêmes influencées immédiatement par des processus volitifs, écrit Wundt » (Wundt [1904, 300] cité par Holenstein, [1996, 40]). Autrement dit, ce qui est manifeste comme objet du « remarquer en passant » *semble* pour le sujet, l'objet d'une attention volontaire, d'un vouloir en quelque manière, un vouloir qui cependant ne réussirait pas à saisir autre chose que des traits primaires de connectivité, c'est-à-dire une synthèse associative impénétrable. En somme, la différence entre le vécu aperceptif actif et le vécu aperceptif passif se ramène ici à la différence entre le « faire attention à la connexion » et le « remarquer en passant une simple association ». Dans le premier cas, l'acte est nécessairement volontaire, dans le second il est nécessairement involontaire — ce qui ne veut pas dire qu'il n'est pas orienté de façon à ce que la volonté aperceptive s'y intéresse.

Nous l'avons dit : l'objet de l'aperception passive n'est pas un contenu élémentaire de sensation. Il s'agit déjà de quelque chose qui est reçu dans une relation associative ; ce qui est « remarqué en passant » ne s'expose pas comme des éléments épars, il s'agit toujours de synthèses associatives. On peut considérer d'une certaine façon que cette idée selon laquelle la première donation à la subjectivité psychique se constitue infra-égoïquement comme synthèse irréductible préfigure l'« axiome » fondamental de la psychologie de la forme que Husserl reconnaît de manière définitive. En effet, Husserl fait de la théorie transcendantale de la constitution originaire des contenus primordiaux, une théorie du caractère intrinsèquement associatif et synthétique des contenus eux-mêmes. Ce qui affecte d'abord passivement le moi constitutif ne le met pas en situation de réceptivité à l'égard de sensations atomisées. Ce qu'il appréhende et qui l'aimante en même temps — plutôt que de recevoir — ce sont des

synthèses associatives irréductibles. Cela dit, dans son geste de transcendantalisation, Husserl désarticule la façon dont la passivité de l'association est, chez Wundt, conçue par la voie d'une comparaison du mode d'*attention passive* avec un mode d'*attention active*. La donation des contenus associatifs originaux devient en fait l'objet d'une « exposition transcendantale », censée « expliquer » l'éveil du moi conscient. Le rapport institué entre le contenu associatif original et le moi conscient n'est plus compris à travers le concept d'attention, mais dans un rapport de fondant « génétique » pré-égoïque à un fondé, c'est-à-dire à la spontanéité intuitive de la visée d'objet.

Nous avons ici indiqué la nature du glissement de la signification, de Wundt à Husserl, des catégories de passivité et d'association. Mais la « modulation » de leur sens n'est pas encore terminée. Car on se souviendra qu'en dépit du fait que Husserl prétende réaliser une théorie transcendantale de l'association qui a formellement le même sens que l'esthétique transcendantale de Kant, il lui reste à rendre compte du pur apparaître, au seuil de la conscience, des contenus originaux appartenant à la sphère pré-égoïque, c'est-à-dire à rendre compte de l'affectivité. Le problème est évidemment construit de toutes pièces par l'ambition transcendantaliste de Husserl. Il n'existe nullement chez Wundt qui travaille à une typologie des modes d'aperception attentive passif et actif et qui parle de passivité et d'activité essentiellement en ce que ce sont des qualités de sentiment du moi aperceptif correspondant à des modes d'attention. Il va donc sans dire que Husserl a besoin d'une théorie de l'*affection* du moi par les contenus primordiaux pré-égoïques. Il va la trouver explicitement chez T. Lipps et évidemment lui faire subir à elle aussi un recadrage.

Si nous parlons du caractère « explicite » de l'emprunt à Lipps ici, c'est parce que l'influence de Wundt n'a pas laissé de traces écrites, alors que la pensée de Lipps — qui avale afin de l'approfondir la théorie de l'aperception et de l'attention wundtienne

— est commentée et explicitement reprise par Husserl (Holenstein, 1996, 41). Cela est précieux dans la mesure où il nous est alors permis — ainsi qu'à Holenstein lui-même — d'avoir une meilleure idée de la manière dont peuvent ou non se justifier les emprunts sélectifs de Husserl à ces théories.

5.2.2. LIPPS : L'EXPLICITATION DE L'OPPOSITION SYNCHRONIQUE DES SENTIMENTS D'ACTIVITÉ ET DE PASSIVITÉ DANS L'APERCEPTION ET LE DÉGAGEMENT DE L'AFFECTION PULSIONNELLE DU MOI

Lipps reprend l'analyse wundtienne de la polarisation de l'aperception active-connective et de l'aperception passive-associative en insistant sur la différence affective comme fondement de la différence entre l'activité de l'aperception attentive aux connexions et la passivité à l'égard de l'associativité de ce qui se fait « remarquer en passant ». Il approfondit ce que Wundt avait lui-même reconnu avant lui : la manifestation par le sentiment (*Gefühl*) de l'activité aperceptive dans l'attention volontaire et de la passivité, du sentiment d'« épreuve » (Holenstein, 1996, 38), dans le « remarquer en passant ». Pour Lipps, il s'agit en outre de montrer que cette « épreuve » a aussi pour corrélat l'*attirance* vers l'objet. Autrement dit, l'affection de l'aperception passive est aussi affection au sens littéral d'une « é-motion » en vertu du fait que l'attention s'« é-meut » de l'apparaître de l'objet : l'objet *attire* l'attention, et cela de manière involontaire, puisque ce mouvement — l'é-motion — est immanent à l'affection c'est-à-dire au recevoir, à la pure affection. Il va sans dire qu'une telle « activité » affective est profondément différente du sentiment d'activité aperceptive de l'attention volontaire précisément parce que cette dernière est une expérience libre du moi. Lipps écrit :

L'acte d'apercevoir ou l'être-aperçu d'un objet quelconque est plus ou moins, [...] dû à moi ou provenant de moi. C'est-à-dire je [...] me découvre y prenant libre part. [Quand] je découvre que l'aperception d'un objet quelconque m'est imposée ; *je me découvre par là*

éprouvant, obéissant à une pression qui m'advient, ou succombant à elle (Lipps [1902a, 5] cité par Holenstein [1996, 42] ; c'est nous qui soulignons⁸²).

Dans l'aperception passive, « c'est le vécu [passif] qui attire l'attention à lui » alors que l'aperception active « convertit librement mon attention » (Lipps, *ibid.*). Holenstein ajoute :

[...] la phase associative de la représentation [est pour Lipps] *comme une contrainte, une aspiration, qui ne provient pas de ma libre activité, mais s'impose plutôt à moi* (Holenstein, 1996, 42-43 ; c'est nous qui soulignons⁸³).

Lipps insiste donc d'abord sur une espèce de caractère de soumission du moi à une donation qui *attire* passivement, c'est-à-dire sans l'assistance de la volonté du moi, ce qui rend compte de la différenciation affective du « remarquer en passant » par rapport à l'attention volontaire. La passivité du « remarquer en passant » implique maintenant une compréhension de la donation comme ce qui aime le moi et s'impose donc affectivement à lui. Notons immédiatement le fait que là où Lipps parle de « pression » — selon la traduction qu'offre Bégout de l'allemand : « *Drang* » (voir Holenstein, 1972, 203) — m'obligeant à apercevoir un objet quelconque, Holenstein récapitule l'expérience de passivité bien sûr comme épreuve de la contrainte (*Nötigung*), mais également comme « aspiration » (*Streben*) selon la traduction de Bégout. Ce parti pris dans la traduction française est induit déjà par l'interprétation de Holenstein qui veut

⁸² Le passage souligné dans la langue de l'auteur : « [...] *finde mich darin leidend, einem mir geschehenen Drang gehorchend, oder ihm unterliegend* » (Holenstein, 1972, 203).

⁸³ Le passage souligné dans la langue de l'auteur : « [...] *als eine Nötigung dar, als ein Streben, das nicht aus meiner freien Tätigkeit hervorgeht, sondern sich mir aufdrängt* » (Holenstein, 1972, 203).

souligner que « *der Drang* » devient « *das Streben* » au sens de l'effort du moi vers un but fourni par la conversion du moi à ce « *Drang* » même⁸⁴.

En faisant cela, Holenstein avalise déjà l'aplanissement par Husserl de l'opposition affective entre activité et passivité que l'on trouve chez Lipps. Bien sûr, cela est cohérent avec le défi que Husserl doit relever, à savoir celui de rendre compte d'un rapport de fondant « génétique » pré-égoïque à un fondé, c'est-à-dire à la spontanéité de la visée intentionnelle d'objet. Mais alors on doit se demander ce que l'on peut laisser tomber afin de réaliser cet aplanissement de l'opposition affective de l'activité et de la passivité. Il ne faut pas non plus négliger de se demander dans quelle mesure ce qui est abandonné désarticule ou non ce qui reste de la théorie de Lipps et qui est conservé par Husserl. Ce sont les questions que soulève l'entreprise de Husserl dès à présent.

Une chose doit être claire : si Lipps « anime » la passivité affective en lui reconnaissant une tendance, une inclination vers l'objet qui attire, qui é-meut, le moi, cela tient à des principes lippsiens qui resteront délibérément ignorés par Husserl. En effet, il est absolument évident que Lipps ne laisse aucunement se dissiper l'opposition de la passivité et de l'activité dans la phénoménalisation même de l'expérience, qu'elle soit à dominante passive ou à dominante active. Empruntons encore les mots de Lipps pour s'en assurer : le fait que « le sentiment de mon aspiration (*Streben*) se rempli[sse]

⁸⁴ Bégout d'ailleurs sent la nécessité de préciser le sens d'« aspiration » en en faisant un synonyme d'« effort » (voir Holenstein, 1996, 43). Cela dit, il fait cette précision alors qu'« aspiration » a déjà été utilisé précédemment sans profiter de cette nuance et ne fait cette précision qu'une seule fois pour ensuite continuer d'utiliser le vocable « aspiration » sans autre précision.

sans mon entremise » implique le sentiment de « l'auto-réalisation du but lui-même, tel un contre-événement, quelque chose qui m'échoit, qui m'arrive » (Lipps [1902b, 51] cité par Holenstein, [1996, 44 ; 1972, 205]). Il faut entendre ici que s'il doit y avoir conversion de la tendance propre du moi — de l'aspiration du moi — à quelque « pression » (*Drang*) de ce qui lui est étranger en tant que moi, cela ne peut se passer que sur le fond d'une affection passive absolument consciente, se manifestant comme telle dans le sentiment de l'opposition de la passivité et de l'activité dans la subjectivité. Il n'est pas question d'une conversion harmonieuse, d'un relais fondu entre la donation passive et la thématization active par le moi, tel que ce sera le cas chez Husserl, quoi qu'en laisse penser l'usage par Holenstein des vocables « *Drang* » et « *Streben* ». Le recouvrement sémantique de « *Drang* » et « *Streben* » est le pivot essentiel de l'articulation harmonieuse de la donation pré-égoïque à l'activité du moi. « *Drang* » rendu en français par « pression » masque ce que suppose la pression elle-même : une *tendance qui est ici celle d'une vie pré-égoïque*. Parce que l'on parle ici en quelque façon d'une tendance de la vie, elle peut être pensée comme une force de la vie qui est elle-même manifeste. Elle n'est pas manifestée indirectement par sa causalité, mais directement comme un tonus, une tension, ce que l'on peut volontiers rendre en français dans le langage postfreudien par « tendance pulsionnelle » — si l'on veut bien ne pas opter pour la détermination freudienne de l'« origine » de la pulsion.

« *Streben* » peut pour sa part signifier explicitement la tension de la tendance de la vie égoïque, c'est-à-dire le désir et la mobilisation de l'effort en vue de son comblement. Ici l'origine de la force est évidente : c'est la volonté d'atteindre un but. Malheureusement, « aspiration » en français — le mot choisi par Bégout — ne rend pas la dimension « active » de « *Streben* ». L'aspiration en français n'est qu'un souhait qui prend la mesure du fait que l'on ne peut espérer voir réaliser le but qu'à long terme. En

outre, en français, « aspiration » n'a pas le sens de l'action d'aspirer, mais seulement celui de but final de l'action d'aspirer, c'est-à-dire que ce terme désigne seulement l'objet du souhait. En outre, le verbe « aspirer », c'est-à-dire souhaiter atteindre un but seulement accessible à long terme, laisse indéterminée l'action qui doit mener jusqu'au but. Le sens actif de « *Streben* » certes peut être *logiquement* impliqué pour une forme d'aspiration quelconque, mais il n'est pas exprimé dans l'essence de l'action d'aspirer comme telle. L'anglais quant à lui conçoit « *aspiration* » comme un mot signifiant autant l'objet du souhait que l'action elle-même. « *Aspiring* » exprime non pas simplement l'action de souhaiter, mais déjà la tension de la tendance vers le but. Le fait qu'en anglais « *aspiring* » se rapporte très souvent à son but par la particule « *after* » (« *to aspire after* ») exprime que l'action se situe sur un plan où le sujet actif n'est plus seulement un sujet planifiant un projet, mais s'investit dans une action qui s'absorbe dans l'effort d'atteindre le but lointain, comme si cette action était en « retard » sur son but dont l'atteinte est reportée à long terme. « *Aspiring* » c'est souhaiter atteindre *en durant* un but éloigné, dont l'éloignement est reçu dans l'auto-affection de l'effort comme un sentiment de retard, sur le but, de la force même que l'on déploie. Cela n'est certainement pas étranger au fait que l'on peut exprimer directement en anglais l'action de s'efforcer avec l'intention de réaliser un but difficile à atteindre. On le fait d'ailleurs en vertu de l'héritage de l'allemand « *streben nach* » rendu en anglais par « *striving after* »⁸⁵.

⁸⁵ *Streben* lui-même remonterait à l'ancien allemand ayant emprunté le mot à l'ancien français *estriver* signifiant lutter.

Revenons aux conséquences du recouvrement sémantique de « *der Drang* » et de « *das Streben* » : pourquoi doit-il être tenu pour évident que le caractère général et imprécis de la « tendance » que ces deux vocables auraient en commun autorise à oublier ce qui les distingue ? La question est d'autant plus importante que cette distinction expose l'impossibilité de leur compatibilité telle que la conçoit le cadre husserlien de la phénoménologie génétique s'intéressant aux associations originaires des synthèses passives. Pour nous le rapport de « *Streben* » à « *Drang* » n'étant pas élevé à la dignité d'un questionnement chez Husserl, le recadrage husserlien de la dynamique spécifique de la passivité lippsienne revient à trahir Lipps sans pour autant avoir trouvé de solution propre au problème interne de plus en plus clair de la phénoménologie génétique des synthèses passives. Quel est ce problème ? Husserl croit qu'une force immanente de la vie anonyme subjective peut imposer une conversion à la force propre de la volonté de la subjectivité consciente. Mais il oublie que ces forces s'opposent originairement et qu'en tant que telles elles sont d'abord absolument hétérogènes l'une à l'autre. En réalité il est difficile de parler de rapport génétique d'un fondant à un fondé si les conditions de possibilité de l'apparaître — pulsion et effort — sont absolument hétérogènes. On est effectivement confiné à penser leur rapport en termes de relais. Nous allons continuer notre examen de l'arbitraire du refus husserlien de reconnaître l'utilité et la cohérence des articulations de la psychologie de Lipps, alors qu'il prétend se satisfaire de la notion de « tendance », pourtant plus générale et plus floue.

Pour Husserl, « passivité » est le nom que reçoit un type d'affection égoïque par un rapport « intentionnel » pré-égoïque qui ne se manifeste que dans les synthèses associatives passives, et dans le flux du temps. Husserl nomme cette forme d'intentionnalité *tendance* (« *Tendenz* »). La tendance du flux temporel pré-égoïque est un absolu auquel l'ego est soumis comme il est soumis aux associations originaires pré-

égoïques de contenu sensible qui, quant à elles, ont une tendance vers le moi lui-même (Holenstein, 1996, 43). Le concept de « tendance » n'en demeure pas moins non saisi en son essence. « Tendance » apparaît plutôt comme un concept limite de la théorie de l'intentionnalité sans valeur proprement phénoménologique. Car tout ce qu'il nous apprend est que nous avons affaire dans le flux temporel et dans les associations originaires à quelque chose de partagé formellement comme une « nécessité transcendante » alors que ce qui a inspiré Husserl ce sont des observations et hypothèses de psychologues, qu'il croit devoir « épurer » pour les rendre philosophiquement acceptables.

Et justement nous savons que le vrai problème reste celui de comprendre comment les différences entre *intentionnalité tendancielle-pulsionnelle* et *pouvoir* de la subjectivité peuvent permettre que pulsion et pouvoir forment un rapport de fondant à fondé où le fondant a une capacité de production génétique, sans que cela soit effectivement phénoménalisé. Rappelons encore que chez Lipps la phénoménalisation de la passivité et de l'activité était toujours conditionnée réciproquement, et ceci, dans une affection révélée sentimentalement.

Lipps écrit :

Le sentiment de satisfaction active consiste dans le sentiment de « réussite » ou que mon faire réussit. C'est le sentiment par lequel [...] je désigne l'événement vécu comme étant aussi de « mon fait ». Le sentiment de satisfaction passive est le sentiment que mon aspiration [*Streben*] se remplit sans mon entremise. Là j'éprouve la réalisation de mon but, ici l'auto-réalisation du but lui-même, tel un contre-événement, quelque chose qui m'échoit ou m'arrive (Lipps [1902b, 51] ; Holenstein [1996, 44]).

Husserl, attentif à un tel passage, annonce son rejet de l'idée de décrypter les « tendances originaires » par le biais des passions de satisfaction et d'insatisfaction. De

ce fait, il croit pouvoir laisser tomber toute connotation d'épreuve ou de contrainte subies par le moi passif. Pour nous en faire une idée, comparons la description lippsienne de l'expérience de la passivité tout juste citée avec celle de Husserl où la *soumission* inhérente à la passivité chez Lipps est cachée par l'*attrait* que l'objet exerce sur le moi — attrait qui est cet autre caractère lippsien de l'objet qui met le moi en mouvement, malgré lui, et donc passivement vers l'objet :

[...] c'est un attrait [*Zug*] qui se détend dans la conversion du moi et, de là, se poursuit dans l'aspiration [*Streben*] à l'intuition donatrice en personne qui dévoile de plus en plus le soi de l'objet (Husserl, 1998, 217)⁸⁶.

Ici « l'attrait » est à la fois source de la force — susceptible de se détendre — qui attire le moi vers lui et ce qui fait hériter le moi d'une nouvelle force. À n'en pas douter, la passivité du moi ici n'est plus seulement un état affectif au seuil de l'éveil, mais une pure impuissance remplie sans reste par le courant pré-égoïque, en somme un moi sans force propre avant la poussée pré-égoïque. Rappelons-nous que, pour sa part, Lipps pense que l'activité et la passivité sont toujours dans un rapport d'opposition entre elles,

⁸⁶ La traduction de « *Zug* » par « attrait » suppose que l'on ait encore à l'esprit le sens pratiquement disparu du verbe « attirer », littéralement tirer à soi ; « attrait » pouvant alors être compris comme action de tirer à soi qui suppose la traction, la tension, en allemand « *der Zug* ». Le sens moderne d'« attrait » ne laisse plus entendre le sens de l'action de tirer à soi, d'attirer. À l'attrait comme aspect d'objet, nous supposons implicitement une réponse pulsionnelle propre à celui qui est attiré, pulsion qui éventuellement le fait se déplacer vers l'objet. Si bien que l'on ne voit pas aisément à partir de cette acception moderne comment un attrait pourrait se « détendre » puisqu'il ne tire pas lui-même ce qui vient vers lui. Il faut donc conserver à l'esprit le sens tout à fait actif de « *Zug* » qui suppose force active de l'attrait, ce qui permet conséquemment de concevoir la possibilité d'une détente de la force attirante une fois ce qui doit être attiré — ici la subjectivité consciente — enfin arrivé à l'origine d'où émane la force qui tire. Cette traduction française de « *Zug* » par attrait a sans doute ses avantages si Bégout l'a choisie. Mais il n'en demeure pas moins que nous sommes à présent empêtrés dans le problème de savoir comment doivent se conjuguer l'attrait au sens passif — à quoi répond la pulsion subjective — et l'attrait comme action de tirer — qui suppose une résistance de ce qui doit venir à ce qui tire.

rapport qui se phénoménalise⁸⁷. En sacrifiant la lecture « passionnelle » de l'affectivité de la passivité et de l'activité, Husserl perd de vue la saisie lippsienne significative pour la phénoménologie du caractère fondamental de l'affectivité proprement sentimentale en l'opposition de la passivité et de l'activité. Le sentiment qui révèle cette opposition est en soi étranger à la polarisation passionnelle du plaisir et du déplaisir, à l'axe qui fait de la réalisation du but des tendances, une satisfaction.

« Pour Lipps, l'opposition de l'activité et de la passivité doit être essentiellement ordonnée à l'aspiration psychique », nous rappelle Holenstein (1996, 43). Il cite Lipps :

[...] l'opposition de l'activité et de la passivité existe seulement dans l'aspiration. [...]. Je ne peux me sentir actif ou passif, sans sentir en moi une aspiration de sorte qu'inversement je ne puisse sentir aucune aspiration, sans me sentir en elle actif ou passif. [...] Je n'aurais jamais pu avoir le sentiment de la passivité en présence d'un vécu passif si j'avais fait abstraction par là d'un moment de l'activité, en tant que facteur en moi avec lequel le vécu passif entre en opposition (Lipps [1902b, 37-39] ; Holenstein [1996, 43]).

⁸⁷ Cette idée malgré tout fera à sa façon, elle aussi, son chemin chez Husserl. « Dialectique » est le mot que Holenstein (1996, 43) utilise pour qualifier, en dernière instance, ce rapport chez Husserl. L'acte volontaire dépendrait de ce qui l'affecte, mais en même temps il dépasserait ce qui l'affecte par son acte même de sélection objectivante. En outre, ce qui est objectivé est destiné à se sédimenter avec tout ce qui est susceptible de l'affecter passivement ultérieurement. S'il n'est pas question de dialectique à proprement parler chez Husserl, il sera cependant question d'une opposition entre la tendance des affections pré-égoïques vers le moi et la tendance propre au moi à ne thématiser que certaines de ces affections qui tendent vers lui. De cette idée découle encore que le champ des affections est lui-même dynamisé par les « refoulements » d'affections non sélectionnées par le moi. Ainsi, alors que la modalité passionnelle de l'affection passive a été évacuée de la phénoménologie de l'association passive, un processus de refoulement vient alimenter la dynamique d'association de tous les vécus sédimentés de la subjectivité, conscients ou non. Et ce seront les lois de cette dynamique qui seront présentées par Husserl dans une théorie transcendantale de l'associativité des contenus primordiaux. Cela étant dit, cette complication du rapport entre le moi et ses affections à partir de la théorie herbartienne du refoulement s'éloigne du problème d'ordre fondamental qui nous intéresse davantage ici.

Inversement, le sentiment d'activité naît de la « résistance d'un obstacle qui s'oppose à moi », ajoute Holenstein (*ibid.*).

S'il est ici question d'« aspiration » (« *Streben* »), c'est précisément pour signifier que *l'opposition* entre activité et passivité *n'est pas abstraite, mais existe bel et bien comme expérience subjective*. Celle-ci révèle subjectivement l'opposition de l'activité et de la passivité comme sentiment implicite d'*effort* dans l'« aspiration ».

Nous avons ici la possibilité d'accrocher à la thèse de Bégout qui fait un lien — ambigu⁸⁸ — entre Maine de Biran et Husserl, le poids d'une analogie plus probante entre le Lipps rejeté par Husserl et Maine de Biran. En effet, Lipps semble ici avoir une intuition du rapport entre passivité et activité qui, comme celle de Maine de Biran, mise sur le *pouvoir fondant* « de se sentir actif par le sentiment de l'effort » pour rendre compte de la possibilité non seulement d'être affecté, mais de pouvoir constituer le monde transcendant. Car quand il est exigé que la passivité soit connue sur le fond de son opposition à l'activité, comme le fait Lipps, c'est, en dernière instance, de l'effort

⁸⁸ Bégout, inopinément, trouve une affinité de fond entre Maine de Biran et Husserl dans l'idée d'une dualité primitive où le moi s'éprouve « le même comme distinct » : il y aurait une similarité frappante entre d'une part, le rapport de la sphère hylétique passive et de l'ego chez Husserl, et d'autre part, l'idée biranienne de l'unité qui distingue dans le rapport entre l'effort et le terme résistant auquel il s'applique. Bégout emprunte les mots de Biran » : « le sujet de l'effort commence à se sentir le même comme distinct du terme résistant » (Bégout, 2000a, 227, note 1). Mais tout aussi subitement cette affinité semble devenir superficielle quand on est averti que l'on ne doit pas confondre cela avec « ce que Husserl cherche à penser comme lien indissociable de l'hylétique et de l'égoïque [:] ce n'est pas tant l'arrachement à soi que fait subir au moi la passivité, que la récupération de l'altérité par le moi, ce que nous nommerons *appropriation* » affirme Bégout (*ibid.*). Pour notre part, nous ne voyons pas clairement en quel sens cela diffère du sens des mots de Biran utilisés ailleurs par Bégout qui affirme que grâce à l'effort, « l'homme étend et agrandit son existence » qui « à la fois s'extrait de celle du moi et ne prend sens que par rapport à elle » (Bégout, 2000b, 235). Nous reviendrons sur le prolongement de cette ambiguïté de Bégout très bientôt.

comme pouvoir génétique de faire apparaître cette opposition dont il est question. Mentionnons que le « fait primitif » biranien est bien l'effort, ce rapport phénoménalisé de l'activité et de la passivité, ce rapport immanent et conscient de la force active et de la passivité à l'égard de ce qui résiste (voir Maine de Biran, 1995, 48 *sq.*). Ne pourrions-nous pas prêter une telle idée à Lipps ? Voit-on en outre qu'il s'agit là d'une manière plus « élégante » d'envisager ce que Husserl croyait être seul à penser : la sortie du paradigme passivité/activité du cadre de la compréhension de la passivité comme simple réception, et de l'activité comme simple expression de la volonté ?

Il nous semble donc difficile de réussir à faire de ces claires affinités de Lipps avec Maine de Biran, les leviers d'une meilleure compréhension de Husserl si celui-ci rejette sans justification l'idée lippsienne selon laquelle le processus passif est dirigé « contre le moi » (Holenstein, 1996, 44-45), au sens où la passivité est connue par le sentiment d'effort, c'est-à-dire le sentiment purement immanent du rapport d'opposition de la force de ce qui s'impose au moi et de celle que le moi lui impose concurremment. C'est pourquoi nous considérons que Bégout commet une erreur en affirmant :

Conformément à son sens d'effort face à une résistance, la liberté [du moi] réside justement dans la capacité pour le moi d'*inhiber* la motivation passive, de la suspendre ou de la prendre en charge (Bégout, 2000, 365).

