

Le phénomène et la réflexion selon Husserl¹

Harold Descheneaux Ph. D.

Chercheur indépendant
Philosophie (Ph. D.)

Résumé

Le phénomène, selon la phénoménologie, est la fin de la dichotomie apparaître et être. Le général, ou l'essence, n'est plus séparé des particuliers. Cela signifie que l'essence ne peut plus être une généralisation à partir des faits. Il y a donc une inséparabilité de l'essence et du fait. L'objet individuel n'est pas seulement là, il est déterminé, il a une essence. Il n'est plus indispensable que la conversion du fait à l'essence se fasse à partir d'une perception : elle peut s'effectuer sur la base d'une imagination. Ce qui signifie que le général, par exemple la joie en général, renferme toutes les possibilités eidétiques infinies, et que nous avons là une intuition adéquate de l'essence. La conséquence en est que les vécus autant perceptifs qu'affectifs se donnent tels qu'ils sont et ne sont pas des parties d'eux-mêmes qu'il faudrait additionner pour obtenir un tout.

La réflexion joue un rôle fondamental dans la saisie du phénomène. Elle ne consiste pas à reproduire ce qui est déjà donné, comme si les choses n'apparaissaient pas telles qu'elles sont. La conscience n'est jamais vide mais toujours conscience de quelque chose, de sorte qu'il y a une conscience implicite faisant de la réflexion une conscience explicite. Toutefois, un vécu étant un flux, comment se donne-t-il comme unité ? La réponse de Husserl est la rétention. La rétention, qui retient ce qui vient tout juste de s'écouler, n'est pas une reproduction. Elle étend la conscience du maintenant. Par exemple, je n'entends qu'une seule phase du son à la fois et c'est grâce à la rétention que le son constitue une unité de vécu. La rétention procure la durée sans qu'elle soit réfléchi et la réflexion porte ainsi sur elle. La réflexion qui porte sur du déjà-vécu est de la même essence que le non-réfléchi. Grâce à la rétention, la réflexion atteint son objet. Il en est de même de l'attente anticipante. Le futur est ainsi ce qui était déjà là. Avec la protention, l'unité du flux du vécu est complète. La réflexion atteint son objet, celui qui était vécu sans être réfléchi. Il est donc possible de décrire les phénomènes tels qu'ils sont, et rien ne subsiste d'une réalité factice.

Il en va de même pour les vécus affectifs. La joie, par exemple, ne commence pas au moment où je réfléchis sur elle, mais, au contraire, était déjà vécue auparavant, quoique non réfléchi. Il est évident que c'est le même vécu.

Première partie

1. Le phénomène selon Husserl

Le phénomène, que le terme *apparaître* suggère, a en phénoménologie le sens de « quelque chose qui se montre », par opposition à « quelque chose qui se montre sans se montrer véritablement ». L'*apparaître*, en impliquant une équivoque, s'oppose à ce qui est en tant qu'il est.

Le *phénomène*, au sens de la phénoménologie du XX^e siècle, prend son origine chez Kant, précisément dans sa nouvelle compréhension du terme *phénomène*. Avant lui, ce terme désigne bien « ce qui apparaît », toutefois en opposant l'*apparaître* et *ce qui est*, c'est-à-dire l'*apparaître* (*Erscheinung*) et l'être. Sans compter que l'*apparaître* désigne aussi l'*apparence*, soit la simple apparence², accentuant ainsi l'opposition. De plus, opposé à l'être, il signifie la différence entre le *vrai* et *ce qui apparaît*, entendu qu'on n'a pas ou qu'on ne possède pas toute la vérité. Kant met un terme à cette opposition en présentant le phénomène en rapport au noumène (ou *chose en soi*). *Nous n'avons, nous les humains, que le phénomène*³, selon son expression, et ne pouvons espérer autre chose en ce monde. Par conséquent, *les choses sont telles qu'elles apparaissent, c'est-à-dire que ce sont bel et bien les choses que nous connaissons puisque nous ne pouvons connaître autrement. Le phénomène désigne alors ce qui apparaît*. Or, cette constatation chez Kant est possible du fait qu'il ait posé le noumène comme inconnaissable — c'est-à-dire que la chose en soi est inconnaissable, quoique nous puissions la penser. Le noumène comme inconnaissable mais pensable permet de tracer une frontière entre la connaissance humaine et ce qui ne l'est pas⁴. C'est ainsi au regard de l'inconnaissable, et nullement à partir de ce qu'on ne connaît pas mais qu'on pourrait connaître éventuellement, moyennant certaines conditions suprasensibles, que le phénomène acquiert un sens nouveau, celui de désigner les choses telles qu'elles apparaissent.

En résumé, *le phénomène signifie que les choses sont telles qu'elles apparaissent, puisque la connaissance que nous avons est la seule que nous puissions avoir*. Naturellement, il y a toujours une distance confortable entre l'*apparaître* et la chose. Il ne s'agit pas ici des *choses elles-mêmes* au sens de Husserl.

On ne peut donc entendre tout et n'importe quoi sous le vocable de *phénomène* — par exemple, ce qui m'apparaît, à moi, des choses, ou encore ce que les choses me dictent. Le *phénomène* est un terme philosophique qu'il est indispensable de saisir et de rappeler pour qu'on ne le perde pas de vue et afin d'échapper aux multiples sens qui n'ont rien à voir avec lui. Le phénomène nouvellement compris n'est pas l'objet d'une ou de plusieurs philosophies, mais concerne la philosophie elle-même que la phénoménologie construit sous nos yeux au moyen de la description.

Désignant la connaissance humaine, autant celle des hommes que celle des choses, le phénomène est à l'origine du sens qu'il va acquérir au XX^e siècle sous l'égide de Husserl. Nous n'abordons pas ici les diverses étapes à travers lesquelles le terme de *phénomène* a dû passer pour aboutir au sens que celui-ci lui a donné. Nous nous contentons de rappeler que le *phénomène*, selon Kant, est un point tournant dans la philosophie moderne, philosophie dont

Husserl voulait être la réalisation par sa phénoménologie⁵. Cependant, s'il est exact que la phénoménologie ne part pas de multiples significations historiques que diverses philosophies ont données à ce terme, mais des choses qui apparaissent ici et maintenant, hors de toute considération philosophico-historique, il n'empêche que Husserl a une façon particulière de comprendre le phénomène et avec laquelle il construit la phénoménologie. C'est cette façon particulière que nous voulons maintenant dégager.

Faire abstraction de tout ce qui a été dit sur les choses pour n'être attentif qu'à la perception de la table, ici, devant moi, à la manière qu'elle m'apparaît, voilà certes une première réduction. Elle consiste à retourner aux choses qu'on avait oubliées depuis longtemps sous l'amas des systèmes philosophiques qui se sont succédés à travers l'histoire et qui sont parvenus à nous rendre aveugles aux choses elles-mêmes. Il n'est donc pas banal d'affirmer que l'« exemple » de la perception du cube⁶, ou de la table ici devant, constitue l'essence même de la phénoménologie. Il faut sans doute le rappeler afin que ces exemplifications, ou d'autres qu'on choisit soi-même, ne soient prises comme des évidences, évidences que combattait ardemment Husserl⁷. Ce n'est donc pas parce que la phénoménologie fait abstraction du savoir philosophique, en faisant un retour aux choses, qu'il est permis de commencer avec les choses que nous expérimentons quotidiennement et de croire qu'ainsi nous pratiquons automatiquement la phénoménologie. Il ne s'agit pas d'un avertissement de départ, mais cela doit nous accompagner constamment, tout au long de nos recherches. Husserl s'employait précisément à éviter toute retombée dans le naturalisme et reprenait constamment ses propres analyses. Si la phénoménologie n'est pas un système d'idées, mais prend toujours son origine dans *l'ici et le maintenant* de l'expérience de chaque subjectivité, elle ne vise cependant pas tout et n'importe quoi avec le phénomène comme phénomène de la chose. Au contraire, la spécificité de la phénoménologie consiste dans la façon qu'elle a d'aborder les choses, à savoir comme les essences qu'elles sont.