Si Bégout a reconnu la difficulté que pose l'idée d'un inconscient en phénoménologie, il fait moins attention aux notions, comme l'acte d'inhiber que la psychologie de l'inconscient a pu infléchir. C'est d'ailleurs pourquoi cette référence à l'inhibition soulignée par Bégout n'a aucune intelligibilité s'il s'agit d'affirmer — comme cela semble être le cas — que c'est ce que réalise fondamentalement la liberté de s'efforcer : inhiber la motivation passive — attendu que par la détente de l'action

d'inhiber, ce qui est inhibé peut alors être livré de manière contrôlée à son élan propre (la motivation passive peut être « suspendue » ou « prise en charge » par le moi).

Constatons d'emblée que « s'efforcer », avec sa téléologie immanente, est une action irréductible ayant un sens beaucoup plus large que l'action d'inhiber. On peut même aller jusqu'à dire que le sens de l'acte d'inhiber n'est peut-être lui-même compréhensible qu'en le détachant complètement de son analogie avec l'idée de force telle que la phénoménologie exige de la penser.

Dans un premier temps, la physiologie du XIX^e siècle précise pour son compte le sens de l'inhibition comme action de ralentir ou de suspendre l'activité fonctionnellement déterminée d'un organe par les sécrétions de glandes, etc. Ce sens implique que des « forces biologiques » interagissent, mais il demeure que cette interaction est harmonisée en dernière instance par une téléologie vitale. Autrement dit, l'inhibition de la fonction d'un organe par une hormone ne relève pas d'un rapport de force à proprement parler. C'est avec le transport de la notion dans le domaine de la psychologie — surtout chez Freud — que l'inhibition est devenue l'action d'une force en *opposition* à une autre. Mais loin d'être une opposition transparente pour le moi, l'inhibition fait alors jouer de manière essentielle l'idée que la force de la liberté s'oppose à la force anonyme et indépassable d'un principe vital. Plus encore, la force d'inhiber n'est que celle de cette force de la vie. Aucun « repoussement » libre par l'effort du moi ne peut être compris comme inhibition dans la psychologie, en fait aucun des efforts du moi n'a la qualité spécifique de la force qui permet que le flux énergétique

de la vie libidinale exige pour lui-même et réalise sa capacité d'inhiber des contenus qui exacerbent sa propre énergie⁸⁹.

Par ailleurs, Holenstein a pour sa part laissé entendre que la « modification » husserlienne de la thèse de Lipps qui consiste à laisser tomber l'idée de lier passivité et contrainte du moi, ne fait l'objet d'aucune justification chez Husserl : « Husserl prend peu en considération le caractère du sentiment, l'expérience de l'épreuve dans les synthèses non égoïques », affirme simplement Holenstein (1996, 45). Pour nous en tout cas, les conséquences sont importantes : 1) d'abord, cela exprime le non-respect de la valeur de l'intuition phénoménologique dans la théorie transcendantale du vécu passif. Car on ne peut puiser à des sources empiriques et empiristes des « morceaux » d'observations comme s'ils étaient des vécus isolés par la méthode phénoménologique, c'est-à-dire en les détournant de la cohérence propre de l'analyse empirique sans justifier ce détournement ; 2) ensuite, non seulement l'« emprunt » partiel à Lipps ne permet pas de donner de cohérence à la phénoménologie des synthèses passives, mais en fait il contribue à révéler autant la non-justification du choix de certains éléments que l'arbitraire de l'abandon des autres.

⁸⁹ Cette conception de l'opposition des forces du moi et de la vie a mené à l'élaboration d'une théorie économique de la circulation d'énergie. La pression exercée sur le moi par la vie a été conceptualisée comme système de circulation d'énergie à « pression excédentaire » qui par la force des choses ne trouve pas d'équilibre, seulement des sous-systèmes de circulation pouvant être surcomprimés et qui résistent donc à l'enfoncement dans les abysses de l'oubli du système. La grande énergie anonyme appelée « libido » se voit en partie *inhibée* ; un désir particulier sombrant dans « l'inconscient », sans jamais perdre son énergie d'ailleurs plus à l'étroit que jamais dans cette poche inconsciente. Le sens commun de « inhiber » est désormais fiable : on refoule des désirs et on inhibe la représentation de l'objet du désir, c'est-à-dire que la force de la vie dissimule en elle-même à l'insu du moi — dans l'inconscient — cette représentation et du coup la force du désir qui lui est attaché. Ce lien irréductible entre force de la vie et dissimulation inconsciente dans la notion d'inhibition demande donc que Bégout soit plus clair sur son intérêt pour comprendre Husserl.

5.3. *Excursus I* : comparaison de deux formes d'analyse génétique de l'acte de ressouvenir : la théorie husserlienne de l'association des souvenirs et la phénoménologie de l'effort de se souvenir

Nous sommes maintenant en mesure de souligner, par un petit exercice de méditation critique sur l'association passive des souvenirs chez Husserl, un premier écart « concret » entre les résultats de sa conception de la phénoménologie génétique et ceux que promet la nôtre qui a pour objet la phénoménalisation, *pour l'ego et par l'ego*, de la condition originaire de la genèse primordiale de l'apparaître intentionnel. On se rappellera que Husserl définit l'affection comme une

[...] excitation conforme à la conscience [où] l'attrait [...] qu'un objet conscient exerce sur le moi [...] c'est un attrait qui se détend dans la conversion du moi et, de là, se poursuit dans l'aspiration à l'intuition donatrice en personne qui dévoile de plus en plus le soi de l'objet (Husserl, 1998, 217).

L'affection est une disposition qui anime l'éveil du moi l'appelant à l'acte d'objectivation. Husserl nous propose l'exemple de la perception du *decrecendo* du son pour en faire état : c'est l'affection qui, en anticipant l'objet, en quelque sorte, le prolonge (Husserl, 1998, 220) car cette affection est en réalité une continuation originairement associative produisant une saillance spécifique de la disparition graduelle du son (Husserl, 1998, 225) qui, sans être absolument contraire à la dégradation rétentionnelle, est par son pouvoir d'éveil même une synthèse passive qui en est indépendante (Husserl, 1998, 223, 235-236).

Non seulement l'affection induit une tendance vers l'objet qui le rend saillant, mais l'affection même « excite » le « je » lui-même : l'affection est aussi tendance vers la prise de conscience par le « je » et à ce titre elle est pulsionnelle. En effet, « elle concerne [...] le moi, l'excite, le pousse pour ainsi dire à agir, l'éveille et éventuellement

le réveille pour de bon » (Husserl, 1998, 231). Il est intéressant de remarquer que l'affection qui est « tendance » vers l'objet est le fruit d'une pulsion et que cette pulsion produit une association spontanée, originaire, ce qui est la condition de la prise de conscience éventuelle. On a ici formellement une hypothèse qui ressemble à celle qui rend possible la théorie freudienne de l'investissement libidinal des représentations, du transfert des objets de désir, de l'« association libre » elle-même, cette séquence instantanée traquée dans un flux originaire et qui ne peut donc receler rien d'autre qu'un aveu, une épiphanie de transparence, de l'originaire lui-même. On n'en sait cependant pas beaucoup plus que chez Freud sur ce qui légitime que l'affection-association soit pensée comme pulsionnelle (voir Bernet, 1996, 2002).

En tout cas, on voit bien que le problème essentiel que pose l'idée husserlienne de l'affection est celui de la nature de sa « tendance » vers la conscience. Si le problème semble spontanément nous renvoyer à la compréhension des seuils de sensibilité qui révèlent l'affectivité — c'est effectivement ce dont il est question dans les paragraphes 33 à 35, ce dernier étant intitulé : « la gradualité de l'affection dans le présent vivant et le processus rétentionnel »⁹⁰ —, pour Husserl le problème ne doit pas être posé que dans l'horizon des champs de sensibilité. La théorie des associations originaires spontanées

⁹⁰ Husserl (1998, 222-223) prétend que la prise de conscience d'un segment de mélodie peut éveiller la mélodie déjà passée, mais non remarquée. Cet éveil permet le déploiement de la continuité mélodique passée en tant qu'elle a comme enchaînement le segment qui a éveillé la conscience. Ainsi, le moi convertit son rapport d'affection par quelques notes de musique en rapport intentionnel à l'objet-mélodie, celui-ci pouvant d'ailleurs toujours être en cours de développement. Ce que cette expérience est censée montrer est le fait que des contenus n'ayant que peu ou pas du tout affecté le moi — donc des contenus inconscients et passés — sont structurants d'une unité objective émergeant dans le cours continu de la vie. Le problème pour nous est que l'analyse de cette expérience proposée par Husserl est contestable et peut justement faire fi de cette théorie de la tendance affective des contenus inconscients. Nous y reviendrons dans le chapitre final.

par similarité, contraste (et contiguïté) doit rendre compte également de ce qui se passe dans la sphère de la reproduction du passé.

Nous allons procéder à une critique interne de l'analyse de Husserl à partir de ce qu'il laisse tomber de Lipps et qui nous rappelle Maine de Biran. Nous serons déjà à même de proposer les grandes lignes d'une phénoménologie alternative de l'origine de l'erreur dans l'acte de ressouvenir. En rendant compte des régularités associatives des souvenirs, Husserl prétend démontrer que l'essence de l'affectivité est de produire l'apparaître d'un champ général de prédonation pour la subjectivité. Conformément à l'idée que tout perçu est voué à devenir imperceptible, mais qu'en tant que perceptible devenu imperceptible, le passé est aussi susceptible d'être ré-intuitionné dans le ressouvenir, les limites de l'affection ne sont pas identifiables *stricto sensu* aux seuils de perceptibilité (Husserl, 1998, 228). Si le pur imperceptible n'affecte pas, n'est qu'un néant, en revanche le souvenir d'un passé lointain, oublié, est susceptible de faire surface en s'enchaînant spontanément à un autre souvenir. Il s'agit là d'une association qui, conformément à son essence d'association passive, tend à l'augmentation de la saillance de son contenu et par conséquent à plus de clarté mnémonique, à plus de clarté dans le contenu objectif du ressouvenu pour le sujet. Husserl affirme que pour admettre cela il faut aussi accepter que l'oubli perde la signification qu'il a dans le sens commun (Husserl, 1998, 229). Mais, du coup, on découvre qu'en évitant le sens commun dans sa compréhension de l'oubli, on tombe dans cet autre sens commun qui est celui de la théorie platonicienne de la réminiscence structurant le freudisme et la théorie bergsonienne du passé. Nous avons déjà mentionné le fait que Husserl parle étonnamment du « réservoir » des souvenirs permanents d'objets qui sont à la disposition du moi (Husserl, 1998, 240). Constatons d'abord que ce ne sont plus seulement les pulsions synthético-passives qui se forment « inconsciemment », mais que

subsistent *en permanence* des souvenirs d'objets, non éveillés et dont nous ne sommes par conséquent pas conscients. Il est important de souligner qu'il est hautement étonnant que le passage à l'inconscient du contenu du souvenir — l'objet du souvenir — laisse cet objet intact dans cette « modification » radicale, d'autant plus que l'intuition vivante de l'objet subit déjà une atténuation affective dans le présent vivant lui-même depuis la quasi-présence de la rétention jusqu'à ce que cette rétention soit vidée de son contenu. Comment les souvenirs dans le « réservoir » peuvent-ils être autre chose que des formes vides⁹¹ ? Ces questions sont importantes, mais nous nous en tiendrons pour notre part seulement à ce qu'il en est de l'opération de l'éveil affectif dans l'association de souvenirs, ce qui nous mènera à la problématisation que nous avons annoncée. Husserl affirme que

[...] nous admettons comme allant de soi [...] que, dans la succession, il peut y avoir tout aussi bien des synthèses à distance que des synthèses de proximité. Sans ces synthèses, nul monde ne saurait être là pour nous et avant tout, en tant que parcelle du monde possible de l'expérience, nul monde qui ne soit donné originairement dans l'expérience, non seulement selon la coexistence mais aussi selon l'ordre de succession. Nous avons sans cesse dans l'expérience originaire des successions, des processus, et pas seulement comme ceux qui s'étirent continuellement en arrière, mais encore ceux auxquels participent ensemble des objets et des processus distants dans le temps [...] (Husserl, 1998, 238-239).

⁹¹ Bégout questionne de manière très serrée l'idée de Husserl que des contenus appelés « objets » subsistent dans le « réservoir » si en tant qu'inconscients ils ne sont plus corrélés à quelque noèse ; il questionne également la négation étonnante de l'*irréalité* essentielle de l'immanence noématique par Husserl (Bégout, 2000a, 204 *sq.*).

Husserl ajoute alors que ce phénomène suppose que « l'éveil du caché joue son rôle » (Husserl, 1998, 239). Nous devons souligner d'emblée que la « distance » qui est ici décrite ne suppose pas nécessairement un voilement qui cache, au sens où cacher voudrait dire rendre inconscient. D'ailleurs, Husserl parle précisément à ce moment de l'affectivité productrice d'un « désassombrissement », ce qui minorise le sens même du voilement.

Cela étant dit, nous pouvons nous demander si Husserl a une stratégie afin de résoudre le problème du rappel de la sphère lointaine où les contenus de souvenirs sont devenus inconscients. On sait que l'association originaire qui n'est, comme on l'a vu, que « continuation même de l'affection » dépend tout d'abord du contraste sur le fond duquel l'association primitive par similarité peut être spontanément produite. Rappelons que « l'affection est d'une certaine manière fonction du contraste [...] le contraste [est] la condition la plus originaire de l'affection » (Husserl, 1998, 217) — ce que nous avons mis en doute pour ses conséquences sur le plan de la cohérence formelle exigée par une théorie de la valeur fondamentale des synthèses passives par contraste *et similarité*. Quoiqu'il en soit, Husserl considère le « détachement » inhérent au contraste et admet précisément que c'est en tant que détachement effectué par l'écart de l'horizon de l'oubli que le contraste apparaît dans la sphère des ressouvenirs (*ibid.*). Le contraste se fait connaître comme distance, éloignement, dans la sphère pure de la succession. Husserl écrit encore :

[...] l'éveil d'un lointain obscur [...] du point de vue du contenu, [...] est rendu possible par le principe qui, dans chaque présent, permet l'unification du contenu et la communication affective : la « ressemblance » de ce qui a été isolé par contraste (Husserl, 1998, 242).

Bien sûr, cela ne saurait répondre à la question ultime de savoir ce qui éveille et constitue en saillance le contenu de passé le plus adéquat à fusionner associativement par identification avec un présent vivant, par exemple. Et il n'est pas suffisant de simplement affirmer, comme le fait Husserl, que cet éveil a la même structure que celle qui permet qu'un son manifeste éveille un son caché ou qu'une couleur manifeste éveille une couleur cachée (*ibid.*). Parce que, on le sait, cette analogie suppose l'idée de « résonance » par sympathie qui n'a qu'un pouvoir explicatif métaphorique puisque la résonance est un phénomène objectivé par la science naturelle. En outre, la distance est justement quelque chose qui influe sur la possibilité de la communication sympathique de la vibration sonore. C'est dire si le chemin du « comme si » pose encore ici beaucoup de problèmes.

5.3.1. LA SURSATURATION TROMPEUSE DE LA FUSION DES CONTENUS DE SOUVENIRS COMME EFFET STRUCTUREL DE L'ASSOCIATION DES SOUVENIRS : L'OUBLI DE L'OUBLI

Si aucune réponse n'est donnée à la question de savoir quelle force tire le contenu de souvenir inconscient de son inconscience, en revanche la question de l'illusion et de la nébulosité du souvenir est grandement discutée par Husserl. Elle l'est à partir du postulat que ces problèmes ne sont que les effets structurels de la sursaturation des contenus de souvenirs par l'association des souvenirs elle-même. Autrement dit, non seulement Husserl nie que le passé puisse être réellement oublié en le mettant dans un « réservoir » inconscient sans élucider la signification qu'a pour les contenus passés le fait d'être dans ce réservoir, mais de ce fait même il ne peut pas éclairer réellement la possibilité de leur sortie de ce réservoir, et il esquive tous les indices effectifs résiduels de la phénoménalité de l'oubli — l'effort de remémoration par exemple — en faisant des souvenirs nébuleux et illusoire des effets de structures d'association de souvenirs.

Tout ce que le sujet rencontre comme nébulosité du souvenir est pensé comme devant en dernière instance se réduire à l'explicitation phénoménale d'un conflit ou d'un recouvrement inconscient de souvenirs partiels fondus dans un seul souvenir illusoire (Husserl, 1998, 309-311). Mais « la dernière instance », c'est-à-dire l'explication génétique de l'association de souvenirs partiels prise pour un souvenir unitaire et les effets de recouvrement qui engendrent l'illusion du plein souvenir, ne peuvent aucunement rendre compte de l'*effort* dans l'acte de ressouvenir dont l'origine est corrélative au sentiment de l'oubli lui-même. De plus, là où Husserl prétend que l'origine ultime du souvenir illusoire se trouve dans la synthèse passive qui découvre dans le moindre contraste l'amorce d'une association par similarité, puis par contiguïté, nous prétendons que l'effort de se souvenir lui-même caractérise la structure d'association des souvenirs flous. Pour Husserl la situation est la suivante : en vertu d'une certaine structure synthétique de l'affectivité selon laquelle toutes saillances de souvenirs simultanés donnent lieu spontanément à une association par similarité déjà du seul fait de leur appariement en tant que saillances contrastant avec un arrière-fond, leurs contenus *peuvent* eux-mêmes apparaître similaires — car il ne faut pas oublier que l'association passive n'est elle-même possible qu'entre des contenus originaires. Quoiqu'il en soit, l'association par similarité des contenus de saillances pouvant aller jusqu'à une fusion parfaite — qui dépasse alors l'appariement —, ces contenus peuvent apparaître comme identiques alors qu'ils ne le sont pas. En effet, il peut ne s'agir que d'une situation de recouvrement d'un souvenir par l'autre, recouvrement rendant difficile de distinguer, ce qui est contigu à chacun des souvenirs. Par exemple, au souvenir « a » qui ne se distingue plus du souvenir « b » peut être associé le contenu d'un souvenir contigu précédant ou suivant le souvenir « b » ou *vice versa*. C'est ainsi que Husserl explique la possibilité du souvenir illusoire.

Nous proposons un autre point de vue sur le problème qui nous semble être une piste intéressante et qui montre que l'originarité de l'association passive spontanée n'est pas le fin mot du problème du souvenir illusoire. En effet, l'*effort* de se souvenir qui est lui-même affection semble nous contraindre à voir les choses d'une manière inverse à ce que Husserl considère être l'ordre des présuppositions d'associations passives qui fondent transcendentalement la possibilité d'une erreur : 1) contraste ; 2) similarité ; 3) contiguïté. D'abord, tout n'est pas toujours inconscient dans ce processus. Le sentiment de l'indifférenciation tendancielle des souvenirs dans l'horizon de l'oubli, le sentiment de l'oubli, peut être considéré comme une passivité sur le fond de laquelle est possible l'effort de se souvenir — ce présupposé est en tout cas moins difficile à intuitionner d'un point de vue phénoménologique que l'idée d'une « force affective » tendant vers le moi par son éveil qui est défini comme pulsion. Cela dit, ce sentiment de l'oubli qui s'oppose de manière immanente à l'effort de se souvenir peut, par sa propre force, produire l'illusion du souvenir en nous faisant apparaître les contenus de souvenirs contigus comme similaires par compensation du manque de la saillance qui serait nécessaire pour que quelque authentique association par similarité émerge. La force de l'effort, qui est simplement le revers de la médaille de la passivité originare devant l'oubli, fait émerger ici l'association des contenus contigus comme s'ils recelaient une similarité. Ici l'hypothèse est qu'il y a à la source du souvenir illusoire une association par contiguïté avant même l'association par similarité. Contre l'oubli, l'effort « fabule » une continuité par contiguïté avec le reste des contenus qu'il découvre, en attente d'une pleine continuité structurée au sein d'une association par similarité. Nous défendons donc une thèse inverse de celle de Husserl, qui, quant à elle, veut que le souvenir illusoire ne soit que l'équivalent d'un trompe-l'œil par conflit des perspectives sur un passé donné.

Comme on l'a vu, parce que chez Husserl l'oubli est toujours l'oubli de quelque chose et que ce quelque chose peut toujours, en dernière instance, être rappelé, l'oubli ne fait pas l'objet d'une attention phénoménologique spécifique. Par le fait d'être toujours l'oubli de quelque chose la phénoménalité de l'oubli disparaît tant que ne se profile pas la possibilité de la venue à l'apparaître du quelque chose, tant que ne surgit pas le souvenir. L'idée d'un apparaître de l'oubli lui-même — qui ne serait pas que la déduction de la nécessité « métaphysique » de postuler un inconscient — est livrée en pâture à une sorte de phénoménalisme, qui prétendrait qu'apparaît plus qu'il n'apparaît effectivement. Faisons remarquer que l'exclusion d'une phénoménologie de l'oubli lui-même ne règle pas le problème de savoir ce qu'il en retourne *ontologiquement* du « passé en-soi » que Husserl doit postuler (voir p. 308 *sqq.*). Postuler ontologiquement ce passé veut dire dans le cas de Husserl trouver dans la liberté apparemment infinie de se ressouvenir un indice raisonnable permettant d'affirmer que tout souvenir est principalement investi du pouvoir de refaire surface en fonction de ce qui doit être élucidé pour et par le sujet à un moment donné qui est instant pur. Mais alors, que faire du temps propre du ressouvenir et plus spécifiquement de celui que prend l'effort de se souvenir dans la difficulté de se souvenir ? Comment exprimer la phénoménalité de la durée en ce temps qui ne peut pas être arbitraire comme le temps du ressouvenir positif sans contrainte — dans lequel la présentification peut être celle d'une « récapitulation » du contenu d'un souvenir ou une extension de sa déclinaison par rapport au temps originaire qui lui correspond (Husserl, 1964, 66)— dans la mesure où ce temps de ressouvenir est celui qu'impose le rythme de la clarification du souvenir dans l'effort de se souvenir lui-même ? L'explication structurelle en termes de recouvrement-conflit des souvenirs chez Husserl ne peut rien pour répondre à cette question.

CHAPITRE 6

ÉLÉMENTS POUR UNE PHÉNOMÉNOLOGIE GÉNÉTIQUE POSTHENRYENNE

6.1. Bilan critique du sens de la phénoménologie génétique husserlienne

Nous avons été à même de constater que la phénoménologie génétique husserlienne est conçue comme une nécessité méthodologique exigée par le chemin de la recherche husserlienne avant d'être une thématization directe de la phénoménalité d'une genèse de l'apparaître. On en a pour preuve que le dynamisme intentionnel pré-égoïque des synthèses passives est pour partie devenu inconscient selon Husserl. Cette thèse révèle le caractère de *décision* théorique *a priori* qui vient instaurer la phénoménologie génétique des synthèses passives, cette phénoménologie ne pouvant elle-même témoigner que très partiellement de la donation phénoménologique évidente comme de son chemin propre. Cette phénoménologie devient « reconstructive » et dépasse la méthode phénoménologique en vue de définir ce qui constitue la limite de la phénoménologie, ayant elle-même besoin de franchir cette limite pour l'établir. L'aire de la phénoménalité qui l'intéresse est en effet à cheval sur la limite entre l'apparaître conscient et l'inaperçu inconscient où se jouerait la question du fondement ultime de la phénoménologie égologique : il n'y aurait pas de phénoménologie des actes de l'ego possible s'il n'y avait pas de donation matérielle pré-égoïque fût-elle inconsciente qui éveille l'ego à son propre pouvoir.

Nous sommes ici projeté encore plus loin de notre fil conducteur — c'est-à-dire l'absolue donation de l'ego dans l'immanence de son apparaître —, qu'avec les idées d'évidence ou de « perception interne » égoïques que nous avons examinées dans le chapitre 3. Car si l'on trouve ici les conditions « génétiques » des actes de conscience égoïques, en revanche l'ego disparaît derrière la motivation originare pré-égoïque de ces actes de conscience : la phénoménologie génétique des « synthèses passives » n'est pas une phénoménologie originare des pouvoirs de l'ego, mais une phénoménologie de la motivation engluée dans la contingence, motivation déclenchante des actes de conscience.

La conclusion de l'exercice d'analyse des deux chapitres précédents est que ni la donation du temps immanent, ni celle des synthèses passives ne peuvent être considérées comme les phénomènes primordiaux, fondamentaux et génétiquement productifs de l'apparaître du transcendant comme tel, d'autant plus que toutes deux sont exposées en leur dépendance à l'égard de l'autodotation de l'ego. En effet, la fluence des tendances de l'intentionnalité intrinsèque du temps et le dynamisme des tendances affectives des synthèses passives, tous deux prétendument indépendants de l'ego, ont été déchiffrés à partir du texte husserlien lui-même des manières suivantes : 1) la phénoménologie de la fluence du temps s'est montrée dépendante d'une notion dynamique restée floue et au plus analogue à quelque chose qui ne peut qu'appartenir à l'ego : la force auto-affectée dans le « repoussement » originare posé comme constituant du flux (chapitre 4). 2) L'analyse du dynamisme affectif des synthèses passives a montré qu'il avait été conçu à partir des psychologies de Wundt et Lipps, mais amputé sans justification de la catégorie d'effort et plus précisément de celle de sentiment de l'effort qui phénoménalise pour ces psychologues la dualité fondamentale de la passivité et de l'activité dans le moi. Or chez Husserl la distinction entre passivité et activité ne rend plus compte que de la passivité

du moi devant un premier apparaître au seuil de l'affection, et dont la phénoménologie est incertaine parce qu'elle traite pour une part de régularités dépourvues d'apparaître. C'est cette phénoménologie incertaine qui doit tenir lieu de phénoménologie génétique (chapitre 5).

Dans ce contexte, si on ajoute que Husserl, comme on l'a vu à la section 5.2., admet, au moins du bout des lèvres, la contingence du *thème même* de sa phénoménologie génétique (Husserl, 1998, 192), nous croyons que la poursuite d'une recherche sur l'immanence comme fondement génétique du transcendant à partir de la phénoménologie henryenne vaut au moins autant que la voie husserlienne. Du reste, la voie henryenne peut peut-être nous apprendre quelque chose de nouveau.

Depuis le début de cette thèse, nous affirmons avec Henry que la phénoménologie explicite intuitivement le fait que l'ego s'apparaît et c'est là son essence absolument incontestable. Cela veut dire au stade où nous en sommes : dans son apparaître l'ego est sa genèse même. C'est en ce sens qu'il apporte son fondement avec lui. Et ce qui nous intéresse, rappelons-le, ce sont les conditions de possibilité d'un pont entre l'apparaître immanent et l'apparaître transcendant dont ce dernier bénéficie en ce que s'expose enfin le fait qu'il est fondé par le premier. Voilà ce que doit accomplir une phénoménologie génétique. Ce qui est génétiquement significatif est ce qui s'apporte dans l'engendré depuis l'origine elle-même. Il s'agit de savoir si l'apparaître du transcendant apporte avec lui l'apparaître de l'immanent qui l'engendre, comme son fondement, comme son origine génétique. Selon Henry c'est le cas, et il croit pouvoir le montrer dans son recours à Maine de Biran.

Nous allons exposer dans la section 6.2. la portée phénoménologique transcendantale que Henry trouve à la philosophie biranienne du corps. On constatera

qu'en fait Henry trouve chez Biran une conception de l'ego qui dépasse la pente glissante du solipsisme cartésien en même temps qu'elle révèle l'essence de l'intentionnalité de manière plus originaire. Cette originalité fondamentale n'a pas à voir avec le fait qu'elle serait celle du corps et dès lors en partie originalité non égoïque — comme chez Merleau-Ponty. Elle tient au fait qu'elle lie originairement l'ego et la réalité transcendante d'une manière absolue dans l'intentionnalité spécifique de l'effort. Dans l'effort, l'ego découvre, en même temps que son effectivité comme ego, l'effectivité du réel transcendant.

6.2. Maine de Biran et le projet de phénoménologie génétique de Henry

Voyons les traits essentiels de l'interprétation henryenne de la pensée de Maine de Biran plus en détail afin d'éclaircir comment s'y présente une voie pour une phénoménologie génétique du transcendant à partir de la pure immanence de l'ego.

Rappelons que l'exégèse henryenne des textes philosophiques se veut un exercice de recherche ordonné par les problèmes internes de la pensée henryenne⁹². C'est selon cette perspective que nous avons proposé de comprendre *L'essence de la manifestation* (1963), et c'est dans cette perspective que *Philosophie et phénoménologie du corps : Essai sur l'ontologie biranienne* (1965) doit aussi être compris. Cette exégèse henryenne de Biran nous intéresse dans la mesure où elle est une manière de répéter une

⁹² Nous n'avons pas hésité cependant à mettre en cause l'interprétation henryenne de Descartes dans la mesure où justement Henry ne pouvait rien en tirer de fécond. Son effort visait simplement à élever son interprétation de Descartes contre celle de Husserl à partir de l'autorité historique qu'il a conférée à des passages littéraux du texte cartésien qui pouvaient lui sembler favorables, mais dont l'esprit était incompatible avec sa recherche (voir 3.3.).

intuition proprement henryenne. Si bien qu'en dépit de l'intérêt indéniable des commentaires de spécialistes de Maine de Biran à l'égard de l'*Essai* biranien de Henry, commentaires bien sûr attentifs aux torsions que Henry fait subir à Maine de Biran, ceux-ci ne nous semblent pas, au total, porter ombrage à l'*Essai* comme témoignage d'une recherche ayant sa propre unité. En cela, nous sommes d'accord avec M. Lemoine (2000), qui a lui-même une expertise biranienne et qui est au fait des critiques de l'interprétation henryenne de Azouvi (1995, 1982b), de Montebello (1994) et de Baertschi (1982). Il écrit :

[...] ces critiques, décisives, laissent pourtant dans l'ombre une parenté plus profonde entre la théorie biranienne du corps et celle de M. Henry, qu'elles n'ont pas discréditée comme théorie, mais seulement comme interprétation (Lemoine, 2000, 251).

Il précise que ces critiques n'invalident pas la thèse henryenne positive, celle du « corps absolu », phénoménologiquement immanent, « où se confondraient ego, corps et savoir du mouvement » (Lemoine, 2000, 253). Or c'est précisément ce qui nous intéresse : le corps compris en son apparaître et son pouvoir immanent comme ego. Nous sommes d'accord avec Lemoine à peu de chose près, qui importe tout de même : l'enjeu — il est vrai pas toujours explicite — chez Henry n'est pas de faire fusionner l'ego, le corps et le savoir du mouvement, mais de préciser comment ils sont unis dans leur enracinement réel au sein de l'immanence originaire de l'apparaître. Ce sont des modes d'apparaître différenciés au sein de l'immanence indiquant plus ou moins comment ils sont les conditions génétiques de possibilité de l'apparaître du transcendant. Quand chez Henry le corps biranien est l'objet d'une réduction radicale — qui en l'occurrence fait en sorte qu'il n'est plus biranien —, le transformant en corps absolument immanent, il s'agit en principe pour Henry de se donner la possibilité de partir de l'absolue immanence du corps afin de comprendre la genèse, en l'apparaître

immanent du corps, de l'apparaître absolu, certain, du transcendant. L'enjeu est crucial, puisqu'il s'agit bien là d'une tentative sérieuse de jeter un pont au-dessus de « l'abîme » husserlien entre l'immanence et la transcendance, et donc de réarticuler le rapport entre la phénoménologie de l'immanence et celle de la transcendance. C'est donc dans la recherche de la genèse du transcendant au sein de l'immanence de l'apparaître que les catégories et les intuitions biraniennes sont revues par Henry. Que l'*Essai* de Henry commence par une mise au point sur la liberté qu'il va prendre de traduire dans le langage phénoménologique la pensée de Maine de Biran (Henry, 1965, 16), annonce d'emblée que celui-ci sera trahi d'une manière ou d'une autre. La question que nous pose le texte de Henry est donc celle de savoir si lui-même a réussi à faire cheminer sa recherche de manière productive.

Poser le corps propre comme manifestation phénoménologique est une possibilité déjà exposée dans les analyses husserliennes, qui d'une part ont fait la différence entre l'apparaître égoïque du « corps propre » au sens de *Leib*, et l'apparaître médiatisé par la sphère transcendante du « corps » au sens de *Körper*. En outre, l'ego corporel est considéré par Husserl comme « point zéro » de la constitution de l'espace phénoménologique.

Le problème qu'a Henry avec la dualité husserlienne tient comme toujours au fait que le corps transcendant et le corps immanent ne sont pas dans un rapport de fondant à fondé. Le problème de leur rapport est d'ailleurs destiné chez Husserl à se décliner dans le face-à-face intersubjectif. Dans ce rapport intersubjectif, il semble que la question devient plutôt celle de la phénoménologie de l'empathie réciproque qui ouvre celle du rapport analogisant réciproque où se concilie une identification analogisante avec l'unité d'un sujet qui n'est pourtant donné que clivé, c'est-à-dire comme corps sensible animé seulement en mesure d'*appréserver* une psyché. Nous ne voulons pas entrer dans le

détail de la foisonnante recherche husserlienne sur le corps et sa phénoménalité dans le lien intersubjectif.

Ce qui intéresse Henry est la question du corps immanent, de la chair, qui doit être phénoménologiquement élucidée avant que le problème de l'apparaître transcendant du corps puisse être exploré. Mais plus précisément, ce qui motive Henry à lire Biran, c'est la possibilité dans une recherche sur l'immanence de l'ego de découvrir autre chose que l'identité statique de l'ego et de la chair. Il prétend que chez Biran se dégage phénoménologiquement *l'apparaître ultime* du « je peux » immanent de l'ego manifesté dans la chair, et que ce pouvoir en acte *est la genèse de la sphère transcendante du sein même de l'immanence égoïque*.

Fort de cette conviction Henry nous met en garde contre un comparatisme sommaire avec d'autres doctrines : la philosophie biranienne n'est pas une philosophie du pouvoir et de l'action qui s'opposerait à une philosophie de la « pensée », comme si elle avait comme principal adversaire le cartésianisme (Henry, 1965, 74). Notre lecture « phénoménologique » de Biran en compagnie de Henry jusqu'à maintenant devrait d'emblée prévenir ce malentendu. Mais Henry ajoute aussi que la pensée de Biran n'a qu'une affinité superficielle avec les philosophies qui choisissent comme alternative à la philosophie de la représentation de mettre en œuvre une philosophie de « la conscience du moi comme un effort, une force, une vie, un acte » (Henry, 1965, 73), ce que l'on rencontre autant chez les allemands Schelling et Fichte que chez ses propres maîtres, Cabanis et Destutt de Tracy. L'originalité de Maine de Biran ne tiendrait pas au fait que le « je peux », le pouvoir immanent, ait été pensé comme origine de l'action, mais à ce que l'être de cette action et de ce pouvoir est *connu* de manière absolument immanente en l'ego (Henry, 1965, 74). Pour Henry, que l'être de l'action et du pouvoir de l'ego soit en même temps *savoir* propre absolu de l'ego fait de Biran un phénoménologue qui a

réussi à « élargir » de manière brillante le sens de l'immanence égoïque, si l'on compare sa contribution à celle de Husserl. On se rappellera que cette identité de l'être et de l'apparaître — et donc du savoir — *en l'ego*, était l'essence de l'immanence pour Husserl et que sa propre tentative d'élargissement de la sphère de la donation immanente a consisté à marginaliser l'ego lui-même en celle-ci au profit de l'internalisation de contenus transcendants qui pour devenir immanents devaient se transformer en contenus intentionnels par définition déréalisés (voir section 3.2.2.). La conséquence en est que la sphère d'immanence n'est pas « élargie » par la recherche de Husserl, mais seulement envahie par l'ombre du transcendant et que cela trahit la possibilité d'un rapport de fondant à fondé entre immanence et transcendance justement par le biais d'une inversion de ce rapport qui contredit l'intuition phénoménologique inaugurale.

Pour Henry, la contribution biranienne est donc d'avoir accompli une phénoménologie de l'ego originaire dont la radicalité a consisté à faire s'équivaloir en l'immanence de l'ego l'être et la *connaissance* des modes d'être que sont les *pouvoirs immanents de l'ego*, pouvoirs orientés de manière à structurer originairement le transcendant qui leur reste étranger tout en existant réellement pour eux. L'effort est ce pouvoir immanent archiconstitutif du monde transcendant. En dépit de l'« évidence phénoménologique » que Henry trouve à cette conception de l'effort, il ne doit pas nous échapper que c'est quand même dans le cadre de la tradition épistémologique postcondillacienne, qu'est née cette phénoménologie biranienne de l'immanence comme genèse du transcendant. Les textes d'Henry en témoignent eux-mêmes (Henry, 2003a, 157-164 [texte de 1992] ; 2000, 195 *sq.* ; 236 *sq.*) et on y constate qu'il n'hésite pas à relire Condillac comme un penseur utilisant la « réduction phénoménologique » — celle-ci étant tout de même jugée insuffisante par Henry (2000, 198). Explorons donc très brièvement les origines de la philosophie biranienne dans une perspective qui sache

montrer ce qui est récupéré par Henry. Nous nous inspirerons pour cette tâche de la vue d'ensemble que nous offre *Conscience et mouvement* de G. Madinier (1967).

La problématique de Condillac peut être dite « sensationniste » en ce qu'elle pose que la source de nos connaissances est l'impression sensible, ce qui implique immédiatement le problème de savoir comment l'impression, en tant qu'elle nous est connue seulement comme modification de nous-mêmes, peut avoir quelque valeur épistémique à propos du monde externe. Condillac, bien conscient de la pente glissante qui peut mener le sensationnisme vers l'immatérialisme de Berkeley, emprunte une voie originale. Pour Condillac, il s'agit d'exposer qu'il y a un sens faisant figure de fondement pour la connaissance vraie du monde réel et qui contribue à focaliser le flou impressionnel offert à la subjectivité par les autres sens. Ce sens primordial est le toucher. C'est ce dont il veut nous convaincre en nous proposant une expérience de pensée qui met en scène une statue consciente de manière purement interne d'avoir des impressions sans être capable de saisir que la source de ces impressions est externe. Condillac constate que le sens du toucher, même chez cette statue qui connaît ses impressions seulement dans sa pure intériorité, livre irréductiblement une impression du dehors. C'est que le toucher sépare et lie de manière certaine et définitive en chaque impression tactile, le moi et le non-moi. Condillac attribue au toucher, par sa double impression, la capacité de rencontrer le réel en sa solidité qui elle-même permet au sujet de découvrir l'espace. Madinier cite Condillac :

Il n'en est donc pas de la sensation de solidité comme des sensations de son, de couleur et d'odeur [...]; puisque le propre de cette sensation est de représenter à la fois deux choses qui s'excluent l'une hors de l'autre, l'âme n'apercevra pas la solidité comme une de ces modifications où elle ne trouve qu'elle-même ; elle l'apercevra comme une modification, où elle trouve deux choses qui s'excluent, et par conséquent elle l'apercevra dans ces deux choses (Condillac, II^e partie, V, § 3/ première édition [1754], dans Madinier [1967, 17]).

Henry reprend de Maine de Biran la critique de Destutt de Tracy à l'égard de Condillac qui dans la même lignée sensationniste affirme que la solidité découverte par le sens du toucher présuppose encore la sensation de mouvement, la motilité : pour que l'impression tactile puisse être révélatrice d'une réelle surface étendue il faut que le sujet puisse se mouvoir. En outre, en s'en tenant à la statue condillacienne, on peut falsifier l'idée que la tactilité offre toujours la solidité comme sensation : on peut penser que le contact immobile d'un objet pointu sur un point fixe de la surface de la statue saura certes modifier ses impressions tactiles, mais ce contact ne révélera aucune solidité manifestant l'existence externe. Pour Destutt de Tracy cela veut dire que l'impression primitive qui divise le moi et le non-moi n'est plus la solidité de l'objet que touche le sujet, mais avant cela, la résistance qu'il lui oppose. Si Condillac avait raison de penser que la sensation qui révèle le contact réel avec le monde est « double », la sensation de solidité offerte au toucher n'est en définitive qu'une sensation simple. La résistance quant à elle combine la solidité et la sensation de mouvement. En outre, la motilité, contrairement au toucher condillacien, n'est pas qu'un sens impressionnel ordinaire simplement élevé à la dignité de sens du jugement qui départage le moi du non-moi. Elle a toutes ces vertus en plus d'être un sens sans organe propre qui s'ajoute donc à tous les sens impressionnels simples.

Si la motilité en tant que sensation de mouvement est impression *interne* de ce mouvement, il n'en demeure pas moins que dans l'esprit de l'école de pensée de Destutt de Tracy — l'« idéologie » — ce dont il s'agit de rendre compte est d'abord l'essence de la sensation qui offre une connaissance absolue du fait d'existence du réel transcendant, et qui ainsi devient la base pour l'édification d'une analyse sûre des facultés supérieures. C'est pour cette raison que la motilité importe surtout en tant que sensation différenciant dans l'immanence du moi deux états de mouvement réciproquement exclusifs, c'est-à-

dire le mouvement libre et le mouvement entravé, ce dernier manifestant la résistance comme apparaît de l'existence indubitable du réel transcendant.

Si la philosophie postcondillacienne et sa postérité qui s'étend jusque dans l'idéologie recherchent un fondement de la connaissance à travers un sens livrant à la subjectivité une connaissance absolue de l'existence de ce qui la transcende, et cela, afin d'éviter l'écueil du berkeleyanisme, Maine de Biran souligne surtout que tout ce courant de pensée a dépendu constamment et concurremment de certaines découvertes et de l'enrichissement de la connaissance de l'existence subjective pour elle-même. En effet, c'est sur la voie du dégagement des présupposés non vus par Condillac concernant la subjectivité du toucher que Destutt de Tracy a pu dégager la sensation de mouvement comme son présupposé fondamental. C'est dans la perspective de ce constat que Maine de Biran organise sa critique de Destutt de Tracy autant d'ailleurs que de Condillac. Pour Biran, la résistance qui est censée manifester de manière indubitable l'existence du réel transcendant, en est incapable à elle seule, et c'est encore une fois en approfondissant la compréhension du sujet que cela peut être démontré. Seulement, cette recherche assumera désormais son orientation vers le sujet, ce qui d'ailleurs aurait pu être possible dès le geste inaugural condillacien qui exposa que la connaissance de l'existence externe irait de pair — et de manière réciproquement exclusive — avec la connaissance de l'existence subjective.

Cela étant dit, l'orientation de la recherche biranienne consiste à faire dériver l'existence externe de l'existence interne. La motilité empêchée certes révèle l'existence du dehors par sa résistance. Et comme l'avait entrevu Destutt de Tracy, l'effort est la qualité subjective révélant cette résistance. Mais ce que ne conçoit pas Tracy est le fait que l'effort n'est pas seulement et essentiellement une sensation de mouvement entravé. Dire cela, c'est ouvrir la possibilité que l'effort, pour la subjectivité, soit autre chose que

le signe subjectif d'une existence effective purement transcendante. En effet, pour Biran l'effort est en soi manifestation originaire du moi à partir de laquelle est seulement *dérivé* l'effort comme sentiment de l'action entravée qui révèle la résistance de l'existant transcendant. En tant que manifestation originaire du moi, l'effort est exercé de manière immédiate sur le corps propre dont la

[...] résistance [...] obéit ou cède toujours à l'effort voulu qui constitue le moi, cause d'un effet qui lui est toujours proportionné : la contraction musculaire (Biran, 1982, 375).

Et Biran d'ajouter :

Or, comme celle-ci fait l'essence du corps propre, terme immédiat de l'effort voulu, l'autre [la résistance entravante du mouvement voulu] fera l'essence du corps étranger, terme médiat du même effort (*ibid.*).

Cette distinction entre le « fait primitif » de l'« effort relatif » immédiat du moi qui a pour terme l'unité obéissante du corps propre, et le fait dérivé de l'« effort absolu » qui a pour terme la résistance étrangère qui entrave l'effort voulu, expose en outre un rapport de fondant génétique de « l'effort relatif » immanent au moi comme corps propre à un fondé, c'est-à-dire l'« effort absolu » révélant l'existence réelle du transcendant.

Mais un problème subsiste si l'on entend reconnaître définitivement une valeur phénoménologique à la « découverte » biranienne. Rappelons que même si le terme de l'« effort relatif » est bien la résistance du corps propre, ce terme est également compris dans une perspective physiologiste comme inertie musculaire. En dépit de moult précautions méthodologiques biraniennes censées éviter l'amalgame des perspectives réflexives et physiologiques, Henry tranche en faveur d'une lecture résolument « phénoménologico-transcendantale » de Biran à partir de laquelle il se permet une

radicalisation de l'immanence du corps propre qui lui semble pouvoir rendre obsolète la perspective physiologiste.

C'est dans les sections sur l'ontologie biranienne, le corps subjectif, le mouvement et le sentir de l'*Essai* biranien de Henry que tout cela se joue. De même que la phénoménologie du corps propre n'aura pas besoin d'une physiologie, la psychologie qui tient lieu de vraie métaphysique chez Biran n'est pas physiologiste (Henry, 1965, 28). L'ontologie de Biran, née de sa recherche sur l'origine subjective des catégories, serait en fait une déduction transcendantale des catégories valant comme une phénoménologie génétique de la connaissance des catégories par leur *existence* subjective (Henry, 1965, 30-50). Par exemple, la catégorie de causalité est connue par la subjectivité à travers son pouvoir immanent d'être cause du mouvement du corps propre, c'est-à-dire à travers l'effort (Henry, 1965, 85-91).

Henry s'autorise la transcendantalisation de la psychologie biranienne à partir de la compréhension biranienne de l'*a priori*. Henry cite Biran :

« on pourrait dire [...] que [les] jugements synthétiques sont *a priori*, non point parce qu'ils sont indépendants de toute expérience, mais parce qu'ils émanent directement du fait primitif de l'existence [...] » (Henry, 1965, 38 ; Biran, 1982, 630).

C'est à partir de telles idées biraniennes que Henry légitime sa critique de l'interprétation « traditionnelle » du rapport d'opposition entre moi et non-moi comme opposition de l'effort (subjectif) et du réel (non subjectif). Car pour Biran, comme pour Henry, l'effort *est réel*. L'opposition est d'ordre ontologique ; entre l'être du moi et l'être du monde (Henry, 1965, 51-52). Conséquemment, l'être du « je pense », du « je peux » et du mouvement voulu effectif lui-même participent de la même immanence

existante : celle de l'ego connaissant originairement ses *pouvoirs* d'être et de s'apparaître pensée, cause, effort, mouvement, etc.

Pour sa part, la recherche henryenne sur le corps subjectif, le mouvement et le sentir biraniens vient ressaisir le « fait primitif » sur lequel est fondée la possibilité d'une psychologie métaphysique des catégories. L'enjeu est de faire état de la portée phénoménologique fondamentale du « continu résistant », cette découverte biranienne de l'essence *immanente* — et non physiologique — du *terme* de l'« effort relatif », de cet effort originaire qui est la « forme la plus profonde de l'intentionnalité de l'ego » (1965, 99). Biran écrit :

Leibniz définit supérieurement l'étendue : la continuité de ce qui résiste [...]. Cette définition, dans l'esprit de l'auteur, s'appliquait au phénomène de l'étendue extérieure, telle qu'elle se manifeste au sens du toucher et de la vue réunis, embrasse de plus l'objet de l'aperception interne et immédiate. [...] Si l'on consulte en effet uniquement le sens musculaire de l'effort et de la résistance, et qu'on abstraie, autant que possible, de son exercice actuel, tout ce qui peut se rapporter à la vue et au toucher [...] on trouvera que cette continuité résistante, non plus étrangère et absolue, mais propre et immédiatement relative à l'effort voulu, est le fondement ou le type simple et originel d'une sorte d'étendue qui, pour ne pouvoir se représenter sous aucune image, n'en a que mieux toute la réalité d'un fait primitif, réalité aussi certaine que celle de notre existence dont elle est inséparable (Biran, 1982, 206-207).

La réappropriation henryenne de ce que nous appellerons ici pour être bref l'« espace » immanent du corps propre, diffère de la saisie de « l'espace » du corps propre de la phénoménologie transcendantale posthusserlienne que la théorie biranienne

semble évoquer pour certains⁹³. Parce que, comme on le sait, pour Henry, le mouvement de ce corps propre n'est jamais « constitué » au sens où l'entend la phénoménologie husserlienne. Le mouvement immanent est toujours animé par une « force sciemment productive » (Henry, 1965, 75) ; il est en son immanence toujours connu originairement. Cette connaissance originaire inclut évidemment le terme résistant de ce mouvement. Non seulement le terme immanent au corps propre est-il ainsi connu en son existence, mais également le terme de l'effort absolu du corps propre qui suit le contour du monde existant de manière certaine en s'opposant à ce corps immanent. La certitude immanente du mouvement est donc connaissance immanente absolue du contour du monde transcendant. C'est ainsi que le « continu résistant » est à la fois ce qui échappe à la réduction phénoménologique en vertu de son immanence — contrairement par exemple à l'objet réellement existant jamais connu comme tel bien que *posé* comme existant dans sa « perception » au sens husserlien (Henry, 1965, 103-105) — et pourtant encore contour *réel* immanent du monde transcendant *réel*.

Cette connaissance immanente, Henry la trouve immédiatement disponible et entièrement étalée dans les mouvements immanents qui s'accumulent à mesure de la résistance du monde rencontré par l'ego, mouvements « immémoriaux » précisément parce qu'ils sont eux-mêmes de nouveaux pouvoirs de l'ego. Ces nouveaux pouvoirs de

⁹³ D'ailleurs, l'historien des idées F. Azouvi, assez préoccupé des caractéristiques de l'œuvre biranienne en mesure d'exposer qu'elle n'est pas une phénoménologie, a tout de même souligné une parenté de la compréhension de l'unité immanente du corps propre de Lelarge de Lignac à Maine de Biran jusqu'à Merleau-Ponty. Après avoir affirmé la possibilité d'une saisie de la notion moderne d'« image du corps » chez les deux auteurs anciens, Azouvi fait cautionner la valeur de cette notion par Merleau-Ponty (Azouvi, 1982a, 101). En outre, Azouvi a présenté comme « analyses décisives » de Michel Henry, l'exposé que celui-ci donne de la recherche de Biran sur l'expérience d'« appréhension et de construction » du corps propre (Azouvi, 1982a, 95). Or ces deux manières de voir le corps propre sont pour le moins inconciliables selon Henry.

mouvoir tout aussi originaires que le premier sont la mémoire du corps propre, mémoire sans aspérité et sans distance avec le corps (Henry, 1965, 128-141; Biran, 1982, 408). Il écrivait encore dans *Incarnation* en 2000 :

Parce que, constamment donné à soi dans ma chair, chacun [des pouvoirs de ma corporéité originaires] est indéfiniment reproductible, l'accès au monde sensible qu'il ménage est *a priori*. Les choses du monde ne sont jamais présentes à notre corps dans une expérience qui porterait en elle ce caractère de devoir être unique, toujours elles s'offrent à nous comme ce qu'on verra deux fois, comme ce solide dont toujours de nouveau on pourra parcourir les formes [...], cette mémoire n'est autre que la possibilité consubstantielle à ma chair de se mouvoir jusqu'à elles. Si le monde ne cède nulle part, si la trame du sensible est continue, sans défaut ni lacune [...], si chaque fibre ou chaque grain qui la compose est indéfiniment évocable, c'est que chacun des pouvoirs qui me portent jusqu'à eux est celui d'une chair que rien ne sépare de soi (Henry, 2000, 207-208).

Il reste un problème majeur auquel il nous semble que Henry ne répond pas de manière satisfaisante dans l'*Essai* de 1965, ni plus tard. Les quelques paragraphes précédents exposent certes le chemin henryen en vue du dégagement de l'immanence égoïque comme fondement génétique de la *réalité transcendante*. Mais il saute aux yeux que Henry doit répondre à cette autre question : qu'en est-il de la genèse de l'*intentionnalité transcendante*, de cette intentionnalité qui, bien que secondaire pour Henry, doit tout de même être l'objet d'une détermination dans ce nouveau contexte ou alors être rejetée explicitement parce qu'obsolète ? Les choses restent indécises pour Henry qui choisit de s'investir dans une secondarisation décidée de l'intentionnalité de la phénoménologie transcendantale classique consistant à la marginaliser comme une anomalie de l'apparaître, prise entre les pouvoirs originaires de la subjectivité immanente et les termes de ces pouvoirs originaires. Cela est évident dans l'analyse que Henry propose du mouvement des yeux et du bras quand j'exécute un geste qui trace dans l'air une courbe que je regarde (Henry, 1965, 116-128). Il convainc que l'unité

originnaire du corps propre ne peut pas être perdue sous les difficultés d'analyse de la coordination des sensations kinesthésiques du bras et des yeux. Et cela premièrement parce que quand je fais le geste qui trace la courbe et que je regarde la courbe ainsi tracée, je ne peux pas être conscient de ces sensations kinesthésiques en même temps. Le pouvoir de faire et de voir la courbe se phénoménalise à l'exclusion de ces sensations, de manière analogue à l'exclusion réciproque de la perception et de l'imagination, dirait Husserl. Henry s'ouvre ainsi le champ d'une phénoménologie génétique de cette expérience qui exige le dépassement de la strate des sensations kinesthésiques, dépassement qui seul permet de laisser se manifester le fait que les pouvoirs de tracer et de regarder ne font qu'un : tracer la courbe et la regarder est un seul et unique mouvement en l'immanence. Notons par ailleurs que ce que l'on nommera ici le « vouloir voir un produit de soi-même » inhérent à l'expérience proposée par Henry rend d'autant plus saillant que les pouvoirs immanents de la subjectivité en leur unité constituent *réellement un seul terme vu et tracé : la courbe.*

Mais qu'en est-il des sensations kinesthésiques inessentiels à la phénoménologie génétique de cette expérience ? D'un point de vue génétique, ces sensations kinesthésiques du bras et des yeux seraient simplement « comme [un] double sillage [...] après l'acte originnaire du corps subjectif » (Henry, 1965, 126), un double sillage par ailleurs « constitué » phénoménologiquement par ce corps. Que l'origine constitue ou accomplisse la genèse des sensations kinesthésiques suppose en tout cas qu'on leur reconnaisse une finalité, ce qui n'est pas tout à fait le cas chez Henry. D'autant plus qu'elles sont littéralement dépassées par l'élan même du pouvoir de se mouvoir originnaire « constituant » immédiatement son terme : le « double sillage » que laisse derrière lui, « après » lui, cet acte originnaire du corps exprime l'idée d'un retard des sensations kinesthésiques par rapport à l'être même qui est censé les avoir

constituées. Bref, nous n'apprenons rien sur la genèse de ces sensations kinesthésiques si ce n'est qu'elles ne sont pas à la hauteur de leur finalité probable, finalité qui en réalité est accomplie par le pouvoir qui les a fait naître. Ce constat ne laisse pas de doute sur l'embarras que cause chez Henry le « résidu » intentionnel kinesthésique de la phénoménologie husserlienne au sein de sa recherche sur le pouvoir génétique du corps subjectif, et laisse en plan la tâche d'élucider génétiquement la condition de possibilité de l'apparaître de la « sensation kinesthésique », sous prétexte que celle-ci n'a rien à voir avec l'acte de tracer et de regarder la courbe.