La phénoménologie veut être attentive à la manière par laquelle les choses se montrent, au *comment* de la donnée. Elle est une description. En cela elle diffère de toute expérience prise au sens quotidien⁸. Voici comment. La perception du cube est celle d'un tout qui se présente dans chacun de ses côtés (ou aspects) à une conscience qui le vise (ou conscience intentionnelle). Que nous le percevions du côté avant ou du côté arrière, c'est toujours le *même* cube qui se présente⁹. Il n'y a pas, d'une part, le vécu, et, à côté de lui, l'objet intentionnel, mais le vécu est vécu de cet objet¹⁰. C'est ce que montre le tout qui se présente dans chaque aspect. Il y a donc une différence entre le contenu et l'objet, entre ce qui apparaît et les modes d'apparition, pour mieux dire ; toutefois, cette différence ne signifie nullement que le contenu est séparé de l'objet, comme si ce dernier n'était pas donné. La conscience perceptive du cube, qui le donne comme *un et identique*, signifie que *les choses ne sont pas seulement telles qu'elles apparaissent (Kant), mais elles apparaissent telles qu'elles sont*, de sorte qu'il n'y a plus de séparation entre l'apparaître et la chose. Il n'y a pas de choses derrière l'apparaître ou les phénomènes. Par le fait même, le tout, qui a le même sens que les parties, montre une unité, celle des multiples actes en un seul acte, à savoir une unité de la conscience comme conscience de quelque chose.

2. *Le particulier et la chose comme horizon*

La description phénoménologique a une incidence sur le général ou les essences. L'apparaître étant l'apparaître de la chose elle-même, le tout se présentant dans chaque aspect, le général, ou l'essence, ne peut plus être une généralisation à partir des faits, ni les essences être des particuliers pris comme des faits. Bref, qu'il n'y ait plus de choses derrière ce qui apparaît (le phénomène) signifie que le général n'est plus séparé du particulier. Toutefois, si les essences ne désignent plus l'*en général*, à savoir l'*universel* au sens que lui donne la tradition philosophique, elles ne concernent pas pour autant seulement les particuliers. En d'autres mots, bien que les essences soient celles des choses elles-mêmes, elles ne sont pas celles de choses particulières prises séparément. En résumé, les choses qui apparaissent telles qu'elles sont signifient que le général n'est plus séparé du particulier, et la chose qui est particulière a un nouveau rapport au général, c'est-à-dire que le particulier a un nouveau rapport avec les essences. Apportons quelques précisions.

Les multiples apparaîtres liés à la chose signifient désormais que celle-ci se présente de manière continue, selon un flux, et qu'ainsi il y a constamment un horizon à la chose. Nous laissons de côté, pour le moment, le fait que la chose elle-même se constitue à travers un flux pour nous concentrer sur la chose comme un tout. *Il n'y a pas seulement la chose, mais l'horizon de celle-ci qui se présente de manière continue.* Par exemple, dans le cas de la perception d'une table, mises à part les diverses manières par lesquelles celle-ci se présente à nous, l'apparaître ne cesse de s'agrandir pour inclure la classe, l'université, etc., comme horizons de cette table devant moi, et ultimement l'horizon du monde lui-même comme un tout. Il n'y a rien là-dedans à prendre séparément et qui puisse justifier qu'on perçoive une table de manière isolée, et qu'il y ait une essence particulière séparée. La table n'est pas une partie dans la classe, ou la classe dans l'université, et ainsi de suite à l'infini ; de la même façon qu'elle ne se présente pas comme une partie séparée du tout qu'elle est, mais comme un tout en chaque aspect. La chose comme un tout se présente suivant un flux ininterrompu d'apparaîtres, c'est-à-dire que la chose étant un tout, et non une partie d'elle-même, a un horizon dont elle ne peut se déprendre. Ce n'est pas seulement le rapport du sujet aux choses qui est changé, mais aussi le comment des choses elles-mêmes dans la manière qu'elles ont de se donner, de sorte que la chose comme un tout implique qu'elle a aussi un horizon¹¹.

Voilà qui confirme que le général n'est plus séparé du particulier, que les essences ne sont pas strictement particulières. On voit que la chose, comme un tout particulier qu'elle est, implique sa liaison avec le général. Les essences qui désignent le général ne sont donc pas non plus des essences séparées. Le particulier est toujours, pour Husserl, inséparable de l'horizon à partir duquel il se présente, comme l'apparaître¹² est inséparable de la chose. Par exemple, si je concentre mon regard sur la table devant moi, je puis déplacer à tout instant mon regard pour percevoir maintenant qu'elle se trouve « dans » une classe, de sorte qu'il y a toujours un horizon qui permet un tel déplacement du regard¹³. Le rapport du particulier au général n'est désormais plus le même. En bref, *une chose particulière peut certes être donnée indépendamment de ses horizons plus vastes, mais la chose comme un tout la relie directement au général.*

Ce que nous venons de dire ne concerne pas seulement la chose particulière et l'essence générale de chose matérielle qui lui correspond, c'est-à-dire la chose particulière et la chose en général, ou encore la nature matérielle (l'horizon) au sens traditionnel, mais est propre à chaque chose qui a un horizon. Il ne s'agit pas non plus d'une simple analogie entre une chose particulière et la chose en général. Notons que les concepts de *tout* et de *partie* qui sont au fondement de la phénoménologie ne concernent pas seulement la perception, mais indiquent, en premier lieu, que ce qui est est l'être¹⁴.

Il ne suffit donc pas, pour pratiquer la phénoménologie — et cela est important pour notre propos —, d'analyser un phénomène quelconque en posant que la manière avec laquelle il apparaît ou m'apparaît en est une parmi de multiples et qu'ainsi, le tout que je regarde est inséparable des multiples possibilités correspondant aux multiples connaissances que j'ai de ce phénomène. Cela ressemble davantage à l'analyse d'une science objective. Encore faut-il tenir compte des horizons à travers lesquels se présente un tel phénomène, et reconnaître également que chaque phénomène est un tout en chaque aspect. Que je considère le livre devant moi comme un tout, plutôt qu'un ensemble de parties comme le faisait la tradition (puisque l'être en soi était inatteignable), cela ne me permet pas de poser que le particulier acquiert par là un statut d'indépendance, car ce serait ignorer les horizons qui fondent ce tout particulier et continuer ainsi à séparer le particulier du général, le général étant simplement un cadre ou un degré d'être plus élevé. Si chaque chose particulière, en phénoménologie, se présente telle qu'elle est, il ne s'ensuit pas qu'elle est détachée ou séparable du général, c'est-à-dire qu'on puisse en faire abstraction. Au contraire, *chaque chose qui se présente telle qu'elle est se montre inévitablement à travers un horizon illimité et, par là, le particulier et l'universel n'ont jamais été aussi unis qu'avec la phénoménologie*.