En ce qui concerne les rapports entre le corps subjectif originaire et chacun des champs de sensation non déchés du point de vue henryen, on note que l'influence de Biran est atténuée par des nuances importantes. Les recherches biraniennes sur les sens en fonction de l'idée que l'acuité d'un sens est à corréler avec la capacité de se mouvoir des organes qui lui correspondent, sont envisagées avec une réserve liée à l'oubli biranien, selon Henry, de la passivité co-originaire de l'activité (Henry, 1965, 219 *sq.*). Henry, on le sait, est surtout préoccupé de l'explicitation de l'unité immanente du corps subjectif en tant que s'y fondent les pouvoirs constituants des sens autant que leur terme transcendant — c'est ce que l'on a vu avec l'expérience tout juste analysée. C'est dans un tel esprit qu'après avoir discuté de cette unité originaire de deux sens actifs, Henry aborde la question de la co-originarité de sens actifs et passifs, par exemple la complémentarité unitaire en l'immanence de la respiration et de l'odeur autant que celle de la voix active et de l'ouïe passive : dans le corps subjectif les pouvoirs d'ouïr et de faire ouïr coulent l'un dans l'autre — du reste, cette correspondance de l'ouïe et de la voix est patente chez Biran lui-même.

La question qui nous est posée à ce stade de notre examen de la phénoménologie génétique henryenne est celle de savoir si finalement les problématiques de l'unité des

sens concurremment actifs et de l'unité dans la complémentarité des sens passifs et actifs dans le corps subjectif absolument immanent ne permettent pas à Henry d'esquiver la question de la genèse immanente de l'intentionnalité spécifique correspondant à chaque champ sensoriel. N'est-ce pas ce qu'il fait justement en nous proposant une *généalogie* qui fait état de l'unité des sens dans l'origine plutôt qu'une *génétique* qui expose le *comment* du pouvoir immanent de se transcender depuis l'immanence du terme du corps propre vers le terme résistant réellement transcendant ?

En tout cas, il nous en donne nettement l'impression quand on constate que pour faire valoir l'unité du mouvement qui à la fois trace la courbe et meut les yeux qui suivent le tracé de la courbe, aucune raison philosophiquement justifiable n'est fournie. Et les raisons circonstanciées qui portent Henry au ton polémique, celles de l'adresse de sa réflexion à Sartre pour qui les sensations kinesthésiques du bras sont le fondement de la visualisation de la courbe, ne sont évidemment pas une excuse. En tout cas, ce sont bien les affres de l'esprit généalogiste qui sont exprimées dans le passage qui suit :

[...] la constitution des impressions kinesthésiques est un phénomène marginal et secondaire, et de là vient le caractère qu'ont ces impressions de se profiler dans l'ombre, à l'intérieur en quelque sorte de notre corps, dans une partie du spectacle qui n'apparaît pas dans la pleine lumière et dans la vérité la plus manifeste de l'être transcendant (Henry, 1965, 124).

Il ne s'agit plus simplement ici d'affirmer que la perception des sensations kinesthésiques dans l'expérience qui nous a occupés plus tôt ne peut se faire qu'au détriment de la perception de l'objet visé. Il s'agit de déprécier ontologiquement ces impressions au caractère imprécis, marginal, obscur qui leur serait essentiel, les éloignant de la « pleine lumière et [de] la vérité la plus manifeste de l'être transcendant » (Henry, 1965, 124). Tout cela résonne en sympathie avec l'idée que la double série des

sensations kinesthésiques du bras et des yeux n'est qu'un « sillage » s'effaçant derrière le mouvement réel immanent (Henry, 1965, 126). Mais que faire de l'être de sensation de ce sillage ? L'impressionnalité n'est-elle pas irréductiblement un donné lui aussi ?

Bref, nous avons dans l'ouvrage de 1965 une expression de la difficulté du travail à accomplir qui a engouffré tout ce qui avait patiemment été rapproché entre le fondement génétique et la complexité de la sphère transcendante, dans un raccourci généalogique⁹⁴.

6.3. De la phénoménologie génétique du transcendant réel à celle de l'horizon

Henry nous a fait comprendre que le pouvoir purement subjectif de se mouvoir était en fait la forme d'intentionnalité transcendante originaire puisque ce rapport au transcendant fait apparaître celui-ci comme existant absolument réel, et donc comme aussi réel que l'immanence de l'ego elle-même. Cette communauté de l'ego et du transcendant dans l'être révèle l'ego comme ce qui génère, par sa propre auto-affection, cet apparaître de l'existence réelle du transcendant. En sa clarté absolue, cette phénoménalisation de l'être en commun révélé à partir de la pure immanence, dépasse en vérité phénoménologique l'évidence apodictique. Mais la question se pose : que faire avec cette « archi-intentionnalité » ? Nous avons déjà dit que Henry a pour sa part

⁹⁴ Il y a d'autres traces dans l'ouvrage de ce glissement y compris au moment même où il s'agit pour Henry de mettre au clair la portée de la méthode qu'il reconnaît chez Biran (voir Henry, 1965, 45-46, 56-57, 100). Nous ne pouvons pas ici nous permettre d'égrainer ces passages pour en exposer les ambiguïtés. Nous n'allons pas non plus aborder les critiques henryennes de Maine de Biran, par exemple, sur la persistance du sensationnisme condillacien et son oubli de l'originarité de la « passivité ». Ce thème critique et quelques autres ont justement été les motifs d'interventions pertinentes des biranistes (entre autres, Azouvi, 1982b).

choisi, au sortir de cette recherche, d'effectuer un autre transfert paradigmatique susceptible, selon lui, de révéler davantage la portée de sa découverte biranienne. C'est son *Marx* qui est censé en témoigner (voir Henry, 1965, vi ; Henry, 1976)⁹⁵.

Pour notre part, en exposant cette phénoménologie génétique nous n'avons pas manqué de montrer les indices de son échec à devenir phénoménologie génétique des pouvoirs immanents de l'intentionnalité transcendante « classique ». En conséquence, nous proposons ici une voie de compréhension de cette phénoménologie génétique sachant rendre compte de cette intentionnalité « classique », ce qui par le fait même ne peut que conférer au sens « classique » de l'intentionnalité « irréaliste » selon Henry, une nouvelle réalité.

La difficulté à laquelle nous contrainst la phénoménologie génétique henryenne vient de sa manière d'exprimer l'immédiateté du rapport intentionnel immanent du pouvoir de se mouvoir et de son terme transcendant, une manière qui bloque toute possibilité de comprendre le transcendant comme étant non seulement le terme du mouvement subjectif, mais aussi la manifestation d'une *distance*. En effet, le réel au terme du mouvement subjectif n'est pas phénoménalisé comme distant ou proche – ne serait-ce d'ailleurs qu'au sein de la genèse purement immanente du mouvement. Si le mouvement est connu par lui-même autant que le terme résistant se fait connaître, en revanche, même au sein de l'effort intentionnel du corps propre, rien ne révèle, comme caractéristique originaire du réel transcendant, la distance. Or, nous croyons qu'il y a au moins un espace immanent du corps subjectif qui se manifeste en vertu du pouvoir de se

⁹⁵ Pour une critique de cette prétention, voir mon article (Ratté, 2005).

mouvoir qui ne peut pas être compris en son immédiateté seulement comme effort, par exemple dans l'acte de prendre un objet transcendant qui exige l'extension du bras pour le rencontrer. Nous ne disposons de rien de la part de Henry afin de comprendre la phénoménalisation du pouvoir immanent de s'étendre du corps subjectif, sinon toujours la même idée de la parfaite adhérence de l'ego à lui-même en l'effort. . Si bien que l'on peut en conclure que, du point de vue de Henry, l'apparaître d'un espace propre, subjectif, immanent, au sein du pouvoir de se mouvoir en acte, ne semble pas une phénoménalisation inhérente à la connaissance immédiate du se mouvoir. Selon toute probabilité, ce thème de l'extension est tout simplement subordonné à l'immédiateté *continue* de l'auto-affection du mouvement du corps subjectif. Si tel est le cas, on conviendra que l'horizon, cette phénoménalisation de la *distance de l'apparaître* se manifestant, déjà dans la notion qu'en a Husserl, dans la simple possibilité non accomplie de l'apparaître, est écrasé par l'intentionnalité d'emblée remplie et sans au-delà de la continuité immédiate en l'effort du mouvoir et de son terme résistant. L'horizon, se révélant et révélant tout ce qu'il accueille, dans une distance qui motive la subjectivité transcendantale en tant que « je peux franchir la distance », « je peux parcourir l'horizon », l'horizon donc, serait tout simplement une « irréalité » intentionnelle, selon Henry. Nous croyons plutôt que la plénitude de l'effort peut certainement être liée de manière fondamentale au « je peux » et la structure intentionnelle de l'effort qui se révèle dans un rapport à son terme résistant doit pouvoir intrinsèquement révéler au moins l'espace immanent du corps subjectif comme thème primordial de la phénoménologie génétique de la distance du terme transcendant. En outre, nous devons également envisager de réfléchir sur la manière dont la durée immanente de l'effort et son intensité sont aussi des modalités de présence au monde structurant des horizons au sens où on les entend ici. Nous reviendrons là-dessus en

abordant l'effort d'attention comme structure génétique même des horizons de perception.

Il est évident que notre prétention va à contre-courant de la compréhension du concept d'horizon comme voie par laquelle la phénoménologie s'émancipe de l'égologie pour être reconnue comme structure essentielle de la phénoménalité du *monde*. Pour Welton (2002) par exemple, l'œuvre de Husserl est portée par la quête d'élucidation du concept d'horizon tout en se trompant sur l'essence de celui-ci par son maintien de l'analogie entre la totalité idéale de l'objet donné par esquisses dans la perception — ce que Husserl avait nommé l'« horizon intérieur » — et l'horizon comme forme de structuration de sens manifestant l'unité du monde (Welton, 2002, 245-246). Si l'« horizon intérieur » manifeste encore un lien avec un noème qui est lui-même fondé sur une donation matérielle impressionnelle, ainsi que sur un acte de visée, en revanche le monde comme horizon des horizons les dépasse, les englobe et constitue ce qui détermine d'emblée le sens de toute noèse, le sens du « je peux » spontané, celui-ci étant désormais subordonné au monde et aux horizons qu'il ouvrait lui-même auparavant. C'est la voie qui mène à la transformation du rapport phénoménologique au monde en rapport herméneutique. Pour notre part, nous voulons maintenir et expliciter la compréhension d'au moins certains types d'horizons à travers leur ancrage dans la subjectivité originaire au sens henryen.

On ne tardera pas, d'un point de vue informé sur la phénoménologie de Henry, à demander comment entreprendre un tel projet quand tout semble indiquer que Henry a

mis en lieu et place de l'horizon transcendantal la continuité du mouvoir subjectif immanent comme fondement et ainsi sacrifié ce qu'il considère comme l'irréalité de l'horizon qui s'immisce dans toute la phénoménologie husserlienne et posthusserlienne⁹⁶. Il suffira de dire que c'est précisément ici que notre projet devient autonome. Mais en outre, nous pouvons ajouter qu'en vérité, malgré les apparences, Henry est resté ambigu quant à la valeur à accorder au concept d'horizon. Tantôt l'horizon est considéré comme un concept trop pauvre pour figurer comme catégorie de la phénoménologie ontologique, à la mesure de sa déréalisation extrême du fait qu'il se manifeste toujours dans le dépassement du noème déjà déréalisé (Henry, 1990a, 77 *sq.*). Tantôt la recherche de l'essence de l'horizon en tant qu'il apparaît lui-même est considérée nécessaire à la recherche positive du fondement. Et dans ce cas, c'est

[...] l'analyse de la conscience confuse [qui] constitue pour la pensée qui ne veut pas manquer l'essence, un fil conducteur plus sûr que l'examen systématique des différents types de conscience qui parviennent chaque fois dans l'évidence à un contenu déterminé. À la conscience non intuitive, pour laquelle aucun donné rigoureusement circonscrit n'a encore émergé de l'indétermination et de l'obscurité de l'horizon où il baigne, l'aperception de cet horizon n'est pas masquée (Henry, 1963, 24).

Nous croyons qu'ici Henry ne pense pas à la légère. Car au sein de l'horizon il y a effectivement une différence essentielle entre l'indéterminé en voie de détermination qui est le non encore apparu, l'apprésenté, l'aperception analogisante, etc., et l'« indétermination » *de l'ouverture même de l'horizon*. Cette indétermination de

⁹⁶ On se souviendra d'ailleurs qu'il avait produit une critique de la conception heideggérienne de l'horizon sur la base de son inaccessibilité phénoménologique en dernière instance — puisque irréel —, critique qui faisait sombrer la philosophie de Heidegger parmi l'ensemble des philosophies transcendantales classiques à ceci près qu'elle représenterait parmi celles-ci un approfondissement exemplaire (voir chapitre premier).

l'ouverture n'est pas simplement un vide : l'ouverture de l'horizon se phénoménalise comme ce qui *fait apparaître le transcendant*. Or n'est-ce pas exactement ce que nous a fait découvrir la phénoménologie génétique henryenne ? Nous faisons le pari que là où Henry choisit la phénoménologie génétique biranienne que l'on connaît maintenant, en croyant qu'il le fait *aux dépens* de la phénoménologie de l'horizon, nous pouvons articuler une phénoménologie de l'horizon à cette phénoménologie génétique et ainsi accomplir une phénoménologie génétique de l'intentionnalité de l'horizontalité.

Comme on le sait déjà, une notion liée intimement à la conceptualisation de l'horizon chez Husserl est pour nous un point d'articulation entre l'horizon et l'essence immanente du pouvoir subjectif. Il s'agit bien sûr de celle du « je peux ». Cela dit, nous n'adopterons pas la compréhension husserlienne du fondement de l'horizontalité comme un « je peux » au sens d'une *liberté* pratique originaire, même en dépit du fait que Husserl considère ce « je peux » comme déjà inhérent à la conscience kinesthésique et donc au corps propre. Il ne faut pas chercher prématurément des affinités primordiales entre le corps propre husserlien et le corps subjectif immanent henryen et surtout pas si l'on entend d'emblée distinguer le « je peux » husserlien comme liberté du « je peux » comme effort. En effet, l'horizon ne sera pas conçu primordialement comme une manifestation de la liberté. Nous croyons que la subjectivité du pouvoir ne nécessite pas qu'on la comprenne d'emblée comme liberté. La perspective birano-henryenne à partir de laquelle nous avons traité de l'essence du pouvoir subjectif a permis de comprendre l'immanence originaire du pouvoir subjectif en acte comme effort indépendamment de l'idée de liberté. C'est sur cette base que nous pensons pouvoir faire état de la valeur de l'effort comme moment génétique révélant les conditions de possibilité archi-subjective de l'apparaître transcendant. Notre phénoménologie génétique veut faire apparaître les limites de l'ouverture horizontale tel que se le proposait la citation henryenne il y a

quelques paragraphes. Quant au « je peux » comme libre volonté effective manifestée dans la conscience kinesthésique, il faut noter qu'il est précisément ce qui rend possible à terme la séparation de la question de l'être de l'horizon de la subjectivité originare elle-même. Car par analogie avec la phénoménalisation de la liberté possible pour la conscience kinesthésique, l'horizon deviendra d'abord pour Husserl l'« espace d'un jeu de possibilités » (Husserl, 1970b, 37) et éventuellement cet espace deviendra « monde » englobant le sujet lui-même.

Nous sommes donc d'accord avec Henry sur un point fondamental : le « je peux » dont nous parlons ici n'est pas un fait originare dont nous pourrions avoir une simple conscience kinesthésique, mais le fait originare de l'effort, le fait du corps subjectif immanent, le fait du pouvoir immanent de se mouvoir. Par ailleurs, cela diffère radicalement de la conscience kinesthésique également en ce que celle-ci est toujours fonctionnellement subordonnée à une visée intentionnelle puisque sa propre structure en cette subordination est « non exposante », dirait Husserl (1989, 195 *sq.*). Là où les sensations kinesthésiques n'indiquent rien, le pouvoir se mouvoir génère l'apparaître du transcendant réel. Il le fait dans sa continuité immanente.

Bref, l'être possible dans l'ouverture telle que l'on en comprend la genèse, n'est plus seulement un simple possible parmi une infinité d'autres possibles au sein des limites de l'ouverture de l'horizon. Le « pouvoir apparaître », la possibilité, au sein de l'horizon, est compris à partir de la « possibilisation » de l'apparaître, c'est-à-dire à partir du « pouvoir faire apparaître » en vertu de l'immanence subjective. Dès lors, on peut thématiquer phénoménologiquement le transcendant comme terme d'une intentionnalité qui révèle du même coup la genèse effective du terme transcendant, à partir de l'immanence du « je peux ». Nous croyons que cela est la voie pour une

véritable phénoménologie du transcendant capable de faire apparaître son fondement comme apparaître de l'auto-affection productrice de l'ouverture horizontale.

Nous proposerons, dans le chapitre conclusif, une analyse phénoménologique de la perception auditive basée sur les principes tout juste énoncés. Mais le passage de ces principes à la recherche concrète sur la perception auditive demande encore que nous explicitions d'autres conceptualisations qui sauront nous mener au seuil de la recherche elle-même.

6.3.1. L'EFFORT COMME ACCÈS AU FONDEMENT GÉNÉTIQUE DES HORIZONS DE LA PERCEPTION

Si nous voulons faire une phénoménologie génétique de la perception, considérant qu'en cette phénoménologie il sera question d'un pouvoir subjectif comme source génétique du perçu, il faudra d'abord orienter notre recherche vers la question de « l'effort de faire apparaître » qui est corrélatif de contenus visibles, audibles, tactiles, etc. Cet effort est, dans la sphère de la perception et de ses sous-couches, accessible intuitivement et depuis longtemps la tradition psychologique l'a présupposé dans ce qu'elle a nommé « attention ». La recherche sur la genèse des horizons de la perception va recapter ce qui est la condition de possibilité phénoménologique de l'attention sous le niveau de la perception d'objet. Elle élargit le problème de l'appréhension sensible à la dimension de l'acte originaire d'ouverture d'horizon qui révèle l'effort de faire apparaître corrélatif des limites de l'horizon de l'appréhensible.

L'attention est donc pour nous originairement un acte de faire apparaître et constitue une forme de phénoménalisation de la genèse de l'apparaître qui a la particularité d'exposer dans l'acte même d'attention les limites autant que l'étendue du « pouvoir faire apparaître ». L'attention est de ce point de vue un accès à un savoir

génético-transcendantal qui manifeste l'ampleur et la limite immanente de l'effort de sentir qui ouvre les horizons de perception. C'est pour cette raison que nous ne croyons pas que la catégorie d'attention s'expose aux critiques husserliennes, qui d'ailleurs ont des affinités avec celles qui ont été formulées par la psychologie de la forme, sans compter leur accord sur le sujet avec le behaviorisme — toutes théorisations qui ensemble ont fait passer dans l'ombre jusqu'aux années 1950 le thème de l'attention en psychologie (Kahneman, 1973).

Ce qui permet à Husserl et la psychologie de la Gestalt de faire fi du problème de l'attention est leur reconnaissance d'une générosité structurée et structurante de ce qui apparaît spontanément à la conscience. La psychologie de la forme découvre la saillance perceptuelle de pures configurations ayant la capacité de se maintenir comme intuition du perçu contre notre jugement sur celui-ci — c'est ainsi que la psychologie de la forme interprète par exemple le célèbre effet optique de Müller-Lyer (Ash, 1998, 93 *sq.*). En vertu de ce constat, la psychologie de la forme met en relief l'impuissance de l'attention à assister le jugement de perception aimantée par les organisations figurales⁹⁷.

Quant à la réduction phénoménologique, si elle est possible et nécessaire, c'est parce que ce qui se donne à la conscience est d'emblée surabondant par rapport à la

⁹⁷ Koffka (1922) considère l'attention comme un vieux concept seulement compréhensible au sein de la triade sensation/association/attention qui doit évidemment être dépassée. En outre, au sein de cette triade, l'attention est en réalité le concept-valise qui sert à rendre compte de phénomènes dont la sensation et l'association sont incapables. Par exemple, l'attention est possibilité d'un accès aux « petites perceptions » pour parler comme Leibniz, puisqu'elles n'apparaissent pas encore comme des sensations. Les gestaltistes substituent à l'attention l'idée d'attitude de préparation : ce qui convient à ses prémisses. L'attente d'une forme nous rend plus « sensibles » à son apparition effective.

donation dont il s'agit de dégager l'évidence phénoménologique, donation qui après la réduction demeure quand même offerte dans une plénitude irréductible qui est justement la condition de possibilité de l'évidence. Dans un tel contexte, il est certain que l'attention ne peut devenir un thème fondamental de la phénoménologie. En outre, au nom de l'autonomie philosophique de la phénoménologie par rapport à la psychologie (Ash, 1998), une méfiance est cultivée à l'égard de la notion d'attention précisément parce qu'elle était centrale dans la psychologie expérimentale qui depuis déjà quelques décennies n'entretenait, selon les philosophes, que des confusions à son égard. La généalogie et l'analyse de la théorie des synthèses passives que nous avons proposées au chapitre 5 témoignent de manière oblique d'une ambiguïté du rapport de la phénoménologie avec la psychologie sur fond de rivalité institutionnelle. Rappelons que des sous-catégories des psychologies de l'attention de Wundt et Lipps sont tirées de leur contexte pour devenir les descripteurs d'une dynamique de phénoménalisation de contenus sensibles pré-égoïques capables de susciter l'éveil de la conscience — ce qui du point de vue de notre problématique, la compréhension de l'effort d'attention, n'a désormais que peu d'intérêt.

Cela dit, il est assez intéressant de constater que des phénoménologues contemporains husserliens mesurent bien l'importance du manque d'une phénoménologie de l'attention chez Husserl et offrent des programmes de recherche pour y remédier, en commençant par une forme de critique et de sauvetage de Husserl sur la question. Nous pensons entre autres à A. Steinbock (2004) et à N. Depraz (2004). Nous aimerions commenter un peu la contribution de Steinbock dans la mesure où cela nous permettra de voir toute la différence qui sépare notre approche de l'attention en termes d'intentionnalité originaire de l'effort — révélant un horizon d'appréhension sensible avec ses limites éprouvées et structurantes — de la compréhension *affective* de

l'attention, compréhension ambiguë, que nous propose Steinbock. Cela ne peut qu'être utile à la compréhension de notre propre démarche.

Steinbock veut montrer qu'une phénoménologie de l'attention d'inspiration husserlienne est possible à la condition qu'elle tienne compte de la critique « implicite », par la théorie husserlienne des synthèses passives, de l'attention comme simple acte de volonté. Car en réalité cette théorie est pour lui également une théorie de l'attention passive. Au même moment, Steinbock reconnaît que Husserl n'a pas su faire de distinctions pertinentes au sein de l'attention « active », se contentant de penser que l'attention comme visée intentionnelle est pénétrée essentiellement par la structure avant-plan/arrière-plan. L'intention de Steinbock est d'arriver à faire une typologie de l'attention qui se départage selon une gradation des degrés d'intensité affective, de la passivité la plus stricte à la pleine activité, en passant par le mélange des deux. Nous ne passerons pas en revue sa typologie. On peut dire cependant que les analyses d'expériences proposées pour exemplifier chaque type d'attention, sans être dénuées d'intérêt, montrent en fait la nécessité pour Steinbock d'élargir la signification du concept d'affection husserlien et de le comprendre parfois comme affection sentimentale, ce que la théorie transcendantale des synthèses passives, nous l'avons déjà dit, entendait spécifiquement éviter — rappelons l'oblitération du sentiment de l'effort dans la réappropriation husserlienne de la théorie lippsienne de l'attention active et passive. Il suffira de comparer le premier type et le deuxième type d'attention chez Steinbock pour comprendre ce que nous avançons.

Le premier type d'attention — nommé attention par orientation dispositionnelle — est éveillé par l'archétype affectif husserlien, c'est-à-dire l'affection par des synthèses passives. On peut décrire ce type d'attention comme affection orientée, comme apparaître d'« autoréalisation » (dirait Lipps) d'une tendance affective

impressionnelle à laquelle la conscience peut *se convertir* pour en prendre le relais, cette tendance devenant alors la tendance propre de la conscience engagée dans ses actes d'objectivation. L'exemple type de Husserl, emprunté par Steinbock, est l'éveil à la perception d'une mélodie déjà en cours, mais non remarquée auparavant. Par un fragment de la mélodie est alors éveillée la portion de mélodie passée en même temps que la possibilité pour le sujet d'anticiper la suite et ainsi de faire de cette mélodie l'objet présent de sa conscience. C'est ainsi que le sujet a converti librement les tendances affectives des synthèses passives pré-égoïques (la portion de mélodie non remarquée) en processus d'objectivation propre à la conscience.