Il en va de même des idées et d'une communauté des hommes. L'application de la méthode et pensée phénoménologiques à la communauté des hommes ne consiste pas à voir des sujets qui s'apparaissent les uns aux autres pour former un tout¹⁵. Non plus en psychologie. Elle ne peut consister en l'étude de phénomènes particuliers n'ayant aucun horizon ou presque — et ce pour n'importe quel phénomène —, ramenant le tout à un objet pour un sujet naturel, avec des degrés d'être et une classification objective.

Il est désormais clair que le phénomène comme celui de la chose même a un sens spécifique, et c'est sur celui-ci qu'une application de la méthode phénoménologique doit trouver son fondement. Il est donc antiphiénoménologique de se servir du phénomène comme d'un particulier isolé, à la faveur de la disparition de l'être en soi (qu'il soit un être inatteignable ou un être fermé sur lui-même au sens d'un particulier réel), sans tenir compte de l'horizon de phénoménalité dans lequel il se présente. On a beau restreindre l'horizon dans l'analyse d'un phénomène, il demeure toujours là, prêt à se montrer à tout instant pour disqualifier notre recherche si l'on n'en a pas tenu compte. Il ne suffit pas d'affirmer que le phénomène qui se présente comme un tout a de multiples apparaître infinis, que la recherche est elle-même à l'infini et que nous devons réinterpréter les acquis en cours de développement. La relation entre tout et parties est plutôt d'un autre ordre, précisément celui de la phénoménologie.

La difficulté réside justement dans l'impossibilité pour la phénoménologie de s'appliquer à des disciplines si l'on ne tient pas compte du rapport entre tout et parties, qui fait pourtant l'essentiel de cette pensée. La science moderne et objective repose sur le concept traditionnel de « parties dans un tout », même si elle part d'hypothèses et dit se conformer aux choses. Elle ne fait que construire le tout en réinterprétant chaque fois les parties antérieures. Les sciences humaines ont tendance à suivre cette méthode objective, faisant en sorte qu'elles ne se soucient pas des essences ou de la phénoménalité. Les phénomènes sont des tous et nullement des parties à additionner, réinterprétables à volonté, servant de résultats pour guider un comportement soi-disant éthique¹⁶, comme s'il ne s'agissait que d'agencer des parties. *Les phénomènes sont des essences*. Que serait, alors, une science moderne qui tiendrait compte des essences ? Elle perdrait sûrement ce qui fait son pouvoir depuis la modernité, celui des choses prises séparément formant une somme et qui montre les seuls résultats comme valeur¹⁷. Le monde vu selon la physique ne peut se réduire à un ensemble de parties coordonnées ; ce ne sera jamais qu'un monde situé par-dessus le monde primordial. Une science qui tiendrait compte du monde primordial perdrait certainement son pouvoir de séduction auprès des hommes. Les sciences humaines et sociales auraient intérêt à ne pas suivre une telle méthode et à emprunter plutôt la voie phénoménologique dans leurs recherches si elles veulent sortir de l'objectivisme qui les menace. On ne peut accepter que le monde soit simplement une infinité d'objets ou une recherche à l'infini fondée sur l'hypothèse¹⁸ ; nous serions une partie *dans* l'univers, ce que nous ne sommes jamais ; si l'on pense ainsi, on travaille dans le but d'extraire de l'univers notre propre « monde », ce qui traduit un accaparement du monde plutôt qu'une rencontre avec celui-ci. Le théorique et le pratique ne sont jamais séparés.

3. L'inséparabilité du fait et de l'essence

a) Le contenu et l'objet ; le fait et le phénomène de l'essence

Abordons maintenant la vision des essences chez Husserl en rapport avec le concept de phénomène. La phénoménologie est une science des essences. Nous allons exposer la notion d'essence à l'aide de deux œuvres de Husserl : les *Idées directrices* et la *Krisis*, dernière œuvre de l'auteur. Le premier volet concernera le rapport entre le fait et l'essence, et le second, celui entre l'essence et le concept husserlien du monde-de-la-vie. Nous nous concentrerons sur les similitudes entre les deux manières d'exposer la question de l'essence plutôt que sur leurs différences, et ce dans le but de faire voir le fondement de la conception phénoménologique des essences.

Husserl aborde son premier chapitre des *Idées directrices* en établissant un rapport nouveau entre *fait* et *essence*. L'essence n'est pas déduite des faits ou imposée aux faits à partir d'en haut. De même que l'apparaître est apparaître de la chose et n'est pas séparée de celle-ci, de même l'essence n'est pas séparée de la chose¹⁹. **L'essence ou le général ne se tire plus des faits, mais il existe une inséparabilité de l'essence et du fait.** En d'autres termes, l'inséparabilité du fait et de l'essence se montre simplement de ce que l'essence n'est pas une généralisation à partir des faits.

Plus précisément, on sait depuis les *Recherches logiques* que la non-distinction entre l'apparaître et l'apparaissant²⁰, dans la tradition, a eu pour effet que la chose s'est identifiée à la chose extérieure ou réelle, et que *le phénomène est devenu le contenu séparé, sauf que l'apparaissant désigne aussi le phénomène. C'est le terme de phénomène pris de manière équivoque qui a permis de confondre l'apparaître et l'apparaissant*. Bref, le résultat en est, d'une part, le contenu vécu et, de l'autre, l'objet comme objet réel²¹. Au contraire, lorsque l'apparaître est celui de la chose même, la distinction entre l'apparaître et l'apparaissant se montre d'elle-même, c'est-à-dire celle, bien comprise, entre le contenu et son objet, laquelle est d'ordre phénoménologique.

La distinction (mais nullement la séparation) entre le contenu et l'objet — le contenu n'étant pas seulement un contenu de conscience — a pour conséquence que l'essence, ou le général, est liée au particulier²². Par conséquent, il y a une inséparabilité du fait et de l'essence. Ainsi, le général, ou l'essence, ne peut plus être déduit des faits, c'est-à-dire qu'il n'est pas une généralisation à partir des faits aboutissant aux essences générales vides. Le contenu étant distinct et jamais séparé de l'objet, l'essence n'est plus l'« en général » séparé des faits, mais demeure en rapport avec ces derniers. Il n'y a pas plus d'essences générales qu'il n'y a de choses réelles. *L'essence est un phénomène lorsqu'elle ne se tire pas des faits, et elle est un phénomène comme il y a un phénomène de la chose. Les phénomènes sont des essences et l'essence elle-même est un phénomène.* La phénoménologie pose la généralité propre aux essences à la place de la généralité empirique aboutissant aux essences. Compte tenu de la distinction entre le contenu et l'objet qui guide la phénoménalité, l'inséparabilité de l'essence et du fait a aussi besoin d'être précisée. C'est ce que nous voyons maintenant.

Voici comment Husserl démontre que le particulier et l'essence sont liés. L'auteur commence son propos en distinguant entre *objet réel* et *objet individuel*. L'objet individuel n'est pas seulement là²³, il est déterminé d'une certaine façon, ce qui signifie qu'il a une essence. On sait que l'être individuel est contingent. Cela s'exprime par la formule suivante : « Tel il est ; autre il pourrait être » (Husserl, 1971b, §2, p. 16 ; Husserl, 1976b, S. 12). Or, à la contingence répond une nécessité. La tradition croyait l'avoir trouvée en parlant de la nécessité propre à une règle de coordination entre les faits²⁴. Mais cette régulation des faits ne serait plus la même si les faits étaient autres et, par là, elle tombe aussi sous le coup de la contingence. Par conséquent, *l'objet individuel, lequel n'est pas objet réel, possède son essence et il y a là une nécessité d'essence*. Husserl disait que « chaque fait, "en vertu de son essence", pourrait être autre » (1971b, §2, p. 17 ; 1976b, S. 12) ; cela signifie que l'être individuel possède son essence. L'objet individuel possède son essence à condition qu'il ne désigne pas un objet réel. À la distinction entre la chose réelle et la chose elle-même correspond la distinction entre objet réel et objet individuel.

En résumé, *lorsque l'objet réel et l'objet individuel sont confondus, le particulier et l'essence sont synonymes, de sorte que l'essence, ou le général, doit devenir une généralisation à partir des faits. Par contre, lorsque l'objet individuel n'est pas objet réel, la distinction entre le particulier et l'essence se montre d'elle-même et le général, ou l'essence, est inséparable du particulier. Bref, le particulier possède son essence et le général est précisément l'essence sur*

le mode du général. Le général n'est plus en conflit avec le particulier et n'a plus besoin de devenir une généralisation à partir du particulier pour résoudre le conflit. Cette nécessité est donc une nécessité eidétique, dont la généralité eidétique est le corrélat. Il s'agit bien d'une nécessité eidétique au sens nouveau de la phénoménologie, c'est-à-dire celle qui n'a plus rien à voir avec la nécessité d'essence propre à la généralité empirique. Ainsi, comme on vient de le voir, l'essence n'étant plus une généralisation à partir des faits, comme l'apparaître de la chose n'est pas celui d'une chose extérieure, la nécessité ne peut plus être une règle de coordination entre des faits aboutissant à une généralité empirique. *L'inséparabilité du fait et de l'essence implique que le général, ou l'essence, n'est plus une généralisation à partir des faits.* Nous avons là la confirmation que le général et le particulier étaient bel et bien séparés avant la phénoménologie.

b) Nécessité eidétique et idéation

La nécessité eidétique est le corrélat de la généralité eidétique. Voyons ce qu'il en est de plus près. L'essence désigne toujours le général qu'on peut dégager intuitivement de l'objet individuel, mais cela ne signifie pas qu'on tire l'essence d'un objet particulier et réel. L'essence n'est rien d'autre que l'objet individuel pris en général, à condition que cet objet ne soit pas objet réel. Par exemple, chaque son possède une essence, et, selon un degré plus élevé, il y a l'essence générale du son en général. Mais le son en général ne consiste pas à généraliser le son particulier, que ce soit à la manière d'une extension d'un particulier ou selon ce que plusieurs cas particuliers et réels ont en « commun ». Certes, *le général se dégage d'un cas particulier, ou de plusieurs cas particuliers, par comparaison, mais nullement en tant que cas particulier réel ou posé comme réel*²⁵. De la même façon, chaque chose possède son essence, et, selon un degré plus élevé, il y a l'essence générale de la chose en général²⁶. À remarquer que l'auteur montre qu'il s'agit de généralité eidétique par l'expression « l'essence générale du son en général », plutôt que simplement « l'essence générale du son ». Cette expression ne peut, non plus, avoir un sens idéaliste s'il est exact que l'essence n'est plus une généralisation à partir des faits. Dans le cas contraire, nous retomberions dans une compréhension métaphysique de l'essence. Ainsi, Husserl peut affirmer phénoménologiquement, en vertu de la généralité eidétique, que « ce qui appartient à l'essence de l'individu, un autre individu peut aussi le posséder » (Husserl, 1971b, §2, p. 18 ; Husserl, 1976b, S. 13). Il n'y a pas, dans cette phrase, l'ombre d'une généralité d'essence issue d'une généralité empirique. Cela est fondamental pour comprendre que le phénomène n'a rien d'empirique, et éviter ainsi les mésinterprétations à propos de la phénoménologie. L'essence est un objet donné en personne, intuitivement, comme il y a un objet individuel donné intuitivement.

En conclusion, Husserl peut affirmer que « le rapport (lui-même eidétique) entre objet individuel et essence implique que tout objet individuel possède un fond (Bestand) eidétique, son essence, et inversement qu'à toute essence correspond une série d'individus possibles qui *soient* son individuation contingente » (Husserl, 1971b, §7, p. 31 ; Husserl, 1976b, S. 20). L'inséparabilité du fait et de l'essence doit être comprise au sens nouveau de la nécessité eidétique. Il ne doit plus y avoir de doute à ce propos. Le lien entre le fait et l'essence est

désormais d'ordre eidétique et non une généralité empirique, que ce soit dans le cas de l'essence individuelle ou de l'essence au sens général du terme.

c) La conversion du fait à l'essence

La conversion du fait à l'essence, en somme l'idéation, est maintenant rendue possible. En vertu de la vision de l'essence comme généralité eidétique qui ne doit rien à une généralité empirique, il n'est pas indispensable que la conversion de l'objet individuel à l'essence se fasse à partir d'un existant perçu, mais peut s'effectuer sur la base d'un souvenir ou d'une imagination. On peut former librement des images, par exemple d'un son, et on obtient par cette méthode l'invariant que constitue l'essence. Par conséquent, l'essence, la connaissance de l'essence, ne contient rien qui appartienne à des faits²⁷. C'est la fin de l'être en général et de l'essence comme général vide.

La saisie de l'essence s'effectue par la méthode des variations, au moyen de l'imagination à partir d'un exemple. Elle consiste à former librement, par imagination, des images de sons. Par idéation, j'obtiens le son en général comme essence, c'est-à-dire que le son en général contient toutes les possibilités eidétiques infinies. C'est ce que veut dire le mot *général*. Autre exemple : par idéation, j'obtiens la joie en général, c'est-à-dire que la joie en général renferme toutes les possibilités eidétiques particulières, infinies. Nous avons là une intuition adéquate de l'essence ou du général. Il s'agit d'une inclusion et non d'une perfection. Par contre, lorsqu'il faut entendre perceptivement des sons particuliers pour obtenir le son en général ou l'essence du son, on y parvient mais d'une façon qui nous limite puisqu'on ne peut parcourir toutes les possibilités eidétiques. En d'autres termes, le son que j'entends ne contient pas toutes les possibilités eidétiques. Ainsi, à propos de l'idéation, l'image est supérieure aux exemples perceptifs qui ne peuvent couvrir toutes les possibilités eidétiques. Prenons l'exemple du géomètre. Il peut, par imagination, former librement l'image de figures spatiales nouvelles à l'infini qui vont contenir toutes les possibilités eidétiques infinies. Mais s'il s'en tient au triangle tracé au tableau pour faire cela, c'est-à-dire à un exemple particulier perceptif, il est limité dans sa démonstration. On sait que le triangle tracé au tableau n'est pas ce qui est visé par le géomètre quand il pense au triangle lui-même, mais il lui sert d'exemple du triangle parfait auquel il pense. Les particularités au niveau de l'imagination, leurs présentifications particulières, sont illimitées, alors que les présentations perceptives particulières sont limitées²⁸. L'imagination ne complète la perception d'aucune manière, s'il est vrai que l'apparaître de la chose n'est pas une image. L'imagination livre l'essence dans une clarté parfaite. La perception est une intuition donatrice originaire ; elle ne sera pas privilégiée par Husserl, mais sert seulement de soubassement²⁹.