Le deuxième type d'attention, correspondant à un deuxième degré d'intensité de la force affective, est nommé l'attention par « discernement passif ». Principiellement, l'élévation du degré de force affective est directement liée au fait que l'affection *s'impose* à l'ego conscient, même si l'affection devenue consciente ne devient pas un thème objectif. Pour nous, ce type d'affection a une parenté certaine avec celle des contenus marginaux de la phénoménologie du champ de la conscience que l'on trouve chez A. Gurwitsch (1957). Selon lui, la possibilité pour un contenu de la marge de devenir un thème de la conscience implique qu'il passe, par son intensité même, au-dessus du « champ thématique » et s'impose directement à la sphère de l'objectivation consciente en interrompant le cours propre de celle-ci. Le contenu ne s'objective pas immédiatement parce qu'il ne fait pas partie du « champ thématique » auquel le thème est pour sa part attaché comme ce d'où il vient et où il retourne. Mais évidemment, cette compréhension structurale du discernement passif, où l'intensité affective est un concept dépendant de ceux de champ thématique et de thème et qui de ce fait n'a de signification qu'à partir du moment où cette intensité réussit à briser le rapport d'unité entre le champ thématique et le thème, nous force à abandonner cette analogie gurwitschienne. Car

Steinbock, rappelons-le, forme sa typologie à partir du fil conducteur d'une *gradation* de l'intensité affective où ce qui nous occupe relève d'un « deuxième degré d'intensité » par rapport à un plus faible degré. Se passer de Gurwitsch cependant ne rendra pas les choses plus simples.

Un problème se pose d'emblée à nous : il est difficile d'établir que la parenté entre les exemples de l'attention de deuxième type qu'il nous propose est fondée sur une « égalité » de l'intensité de l'affection. Le premier exemple de discernement passif consiste en la difficulté à distinguer le changement subi par une partie d'un tout en dépit du sentiment que le tout a changé. Le deuxième exemple consiste en la prise de conscience d'une impression non relevée plus tôt et enfin présente à la conscience — un bruit continu et lisse par exemple — par le fait soit d'augmenter en intensité, de subir une variation quelconque, ou encore tout simplement de cesser.

La première chose à faire remarquer est que Steinbock semble confondre la « force affective » du contenu sensible et l'intensité sentimentale. Ajoutons que le type de sentiment dans chacun des exemples diffère et finalement que tout cela révèle un problème majeur au sein de l'entreprise de Steinbock d'un point de vue husserlien. Voyons cela brièvement.

Dans le premier exemple, le sujet est *intrigué* par le fait de sa difficulté à connaître de manière « distincte » ce qu'il connaît pourtant « clairement » et sait accessible à une connaissance distincte spontanée — sans nécessairement vouloir poursuivre sa quête de « connaissance ». Dans le deuxième exemple, le sujet est *irrité* (Steinbock, 2004, 31) par la difficulté qu'il rencontre à porter attention à ce qu'il a choisi pour objet d'attention. Il l'est d'autant plus qu'il découvre éventuellement que la cause

de sa difficulté est une impression auditive continue non remarquée avant sa variation en intensité affective.

Le sentiment d'être devant une énigme et celui d'être irrité diffèrent et n'ont peut-être en commun que le fait de se rapporter, chacun, à des formes au demeurant différentes de constat d'échec sur le plan cognitif. En tout cas, ils ne sont pas comparables sur une échelle graduée de force affective impressionnelle. Pour ce qui est du rapport différenciant le premier et le deuxième degré de force affective, nous considérons que là aussi le phénomène de la force affective est impertinent. C'est que la prise de conscience de la mélodie exemplifiant le premier type d'attention et la prise de conscience d'être soumis à un bruit ambiant exemplifiant le deuxième type d'attention, sont du point de vue attentionnel formellement identiques.

Si le degré d'intensité affective est ici impertinent, il ne fait aucun doute que le contexte de chaque exemple est quant à lui tout à fait pertinent. Et il est évident que l'on pourrait encore construire de multiples contextes pour lesquels les variations d'intensité affective n'auraient encore aucune pertinence. Nous ne voulons pas insinuer qu'il n'y a pas de place pour une compréhension typologique de l'attention. Cependant, il nous semble exclu que cela passe par une gradation de la force de l'affection.

En fait, le problème qui nous semble central dans l'entreprise de Steinbock est non seulement l'intention même de comprendre les formes qualitativement différentes de l'attention en misant sur le fil conducteur d'une échelle d'intensité d'affection, mais la méprise que cela suppose sur le sens à accorder à l'affection dans la phénoménologie génétique husserlienne. Car l'entreprise de Steinbock contredit justement la contribution critique qui vient avec la phénoménologie génétique husserlienne et la théorie de l'affection sur laquelle elle repose, c'est-à-dire la découverte d'un champ de recherche

phénoménologique pouvant être mis en lieu et place de celui de la psychophysiologie ayant tenté l'établissement scientifique des seuils de sensibilité et ayant échoué. S'il y a une chose fondamentale que nous enseigne la phénoménologie des synthèses passives, c'est la dépendance de l'intensité affective des contenus originaires à l'égard des contextes d'expérience globaux. Cela est corrélatif au fait que cette phénoménologie s'intéresse principalement aux formes de régulation des associations passives de contenus.

Il n'empêche qu'une forme de typologie de l'attention est possible à partir de la compréhension des modulations de *l'auto-affection de l'effort dans l'attention* à l'égard de différents types de contenus transcendants. Ces modulations n'ont évidemment rien à voir avec quelque ordre gradué de l'intensité de l'effort. Elles sont liées, comme nous l'avons dit, aux horizons dont elles éprouvent les limites structurantes.

6.4. Remarques finales

Le chapitre qui se termine a mobilisé beaucoup de matière. La première raison en est qu'il s'agit d'un chapitre en grande partie *programmatique*. Deuxièmement, il est écrit en prenant pour acquis la portée de la critique des points sensibles de la justification de la fondation de la phénoménologie husserlienne dont ont traité les cinq premiers chapitres.

En outre, ce qui est avancé à titre programmatique ici peut selon nous déjà faire l'objet d'une suite utile. C'est qu'en dépit des moments nécessairement spéculatifs de ce chapitre programmatique — atténués par la filiation de la problématique à l'égard du fondement —, il nous semble déjà pouvoir indiquer en plus sa valeur heuristique. Ainsi nous croyons présenter un programme crédible, justifier d'une part en amont, par sa filiation directe avec une manière cohérente, henryenne, de poser le problème du

fondement de la phénoménologie en l'ego sans que cela soit inconciliable avec la phénoménologie transcendantale comme c'était le cas chez Henry. Notre programme, d'autre part, peut trouver une justification, en aval, en mettant en jeu ce qui est avancé dans le présent chapitre dans l'esquisse d'une exemplification paradigmatique d'analyse génétique d'un champ de l'expérience. Nous le ferons dans l'*excursus* final du chapitre conclusif (7.2.) en exposant des éléments d'analyse pour constituer une phénoménologie génétique, au sens où nous l'entendons, de l'horizon de l'audible.

Mais avant tout, une grande récapitulation faisant état des résultats de notre recherche depuis le début de cette thèse sera utile pour bien comprendre ce que nous appelons une filiation directe de la problématique de la phénoménologie génétique posthenryenne que nous proposons à un fondement égologique qui ne peut pas être simplement compris comme la porte d'entrée d'une voie contingente de la recherche.

CONCLUSION

7.1. Récapitulation des résultats de la thèse

Rappelons que deux objectifs généraux sont visés dans cette thèse. Le premier objectif est la reprise en main du projet de fondement égologique de la phénoménologie transcendantale, projet ayant été marginalisé par Husserl lui-même. La réhabilitation de cette problématique se fait à travers la perspective que nous offre Michel Henry, ce qui, par ailleurs, doit nous ouvrir la possibilité d'établir le fondement égologique en tant qu'axe pour un développement non arbitraire de la phénoménologie transcendantale dans une direction inexplorée. Certes, cela ne va pas sans mettre en question certains acquis husserliens. Mais nous ne suivons aucunement les présumées conséquences radicales de la recherche henryenne, comme celle de la nécessité d'une transfiguration intégrale de la phénoménologie transcendantale qui pousse Henry à considérer, par exemple, que la phénoménologie transcendantale est plus authentiquement réalisée dans la philosophie de la réalité de Karl Marx.

Le deuxième objectif visé dans cette thèse s'articule en deux moments. Il consiste à élaborer une compréhension de l'ego comme fondement de la *genèse primordiale même de la phénoménalité et de l'être du transcendant*, ce qui, en soi, représente une percée — là où Henry s'était empêtré dans une aporie — qui doit nous mener sur cette voie encore inexplorée de la phénoménologie transcendantale annoncée il y a quelques lignes. 1) Pour cela, il fallait avant tout mettre en doute le bien-fondé du désalignement de l'ego et de la question du fondement que l'on est à même de constater dans l'évolution de la philosophie husserlienne. Nous avons choisi d'examiner le rôle

spécifique de la phénoménologie génétique husserlienne. Cela a pris la forme d'analyses exposant le caractère contingent — c'est-à-dire non ancré dans le fondement égologique de la phénoménologie ou non affilié à celle-ci par la méthode — qu'ont pris certaines recherches de la phénoménologie génétique husserlienne, en l'occurrence sur le temps vécu et les synthèses passives de contenus sensibles. 2) Une fois cette contingence rendue explicite — bien que la démonstration de la justesse de cet avis puisse elle-même continuer de s'étendre et de se raffiner — nous avons estimé pouvoir faire état de notre approche phénoménologico-génétique propre qui saurait au moins montrer son caractère non contingent par rapport à ce que dévoile notre critique de Husserl. En outre, nous nous proposons de livrer quelques éléments d'une analyse de l'horizon de l'audible selon notre perspective génétique propre. Cela vaut pour nous comme autre facteur de justification de la pertinence de la voie que nous empruntons. Cette simple esquisse d'une phénoménologie de l'horizon de l'audible trouve en dernière instance elle-même sa justification comme problème phénoménologique par sa dépendance, en amont, à l'égard du fondement égologique par lequel elle peut revendiquer son rattachement à la phénoménologie transcendantale. Cette analyse reste à faire en dernière partie du présent chapitre conclusif.

La récapitulation de notre recherche nous permettra d'exposer les résultats de notre travail dans leur contexte premier, où ils sont d'abord des jalons dans la réalisation des objectifs généraux de la thèse. Cela dit, en réponse à l'objection d'un approfondissement incomplet de certaines voies de recherche suivies ici, nous affirmons qu'il va de soi que ces résultats, au-delà de leur pertinence contextuelle, peuvent et doivent éventuellement être défendus de façon plus exhaustive. Et justement, cela est une exigence inhérente que nous n'avons jamais perdue de vue. Car exiger une recherche plus exhaustive menant à nos résultats c'est déjà reconnaître qu'un champ de

recherche propre s'est effectivement ouvert. Ce fait même est, dans le domaine de la phénoménologie, un signe de pertinence inhérente.

7.1.1. RÉSULTATS DE LA PREMIÈRE PARTIE

La première partie de la thèse comprend trois chapitres. Le premier a été consacré à l'introduction des notions henryennes utilisées dans la thèse et à leur distinction du programme henryen audacieux qui n'intéresse pas cette thèse. Au-delà des précautions critiques prises à l'égard du programme henryen (cf. sections 1.2., 2.1. mais aussi 3.3.), le chapitre 1 entendait cerner les notions rendant compte, selon Henry, de la phénoménalisation irréductible de l'ego en tant qu'auto-affection. L'auto-affection, cette donation originaire, se dévoile comme source même de l'impressionnalité que présuppose le modèle réflexif de l'ego. De plus, Henry comprend l'exigence phénoménologique que le fondement soit donné absolument comme l'exigence d'une phénoménalisation de l'absoluité même du fondement. Cela se trouve en la phénoménalité de l'auto-affection et non dans une évidence apodictique comme chez Husserl qui d'ailleurs considérera plus tard que l'évidence absolue de l'ego n'indique comme voie que sa propre vérité. Cela est à la source des doutes de Husserl sur la fertilité de la profondeur de ce fondement égologique, doutes qui vont motiver l'ouverture des voies de la phénoménologie génétique — celle-ci est l'objet de la deuxième partie de la thèse, comme on le sait.

Dans la mesure même où l'essence de l'ego, chez Henry, est liée d'emblée au fondement de la phénoménologie transcendantale, elle est en opposition explicite avec les ambiguïtés husserliennes sur la profondeur de ce fondement. Cela dit, avant d'aborder l'*effet* de ces ambiguïtés — l'émergence d'une problématique génétique, pré-égoïque — nous avons d'abord proposé de retracer l'origine pré-génétique de la dérive de

l'ego par rapport à la question du fondement et de mesurer l'impact de cette dérive sur la constitution même de la phénoménologie transcendantale et sur la place qu'elle occupe sur l'axe téléologique de l'ordre des tâches de la philosophie selon Husserl, c'est-à-dire la place inaugurale.

Nous avons rendu compte de cela en discutant d'abord le programme de l'ontologie formelle dans les sections 2.1.2. à 2.2.3. du chapitre 2. Nous avons constaté que la vérité de l'ontologie formelle comme science eidétique avait des exigences inhérentes que l'évidence phénoménologique ne peut pas valider — en dépit de la demande même de Husserl — et que la tentative de trouver un fondement transcendantal à l'ontologie formelle n'avait pas permis d'éclairer comment une telle validation était possible (2.2.4.). Du coup, c'est la prétention de la phénoménologie transcendantale à être la « philosophie première » qui a été mise en concurrence avec une autre source de fondement, c'est-à-dire l'exigence de la validation formelle qui est régie par un principe de nécessité apodictique *lié d'emblée au critère de complétude du corps des lois universelles de l'ontologie formelle*. L'incommensurabilité de l'évidence phénoménologique et du critère de la complétude de l'ontologie formelle nous a obligé à trancher précisément à cause de leur incommensurabilité. Nous avons évidemment opté en faveur de l'évidence phénoménologique puisque nous avons d'emblée, en tant que henryen, opté pour la possibilité de fonder et maintenir le cadre de la phénoménologie transcendantale. Il n'empêche que Husserl, qui quant à lui ne conçoit pas qu'il y ait ici un problème, a laissé persister cette tension dont nous avons montré les conséquences qui prolifèrent jusque sur l'axe téléologique de la philosophie husserlienne, ce qui évidemment met en question la fonction statutaire de la phénoménologie transcendantale : est-elle science absolument première ou doit-elle être mise sur un pied d'égalité avec les sciences eidétiques formelles comme l'ontologie formelle ; peut-elle

être dans un rapport de fondement réciproque avec l'ontologie formelle (cf. dans la section 2.2.4.) ? Ces questions qui exposent le flou concernant la fonction et la place de la phénoménologie transcendantale sur l'axe téléologique de la philosophie husserlienne ne peuvent que nous mener à constater les difficultés, cette fois inhérentes à la phénoménologie transcendantale qui multiplie les voies de recherche et les méthodes qui leur correspondent. Ce n'est pas ce que ces voies permettent de découvrir qui fait problème, mais le fait qu'à travers elles la phénoménologie transcendantale décale la question du fondement originaire par rapport à la phénoménalité essentielle de l'ego. Cette fois ce n'est pas l'incommensurabilité de la vérité formelle et de l'évidence phénoménologique qui est la source de l'aliénation du fondement égologique, mais les analyses phénoménologiques de la constitution transcendantale qui prennent entre autres la forme d'une phénoménologie génétique du moi transcendantal. Celle-ci relègue l'ego à l'état de principe formel d'unité pour le moi qui devient plus originairement temporel, corps propre, soumis passivement aux synthèses de contenus sensibles qui l'affectent avant l'acte d'objectivation égoïque, puis éventuellement soumis au monde qui l'accueille. Nous avons annoncé que cette évolution de la phénoménologie transcendantale était marquée par une contingence foncière du fait même que l'originarité des voies non égologiques est une vérité qui pâlit à mesure de la possibilité sans limites précises de multiplier les voies de recherche sur les couches seulement partiellement phénoménalisées de la constitution originaire pré-égoïque (2.2.5.). Notre étude critique de l'analyse génétique husserlienne de deux champs de constitution pré-égoïque dans la seconde partie de la thèse explicite concrètement ce que l'on entend par contingence des notions et des méthodes de la phénoménologie génétique.

Mais d'abord, nous avons analysé, dans le chapitre 3 de la première partie, à partir de notre position henryenne, quelques passages des recherches husserliennes

révélant leur échec à rendre compte de l'ego comme fondement, échec qui a justement été dissimulé par le recouvrement de la problématique génétique émergente. C'est à travers l'examen de la notion d'immanence, qui chez Husserl signifie à la fois une donation immédiate, apodictiquement évidente de la conscience, et la nature d'un être — la conscience — pour lequel l'apparaître est révélation de l'effectivité de son être — contrairement à l'apparaître du transcendant —, que nous avons approfondi notre critique de cet échec à rendre compte de l'ego comme fondement. Il était également souhaitable que les ambiguïtés de Husserl devant le chemin henryen puissent être constatées à partir d'un autre point de vue que le nôtre qui réactive explicitement la fertilité de la critique henryenne. Cette fertilité pouvait être repérable à partir d'autres analyses critiques de la phénoménologie husserlienne sur la question de l'ego, analyses susceptibles de résonner en sympathie avec celles de Henry. C'est dans cet esprit que nous avons, parallèlement à notre propre critique henryenne, examiné les idées de R. Boehm qui s'est intéressé de près à l'ambiguïté husserlienne des notions, encore mouvantes entre 1907 et 1913, d'immanence et de transcendance et à leur rapport à celles d'être et d'apparaître (cf. 2.2.5. et 3.1.). Cela est bien exemplifié dans notre monstration de l'ambiguïté de la notion husserlienne d'immanence où se lient être et apparaître par rapport à la limpidité de cette liaison chez Henry qui fait de l'immanence la phénoménalisation irréductible de l'ego. Les ambiguïtés structurelles de Husserl sur la question de l'immanence ont été illustrées à travers notre critique des difficultés posées par la recherche husserlienne qui pense le rapport de l'ego à lui-même comme « perception immanente » où l'ego devient le corrélat du flux de conscience devenu vécu absolu du moi (cf. sections 3.1.1. et 3.1.2.). En tenant compte de nos analyses critiques du rapport incertain entre l'ontologie formelle et la phénoménologie transcendantale, nous avons également pu mettre en relief la fonction compensatoire de l'analyse ontologico-formelle de la « perception immanente » devant l'échec d'une

véritable phénoménologie de l'immanence. Notre analyse critique de cette justification formelle de l'évidence absolue de la perception immanente nous semble montrer que ce ne sont précisément pas les critères de la vérité ontologico-formelle qui peuvent fournir ce qui est demandé à ce moment du cours de la recherche husserlienne sur la perception immanente (3.1.2.).

La deuxième partie du chapitre 3 (3.2.) s'est penchée sur la question même de l'évidence dans la mesure où elle est présupposée aussitôt qu'il est question de l'immanence. Nous avons interrogé l'évidence elle-même au regard de la possibilité qu'elle contient chez Husserl la clé pour la phénoménologie de l'immanence et de l'ego. La partie 3.1. montrait déjà que la corrélation entre l'évidence absolue de l'immanence et celle de l'ego était médiatisée par les idées de flux de conscience, de perception immanente, etc. Dans ce contexte, on aurait pu se demander s'il était alors utile de pousser l'analyse de l'évidence plus avant, puisque notre critique de ces médiations les avait déjà révélées comme ce qui devait pallier l'insuffisance de l'évidence pour rendre compte de l'immanence. Mais il fallait tout de même selon nous montrer de quelle nature était l'insuffisance de l'évidence au regard de la tâche de rendre compte phénoménologiquement de l'immanence. Nous avons constaté qu'en dépit de l'importance insigne de la catégorie d'évidence, il n'y a pas chez Husserl de *théorie* de l'évidence ; il s'agissait donc de se faire une idée de cette notion d'évidence, la plus cohérente possible, à partir de ce qui inévitablement transpire de velléités théoriques en la matière dans des fragments de texte, et à travers l'avis de commentateurs éclairés sur la question (3.2.1.). On constate alors par-dessus tout que la liaison profonde de l'évidence à la phénoménalité de l'immanence n'est pas la perspective la plus importante à travers laquelle Husserl s'est penché sur la question de l'évidence. Mais cela n'est en fait encore qu'un symptôme permettant de constater son insuffisance sur la

question. Cela ne dit rien sur sa cause possible. Or notre analyse de l'évidence de l'immanence chez Husserl va montrer, en partie en accord avec Michel Henry, que c'est l'évidence accordée à l'immanence de l'ego chez Husserl qui, en étant d'emblée l'archétype du mode même de donation de tout savoir évident, fait se renverser le rapport de fondant à fondé entre immanence et évidence. Dans un tel contexte l'immanence devient l'immanence qui *contient entre autres* le savoir évident de l'ego. L'immanence devenue mode d'apparaître du savoir certain et révélée en son absoluité par la médiation de l'ego relègue aux oubliettes l'immanence comme phénoménalisation originaire de cet être, l'ego, qui a pour essence de s'apparaître avant que cette essence fasse l'objet d'un savoir absolument évident. Pour Henry, l'absoluité de son évidence dissimule la source originaire de la possibilité de cette absoluité épistémique : l'absoluité de la phénoménalisation de l'ego dans l'auto-affection (3.2.). Henry affirmant que, en vertu de la phénoménalisation de l'immanence, l'ego peut d'emblée être élucidé comme être et comme apparaître, le problème de Husserl aurait été d'avoir méconnu l'essence de l'immanence en y reconnaissant une forme de l'apparaître de l'ego qui ne correspondait pas à son essence pure et d'avoir en sus « déduit » son être plutôt que de l'avoir compris comme phénomène. C'est à travers l'analyse du sort de l'immanence au sein de la question de l'évidence qu'est mise en relief pour nous la grande valeur des thèses de Henry qui ont soutenu le parcours de la première partie de la thèse. Mais en même temps il fallait tempérer la critique plus récente de Henry (1990) sur la question, critique qui glisse vers une réhabilitation malheureuse de Descartes sur la base de procès d'intention qu'il fait à Husserl (3.2.3.).

7.1.2. RÉSULTATS DE LA DEUXIÈME PARTIE

Au terme de la première partie de la thèse, il devait être clair que la conception de l'ego de Henry pouvait constituer un substitut crédible à l'ego husserlien dans la

mesure où sa teneur de fondement pour la phénoménologie y était radicalement assumée et plus clairement établie que chez Husserl. Mais évidemment les ambiguïtés husserliennes que nous avons relevées sont d'autant plus problématiques que leur flou est précisément ce qui se laissera recouvrir et à terme oublier par les recherches sur l'intentionnalité pré-égoïque génétiquement constitutive de la possibilité de la vie égoïque. Il fallait donc voir comment, du sein de ces recherches génétiques, l'immanence comme phénoménalisation originaire allait être cette fois sublimée. Dans ce contexte, on peut dire que la deuxième partie de la thèse se déploie sous une forme dialectique. En effet, la majeure partie des chapitres 4 et 5 est consacrée à la critique des approches méthodologiques et des prémisses problématiques du point de vue de la phénoménologie que certaines recherches de phénoménologie génétique husserlienne exhibent et que nous trouvons marquées par une contingence difficilement admissible dans des recherches proprement phénoménologiques. Mais ces recherches qui font explicitement ombrage à la question du fondement égoïque, se trouvent en réalité travaillées en profondeur par ce que la phénoménologie génétique pense avoir mis derrière elle. Notre critique montre donc également que, du sein des recherches génétiques husserliennes, des présuppositions inquestionnées relèvent de l'immanence absolue de l'ego et révèlent celui-ci comme source d'une intentionnalité génétique en un sens tout autre que celui de Husserl. Ces présuppositions husserliennes sont des motifs qui nous acheminent vers ce que promet le renouvellement de la phénoménologie génétique que nous proposons, renouvellement qui, à l'opposé de la phénoménologie génétique husserlienne, revendique délibérément son fondement dans l'immanence de l'ego et promet l'approfondissement de certains champs de la dimension transcendante (chapitre 6).

Une remarque s'impose avant d'aborder le chapitre 4. Certains s'en tiennent à l'idée que la phénoménologie génétique n'a de génétique que la méthode — celle-ci s'opposant à celle de la phénoménologie statique. Certes, on pourrait penser que cela est en mesure d'atténuer les difficultés dont nous avons encombré la phénoménologie génétique dans la deuxième partie de la thèse. Mais cette opinion n'est peut-être pas assez prudente. Car comme la phénoménologie statique, qui n'a en réalité de statique que l'essence qu'elle discerne à mesure de variations eidétiques imaginatives — ce en quoi consiste sa méthode —, analogiquement, en ce qui concerne la phénoménologie génétique, ce sont ses thèmes qui sont de l'ordre génétique puisqu'elle s'occupe des régularités des contenus qui conditionnent *la genèse du pouvoir égoïque d'objectiver* les objets de son expérience — ces derniers constituant le domaine de la phénoménologie statique. Or, s'il est cohérent que la phénoménologie génétique husserlienne ne formule que des théories des *formes* de l'expérience individualisée puisqu'il n'y a de subjectivité concrète — ce qui veut dire aussi génétiquement fondée — qu'individualisée, en revanche ces théories devraient être en mesure de se donner au moins immédiatement l'intuition de l'horizon des contenus purement subjectifs qu'elles formalisent, ce qui se distingue de la pure forme de la régulation de ces horizons. C'est sur le fond d'une telle perspective critique que nous avons tenté de montrer, dans le chapitre quatre, comment le caractère formalisé de la structure intentionnelle de la fluence du temps est trahi par l'antécédence d'une *donation impressionnelle de la fluence comme contenu originare*.

Au moment même où les apories de l'eidétique husserlienne de l'ego s'explicitent, commence également chez Husserl une dérivation du questionnement sur l'originare vers ce qu'il considère comme les conditions premières de possibilité des actes de conscience. Dès 1905 Husserl expose son travail sur la nature intentionnelle de la temporalité, laquelle est donnée comme une tendance absolue et donc en réalité

présupposée par tout acte de conscience intentionnel. En quelque sorte, la temporalité est une strate de ce qui, « génétiquement », contribue à la constitution de l'expérience vécue selon une cohérence qui informe tout acte d'objectivation intentionnel. Dès lors, la subordination de l'ego au flux de la conscience est admise et l'ego devient seulement formellement nécessaire comme idée régulatrice de la totalité finie du flux de conscience pour le moi, à qui la donation du flux est aussi évanescence que sa continuité ne laisse entrevoir de fin.

Henry a proposé une analyse des *Leçons sur la conscience intime du temps* de 1905 qui remet en question la prétention de Husserl à rendre compte de l'originarité fluente de la temporalité. Il expose comment la continuité du flux temporel est dépendante de ce qui se donne comme affection pure de la subjectivité dans la continuité impressionnelle elle-même. *La fluence n'est pas originellement forme, mais impression auto-affectée au sens henryen.* Cela veut dire qu'elle n'est pas intentionnelle et qu'elle n'est pas simplement un contenu apparaissant sous le mode de la fusion. La fluence du temps dépend originellement de la continuité constitutive de l'auto-affectation dont nous n'avons l'expérience pure que dans la soumission affective, s'il faut dire du flux qu'il est absolu. En suivant la piste de Henry, nous avons cherché à faire émerger d'autres présupposés qui sont eux-mêmes impensables sans la présupposition d'une auto-affectation antérieure à la temporalité. Nous avons fait cela à travers une lecture serrée de fragments du texte husserlien sur la question, c'est-à-dire les paragraphes 9 à 13 et 23 à 33 (avec leurs suppléments afférents) des *Leçons* de 1905. Nous y avons retracé des métaphores structurantes censées rendre compte de caractéristiques importantes de la phénoménalité de la fluence de la temporalité : le « point-source » (*Quellpunkt*) et le « repoussement » (*Zurückschiebung*) (section 4.2.). Évidemment, en tant que métaphores, ces expressions ne pouvaient pas être des notions opératoires recevables

dans l'analyse phénoménologique de cette fluence de la temporalité. La deuxième nous a particulièrement intéressé parce qu'elle trahissait le présupposé d'une force comme clé pour l'intelligibilité de la fluence, plus précisément la force subjective, qui devrait pourtant être exclue d'une phénoménologie qui conçoit l'intentionnalité de la temporalité comme absolument non égoïque. Nous avons ensuite montré comment les ressources mêmes de l'analyse intentionnelle de la temporalité essayaient d'absorber et de faire disparaître la problématique de l'impressionnalité originaire de la fluence de diverses manières, sans réussir et en rendant équivoque l'analyse intentionnelle elle-même (4.3.).

Cette analyse du texte husserlien ne visait aucunement à mettre en doute l'intérêt de l'analyse husserlienne de l'intentionnalité pré-égoïque de la temporalité — ce qui serait plutôt le programme de Henry —, voire à affirmer l'impossibilité foncière d'une analyse phénoménologique de la temporalité comme le prétend Paul Ricœur. Il s'agissait d'ouvrir la porte à une analyse approfondissant la problématique de la phénoménologie de la temporalité, ce qui au demeurant ne semble pas même trahir la lettre du programme qui est celui de Husserl. En effet, celui-ci constatant que tout objet temporel est toujours nouveau dans le changement qui le dévoile tout en étant pourtant toujours le même objet, ajoute qu'avant de s'intéresser à ce vieux paradoxe, il va

[...] procéder à des distinctions plus fines et à des déterminations plus nettes encore. Soulignons d'abord, dit-il, que les modes d'écoulement d'un objet temporel immanent ont un commencement, un « point-source » pour ainsi dire (Husserl, 1964, 42).

Quoi qu'il en soit, dans le cadre de notre thèse, l'interrogation sur les moyens pris par Husserl pour tirer au clair l'origine de la fluence visait d'abord à exposer la contingence qui frappe celle-ci dans un premier temps dans la mesure où elle est livrée aux aléas des métaphores. Mais nous avons également montré à partir d'une

interprétation heuristique de la métaphore du repoussement que la recherche husserlienne nous reconduit étrangement vers une origine égoïque masquée de la fluence primordiale.

Dans l'approfondissement de sa phénoménologie de l'intentionnalité indépendante du moi et génétiquement nécessaire à tout acte de conscience égoïque, Husserl va formuler l'exigence d'une phénoménologie des synthèses passives des contenus qui, parce que statutairement originaires, peuvent apparaître comme l'équivalent de la continuité impressionnelle dont il fut question dans le chapitre 4. Si c'était le cas, notre critique aurait été vaine : le temps emprunterait simplement sa continuité aux synthèses passives de contenus. Mais ce serait là à notre avis faire un amalgame peu souhaitable dans la mesure où les synthèses passives de contenus ne sont qu'*abstraitement* un continuum. En effet, pour les considérer comme continuum, il faut que l'on supprime la question de leur mode d'apparaître affectif au sens de Husserl, mode d'apparaître, qui est celui du contraste dynamique plutôt que de la continuité fluente et lisse. Les synthèses passives sont toujours marquées du sceau de l'émergence depuis un fond *préaffectif* dont la continuité pure — si elle existe — nous est, pour cette raison, inaccessible. Du reste, le rapport entre synthèses passives et temporalité chez Husserl n'est pas un rapport de fondant à fondé. Il s'agit en fait d'un rapport de nécessité réciproque. La phénoménologie de la temporalité expose la *forme originare fluente* de manifestation de tout vécu, mais affirmait Husserl lui-même, elle ne peut rendre compte du contenu de ce vécu comme tel. Les synthèses passives quant à elles sont des donations de contenus primordiaux parfaitement singuliers qui, comme la temporalité, sont absolument indépassables et obéissent à une forme d'intentionnalité, de tendance indépendante de l'ego, mais ne sont effectives qu'en affleurant à la conscience. Celle-ci

se trouve alors éveillée à la possibilité d'entrer dans un processus d'objectivation pleinement conscient qui, quant à lui, est d'emblée inhérent au flux temporel.

En outre, une théorie établit des principes de régularité pour ces synthèses sous le titre de théorie transcendantale de l'association. Mais, comme nous le savons, contrairement à la phénoménologie de l'intentionnalité temporelle, ces principes n'ont la plus grande partie de leur effectivité qu'avant toute affection consciente. Cela pose donc le problème de savoir quel accès la réflexion phénoménologique peut avoir à l'évidence de cette associativité originaire.

L'angle critique que nous avons privilégié quant à nous est celui de la *contingence* de cette théorie des synthèses passives comme phénoménologie des contenus les plus originaires. La « sublimation » de la problématique du fondement égologique, comme nous l'avons fait remarquer dans la section 2.2.5., rend possible une multiplication des voies de recherche qui dépassent ce qui est visé par le principe méthodologique inaugural de la phénoménologie transcendantale — principe déjà très libéral puisqu'il fait, en droit, de toute donation une source de connaissance phénoménologique. Or, comme on le sait la phénoménologie des synthèses passives est justement un cas exemplaire de dépassement de ce principe déjà très libéral : ces synthèses sont non seulement pré-égoïques mais pré-affectives, ce qui veut dire que leur régularité est active antérieurement à toute conscience. Il est clair que si cette théorie ne bénéficie pas de la certitude phénoménologique d'être une théorie appropriée — ce que Husserl admet lui-même (Husserl, 1998, 192) —, elle doit être dite contingente et l'on doit alors admettre qu'elle n'a qu'une valeur heuristique. Mais peut-on, au-delà de ce jugement basé sur des principes, faire état de la contingence de la construction concrète elle-même de la phénoménologie des synthèses passives ? Nous croyons que oui, et cette contingence s'exprime au plus haut point justement dans la décision théorique de

Husserl de sacrifier l'ego comme présupposition dans une théorie dont la cohérence semble en dépendre, au profit de son projet de phénoménologie de l'intentionnalité pré-égoïque des synthèses passives de contenus. Voilà l'objet du chapitre cinq.

La contingence de la théorie husserlienne tient en fait à son syncrétisme. En effet, bien qu'elle ne soit pas construite *ex nihilo*, c'est-à-dire qu'elle n'émerge pas d'une simple spéculation, il est cependant évident qu'il y a une origine historique de la conceptualisation des synthèses passives. Nous avons montré à quel point la théorie des synthèses passives s'avère dépendre des psychologies de l'attention de W. Wundt et de T. Lipps. L'enquête a montré que ce qui a été écarté par Husserl de ces psychologies est non seulement ce qui les rend cohérentes, mais également ce qui nous apparaît essentiel pour une *phénoménologie* des synthèses passives et probablement pour toute phénoménologie *génétique* : la possibilité que la passivité et l'activité aient un point de rencontre proprement subjectif qui révèle leur différence et leur dépendance dans l'acte de faire apparaître. Chez Wundt et surtout chez Lipps, c'est par le sentiment de l'effort que cette différenciation est mise au jour. Or l'effort se comprend phénoménologiquement comme force auto-affectée du sujet qui est à la fois passif et actif devant ce qui résiste et dont il génère ainsi l'apparaître le plus certain (chapitre 5.2.). C'est de manière volontaire que l'agent liant de des théories de Lipps et de Wundt est écarté et cela a sans doute à voir avec le préjugé défavorable de Husserl à l'égard de la psychologie et tout particulièrement à l'égard de l'importance qu'on y accorde, à travers la recherche « introspective », aux manifestations de sentiments qui auraient une fonction génétique. Évidemment, pour nous la précaution est excessive et conduit à tout rejeter en bloc au risque de perdre des éléments qui mériteraient l'attention. En l'occurrence, l'analyse du sentiment de l'effort comme apparaître duel de passivité et d'activité est une constatation phénoménologique tout à fait recevable. Et

s'interroger du sein d'une réflexion phénoménologique sur les modulations possibles de cette affectivité lors de divers actes de conscience est tout aussi recevable. Il n'est pas non plus exclu que l'on découvre que ces modulations ont une portée génétique. Fort de cette conviction qui résonne en sympathie avec la théorie de Lipps, nous avons proposé une petite analyse du rapport entre souvenir et sentiment de l'oubli — qui est le nom passif de l'effort de ressouvenir — faisant état de quelque chose de parfaitement occulté dans la compréhension husserlienne du souvenir et de la possibilité d'erreur de souvenir à travers sa phénoménologie des synthèses passives (5.3.). Ce premier de deux *excursus* phénoménologiques de notre cru dans cette thèse visait à montrer déjà la fertilité de la démarche consistant à lier passivité et effort dans une recherche phénoménologique portant sur les conditions de possibilité génétiques de certaines formes d'objets. Mais cela ne peut remplacer une entrée ordonnée dans la problématique fondamentale d'une telle phénoménologie génétique. C'est ce à quoi est consacré le chapitre 6.

La section 6.1. tire les conclusions critiques des deux chapitres précédents et introduit aux éléments essentiels qui constitueront cette phénoménologie génétique non husserlienne. Nous y affirmons que la phénoménologie génétique husserlienne, qui se voulait, du moins en ses volets de recherche sur la temporalité et sur les synthèses passives, un déplacement et une modulation du sens de la question du fondement par un désalignement de celle-ci par rapport à celle de l'ego, a certes mené à des découvertes, mais aussi à des problèmes sérieux de méthode et tout cela sans avoir réussi à faire perdre de sa pertinence à la question du rapport de l'ego et du fondement. À la phénoménologie génétique husserlienne qui a pour objectif de désaligner la question du fondement de celle de l'ego et de la faire coïncider, entre autres, avec celle de la genèse transcendantale du moi comme conscience fluente, et comme instance d'objectivation motivée par des affections pré-égoïques, nous opposons — à défaut de pouvoir, dans le

cadre de cette thèse, étudier exhaustivement la possibilité d'une complémentarité entre la phénoménologie génétique husserlienne et notre nouvelle approche — une phénoménologie génétique qui comprend de manière limpide, par le biais même du fondement égologique de toute phénoménologie, sa propre possibilité. De ce fait, ce projet peut contribuer à simplifier des problèmes spécifiques de la phénoménologie transcendantale. En effet, le fil conducteur de l'effort comme intentionnalité primordiale de l'ego auto-affecté servira justement à exposer que l'essence absolument immanente du fondement de la phénoménologie et de l'être phénoménal, telle que nous l'avons mise en valeur dans la première partie de la thèse, ne nous empêche pas de trouver comment cette si profonde immanence rend elle-même intelligible l'être transcendant. C'est encore Michel Henry qui nous ouvre le chemin d'une telle simplification.

La section 6.2. porte sur la lecture phénoménologique henryenne de Maine de Biran qui ouvre la possibilité de comprendre l'ego comme donation fondatrice non seulement en vertu de sa structure auto-affectée, comprise dans ce cadre comme effort, mais aussi en vertu de la structure impressionnelle de l'effort comme fondement de l'être et de l'apparaître du transcendant lui-même. Il s'agissait de montrer qu'en suivant un chemin qui remontait tout droit du fondement égologique même de la phénoménologie, il était possible non seulement d'arriver jusqu'au seuil du monde réel par un autre chemin que la reconstruction transcendantale husserlienne, mais encore avec une méthode proprement égologique. C'est précisément parce que la voie birano-henryenne nous mène directement — c'est-à-dire à travers une limpide compréhension phénoménologique du mode de l'auto-affection de l'ego originaire qu'est l'effort — jusqu'au seuil du domaine des objets de la phénoménologie transcendantale classique que nous avons cru important et utile de rendre compte de nos ambitions programmatiques.

C'est dans la section 6.3. que nous commençons à révéler ces ambitions. Nous avons proposé de chercher immédiatement les conséquences de cette compréhension du fondement pour des catégories importantes de la phénoménologie transcendantale. Déjà Henry prétendait avoir approfondi la catégorie de l'intentionnalité en la voyant à l'œuvre dans le rapport originaire entre l'ego et le transcendant que constitue l'effort, lequel révèle en même temps l'ego comme étant aussi absolument réel que le réel qui n'est pas ego. Pour notre part, nous avons proposé de réinterpréter le concept d'horizon comme un thème de la phénoménologie qui pouvait faire l'objet d'une analyse égologico-génétique — alors que son destin a précisément été de devenir lui-même matrice génétique du monde comme horizon des horizons (*Lebenswelt*) qui entraîne avec lui — et du coup, fait oublier — la signification de l'immanence phénoménologique égoïque.

C'est dans le champ des perceptions prises en leur dimension monomodale et multimodale sur le plan sensible que nous voyons la possibilité de nous investir dans une recherche sur les horizons, lesquels, dans cette strate de l'expérience, se lieraient originairement à l'effort en sa qualité d'auto-affection révélatrice d'une genèse du transcendant. Nous avons dû aborder la question de la psychologie pour écarter quelques malentendus possibles. En effet, l'effort en la perception a été présupposé à défaut d'avoir été exhaustivement étudié en psychologie comme constituant de l'attention. Nous avons alors proposé de comprendre l'effort comme condition de possibilité de l'attention. Cela impliquait de suspendre les significations multiples de l'attention afin de se pencher sur ce qui constitue son essence à travers nos recherches sur la corrélation que l'on peut établir entre, d'une part, les donations horizontales en leur forme spécifique de donation des possibles, et d'autre part l'effort comme pouvoir faire apparaître et donc comme forme spécifique de la possibilisation, l'effort comme source génétique de la production même de l'horizon, cette forme de manifestation de possibles.

Parce que dans le cadre de cette thèse nous ne pouvons qu'offrir les grands traits de ce projet de phénoménologie génétique, nous avons choisi de tenter de convaincre de son intérêt aussi par l'exemple, c'est-à-dire en présentant l'esquisse d'un programme de phénoménologie génétique — au sens où nous l'entendons — de l'horizon de l'audible. Cette esquisse est évidemment appuyée par des fragments d'analyse qui veulent en souligner la pertinence. Puisse-t-elle convaincre de la fertilité du chemin suivi dans le cadre de notre thèse.

7.2. Excursus II. Vers une nouvelle phénoménologie du champ de l'audible

Nous allons introduire ici quelques pistes de recherche nouvelles sur la structure du champ de l'audible qui comptent sur l'accès que nous donne le pouvoir d'ouïr aux limites de ce champ. Compte tenu de ce qui précède, il n'est pas nécessaire de s'étendre sur le fait qu'une telle approche génétique des *limites* du champ de l'audible est étrangère à l'approche psychoacoustique des seuils de sensibilité auditive. Notons en outre qu'à chaque fois que nous devons sortir de l'analyse phénoménologique interne du pouvoir d'ouïr et du champ de l'audible, nous le ferons par le biais d'une comparaison avec le pouvoir de voir et le champ du visible. On peut déjà remarquer que le pouvoir d'ouïr ne s'exerce pas comme le pouvoir de voir. Alors que celui-ci est un pouvoir dynamique et spontané dans un champ qui se structure immédiatement comme espace pour son exercice même, c'est-à-dire dans un rapport arrière-plan/avant-plan sur lequel le « je peux » a prise, le pouvoir d'ouïr est un pouvoir qui ne génère pas le champ de l'audible comme le lieu de l'accueil de tous les possibles qu'il pourrait contenir. Il est avant tout *supporté par l'effort continu d'ouverture* du champ de l'audible lui-même. Cet effort continu du pouvoir d'ouïr est une *faiblesse* de ce pouvoir comparativement à la maîtrise du pouvoir de voir dans l'ouverture transcendante du visible et de l'intérieur

même de celle-ci, grâce à la structure arrière-plan/avant-plan. Par contre, cette faiblesse caractéristique du pouvoir d'ouïr permet d'en saisir la spécificité en tant qu'il est à l'origine de la genèse du champ de l'audible, et donc en tant qu'il génère l'intentionnalité, l'horizon transcendant de l'ouïr, l'ouverture sur l'audible possible et effectif.

Nous allons d'abord traiter plus avant du thème qui se laisse deviner dans cette introduction à notre recherche : l'intermittence non seulement de l'apparaître du son, mais de l'ouverture du champ de l'audible lui-même. Nous aborderons la question de sa manifestation et des conséquences qui en découlent directement et indirectement (6.4.1.). Nous voulons ensuite montrer qu'une structure bipolaire, celle de la transparence et de la fusion, expose la forme originaire de la plénitude spécifique du champ de l'audible quand il est ouvert. Nous croyons que cette bipolarité a une importance structurante avant même la bipolarité du contraste et de la similarité — qui a un statut originaire chez Husserl —, et évidemment elle est incompatible avec la structure arrière-plan/avant-plan. Des phénomènes exemplifieront brièvement les spécificités de la discrimination, de la reconnaissance, de la comparaison, à travers cette structure bipolaire originaire de la transparence et de la fusion dans la plénitude du champ de l'audible, spécificités qui sont irréductiblement liées au mode intermittent de l'ouverture (6.4.2.).

7.2.1. L'INTERMITTENCE DE LA DONATION DU CHAMP DE L'AUDIBLE

Nous choisissons d'écarter le chemin biranien et son importante postérité, y compris celle que l'on trouve chez Henry sur la question de la valeur d'indice de la cause originaire de la pauvreté spécifique de l'audition que représente l'immobilité des

organes auditifs. D'autant plus que cela mène chez Henry à l'idée d'une complémentarité originaire de la voix et de l'ouïe — ce que l'on trouve d'ailleurs chez d'autres phénoménologues⁹⁸. La phénoménologie génétique du pouvoir d'ouïr est pour nous d'ordre transcendantal. On n'a donc pas à postuler la contingence de notre structure organique comme fondement de la faiblesse du pouvoir d'entendre. Cela dit, nous n'excluons pas la considération de la phénoménalisation des processus de la motilité qui s'orientent vers les sources sonores puisqu'ils sont des possibilités qui appartiennent originairement au corps propre — qui à ce titre n'est pas un corps auquel il manque la motilité des oreilles. Et c'est d'ailleurs pourquoi, en abordant la question de l'intermittence de l'apparaître du son et du champ de l'audible ici, nous n'entendons pas faire pour nous un problème du faux paradoxe suivant : alors que l'on invoque l'intermittence du champ de l'audible comme une caractéristique contrastante relativement au champ du visible, nous sommes à même de constater que nos organes auditifs n'ont pas de retraite possible. On pourrait construire le même problème à propos du voir : on peut fermer les yeux quand bon nous semble mais sitôt ceux-ci ouverts, ce qui s'offre se révèle comme préalablement accueilli en l'horizon qui nous apparaît. Cela montre bien que l'ouverture de l'horizon et la sensibilité de l'organe sont des problèmes totalement différents. Nous croyons en avoir assez dit sur les précautions phénoménologiques minimales qui doivent être gardées à l'esprit dans l'approche du problème qui nous intéresse.

⁹⁸ C'est le cas par exemple dans la phénoménologie merleau-pontienne de Mikel Dufrenne pour qui l'accord originaire de la voix et de l'ouïe est une manifestation de la « réversibilité qui définit la chair » (Dufrenne, 1991, 92, 97 *sq.*). C'est également le cas dans D. Ihde (1976).

L'intermittence est une caractéristique originaire qui appartient autant à la réalité impressionnelle sonore qu'au champ de l'audible lui-même. Ils sont ensemble le *terme intermittent* du pouvoir immanent d'ouïr, pouvoir qui en conséquence porte en lui cette intermittence qui est son impuissance propre justement. Contrairement au pouvoir de voir ou de toucher par exemple, il n'a pas dans sa continuité immanente le pouvoir de s'avancer vers ce qu'il a pour essence de rendre réel dans ce qui le transcende. Voilà une autre façon de dire à quel point le pouvoir transcendant d'ouïr est profondément immanent : le pouvoir d'ouïr ne peut pas explorer son horizon propre parce qu'essentiellement il reçoit de manière intermittente ce qu'il rend réel — la sonorité. En outre, l'apparaître du son réel est quelque chose qui est marqué au sceau de la possibilité d'être partout à la fois dans l'ouverture de l'horizon, et nulle part en vertu de la néantisation qu'est la résorption même de l'ouverture. La difficulté de convertir la conscience d'appréhension d'un son corrélé à un lieu de provenance qui s'avère erroné en conscience d'appréhension du même son cette fois corrélé à l'endroit réellement occupé par sa source d'émission, tient précisément à la façon dont se donne le lieu de provenance de l'apparaître de la sonorité. Ce lieu n'a rien à voir avec celui qui est impliqué dans une appréhension comme celle qui déborde vers l'arrière-plan les faces présentées d'un cube. C'est précisément pourquoi l'appréhension du son ne peut se convertir à l'objet réel par une série de corrections passives comme la perception du cube le peut le cas échéant, c'est-à-dire le cas où le cube est une représentation tridimensionnelle partielle de cube, une illusion de cube.

Par ailleurs, le pouvoir d'ouïr est en son essence effort continu d'attendre, de préparer, et de soutenir la possibilité horizontale de l'ouïr. À notre avis, cette thèse n'est pas qu'une curiosité ayant une valeur heuristique encore incertaine. Car on peut déjà la considérer comme un présupposé des nouvelles voies empruntées par les

phénoménologues réalistes qui proposent de sortir le difficile problème de la phénoménologie du son de sa gangue en traitant celui-ci avant tout comme un événement (voir Casati-Dokic, 1994). Si nous pouvons thématiser à titre d'objet tout ce qui est dans l'horizon du voir et que nous voyons aussitôt les yeux ouverts, le pouvoir d'ouïr est toujours en attente du son réel qui pourrait être objet sonore et de ce fait même il est englué dans une sorte de retard sur ce son réel. Là où le voir trouve toujours quelque objet devant lui, il dépend d'abord du fait que le son réel se donne pour que s'ouvre l'horizon de l'audible. Ce retard paradoxal d'un pouvoir de sentir sur son ouverture même est quelque chose qui précède la nature événementielle de l'occurrence sonore. Mais si malgré tout quelque chose comme un horizon apparaît, c'est qu'un effort d'ouïr tente de maintenir en articulation l'audible donné par intermittence.

On pourrait penser que le silence constitue déjà un fond sur lequel vient se détacher le son et donc qu'il constitue déjà une structure d'accueil faisant échec à notre prétention de trouver une strate plus originaire. Il faut se rendre à l'évidence que le silence n'est pas plus un espace vide qu'un arrière-plan comme celui composé par le pouvoir horizontal de voir qui confère la possibilité au sujet de viser à volonté l'arrière ou l'avant-plan. Et il est inimaginable que le silence soit visé comme ce d'où pourrait émerger un son puisque nous n'entendons pas ce silence. Le son n'émerge pas du silence ni sur le fond du silence, il surgit en interrompant le silence, le silence qui pour sa part se révèle alors pour ce qu'il est : rien. Le son surgissant est alors donné dans la surprise pour le sujet dont la pauvreté du pouvoir d'ouïr est à nouveau trahie par la façon même dont il répond à la sollicitation du son : il mobilise la motilité qui doit contribuer à une visée précise de la source du son non pas en assurant elle-même l'exposition de la présence effective de cette source, mais simplement comme soutien à la faiblesse du pouvoir d'ouïr lui-même.

Le son n'émerge pas non plus d'un fond sonore qui jouerait le même rôle que le silence tout en étant son exact contraire. Le bruit de fond par exemple n'est pas un fond pour la bonne raison qu'il fait entendre à travers lui, par transparence, autre chose ou alors il n'y a rien d'autre à entendre que le bruit de fond en lequel se serait fondu ce qui n'était pas lui. Mais alors ce sont les rapports structurants de tout ce qui originellement apparaît dans la plénitude du champ de l'audible — dans ce champ en son ouverture effective — qui organisent l'apparaître. Nous y reviendrons plus précisément dans la prochaine section.

Jusqu'à présent, nous n'avons discuté de l'intermittence qu'en envisageant le sens de l'ouverture perdurante. Mais il est justement très difficile de le faire sans tenir compte du fait que cette ouverture est nécessairement structurée corrélativement par une intentionnalité temporelle qui vient épaissir la phénoménalité de l'expérience du pouvoir faire apparaître le sonore. C'est justement la raison pour laquelle nous ne voulons pas immédiatement procéder à l'analyse de cette stratification avant d'avoir mis au clair ce qu'est la genèse purement immanente du champ de l'audible, mis au clair ce qu'est l'intermittence ontologique, dirons-nous, du champ de l'audible plutôt que ce qu'est l'intermittence du champ de l'audible dans le flux temporel. L'intermittence du champ de l'audible ici a trait à l'être et au non-être du réel sonore. Pour s'en persuader prenons la voie de l'analyse de l'apparaître sonore bref.