Que conclure de cet examen rapide de la méthode des variations pour obtenir l'invariant au moyen de l'imagination plutôt que de la perception, sinon que l'essence, l'essence comme phénomène, n'est pas une généralisation des faits mais est donnée elle-même. L'idéation qui autrefois se faisait suivant le processus de généralisation exigeait la perception réelle comme fondement, alors qu'elle s'obtient maintenant sans recours à des perceptions particulières. Cela confirme que l'objet particulier n'est pas un objet particulier réel.

La phénoménologie comme science des essences établit ainsi une nouvelle relation entre science de l'essence et science du fait. Si la nécessité d'essence se pose en dehors de toute facticité, la facticité acquiert une essence. En effet, l'objet individuel possédant une essence, il y aura une véritable science du fait basée sur l'eidétique. Pour l'exprimer rapidement, tous les résultats théoriques issus des sciences du fait à partir de l'expérience n'appartiennent pas à une véritable science du fait et ne sont issus que de coordinations de faits. « Des faits ne peuvent résulter que des faits³⁰. » Les sciences du fait qui portent sur des objets ont besoin de l'essence de l'objectivité en général, au sens d'une véritable ontologie formelle³¹. La distinction entre sciences de l'essence et sciences du fait rend les sciences de l'essence indépendantes de celles des faits. C'est l'inverse pour les sciences du fait : aucune ne peut se développer sans les premières³². La phénoménologie est une science des essences, mais nullement par opposition aux sciences empiriques — ceci ferait d'elle une science parmi les sciences traditionnelles, quoique la plus haute³³. On ne voit pas en quoi la phénoménologie, dans ce cas, serait originale. On peut donc obtenir l'essence sans la réduction puisqu'elle se donne dans une intuition immédiate, un voir immédiat. Ainsi, la réduction phénoménologique qui semble se faire attendre au début des *Idées directrices* ne signifie pas que les analyses de l'auteur soient neutres, comme on l'a répété souvent, permettant de poser que l'essence ne fait que se distinguer du fait, tout en reposant sur l'empirique.

En conclusion, il ne suffit pas de dégager des essences et de les voir comme des phénomènes, en considérant comme une première étape peu importante que cela se fasse par généralité empirique ou simplement en abstrayant. Nous devons obtenir des essences hors de toute facticité, c'est-à-dire dégager l'essence comme phénomène. Cette démarche n'est pas purement méthodique mais conditionne tout ce qu'on va affirmer par la suite sur les phénomènes et la façon d'interpréter les choses, le monde et les hommes. On ne peut prélever des éléments du monde sans qu'il y ait un effet, en retour, sur le monde. C'est ce qui se produit quand les essences sont obtenues au moyen d'une généralisation à partir des faits. On n'a qu'à penser à la façon dont les sciences modernes existantes voient le monde et les choses. Elles ne les prennent pas comme des phénomènes, et pourtant ils en sont. La notion de phénomène, en phénoménologie, ne consiste pas à abstraire pour ne considérer que ce que nous appelons les phénomènes de manière isolée, ce serait mésinterpréter complètement le sens du retour aux choses mêmes.

4. L'essence et la représentation de l'essence

Nous poursuivons notre quête de l'essence qui ne doit rien à une généralité empirique, ni à une généralité abstraite. Lorsqu'on se contente d'abstraire les essences, on en vient à les considérer comme des produits psychiques, lesquels sont propres à une psychologisation. Or, les phénomènes que sont les essences ne sont pas des produits psychiques. Comme le pense Husserl, si les essences sont des produits psychiques, les choses telles que les nombres ne sont pas des essences. Si les nombres sont des essences, les essences ne sont pas des produits psychiques³⁴. Il est besoin ici d'une explication. Il ne faut pas ramener l'essence pure à la représentation ou à la conscience de cette essence, laquelle devient alors le fait d'un sujet expérimentant. *L'essence comme phénomène n'est pas un contenu de conscience élargi.* Pour

bien saisir ce qu'il en est, rappelons que nous nous basons sur la donnée pure de l'essence (ou l'essence comme phénomène) en parallèle à la chose donnée elle-même dans la perception.

Il y a une distinction qui se présente d'elle-même entre l'apparaître et la chose apparaissant lorsqu'on renonce à voir la chose comme chose extérieure. Au contraire, en posant la chose comme chose externe, cette distinction demeure cachée et conséquemment l'apparaître devient un produit de l'esprit. De la même façon, l'essence devient un produit de l'esprit lorsque l'objet particulier réel s'identifie à l'essence et que nous avons besoin de la généralisation à partir des faits pour obtenir l'essence. Le sujet est alors le fondement du processus de généralisation, comme l'apparaître devient un contenu de conscience. *Or, dans l'acte d'idéation, à partir d'un objet individuel pour obtenir l'essence, l'essence n'est pas un produit de l'esprit. Cependant la conscience de l'essence en est une, quoiqu'en un sens nouveau, c'est-à-dire que la conscience est conscience de l'essence en tant que phénomène*, tout à fait comme la conscience est conscience de quelque chose. Il y a une distinction entre l'essence et la conscience de l'essence ; cette conscience n'est plus maintenant identique à l'essence, ce qui a pour effet que ni la conscience, ni l'essence ne sont des produits psychiques³⁵.

L'essence comme phénomène ne peut alors plus être un produit de l'esprit propre à un vécu psychique réel. Il ne suffit donc pas de poser que l'essence est un *général* pour croire que nous sommes sur le mode du général, car elle demeure dans ce cas un produit de l'esprit (une psychologisation de l'essence), et l'essence en tant que phénomène n'est pas saisie.

Husserl arrive à ce résultat au moyen d'une analogie entre la fiction et l'idéation de l'essence. Premièrement, l'auteur se fonde³⁶ sur sa découverte de l'imagination comme mode imaginaire — non plus comme une image-copie de la perception. En effet, la perception est celle de la chose elle-même ; elle n'est pas faite de contenus d'images qui seraient les copies de la chose réelle³⁷. L'imaginaire a ainsi son propre mode d'être. Le centaure joueur de flûte est, par exemple, une représentation qui n'est pas à confondre avec le vécu de la fiction. C'est pourtant ce que l'on fait lorsque l'objet imaginé est identifié à ce qui n'a pas d'existence. Or, *le vécu de la fiction du centaure n'est pas lui-même une fiction. L'objet imaginé — le centaure joueur de flûte — a une existence et, ainsi, il y a une distinction entre l'objet imaginé et la conscience de cet objet*. En d'autres mots, le vécu de la fiction est la fiction du centaure, c'est-à-dire que toute conscience est conscience de quelque chose³⁸.

Voyons maintenant l'analogie. Par exemple, dans la fiction du centaure joueur de flûte, on ne doit pas confondre le vécu du centaure avec le centaure lui-même, comme la représentation de l'essence n'est pas l'essence elle-même. Il ne s'agit pas ici simplement d'une analyse de la représentation qui place la fiction et l'imagination au même niveau que la perception ; c'est-à-dire que le centaure, même s'il n'existe pas réellement, existe sur le mode de l'imagination, comme il y a un mode de la perception. Là n'est pas le but de Husserl. *Car dans ce cas nous n'aurions pas la certitude de l'existence de l'essence*. Ainsi la distinction entre le vécu du centaure et le centaure lui-même n'en est pas une semblable à celle entre le vécu de perception et de la chose, et cette distinction est encore moins fondée sur l'imagination

comme image de la chose (afin que nous puissions continuer de voir l'essence comme une généralité empirique). Il s'agit d'une analogie qui concerne la distinction entre l'essence et la représentation de l'essence au sens phénoménologique, c'est-à-dire que *l'essence existe véritablement*. La preuve en est la proposition suivante de Husserl :

Le vécu de la fiction est l'acte de feindre la fiction *du* centaure. Dans cette mesure on peut dire que le « centaure-visé », le centaure-imaginé appartient au vécu lui-même. Mais qu'on n'aille pas en outre confondre ce vécu même de la fiction avec l'objet qui y est feint en tant qu'objet feint. De même dans l'acte spontané d'abstraire, ce n'est pas l'essence mais la conscience de l'essence qui est un produit de l'esprit³⁹.