On sait que Husserl pense qu'il y a une différence de phénoménalisation radicale entre la présentification de l'imagination et la donation de la perception. Non seulement ne peuvent-elles être confondues, mais il est impossible qu'elles se phénoménalisent en même temps. Cela dit, dans ses méditations comparatives sur la présentification, la conscience d'image et le souvenir (Husserl, 2002, 101), il n'écarte pas la possibilité que l'on subisse une illusion sur le mode d'apparaître — en image ou en perception — de

quelque chose de fugace, mais que l'on puisse douter que l'on ait perçu ce quelque chose et qu'on envisage authentiquement la possibilité de l'avoir plutôt imaginé. Cela est tout à fait intéressant pour nous ici. Pour Husserl, ce doute doit provenir du fait qu'un flou propre au fugace est commun à la perception et à l'imagination et donc ne relève pas à proprement parler d'une erreur dans le cours de la continuité synthétique passive des esquisses de la perception : ce n'est pas une illusion puisque que l'on ne doute pas de l'illusion à partir du donné originaire, mais seulement *a posteriori* et se présente alors spontanément à nous l'autocorrection de notre rapport à l'objet perçu. Or ici le doute est en réalité quelque chose à l'égard de quoi l'on ne peut trancher et la vérification éventuelle de la réalité transcendante effective ou non du donné dépend radicalement du témoignage d'une autre subjectivité. En tout cas, même la conversion univoque du jugement sur le mode de donation effective de ce qui est apparu comme du perçu réel ne pourrait être simplement recadrée dans le cours passé du perçu par l'autocorrection intentionnelle de la perception. La cause en est qu'une correction de ce type est une correction d'illusion. En outre, le doute sur le mode d'apparaître ne peut être dépassé par une rationalisation. Car ce serait sacrifier à l'attitude naturelle que de prendre le relais du doute dans une rationalisation qui mène à la déduction de la possibilité d'une illusion perceptuelle. Dans ce cas, ce qui importe — c'est-à-dire le doute — disparaît en même temps que le fait éminent de la fugacité de l'apparaître de l'objet qui ne permet justement pas que la perception se retrouve en elle-même, en sa processualité. Déjà notre petite analyse de l'impossibilité de la conversion de la conscience d'un objet sonore faussement situé dans l'espace pourrait être reformulée de manière à exemplifier ce dont traite ce paragraphe. C'est à de tels cas de doute sur le mode d'apparaître perçu ou imaginé d'un objet que Husserl réfère en parlant de « cas particuliers » et marginaux. Nous considérons plutôt qu'il s'agit d'un type de manifestation qui dévoile quelques traits importants sur les limites spécifiques de l'horizon de l'audible. Ajoutons

également que contrairement à ce que pense Husserl de ces « cas particuliers » où il semble y avoir une indécidabilité entre perception effective et apparition, on ne peut pas affirmer comme il le prétend que cela tient au fait que l'apparition imaginée aurait une vivacité similaire à l'apparition perceptuelle (Husserl, 2002, 101). Réduire ainsi le problème à une question d'intensité n'est pas recevable phénoménologiquement. Pour que s'éveille un tel doute, il faut plutôt qu'il y ait une forme de parenté originaire dans la donation du fugace imaginé ou perçu. Ainsi la fugacité protéiforme de la monstration présentifiée a sans doute un flou qui peut originairement s'associer la brièveté, sur le fond de l'intermittence essentielle de l'appréhension auditif. Cela dit, le même doute d'avoir réellement perçu une sonorité ou de l'avoir imaginée se manifeste par exemple dans le rapport à une donation de son long continu quand nous cherchons dans sa texture des indices de son origine. Si par exemple un tel son est écouté sans que l'on ait eu accès à l'attaque inaugurale, on constatera que d'avoir à notre disposition dans le temps la plénitude apparente de ce son, nous entraînera quand même dans une expérience de perception tout à fait équivoque. C'est comme si la présentation prolongée du son n'était, en tant qu'apparaître, qu'une suspension dans un moment partiel du son qui ne permet pas d'entendre comment il indique sa source. Il est important de dire que ce son prolongé n'apparaît pas non plus comme un pur objet sonore perçu, c'est-à-dire comme un moment d'une processualité présentante du son lui-même, puisqu'on y porte attention comme à un son qui doit révéler sa source. Il est fixé comme un trait partiel d'un indicateur de source et c'est ainsi que le son devient une texture sensible protéiforme pour l'attention. On aura des doutes sur ce que l'on perçoit dans la transparence que l'on cherche au sein de l'unité fusionnelle de ce son, bien qu'amputée de son attaque inaugurale. On ne sera pas toujours sûr que certaines harmoniques apparaissant et disparaissant sont effectivement entendues.

Nous sommes déjà en train d'empiéter sur notre prochain thème : la donation en transparence et en fusion de la plénitude de l'impression sonore. Retenons donc ici que

- 1) l'intermittence originare de l'horizon est liée à la soudaineté de l'apparaître et de la disparition des sons, et que le pouvoir d'ouïr est toujours à leur service dans l'effort de faire perdurer l'ouverture et dans une préparation à cet effort spécifique.
- 2) Cet effort est aussi assisté par le pouvoir de se mouvoir selon une modulation spécifique au pouvoir d'ouïr : s'orienter corporellement vers la source du son n'est pas un mode fonctionnellement coordonné à l'ouïr comme les mouvements oculomoteurs à la focalisation. En quelque sorte, la faiblesse du pouvoir d'ouïr a son écho dans les spécificités comportementales et l'imprécision de l'orientation corporelle que l'on n'abordera pas ici.
- 3) L'apparaître du son est fondé sur l'essence intermittente de la donation sonore, apparaître qui par l'effort d'ouïr fait émerger une imagination du son concurrentement à l'appréhension réelle du son. Cela se constate du fait que l'occurrence de la grande brièveté du son bref, par exemple, peut porter à douter que l'on ait perçu ou imaginé un son — ce qui concorde, comme on le sait, avec une observation inopinée de Husserl sur la question. Cette concurrence de l'imagination et de l'apparaître effectif est aussi claire dans le cas de l'appréhension d'un son long en vue de l'identification de sa source émettrice. Si ce son est très lisse, la prolongation de l'écoute attentive engendrera un doute sur la possibilité que soit confondue l'appréhension effective de composants du son avec l'imagination de tels composants : l'écoute analytique découvre alors paradoxalement ses limites dans l'effort d'attention soutenu à ce son long, effort d'attention qui devient errant.

4) Enfin, notons une dernière chose qui n'est pas encore acquise, mais qui doit être l'objet d'une recherche approfondie. L'imagination, qu'il y ait ou non appréhension effective de son, est éveillée en vertu de la similarité de la fugacité de l'appréhension

sonore brève et de l'essence fugace des facettes de la donation d'objet présentifié. Mais il est possible que ce soit aussi et même d'abord en vertu du fait que ce qui est apparu dans la densité de sa brièveté a pu sur la base d'impressions disparues, éveiller une conscience d'image (ce qui n'est pas une présentification pure), une conscience de figuration qui en son essence renvoie à quelque chose qui est réel ailleurs : la source du son. Il est possible qu'une conscience d'image qui en son essence est un conflit entre donation originaire et donation fictive, une fois le réel impressionnel disparu, se résorbe en un sentiment de pure présentification. Ce qui nous fait espérer en cette piste est le fait justement qu'une façon éminente de moult sons de se rapporter à leur source est de révéler le mode de production du son, le son étant alors compris comme émanant du contact entre deux objets ou deux états de la matière. Évidemment, c'est au sein de la psychologie cognitive que les recherches sur cette question sont les plus foisonnantes (Rochesso et Fontana, 2003). Mais elles sont également erratiques parce qu'essentiellement expérimentales. Nous proposons de comprendre phénoménologiquement le rapport à la source en tant que mode de production du son comme la *figuration même de l'acte de production du son*, c'est-à-dire en traitant le son comme une image de sa source fondée sur un fond originairement impressionnel.

7.2.2. TRANSPARENCE ET FUSION DANS LE CHAMP DE L'AUDIBLE

Nous rappelons que la polarisation de la transparence et de la fusion a déjà été entrevue dans la section précédente quand nous avons évoqué l'expérience de l'exploration interne du son long dans la recherche de la compréhension de sa source et le doute sur la perception effective ou l'imagination d'indice dans les impressions de modulations discontinues du son. Évidemment, aucune véritable intelligibilité phénoménologique de cette polarisation n'a alors été exposée. C'est maintenant notre but. Nous allons dire en quoi elle consiste et à quoi elle s'apparente ou avec quoi elle

rivalise. Nous allons dire également en quoi ce qu'elle nous fait apparaître comme structuration du continuum impressionnel sonore est génétiquement tributaire de la faiblesse du pouvoir d'ouïr.

En fait, si nous pouvons douter que nous appréhendons et penser que nous imaginons des modulations sonores, cela est lié d'emblée à la nature de la donation impressionnelle sonore qui, dans l'exemple du son long et lisse, ne laisse rien apparaître en rapport de contraste et de similarité, ni en rapport d'arrière-plan et d'avant-plan, mais bien en rapport de transparence et de fusion. Fusion et transparence peuvent peut-être être considérées aussi comme des caractéristiques de la donation de la présentification. Mais avant d'en juger il faut montrer ce qu'est cette polarité et ce qu'elle permet d'analyser phénoménologiquement dans le champ de l'audible.

D'abord, disons que la transparence n'est pas une caractéristique attribuable au thème visé dans l'acte de perception. Comme si dans le champ du visible un objet d'avant-plan, plutôt que d'être opaque était transparent et permettait dès lors de voir un arrière-plan plutôt que de le masquer. La transparence dont il est question ici est celle de toute impression sonore dans la mesure où chacune est toujours donnée dans une plénitude qui emplit l'ouverture horizontale. La transparence n'est pas en soi un trait de l'ouverture ; elle n'est donc pas non plus un arrière-plan transparent laissant l'apparaître venir d'un fond infini. Car l'impression sonore emplit de sa transparence immédiatement toute l'ouverture. C'est cette transparence que nous avons en réalité désignée en parlant, dans la section précédente, du son qui semble partout dans l'apparaître et nulle part dans la résorption de l'ouverture horizontale de l'audible. Ce que nous avançons ici n'est pas particulièrement curieux. Husserl lui-même avait déjà noté que

[...] dans le domaine acoustique il y a ceci de particulier, que chaque objet acoustique couvre ou cache tout autre objet acoustique simultané

— on pourrait aussi dire qu'il lui fait de l'ombre ou qu'il en change la couleur ; alors que dans le domaine visuel ou du toucher, même si les objets peuvent couvrir ou changer la couleur, il ne se trouve pas qu'un objet couvre ou colorie tout autre objet (Husserl, *Manuscrit, D 7, 36-7, Ergänzung, I*, traduit et cité par Casati et Dokic, 1994, 101).

Casati et Dokic pour leur part ne vont pas prendre notre chemin qui consiste à considérer comme fondamentale la reconnaissance que dans le champ de l'audible « tout objet acoustique couvre tout autre objet acoustique simultané ». Ils n'en tirent pas les conséquences sur le plan de l'ouverture horizontale en affirmant que la transparence implique encore et nécessairement une distinction spatiale entre avant-plan et arrière-plan (Casati et Dokic, 1994, 102) — à notre connaissance Husserl ne le fait pas non plus. Cela tient peut-être au fait que la « couverture » dont il est ici question n'a pas été élucidée en son intensité maximale comme fusion. En effet, si l'expression radicale de la couverture consiste à « cacher » tout autre son simultané, il est impossible d'y arriver. Cela dit, si Husserl maintient que *chaque objet acoustique couvre tout autre objet simultané*, il faut nécessairement admettre une réciprocité de la couverture et plus étrange encore, une réciprocité du masquage. Tout cela ne peut être surmonté qu'en posant la transparence comme pôle exprimant idéalement la distinction réciproque optimale des sons en la transparence, pôle opposé non pas à la couverture opaque réciproque qui est un non-sens, mais à la fusion qui par définition est réciproque de ce qui se distinguait auparavant. La transparence ici est donc l'essence de la possibilité de distinction des impressions sonores simultanées emplissant entièrement l'ouverture du champ de l'audible. Si on était tenté de penser que la transparence présuppose — comme dans la phénoménologie génétique des contenus primordiaux chez Husserl — le contraste originaire qui est lui-même indissociable du rapport de similarité, il suffirait de rappeler que l'on ne s'achemine pas vers la fusion maximale de l'apparaître sonore par appariement du similaire au similaire, mais par un mélange apparaissant homogène de ce

qui s'étale dans toute la largeur de l'ouverture du champ. Les rapports de contraste et de similarité sont seconds parce qu'ils supposent que l'on tienne compte de la strate de la temporalisation — sur quoi nous reviendrons dans quelques lignes.

Une autre conséquence importante du fait que la bipolarité transparence-fusion soit plus originaire que celle de contraste-similarité, est que du coup elle repousse définitivement la problématique de la *perception* sonore et sa structure arrière-plan/avant-plan au profit d'une compréhension du sonore en terme d'appréhension. Rappelons que la structure arrière-plan/avant-plan, ne se conçoit pas sans apporter avec elle le pouvoir transcendant d'organiser à volonté l'immanence transcendante de l'horizon — ce qui est exemplaire dans le champ du visible. Or il est essentiel à la polarité transparence-fusion de décrire des rapports entre les impressions sonores qui sont les indicateurs de la nature *de la soumission du pouvoir d'ouïr à l'impressionnalité sonore*. Les rapports de fusion et de transparence impressionnelles sont engendrés en quelque sorte par l'impuissance du pouvoir d'ouïr, qui se soumet à l'instabilité de la donation des impressions sonores qui entrave l'objectivation sonore.

Retenons que le son se donne optimalement en transparence, c'est-à-dire en couvrant toute l'ouverture du champ de manière pourtant à laisser entendre tout autre son simultanément. La fusion, quant à elle, assemble dans l'indifférenciation ce que la transparence permettait de distinguer. Cela dit, la tendance à la fusion est prépondérante parce que tout son du champ porte ombrage à tout autre dans ce même champ en vertu du fait que chaque son couvre l'entièreté du champ — ce qui n'est pas le cas dans le champ du visible, et le fait que cela ne soit pas le cas dégage précisément la possibilité de la constitution d'une structure avant-plan arrière-plan dans le champ du visible.

Nous disions plus tôt que la transparence et la fusion précèdent les rapports de contraste et de similarité qui eux présupposent, dans le champ de l'audible, une temporalisation. En effet, ce sont les rémanences temporelles qui permettent qu'apparaissent des contrastes sonores d'intensité, de fréquence et évidemment de vélocité inhérente aux événements sonores comparés. Ces contrastes — et similarités — supposent d'abord le présent élargi par la rétention et la continuité évanescence du flux. C'est à partir de la constitution temporelle des rapports de contraste sensibles qu'est rendue possible une capacité subjective de discrimination qui tente de se libérer de sa soumission à la transparence et la fusion des rapports originaires impressionnels. Cela dit, cette libération n'est possible qu'à mesure de l'enrichissement du contenu du champ audible par des variations de contraste et de similarité qui dépendent absolument de l'extension temporelle et de son objectivation par la conscience. Rappelons cependant que ce n'est pas originairement le mode de donation du sonore que de s'étendre dans le temps puisque le champ même de l'ouïr est originairement intermittent. Nous n'aborderons pas l'immense complexité du conflit entre la polarité transparence-fusion et la persistance envahissante de ce qu'il faut appeler l'« interprétation » naturelle du rapport des sons selon le schéma de l'arrière-plan/avant-plan, si ce n'est pour dire que ce conflit n'est effectif que si encore la forme de l'apparaître des sons est déterminée par nous. En effet, il faut d'abord que l'on ait affaire à des formes culturelles exprimées à travers les sons qui « produisent » de la clarté entre les sons par leur organisation en relations combinatoires, ce qui se manifeste par un jeu de permutations plus ou moins régulées d'une quantité restreinte de sons avec des valeurs de contraste dans leur étalement temporel. C'est le cas du matériau primaire de la musique traditionnelle autant qu'une condition de possibilité pour l'existence d'une langue. Passons plutôt à l'examen des conséquences non thématiques par l'attitude naturelle — mais pourtant structurantes en elle — de la donation de l'audible selon l'axe transparence-fusion.

La pauvreté horizontale et la faiblesse du pouvoir d'ouïr impliquent, nous le savons maintenant, une pauvreté structurelle de la saisie comparative des sons donnés à notre expérience si la tendance prépondérante et contraire à la transparence est la fusion.

Pourrait-on, dans ce cas, opposer que les qualités inhérentes de l'apparaître des sons sont analogues à celles de l'apparaître des couleurs et se proposer de comprendre analytiquement la structure d'apparaître de deux sons simultanés comme on compare deux couleurs ? Cela nous paraît difficile. On peut comparer l'apparaître de surfaces orangées pour affirmer que l'une est plus rouge que l'autre, par exemple. Mais il n'y a aucun moyen de saisir les traits composant la différence des sons parents que sont le son du hautbois et celui de clarinette, par exemple. Alors que nous apparaît de manière indubitable la différence des intensités de rouge de deux surfaces orangées, nous sommes confinés éternellement à l'indice métaphorique pour indiquer qu'à l'état d'un son de clarinette par rapport à l'état d'un son de hautbois est ajoutée ou enlevée une propriété quelconque en admettant évidemment que le son de la clarinette n'est pas simplement un son de hautbois avec une caractéristique ajoutée — on dira alors que c'est de la clarinette nasillarde. Nous ne comprenons donc phénoménalement que très difficilement la modulation interne du timbre sonore qui pourrait amener à saisir ce qui constitue la parenté et la différence entre le son du hautbois et celui de la clarinette. Cela ne veut pas dire que nous ne puissions pas reconnaître le son du hautbois, sans jamais le confondre avec celui de la clarinette. Après tout, on reconnaît également la voix de quelqu'un entre mille, le son du moteur de la voiture du voisin, etc. Mais alors ce que l'on reconnaît n'est pas qu'un son, mais un son avec un renvoi indicatif, ce qui nous fait sortir aussitôt de la problématique de la difficulté de distinguer l'analogie et la différence entre des sons en se basant sur leur apparaître propre.

Attardons-nous justement à la conséquence de la modification du son indicatif pour mieux convaincre de notre opinion. Du seul fait que la comparaison de la structure timbrale de deux sons est difficile, découle que la modification d'un son appréhendé comme signe, aussi profondément connu, reconnu et souvenu en sa spécificité puisse-t-il être, peut très aisément le rendre méconnaissable et empêcher même qu'on le remarque quand il le faudrait. Prenons le cas de l'aveugle pour qui la cohérence du monde dépend de cette articulation des sons comme indications du monde. Cet aveugle qui connaît par une longue habitude la spécificité du son réverbérant de sa grande école sera désarmé si on en couvre les murs d'un épais matériau textile. Il ne sera pas capable à l'écoute de ses propres pas de savoir s'il est bel et bien à l'école parce qu'il ne sera pas en mesure d'écouter ces pas comme les pas dans ce lieu précis auquel il ne manquerait que la réverbération dans cet espace fermé. Cela vaut aussi pour la reconnaissance de sons comme ayant telle ou telle source. Si par hasard un son familier singulier qui a une valeur indicative est entendu et que l'on découvre que son émetteur n'est pas celui que l'on croyait, on ne peut pas à vrai dire affirmer que l'on a été victime d'une illusion perceptive. En fait, on découvre d'abord que désormais pour nous, deux sources émettrices peuvent être indiquées par un seul son : nous ne sommes pas sûr de pouvoir faire ultérieurement la différence entre les émissions de chaque source. Cela mène normalement à une révision de la manière singulière d'entendre le son indicatif, mais cette resingularisation ne remédie aucunement à l'impossibilité d'une différenciation analytique des deux sons.

Par ailleurs, il se peut que les pistes de recherche présentées ici, soient étendues vers la sphère de la conscience de souvenir. Nous inclinons à penser que l'appréhension du son ne se livre pas au pouvoir de ressouvenir comme si le contenu appréhendé avait été, par la « modification » du souvenir, arraché définitivement à la fragilité inhérente de

son apparaître. Le pouvoir de ressouvenir du son appréhendé est fort probablement lui aussi constitutivement effort. Cependant, il ne sera pas plus que dans la sphère de l'appréhension sensible exprimé comme effort dans quelque intensité de l'attention dans la recherche du contenu de son souvenu — en l'occurrence, l'espace de liberté de l'acte de se souvenir exclut précisément la liberté de l'augmentation efficace de l'attention aux contenus sensoriels ou perceptifs souvenus. Nous pensons plutôt que l'effort du pouvoir de se souvenir du son perçu précède la visée du souvenir pour en suspendre le remplissement. Car cette visée adhère très spontanément aux souvenirs passifs qui affleurent et s'offrent à elle quand le sujet a le sentiment d'oublier. Notre thèse est que l'effort de ressouvenir et le sentiment de l'oubli seraient les deux faces d'une même médaille qui montre la subjectivité immanente toujours aux aguets devant la néantisation possible du contenu de souvenir. Cela rejoint la réflexion amorcée dans le premier *excursus* de la thèse au chapitre 5⁹⁹.

Rappelons pour terminer que toutes ces réflexions auront aussi des conséquences sur la phénoménologie de la spatialisation du champ de l'audible, sur la phénoménologie de l'indication sonore, à commencer par celle de l'indication de la source sonore. On pourra se demander à quelles conditions un son apprésente, signifie, indique ou figure sa source — nous avons déjà dit que nos recherches phénoménologiques allaient explorer le son comme figuration de sa source.

⁹⁹ Il s'agit d'un thème qui me préoccupe particulièrement (voir Ratté, 2000).

Nous avons ouvert plusieurs sentiers concernant la phénoménologie du champ de l'audible. En même temps, nous avons tenté d'en présenter la cohérence à partir de notre thèse sur la génétique du pouvoir d'entendre. Nous pouvons certainement approfondir la question de l'intermittence, de la transparence et de la fusion dans l'apparaître originaire du sonore. Nous avons déjà dit que cela peut éventuellement contribuer à trancher quant au rapport précis du son à sa source.

De toute évidence, pour nous le plus pressant est de continuer à travailler à l'éclaircissement de l'articulation que nous proposons entre l'horizon phénoménologique et la donation immanente subjective en tant que celle-ci fournit la base originaire du premier : le pouvoir d'ouvrir un horizon. Si notre analyse du champ de l'audible manifeste l'intérêt de ce type de recherche génétique, c'est, il faut bien le dire, parce que ce pouvoir d'ouïr est lui-même un pouvoir intrinsèquement « réduit » phénoménologiquement, oserons-nous dire. Car, en effet, aussitôt que le pouvoir subjectif apparaît avec une spontanéité structurelle, il devient difficile de comprendre comment accéder à ce pouvoir subjectif en tant qu'il a une portée génétique. La preuve en est que le pouvoir de voir, si spontané, n'est jamais conçu comme force, mais simplement comme s'il était conditionnellement libre en vertu de l'articulation arrière-plan/avant-plan. En outre, certains pourraient prétendre que le pouvoir de voir peut être libre de s'efforcer dans l'attention. Mais cela ne changera rien au fait qu'il est encore soumis à l'articulation arrière-plan/avant-plan. On dira qu'alors il ne fait qu'éprouver les limites de cette articulation et qu'il ne voit et ne peut viser en aucun temps l'au-delà de cette articulation. Mais justement, est-ce vraiment le cas ? En 1890, W. James recensait, dans son grand livre *The Principles of Psychology*, une découverte de Helmholtz qui, selon lui, allait avoir une importance cruciale pour l'histoire de la psychologie.

Helmholtz avait constaté la possibilité que l'« attention visuelle » s'oriente d'une manière indépendante de la structure arrière-plan/avant-plan. Dans le flou de la marge du champ visuel — qui n'est plus un arrière-plan structurant — se manifeste des différenciations accentuées quand l'effort d'attention est porté vers cette marge tout en maintenant la fixation du regard sur un objet quelconque et, conséquemment, en évitant d'orienter les yeux vers la marge sans quoi celle-ci disparaîtrait comme marge (James, 1950, 438). Ne sommes-nous pas devant un constat qui nous permet de penser que l'effort d'attention visuelle fait apparaître quelque chose ici plutôt que de simplement être un acte d'optimisation de la perception de ce qui est déjà apparu? Ne constatons-nous pas que cet apparaître est une donation propre résultant d'une réduction de l'expérience de voir qui a passé par une recherche réflexive sur l'effort de voir, réduction qui du fait même de donner à voir annonce la possibilité de l'approfondissement de la phénoménologie de l'horizon du visible ?

Enfin, un autre sentier de recherche qui nous apparaît très important et qui n'a été qu'à peine ouvert au sein des deux *excursus* de la thèse est la question de la genèse du souvenir et de l'oubli. Nous entendons poursuivre nos recherches, qui se posent comme concurrentes de celles de Husserl sur les synthèses passives de souvenir. Husserl pense que sa théorie de l'association originaire et sa phénoménologie du souvenir passif confortent sa critique de la fausse évidence de l'oubli comme catégorie pouvant jouer un rôle au sein d'une phénoménologie du souvenir. Le flux des souvenirs passifs qui contribue à la singularité du cours de notre vie est par sa générosité même quelque chose qui laisse plutôt penser que l'on n'oublie pas et que finalement l'oubli est une catégorie spécifique de l'attitude naturelle. Nous croyons que notre approche génétique du « se souvenir » peut apporter un démenti à cette thèse. Nous avons déjà entamé la réflexion sur cette question : l'effort de se souvenir est lié de manière immanente à notre passivité

à l'égard de l'oubli au sujet duquel on ne peut écarter avec assurance la possibilité que ce soit un oubli définitif. De cela, on peut sans doute faire une analyse phénoménologique exhaustive alors que la négation principielle de l'oubli ne peut évidemment faire l'objet d'aucune phénoménologie.

BIBLIOGRAPHIE

1. Bibliographie sélective de l'œuvre de Michel Henry

HENRY, M. 1963, *L'essence de la manifestation*, Paris, Presses Universitaires de France.

HENRY, M. 1965, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, Presses Universitaires de France.

HENRY, M. 1969, « Le concept d'âme a-t-il un sens ? », *Revue philosophique de Louvain*, 64, 5-33.

HENRY, M. 1972, « La critique de la religion et le concept de genre dans l'essence du christianisme », *Revue internationale de Philosophie*, 26, 386-404.

HENRY, M. 1974, « Forces productives et subjectivité. Le socialisme selon Marx », *Diogène*, 88, 95-118.

HENRY, M. 1975, « Phénoménologie de la conscience, phénoménologie de la vie. En hommage à Paul Ricœur », dans G. B. Madison (dir.), *Sens et existence*, Paris, Seuil, 138-151.

HENRY, M. 1976, *Marx. I. Une philosophie de la réalité* (Henry, 1976a); *II. Une philosophie de l'économie*, (Henry 1976b) Paris, Gallimard.

HENRY, M. 1977, « La métamorphose de Daphné », *Les Études philosophiques*, 3, 319-332.

HENRY, M. 1978, « Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie ? », *Philosophiques*, 1, 133-150.

HENRY, M. 1981, « L'évolution du concept de lutte des classes dans la pensée de Marx », dans *Phénoménologies hégélienne et husserlienne*, Paris, C.N.R.S., 67-77.

- HENRY, M. **1983a**, « Sur l'ego du cogito », dans J.-L. Marion, *La passion de la raison*, Paris, Presses Universitaires de France, 91-112, repris dans Henry, 2003b, 77-88.
- HENRY, M. **1983b**, « Préalables philosophiques à une lecture de Marx », *Bulletin de la Société française de Philosophie*, octobre-décembre 1983.
- HENRY, M. **1984a**, « La vie, la mort. Marx et le marxisme », *Diogène*, 125, 122-139.
- HENRY, M. **1984b**, « Le cogito et l'idée de phénoménologie », *Cartesiana*, 3, (Osaka), 1-15 ; repris dans Henry, 2003b, 57-72.
- HENRY, M. **1985**, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, Presses Universitaires de France.
- HENRY, M. **1987a**, « Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle », *Philosophie*, 15, 55-96 ; repris dans Henry 1990a, 13-59.
- HENRY, M. **1987b**, « Descartes et la question de la technique », dans N. Grimaldi, J.-L. Marion (éds.), *Le discours et sa méthode*, Paris, Presses Universitaires de France, 285-301.
- HENRY, M. **1987d**, *La barbarie*, Paris, Grasset.
- HENRY, M. **1988a**, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Paris, Éd. Bourin-Julliard.
- HENRY, M. **1988b**, « Théodicée dans la perspective d'une phénoménologie radicale », dans *Teodicea oggi*, « Archivio di filosofia », n. 1-3, 383-393.
- HENRY, M. **1988c**, « The critique of the subject », dans *Topos, Who comes after the subject ?*, « Topoi » 7/2, 147-153.
- HENRY, M. **1990a**, *Phénoménologie matérielle*, Paris, Presses Universitaires de France.
- HENRY, M. **1990b**, *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, Paris, O. Jacob.
- HENRY, M. **1989a**, « La vie et la république », dans *L'idée de République, Revue de l'Enseignement philosophique*, (1988-89), 137-47.