L'objet imaginé est véritablement distinct du vécu intentionnel de cet objet, tout en lui appartenant, comme on l'a vu, à condition que le vécu du centaure ne soit pas identique à l'objet feint. L'imagination n'est pas l'image tirée d'un objet, comme le général n'est pas une généralisation à partir des faits, mais il y a un mode de l'imaginaire. Il en est de même dans l'acte d'idéation. *L'essence est distincte de la représentation de l'essence seulement si l'essence n'est pas une simple abstraction, mais qu'il y a une existence de l'essence*. Cette réflexion de l'auteur se base sur la donnée pure de l'essence, parallèle à la chose donnée elle-même dans la perception. Les essences, comme les fictions, ne sont pas des produits psychiques. *Le centaure joueur de flûte existe, quoique sur le mode de l'imaginaire, et de la même façon l'essence existe et la conscience de l'essence en est la correspondante*. Les essences qui sont des phénomènes existent, et autrement que comme des produits de l'esprit. En d'autres mots, l'existence de l'essence elle-même montre qu'elle n'est pas un produit de l'esprit.

Il ne suffit donc pas d'analyser les phénomènes pour pratiquer la phénoménologie, mais de voir que les essences comme phénomènes sont en dehors du psychique, de la même façon que les choses ne sont pas des choses réelles. En conclusion, l'essence, ou le général comme essence, n'existe que si elle n'est pas une généralisation tirée des faits et qu'elle n'est pas un produit psychique. L'essence se présente elle-même à une conscience qui n'est pas un contenu de conscience et, par là, celui d'un sujet réel. À condition toutefois de bien voir la distinction entre l'essence comme phénomène et la représentation de cette essence, c'est-à-dire que l'essence et la conscience de l'essence sont inséparables, mais non confondues.

Deuxième partie

5. La réflexion au sens phénoménologique

a) La réflexion et le vécu non réfléchi

Nous avons vu que la perception de chose a toujours un horizon à partir duquel elle est déterminée et déterminable, que ce soit l'horizon formé par les autres choses environnantes ou le milieu environnant, et ce jusqu'à inclure le monde lui-même. Malgré que la conscience comme conscience de quelque chose constitue une unité, l'unité du flux de conscience, elle ne

peut couvrir toutes les possibilités de perception de cette chose, de sorte qu'il y a un arrière-plan de possibilités formant l'aire de conscience — possibilités prêtes à être perçues et que nous caractérisons de vécus ou de consciences implicites. Il ne s'agit pas d'objets appartenant à un monde objectif, à un perçu d'arrière-plan. Cela est hors de question. *La conscience s'élargit, si l'on peut dire, en étant constituée de vécus explicites et de vécus implicites, à condition toutefois que la conscience de quelque chose soit comprise comme une unité.* La conscience et son objet forment ainsi une unité et il y a une aire de conscience. En d'autres termes, la conscience implicite signifie que les objets ou les possibilités d'arrière-plan apparaissent sans être explicites⁴⁰. En effet, s'il y a conscience, même implicite, il y a apparition de chose. Cela signifie que la conscience, qui est conscience de quelque chose, qui perçoit ce papier ici, devant, peut diriger son regard sur du déjà-vécu, sur ce qui apparaissait auparavant et était vécu de manière implicite, et l'amener à l'explicitation dans une conscience explicite⁴¹. La conscience est toujours conscience de quelque chose, c'est-à-dire qu'une conscience vide, laquelle supposerait des choses et un monde extérieurs et objectifs, n'existe pas. L'absence de conscience vide confirme l'existence d'*une conscience implicite et, conséquemment, d'une réflexion qui porte sur du conscient, qui se pose en continuité avec la conscience et ne s'ajoute pas à elle. Cette réflexion n'est pas une conscience de second degré.* En somme, *ce sont les éléments non perçus qui dévoilent une conscience implicite et une conscience explicite, celle-ci étant la réflexion.* Voilà un premier élément pour saisir le concept de réflexion au sens phénoménologique. La réflexion, comme on le verra, joue un rôle fondamental pour saisir le phénomène.

La réflexion ne consiste pas à reproduire ce qui est déjà donné, comme si les choses n'étaient pas données, c'est-à-dire n'apparaissaient pas telles qu'elles sont. Il est inexact d'affirmer que nous faisons des observations et que nous réfléchissons ensuite sur celles-ci, ainsi que le pose la psychologie empirique. La réflexion, comme son nom l'indique, est une explicitation de quelque chose qui était déjà là⁴², de ce qui est déjà vécu. Elle n'a plus un sens objectif puisqu'elle porte sur du déjà-vécu. Cela repose sur la thèse husserlienne voulant que la perception de la table devant moi ne consiste pas à ce que se fassent dans la conscience des images-copies de la table, c'est-à-dire que la conscience devienne une reproduction, comme si elle était incapable d'être consciente de la table. La réflexion est alors libérée de la tâche qu'on lui avait confiée, celle de reproduire et de se substituer à la perception de la chose, pour redevenir ce qu'elle est véritablement. *Elle ne consiste pas à répéter ou reproduire, mais à porter un regard sur...* Pour bien saisir le sens de la réflexion, notons ce qui suit : de même que la distinction entre ce qui apparaît et les modes d'apparitions se dévoile seulement lorsque la chose n'est pas une chose extérieure, de même *seulement lorsque la réflexion n'est pas une reproduction ou une conscience à la suite d'une observation se révèle-t-elle alors telle qu'elle est : comme une distinction entre un vécu de perception d'une chose et la réflexion ou le regard que l'on porte sur celui-ci. Bref, on ne conçoit plus de manière équivoque la conscience et la réflexion en identifiant celle-ci à la réflexion de réflexion (ou réflexion de second degré). Il y a là une continuité plutôt qu'un ajout propre à la réflexion de second degré.* En somme, *la réflexion s'exerce sur un vécu de perception déjà effectué, sur un vécu de conscience comme conscience de quelque chose.*

Cela est essentiel afin de ne pas confondre la réflexion au sens phénoménologique avec celle comprise au sens traditionnel et continuer à prétendre que la relation du fait à l'essence, de l'empirie à l'essence, est empirique chez Husserl. En effet, *la réflexion comme reproduction (au sens de copie) laisse intacte la généralité empirique*. L'objet n'étant pas saisi directement mais dans une reproduction, cela permet à la généralité d'être une généralisation à partir de faits. La réflexion divise le phénomène en parties successives plutôt que de le garder dans son unité. Il est certain que la réflexion au sens de répétition a encore cours de nos jours et contribue largement à la mésinterprétation du phénomène. Aussi longtemps que la réflexion sera vue comme une reproduction, on conservera la généralisation à partir des particuliers. La réflexion qui porte sur un objet donné d'avance entraîne une mésinterprétation de la réduction, faisant de la réduction ce qui réduit sur le fondement d'un objet donné d'avance. Or, la réduction révèle ce qui est. Toutefois, au sens phénoménologique, la réflexion n'est pas encore la réduction transcendantale. Raison de plus pour ne pas la confondre avec la réflexion au sens traditionnel, celle qui vient après coup.

Voyons maintenant la démarche husserlienne d'après les *Idées directrices*. Pour ce faire, notons un passage important qui s'applique à notre propos : celui du vécu non perçu par opposition à la réalité non perçue⁴³ ; plus précisément, la perception du vécu, ou réflexion, par opposition à la perception de chose. Remarquons cependant que nous ne suivons pas Husserl dans cette opposition dont le but est d'obtenir la conscience comme une donnée absolue afin de montrer le chemin vers la réduction transcendantale. Nous nous restreignons au thème de la réflexion, qu'on a compris jusqu'ici comme un regard sur du déjà-vécu. C'est ce déjà-vécu qui nous guide dans la distinction entre la perception et la non-perception pour une meilleure compréhension de la réflexion ; ce n'est pas l'opposition entre le vécu et la chose. D'ailleurs, l'opposition entre le vécu et la chose⁴⁴ n'a pas pour but de poser que la chose transcendante est une chose réelle et factice, mais plutôt que le vécu est absolu, *ce qui contribue à montrer la réflexion d'une manière plus profonde*. C'est ce dernier aspect qui nous intéresse. Le vécu absolu peut poser, par contraste cependant, une chose réelle et la pose effectivement. Là est la rançon de la méthode suivie dans les *Idées directrices*.

Que peut-on relever à propos de la réflexion dans ce vécu non perçu ? Comme on l'a souligné, le non-perçu dans la perception de la chose est le non-remarqué — ce qui apparaît mais est non-remarqué. Par contre, le vécu non perçu dans la perception du vécu (ou réflexion) se présente de manière différente, c'est-à-dire que le vécu n'apparaît pas, il ne se donne pas par esquisses mais de manière absolue⁴⁵. Le non-perçu, dans les deux cas, est du prêt-à-être-perçu, mais de manière différente. *La réflexion qui porte sur un vécu, s'il est exact que celui-ci se présente de manière absolue, c'est-à-dire non successive, montre qu'il est déjà là mais à l'état de non-réfléchi*⁴⁶. L'opposition husserlienne du vécu et de la chose a donc permis de démontrer que la réflexion qui porte sur ce qui était déjà là est du non-réfléchi. Naturellement, *cette différence suppose qu'il y a eu un vécu de perception d'une chose quelconque pour qu'une perception de ce vécu, ou réflexion, soit possible*. Cette différence faite par l'auteur est donc conditionnée par un vécu de conscience comme conscience de quelque chose. C'est pourquoi il est utile de rappeler, pour la compréhension du paragraphe 45, que la

différence entre le vécu et la chose repose sur *une distinction entre des modes de donnée*⁴⁷ et n'est pas une négation de la perception de chose comme une donnée.

Comme le vécu n'apparaît pas, et n'apparaît pas non plus, conséquemment, le vécu non perçu dans sa façon d'être prêt, la chose, par contraste, devient ce qui apparaît de manière successive, et les choses non remarquées qui ont aussi besoin d'apparaître se trouvent limitées à mon environnement immédiat, puisque mon champ de perception constitue une partie infime de l'horizon et n'est pas infini⁴⁸. À remarquer que l'horizon de la chose et l'horizon propre au monde ne sont plus en continuité comme ils l'étaient auparavant mais, à l'inverse, *les choses doivent apparaître en vertu de cette différence entre le proche et l'éloigné, alors que le vécu n'apparaît pas et est donné de façon absolue*. Tel que le confirmera plus tard Husserl, le choix de se fonder sur une seule chose isolée dans les *Idées directrices*, plutôt que sur la chose liée au monde, est responsable de cette situation. Le « reste » est alors ce qui hante les *Idées directrices*. Toutefois, cela ne doit pas laisser croire que la chose est une chose réelle et factice et, conséquemment, que les vécus sont des phénomènes qui se tiennent par eux-mêmes, divisibles en parties successives, c'est-à-dire que nous pourrions considérer les phénomènes, en phénoménologie, de telle façon que nous n'aurions plus à nous préoccuper de ce qui reste⁴⁹. L'inadéquation de la perception de chose face aux vécus absolus ne signifie pas que les phénomènes sont des vécus qu'on peut maintenant analyser tranquillement puisqu'il est démontré qu'ils n'ont rien à voir avec les choses, et que là serait la nouveauté de la phénoménologie. Bref, Husserl apporterait simplement une correction aux sciences existantes, à la psychologie par exemple, en montrant que le phénomène est indépendant. La recherche par l'auteur de l'unité du vécu, puisque c'est ce qui est visé en choisissant d'opposer le vécu à la chose, ne compromet pas la donnée absolue de la chose mais laisse plutôt en suspens cette même perception de chose.

D'une manière générale, on ne doit pas prendre prétexte de ce que le vécu de conscience est une donnée absolue par opposition à la perception de chose pour réduire le monde à quelque chose de relatif, et poser ainsi que les phénomènes donnés selon la « subjectivité » ou la conscience sont le propre de la phénoménologie. Ce serait mésinterpréter le phénomène suivant la phénoménologie. Husserl ne renonce jamais au concept de monde même lorsqu'il se concentre sur la perception de la chose. Aussi dit-il que les objets qui sont co-présents n'épuisent même pas le monde qui est là pour moi de façon consciente et à chaque instant⁵⁰. Simplement, il n'est pas encore arrivé à maîtriser le concept de monde dans toute son ampleur. Il faudra pour cela attendre sa dernière œuvre.

La différence entre le proche et l'éloigné, à propos du non-perçu dans la perception de chose, est inséparable du monde comme horizon. En effet, cela revient à dire que le monde est un vécu de conscience si l'on ne peut percevoir l'ensemble des choses qui le constituent. Voilà ce qui est au fond de cette analyse, quoique les *Idées directrices* ne l'explicitent pas. Ainsi, le non-perçu des choses n'est pas l'abandon complet du monde et n'est pas identifié simplement à une réalité factice. On ne doit pas mésinterpréter ce non-perçu dans la perceptibilité de chose comme s'il demeurait extérieur à la conscience aussi longtemps qu'il n'est pas perçu.

Ce serait oublier un peu rapidement que la conscience comme conscience de quelque chose est une unité.

En conclusion, la réflexion porte sur un vécu déjà là, sur un vécu non réfléchi. Le vécu comme déjà là, qui est en somme un non-réfléchi, permet à la réflexion de former une unité avec le non-réfléchi. La réflexion donne le vécu tel qu'il était. Elle atteint son objet, c'est-à-dire que le vécu saisi par la réflexion est une donnée absolue qui ne peut être niée⁵¹. Tel était le but de la démonstration husserlienne en opposant le vécu et la chose.