- HENRY, M. 1989b « Sur la parole de Nietzsche : "Nous les bons, les beaux, les heureux" », dans *The Graduate Philosophy Journal*, New York, New School.
- HENRY, M. 1989c, « Philosophie et subjectivité », dans *Encyclopédie philosophique universelle*, t. I. *L'univers philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, 46-56.
- HENRY, M. 1990c, « Acheminement vers la question de Dieu. Preuve de l'être ou épreuve de la vie », dans *Archivio di filosofia*, 58/1, 521-531.
- HENRY, M. 1990d, « Réflexions sur la 'cinquième Méditation cartésienne' », dans *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung, Phaenomenologica*, 1990, 107-23. Repris dans Henry, 1990a.
- HENRY, M. 1991a, « Ricœur et Freud. Entre psychanalyse et phénoménologie », dans J. Greisch et Richard Kearney, *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, 127-143.
- HENRY, M. 1991b « Quatre principes de la phénoménologie », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, 3-26.
- HENRY, M. 1992a, « La parole de Dieu. Une approche phénoménologique », dans *Archivio di filosofia*, 60/1, 157-163.
- HENRY, M. 1992b, « Sur la crise du marxisme. La mort à deux visages », *Les Études philosophiques*, 1, 3-20.
- HENRY, M. 1994a « La signification ontologique de la critique de la connaissance chez Maître Eckhart », dans *Voici Maître Eckhart. Textes et études réunis par Émile Zum Brunn*, Grenoble, Jérôme Millon, 175-185.
- HENRY, M. 1994b, « Qu'est-ce qu'une révélation », dans *Archivio di filosofia*, 62/1, 51-57.
- HENRY, M. 1994c, « Phénoménologie de la naissance », *L'Enseignement Philosophique*, 2, 295-313.
- HENRY, M. 1995a, « Phénoménologie non intentionnelle. Une tâche de la phénoménologie à venir », dans Dominique Janicaud (dir.), *L'intentionnalité en question. Entre phénoménologie et recherches cognitives*, Paris, Vrin, 383-397.

HENRY, M. 1995b, « Le corps vivant », *Cahiers de l'École des Sciences Philosophiques et Religieuses*, 18, 71-98.

HENRY, M. 1996, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil.

HENRY, M. 1996b, « Fenomenologia della vita », *Filosofia e Teologia*, 2.

HENRY, M. 1996c, « Éthique et religion dans une phénoménologie de la vie », dans *Archivio di filosofia*, 64/1, 89-97.

HENRY, M. 1996d, « Kandinsky et la signification de l'œuvre d'art », dans *Prétentaine*, 6, décembre 1996, 129-141.

HENRY, M. 1996e, « Art et phénoménologie de la vie : entretien avec Michel Henry », dans *Prétentaine*, déc. 1996, 28-45.

HENRY, M. 1997 « Archi-christologie », dans *Communio*, #XXII, 2-3, 195-212.

HENRY, M. 1998, « Philosophie et phénoménologie », dans *Encyclopédie philosophique universelle*, t. IV. *Le discours philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1873-1886.

HENRY, M. 2000, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil.

HENRY, M. 2003a, *Phénoménologie de la vie*, Tome I. *De la phénoménologie*, Paris, PUF.

HENRY, M. 2003b, *Phénoménologie de la vie*, Tome II. *De la subjectivité*, Paris, PUF.

2. À propos de la pensée de Michel Henry

ADLER, P. 1985, « Never consciousness, nor matter, but living bodily activity », dans *The Graduate Philosophy Journal*, vol. 10, n. 2, New York.

BARBARAS, R. 1992, « De la phénoménologie du corps à l'ontologie de la chair. M. Henry, M. Merleau-Ponty », dans GODDARD, J.-C. ET M. LABRUNE (dir.), *Le corps*, Paris, Vrin/Intégrale, 242-280.

- BORCH-JACOBSEN, J., 1988, « L'inconscient malgré tout chez Michel Henry », *Les Études philosophiques*, 1, 1-36.
- CALCAGNO, A. 2004, « The Incarnation, Michel Henry, and the Possibility of an Husserlian-Inspired Transcendental Life », *HeyJ XLV*, 290-304.
- CANTIN, S. 1990, « Grandeur et limites du Marx de Michel Henry », *Dialogue* 29, 3, 387-398.
- COLETTE, J. 1967, « L'essence de la manifestation », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 51, 39-52.
- DOGNIN, D. 1977, « Le 'Marx' de Michel Henry », *Revue thomiste*, 4 (1977), 610-624.
- DUFOUR-KOWALSKA, G. 1973, « Michel Henry lecteur de Maître Eckhart », *Archives de Philosophie*, 36, 603-624.
- DUFOUR-KOWALSKA, G. 1980, *Michel Henry, un philosophe de la vie et de la praxis*, Paris, Vrin.
- DROIT, R., 1976, « Karl Marx : un philosophe de la vie ? », *Le Monde*, 16 avril 1976.
- FORTHOMME, B. 1986, « L'épreuve affective de l'autre selon Emmanuel Levinas et Michel Henry », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 91, 90-114.
- GREISCH, J. 1989, « Descartes selon l'ordre de la raison herméneutique. Le "moment cartésien" chez Michel Henry, Martin Heidegger et Paul Ricœur », *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*, 73, 529-548.
- HAAR, M. 1987, « Michel Henry entre phénoménologie et métaphysique », *Philosophie*, 15, 30-54.
- IMAMURA, H., « Ontologie du travail », dans *Michel Henry*, Tokyo, Keiso-Shobo, 1979, chap. 3.
- LACOUÉ-LABARTHE, P., J.-L. NANCY, 1989, « The unconscious is Destructured like an affect (Part 1 of « the Jewish People do Not Dream) », dans *Stanford Literature Review*, vol 6, #2, 191-209.
- LEMOINE, M. 2000, « Affectivité et auto-affection. Réflexions sur le « corps subjectif » chez Maine de Biran et Michel Henry », *Études philosophiques*, #2, 243-267.

- MACANN, C., « Deux concepts de transcendance », *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier-mars 1986.
- MASSET, P. 1986, « À propos d'un livre récent : 'Généalogie de la psychanalyse' », *Nouvelle revue théologique*, 108/4, 571-575.
- MARION, J.-L. 1988, « Générosité et phénoménologie. Remarques sur l'interprétation du cogito cartésien par Michel Henry », dans *Les Études philosophiques*, 1, (1988), 51-72.
- MORALI, C. 1989, « Ego Never Let's Go », dans *Stanford Literature Review*, vol 6, #2, 211-240.
- PETIT, J.-L. 1977, « Autour de 'Marx' de Michel Henry (I). Marx et l'ontologie de la praxis », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 82, 365-385.
- POREE, J. 1993, « Transcendance et immanence », dans *La philosophie à l'épreuve du mal. Pour une phénoménologie de la souffrance*, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », Paris, 1993, 149-175.
- POREE, J. 1991, « Le temps du souffrir. Remarques critiques sur la phénoménologie de M. Henry », *Archives de philosophie*, (1991), 213-240.
- RACETTE, J. 1969, « La philosophie du corps de Michel Henry », *Dialogue*, 7 (1968-69), 391-409.
- SEBBAH, F.-D. 1994, « Aux limites de l'intentionnalité. M. Henry et E. Levinas, lecteurs des Leçons sur la conscience intime du temps [Husserl] », dans *De "naître et mourir" à "temporalité et affection" ou de l'étude de phénomènes-limites à une question située aux limites de la phénoménologie [Husserl]*, 1994, n. 2, 245-259.
- STEINBOCK, A. 1999 « The problem of forgetfulness in Michel Henry », *Continental Philosophy Review* 32, 271-302.
- TERESTCHENKO, M. 1992, « Marx et l'ontologie de la vie selon Michel Henry », *Les Études philosophiques*, 1, 106-116.
- TEXIER, J. 1977, « Autour de 'Marx' de Michel Henry (II). Marx est-il marxiste ? », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 82, 386-409.

- TILLIETTE, X. 1976, « La révélation de l'essence. Notes sur la philosophie de Michel Henry », dans *Manifestation et Révélation, Philosophie*, 207-236.
- TILLIETTE, X. 1980, « Une nouvelle monadologie. La philosophie de Michel Henry », *Gregorianum*, 61, 633-650.
- TILLIETTE, X. 1987, « Michel Henry. La philosophie de la vie », *Philosophie*, 15, 3-20.
- VAN RIET, M. G. 1966, « Une nouvelle ontologie phénoménologique. La philosophie de Michel Henry », *Revue philosophique de Louvain*, 64 (1966) 436-457; repris dans B. Nauwelaerts, *Philosophie et religion*, Paris, 1970, 251-272.
- YAGAMATA, Y. 1991., « Une autre lecture de l'essence de la manifestation », dans *Études philosophiques*, #2, 173-191.
- ZAHAVI, D. 1999, « Michel Henry and the Phenomenology of Invisible », *Continental Philosophy Review* 32, 223-240.3.

3. Bibliographie sélective de l'œuvre d'Edmund Husserl

- HUSSERL, E. 2002, *Phantasia, conscience d'image, souvenir*/ trad. de *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung (1898-1925)* [1980], traducteurs : R. Kassis, J.-F. Pastureau, Grenoble, Millon.
- HUSSERL, E. 2001a et 2001b, *Sur l'intersubjectivité*, trad. partielle de *Zur Phänomenologie der Intersubjectivität (1905-1935)*[1973], traducteur : N. Depraz, Paris, PUF.
- HUSSERL, E. 1999, *The Idea of Phenomenology*/ trad. de *Die Idee der Phänomenologie*[1907] par Lee Hardy, *Husserl's Collected Works II*, Dordrecht, Kluwer.

- HUSSERL, E. **1998**, *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions*, trad. Bégout et Kessler, Grenoble, Millon.
- HUSSERL, E. **1990a** et **1990b** (1^{ière} éd. 1970-72) *Philosophie première*(1923-1924), Tome I. *Histoire critique des idées* et II : *Théorie de la réduction phénoménologique*/ traduction de : *Erste Philosophie* (1923-1924), *Erste Teil. Kritische Ideengeschichte* (1956); *Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion* (1959), La Haye, Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, E. **1989**, *Chose et espace. Leçons de 1907*/ trad. de *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, par J.-F. Lavigne, Paris, PUF.
- HUSSERL, E. **1982**, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre II. Recherches phénoménologiques pour la constitution*/ traduction de : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* [1952], par E. Escoubas, Paris, PUF, coll. Épiméthée.
- HUSSERL, E. **1972**, *Philosophie de l'arithmétique. Recherches psychologiques et logiques*/ traduction de : *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen*, par J. English, Paris, PUF, coll. Épiméthée.
- HUSSERL, E. **1970a**, *L'idée de la phénoménologie*/ trad. de *Die Idee der Phänomenologie* [1907], par A. Lowit, Paris, P.U.F.
- HUSSERL E., **1970b**, *Expérience et Jugement*, trad. de *Erfahrung und Urteil* [1954], Paris, P.U.F.
- HUSSERL, E. **1966**, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins* (1893- 1917), *Husserliana X*, Haag, Nijhoff.
- HUSSERL, E. **1965**, (1^{ière} éd. 1957) *Logique formelle et logique transcendantale. Essai d'une critique de la raison logique*/ traduction de : *Formal und Transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* [1929], par S. Bachelard, Paris, PUF.
- HUSSERL, E. **1964**, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*/ traduction de : *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* [1905], par H. Dussort, Paris, PUF, coll. Épiméthée.

HUSSERL, E. 1959-63, *Recherches logiques 3 tomes/ traduction de Logische Untersuchungen* [éd. révisée, 1913-1921], par H. Elie, A. L. Kelkel, R. Schérer, Paris, PUF, coll. Épiméthée.

HUSSERL, E. 1953, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie/ traduction de : Cartesianische Meditationen* [1931], par G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin.

HUSSERL, E. 1950, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome I. Introduction générale à la phénoménologie pure/ traduction de : Ideen zu einer Reinen Phaenomenologie und Phaenomenologischen Philosophie, Band I* [1913], par P. Ricœur, Paris, Gallimard.

4. Autres ouvrages et articles

ASH, M.G. 1998, *Gestalt psychology in German culture, 1890-1967. Holism and the quest for objectivity*, Cambridge, Cambridge University Press.

AZOUVI, F. 1995, *Maine de Biran. La science de l'homme*, Paris, Vrin.

AZOUVI, F. 1982a, « Genèse du corps propre chez Malebranche, Condillac, Lelarge de Lignac et Maine de Biran », dans *Archives de philosophie* 45, 85-107.

AZOUVI, F. 1982b, « L'affection et l'intuition chez Maine de Biran », dans *Études philosophiques*, no. 1, 1982, 79-90.

BAERTSCHI, B., 1982, *L'ontologie de Maine de Biran*, Fribourg, Éditions Universitaires.

BAERTSCHI, B. 1981, « L'«idéologie subjective» de Maine de Biran et la phénoménologie », dans *Revue de théologie et de philosophie*, 113, 109-122.

BARTHOLOMEW, D. 1989, « Preamble to a Phenomenology of Music », dans F. Joseph SMITH, 1989, *Understanding The Musical Experience*, Montreux, Gordon and Breach Science Publisher, 18-38.

BÉGOUT, B. 2000a, *La Généalogie de la Logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, Paris, Vrin.

- BÉGOUT, B. 2000b, « De l'existant à l'existence. Maine de Biran face au "grand problèmes des existences" », dans *Études philosophiques*, 2/2000, 221-242.
- BERNET, R. 2003, « Sur le sens de l'idéalisme. Les modes d'être et la conscience intuitive », annexe à HUSSERL, E., *La représentation vide*, Paris, PUF, 2003, 225-249.
- BERNET, R. 2002, « Unconscious consciousness in Husserl and Freud », *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1, 327-351.
- BERNET, R. 1996, « L'inconscient entre représentation et pulsion. Freud, Husserl et Schopenhauer », dans *Philosophie*, 50, 66-83.
- BERNET, R., KERN, I. et E. MARBACH, 1995, *An Introduction to Husserlian Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press.
- BERNET, R. 1994, *La vie du sujet*, Paris, PUF.
- BERNET, R. 1983, « La présence du passé dans l'analyse husserlienne de la conscience du temps », *Revue de Métaphysique et de morale*, vol. 88, 2, 178-198
- BOEHM, R. 1970, « Husserl's Concept of the "Absolute" » [1959]. dans ELVETON, R. O. 1970 (ed. et trad.), *The phenomenology of Husserl. Selected Critical Readings*, Chicago, Quadrangle Books, 1959, 174-203.
- BOEHM, R. 1959, « L'ambiguïté des concepts husserliens d'« immanence » et de « transcendance », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, tome CXLIX, 481-526.
- BROWN, S. R. 1999 « Beyond the Fringe. James, Gurwitsch, and the Conscious Horizon », *Journal of Mind and Behavior* 20(2), 211-227.
- CASATI, R. et J. DOKIC, 1994, *La philosophie du son*, Nîmes, Jacqueline Chambon.
- CLIFTON, T. 1983, *Music as Heard. A Study in Applied Phenomenology*, Yale University Press.
- DEPRAZ, N. 2004, « Where is the phenomenology of attention that Husserl intended to perform ? A transcendental pragmatic-oriented description of attention », dans *Continental Philosophy Review*, 37, 5-20.

- DEPRAZ, N. 1998, « Registres phénoménologiques du sonore », dans Jean-Marc Chauvel et Makis Solomos, *L'espace. Musique/philosophie*, Paris, L'Harmattan, 3-15.
- DESCARTES, R. 1994-1998, *Œuvres philosophiques*, 3 Tomes, Paris, Garnier, édition de F. Alquié [première édition : 1963, 1973, 1983].
- DUFRENNE, M. 1991, *L'œil et l'oreille*, Paris, Jean-Michel Place.
- EMBREE, L., et al. 1997, *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer.
- FINK, E. 1994, *Sixième Méditation cartésienne. L'idée d'une phénoménologie transcendantale de la méthode*, incluant les commentaires de Husserl, établi et édité par Hans Ebeling, Jann Holl et Guy Van Kerckhoven, trad. N. Depraz Grenoble, Millon.
- FINK, E. 1974, *De la phénoménologie. Avec avant-propos d'Edmund Husserl* / trad. de *Studien zur Phanomenologie (1930-1939)*, traduction de d. Franck, Paris, Éd. de Minuit.
- FONTAINE, P. 2001, « Le concept phénoménologique d'horizon chez Husserl et Merleau-Ponty », dans *Cahiers philosophiques*, no. 87, 9-31.
- GIORDANO, B. L. 2003, « Every day listening : an Annotated Bibliography », dans ROCCHESO, D., FONTANA, F. (sous la direction de) 2003, *Sounding Objects*, Firenze, Edizioni di Mondo estremo, le site du livre en ligne est <http://www.soundobject.org/SobBook> 1-16.
- GOUHIER, H. 1947, *Les conversions de Maine de Biran*, Paris, Vrin.
- GURWITSCH, A. 1957, *Théorie du champ de la conscience*, Paris, Desclée Brouwer.
- HARDY, L. 1999, « Introduction » , dans HUSSERL, E. 1999 *The Idea of Phenomenology* [1907], trad. de L. Hardy, Dordrecht, Kluwer, 1-13.
- HART, G. J. 2004, Review of Husserl, E., *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis. Lectures on Transcendental Logic*, Anthony J. Steinbock, trad.. Dordrecht, Kluwer Academic 2001 dans *Husserl Studies* 20, 135–159, 2004.
- HEFFERNAN, G. 1999, « A Study in the Sedimented Origins of Evidence. Husserl and His Contemporaries Engaged in a Collective Essay in the Phenomenology and Psychology of Epistemic Justification », *Husserl Studies*, 16, 83–181.

- HEDWIG, K. 1979, « Intention, Outlines for the History of a Phenomenological Concept », dans *Philosophy and Phenomenological Research*, vol 39, # 3, 326-340.
- HINTIKKA, J. 1995, « Phenomenological dimension », dans SMITH et SMITH, 1995, 78-105.
- HOLENSTEIN, E. 1996, « L'association en tant que synthèse passive chez Husserl », trad. par B. Bégout, du chapitre 9 de *Phänomenologie der Assoziation* [1972], dans *Philosophie*, #50, 30-65.
- HOLENSTEIN, E. 1972, *Phänomenologie der Assoziation*, Nijhoff, La Haye.
- IHDE, D. 1976, *Listening and voice. A Phenomenology of Sound*, Athens, Ohio University Press.
- JAMES, W. 1950 *The Principles of Psychology* [1890], New York, Dover.
- JANICAUD, D. 1991, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, éd. De l'éclat.
- KAHNEMAN, D. 1973, *Attention and effort*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall.
- KOCKELMANS, J. J. 1967, *Edmund Husserl's Phenomenological Psychology. A Historico-critical Study*, Duquesne, Duquesne University, Studies, psychological series, no 4.
- KOCKELMANS, J. J. (sous la direction de), 1987, *Phenomenological psychology. The Dutch School*, Martinus Nijhoff.
- KOFFKA, K. 1922, « Perception. An introduction to the *Gestalt-theorie* », dans *Psychological Bulletin*, 19, 531-585.
- KÜHN, R. et M. STAUDIGL, 2002, « Passivity as Pre-Predicative Constitution in Husserl. Structure and Discussion », dans TYMIENIECKA, A.-T. 2002, 119-133.
- LEVINAS, E. 1963, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin.
- LINGIS, A. 1972, « Hyletic Data », dans Tymieniecka (ed.), *Analecta Husserliana*, vol. II, Dordrecht-Holland, Reidel, Publishing Company, 96-101.

- LIPPS, T. 1902a, *Einheit und Relationen*, Leipzig, J.A. Barth.
- LIPPS, T. 1902b, *Vom Fühlen, Wollen und Denken*, Leipzig, J.A. Barth.
- LUFT, S. 2002, « Husserl's Notion of the Natural Attitude and the Shift to Transcendental Phenomenology », dans Anna-Teresa TYMIENIECKA (dir.), *Phenomenology World-Wide. Foundations-Expanding Dynamics-Life-Engagements*, Kluwer, Dordrecht, coll. *Analecta Husserliana*, vol. LXXX, 2002, 114-119.
- MADINIER, G. 1967, *Conscience et mouvement. Étude sur la philosophie française de Condillac à Bergson*. 2e éd., Louvain, Naumelaerts.
- MAINE DE BIRAN 1995, *La vie intérieure*, recueil d'extraits de l'œuvre de Maine de Biran conçu et présenté par Bruce Bégout, Paris, Payot.
- MAINE DE BIRAN, 1982, *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*, [1912], reprise de l'édition de P. Tisserand parue aux P. U. F. [1920-1949], Genève-Paris, Slatkine.
- MAINE DE BIRAN 1952a et 1952b, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, commenté par P. Tisserand, Paris P.U.F., 2 tomes.
- MARION, J.-L. 1989, *Réduction et Donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF.
- MCDONALD, P.S. 2000, *Descartes and Husserl. The Philosophical Project of Radical Beginnings*, Albany, State University of New York Press.
- MENSCH, J 1997, « Ego », dans Lester Embree et al., *Encyclopedia of phenomenology*, Netherlands, Kluwer, 1997, 163-168.
- MISHARA, A. L. 1990, « Husserl and Freud. Time, memory and the unconscious », dans *Husserl Studies*, 7, 29-58.
- MONTEBELLO, P. 1994, *La décomposition de la pensée*, Grenoble, Millon.
- PHILLIPSE, H., 1995, « Transcendental Idealism », dans SMITH et SMITH, 1995, 239-322.
- RABANAQUE, L. R. 2003, « Hyle, Genesis and Noema », *Husserl Studies* 19, 205-215.

- RATTÉ, M. 2006, « Ontologie et généalogie dans le *Marx* de Michel Henry », à paraître dans *Société*, 26, automne 2006, (50 p.).
- RATTÉ, M. 2000, *L'expressivité de l'oubli. Essai sur le sentiment et la forme dans la musique de la modernité*, Éditions de La lettre volée, Bruxelles.
- RICOEUR, P. 1985, *Temps et récit Tome III. Le temps raconté*, Paris, Seuil.
- RICOEUR, P. 1986, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin.
- RICOEUR, P. 1960 *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier.
- RICOEUR, P. 1950, « Introduction à Ideen I de E. Husserl par le traducteur », dans HUSSERL, E. 1950, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures* ; Tome I. *Introduction générale à la phénoménologie pure* traduction de *Ideen zu einer Reinen Phaenomenologie und Phaenomenologischen Philosophie*, Band I [1913], par P. Ricœur, Paris, Gallimard.
- ROCCHESO, D., FONTANA, F. (sous la direction de) 2003, *Sounding Objects*, Firenze, Edizioni di Mondo estremo, le site du livre en ligne est <http://www.soundobject.org/SObBook>
- ROMEYER-DHERBEY, G., 1974, *Maine de Biran*, Paris, Seghers.
- SARAIVA, M. M. 1970, *L'imagination selon Husserl*, La Haye, M. Nijhoff, coll. *Phaenomenologica*, 34.
- SARTRE, J.-P. 1966, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Gallimard.
- SCHELER, M. 1955, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, trad. M. De Gandillac, Paris, Gallimard.
- SCHELER, M. 1936, *Le sens de la souffrance*, Paris, Aubier.
- SCHMID, H. B. 2001, « Apodictic Evidence », dans *Husserl Studies* 17, 217–237.
- SCHUBERT, E. D. (ed) 1979 *Psychological Acoustics*, Dowden, Hutschinson & Ross, Stroudburg, collection « Benchmark Papers in Acoustics, vol. 13.

- SERON, D. 2001, *Introduction à la méthode phénoménologique*, Bruxelles, De Boeck.
- SMITH, B. (sous la direction de), 1982, *Parts and Moments. Studies in Logic and Formal Ontology*, München, Philosophia Verlag.
- SMITH, B. et K. MULLIGAN 1982, « Pieces of a Theory », dans SMITH B. (1982), 15-109.
- SMITH, B. 1989, « Logic and Formal Ontology », dans Mohanty, J. N., and McKenna, W., 1989, *Husserl's Phenomenology. A Textbook*, Lanham, University Press of America, 29–67. Version remaniée consultée en octobre 2004 sur Internet : Smith [<http://ontology.buffalo.edu/smith/articles/lfo.html>]
- SMITH, B. et R. CASATI, 1994 « Naive Physics : An Essay in Ontology », dans *Philosophical Psychology*, 7/2, 225-244.
- SMITH, B. 1997 « On Substances, Accidents and Universals. In Defence of a Constituent Ontology », dans *Philosophical Papers*, 105–127.
- SMITH, B et D. W. SMITH, (sous la direction de) 1995, *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press, 1995.
- SMITH, David W. and Ronald MACINTYRE, 1989, « Theory of Intentionality », dans Mohanty, J. N. et William R. McKENNA, *Husserl's Phenomenology. A textbook*, Washington, Center for Advanced Research in Phenomenology and University Presse of America, 147-179.
- SNYDER, L. R. 1981, « The Concept of Evidence in Edmund Husserl's Genealogy of Logic », *Philosophy and Phenomenological Reaserch*, vol. 41, 547-555.
- SPIEGELBERG, H. et K. SCHUHMANN, 1982, *The phenomenological movement*, 3^e édition, The Hague.
- STEINBOCK, A. J. 2004, « Affection and attention. On the phenomenology of becoming aware », dans *Continental Philosophy Review* 37, 21-43.
- STEINBOCK, A. J. 1995, *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston, Northwestern University Press.
- STRÖKER, E. 1982, « Husserl's principle of Evidenz ». Trad. R. Pettit, dans Christensen, D. E., *Contemporary German Philosophy*, vol. I, Pennsylvania State Press University, 111-138.

- THINÈS, G. 1991, *Existence et subjectivité. Études de psychologie phénoménologique*, Ed. de l'université de Bruxelles.
- THINÈS, G. 1968, *La problématique de la psychologie*, La Haye, Nijhoff.
- TYMIENIECKA, Anna-Teresa, et al. 2002, *Phenomenology World-wide. Foundations— Expanding Dynamics— Life-Engagements; A Guide for Research and Study*, Analecta Husserliana, vol. LXXX, Dordrecht, Kluwer.
- VARZI, A., 2004, « Mereology », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [<http://plato.stanford.edu/archives/fall2004/entries/mereology/>]
- WELTON, D. 2002, *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Indianapolis, Indiana University Press.
- WUNDT, W. 1903, *Grundzüge der Physiologischen Psychologie III* [5^e édition], Leipzig, Englemann.
- WUNDT, W. 1904, *Grundriss der Psychologie* [6^e édition], Leipzig, Englemann.
- ZAHAVI, D. 2002, « The Three Concepts of Consciousness in *Logische Untersuchungen* », dans *Husserl Studies* 18, 51–64.