L'essence du vécu est sans doute la réflexion. Toutefois, un vécu n'est jamais non plus complètement perçu ; il est un flux⁵². Il devient perceptible sur le mode de la réflexion, car celle-ci saisit ce qui est déjà vécu⁵³. Comme un vécu n'est jamais complètement perçu, il s'agit certainement entre le vécu et la chose d'une distinction de modes de donnée plutôt que d'une différence entre le vécu et la chose qui assimile cette dernière à une chose transcendante et factice. Bref, puisque le flux du vécu n'est pas complètement perçu et que le vécu est donné tel qu'il est, alors la rétention nous le donne. *C'est sous la forme de la rétention que la réflexion est en mesure de retenir ce qui vient juste de s'écouler et qui forme un flux*⁵⁴. Le flux du vécu aura des parties non saisies aussi longtemps qu'on le voudra, cela ne fera jamais en sorte qu'il ne soit pas appréhendé tel qu'il est. *Seule la réflexion, au moyen de la rétention, donne accès au vécu grâce à la temporalité qui rend possible le présent, le maintenant*. On ne peut donc se servir de la perception du vécu comme flux pour poser que le vécu non perçu repose en dernière analyse sur une réalité non perçue, bref sur une réalité factice. Ou encore se contenter d'un objectivisme puisque la réflexion n'atteindrait pas son objet. L'incomplétude du vécu n'est pas semblable à l'incomplétude de la perception de chose et ne doit rien à celle-ci. Cette incomplétude du vécu, sur la base de sa donnée absolue, aboutit à l'unité du flux du vécu au moyen de la temporalité. En effet, la temporalité va rendre plus clair que la réflexion porte sur du vécu déjà là. À la limite, elle montrera que la réflexion atteint son objet, celui qui était déjà là, et non un autre objet à sa place.

La réflexion n'est possible que parce qu'il y a un déjà-là à l'état de non-réfléchi, de sorte que si elle découvre le vécu non réfléchi, elle ne peut être assimilée d'aucune façon à une réflexion de second degré. La réflexion ne désigne pas un acte de second degré, un acte pour lequel une saisie totale du flux est impossible puisqu'il arrive toujours après coup, donc trop tard. La réflexion, au sens traditionnel du terme, ne peut jamais rendre compte du flux du vécu. Mais comment pouvons-nous être assurés que la réflexion propre au vécu saisit ce non-réfléchi, c'est-à-dire le saisit tel qu'il existait sans être réfléchi ? Car même si le vécu non réfléchi est la condition de possibilité pour qu'il puisse devenir un vécu perçu quand on le saisit, comment peut-on le saisir tel qu'il est ? Nous avons besoin d'explicitation à propos de la rétention. L'enjeu est que si la réflexion est incapable de rendre présent le vécu tel qu'il était, le monde comme horizon et la chose comme horizon n'existent plus, et nous avons affaire à des choses réelles avec des parties de choses réelles en guise de non-perçu ou de non-perception.

b) La rétention et la réflexion

Husserl répond par la rétention propre au vécu, c'est-à-dire le ressouvenir. En effet, le *ressouvenir*, au sens général du terme, va lui permettre d'apporter une solution aux vécus non perçus. Le vécu non perçu est un vécu passé⁵⁵, c'est-à-dire qu'étant déjà vécu, il est rappelé dans le ressouvenir. Toutefois, *la réflexion n'étant pas ce qui vient après coup mais le regard qui porte sur ce qui est déjà là, le ressouvenir montre qu'il y a d'abord une capacité de retenir ce qui vient tout juste d'exister, bref la rétention*. Comme la réflexion porte sur du déjà-vécu, la rétention est propre au présent. Cela est possible en distinguant la rétention (ou souvenir primaire) du ressouvenir comme tel. La rétention est la capacité rétentionnelle du vécu déjà là (ou vécu primitif), alors que le ressouvenir proprement dit est une reproduction spécifique. *La rétention permet la réflexion*. La rétention, ou souvenir primaire, n'est pas une reproduction, c'est-à-dire qu'elle n'est pas identique à la reproduction. Il ne faut pas confondre la rétention, ou souvenir primaire, qui est une conscience du tout juste passé, avec le ressouvenir qui lui est une reproduction. Le ressouvenir reproduit même le souvenir primaire qui forme la sphère originaire de la perception. Il porte bien son nom de *reproduction*. *La rétention, quant à elle, étend la conscience du maintenant (capacité rétentionnelle du présent vivant), car le présent n'est pas la répétition d'un instant identique, mais une durée*. Par exemple, j'entends le sifflement d'un train. Je n'entends pas un son qui est dans une durée, je n'entends pas la durée du son, mais *un son qui dure sans cesse*. Toutefois, je n'entends que la phase actuelle du son, et il y a chaque fois un présent toujours nouveau⁵⁶. *La durée est faite de ces phases toujours nouvelles*. Il n'y a qu'une seule phase à la fois⁵⁷ et je n'attends pas que le son se termine pour percevoir un son. Le tout du son est dans chaque phase.

Notons un point important pour distinguer *perception* et *rétention*. Un son faible, lors d'une perception, est encore un son et n'est pas du tout la rétention⁵⁸. Par conséquent, le *son* que j'entends et qui faiblit ne peut servir à poser que le *son* serait quelque chose de plus et de différent d'une phase actuelle — que la perception serait une unité en vertu de ce que je garderais en mémoire et ainsi donnée dans une réflexion qui s'ajouterait à un objet réel. Loin de penser que la rétention soit elle-même une perception, disons simplement qu'il ne peut y avoir de perception sans qu'il y ait une rétention de celle-ci. Voyons plus précisément ce qu'il en est de la rétention.

Husserl apporte l'exemple suivant. J'entends un son ; j'ai, pendant l'extension temporelle du maintenant, une conscience du son tout juste entendu. Disons-le à nouveau, il ne s'agit pas d'une extension au sens de la répétition d'un instant identique, mais d'un son qui dure sans cesse. Or, *cette conscience est la même dans son essence*⁵⁹. Si la rétention ne retenait pas le son qui s'écoule, on ne pourrait percevoir le son de manière unitaire. Comme le son est un instant que je n'entends qu'une phase à la fois, la rétention sert à retenir le son qui tombe dans le passé, et je peux porter le regard de la réflexion sur lui, c'est-à-dire sur le son vécu mais non perçu⁶⁰. Le son est le même, s'il est exact que je n'entends à chaque fois qu'une phase et qu'il y a toujours de nouvelles phases. Le son qui est le même était simplement présupposé, vécu, sans être décrit ou réfléchi⁶¹. La rétention procure la durée mais sans qu'elle soit réfléchie. La rétention est propre au vécu non réfléchi et, par là, elle rend possible qu'une

réflexion s'exerce sur elle. La réflexion est celle qui met au jour cette durée, qui assure l'unité du vécu, la constitution des vécus.

L'analyse de la rétention montre la réflexion d'une manière plus profonde. Un vécu qui a déjà été vécu sans être perçu se donne, au moment de la réflexion qui le met à nouveau sous le regard présent, comme véritablement vécu *maintenant*. En effet, s'il est exact que nous vivons une seule phase à la fois, par exemple une phase du son, *la rétention, du fait qu'elle assure la continuité d'un seul acte, permet à la réflexion de voir cela d'un seul jet*. En d'autres termes, *puisque le son qui dure sans cesse est le même, alors la réflexion qui porte sur un déjà-vécu est la même que le non-réfléchi*. Il n'y a plus de distance entre le déjà-vécu et la réflexion. Le vécu qui est encore retenu dans le présent est un moment du vécu présent. Il est un *remémoré primaire*. C'est grâce à la dimension temporelle de la rétention que le maintenant propre au vécu actuel de la réflexion est possible. *La réflexion, au moyen de la rétention, qui est de la même essence que la conscience primitive, retient ce qui vient juste d'exister et le donne tel qu'il était*⁶². Il y a écoulement mais c'est là la même essence. *Le vécu non réfléchi se donne tel qu'il était*. Grâce à la rétention, il n'y a plus de doute quant à la capacité de la réflexion d'atteindre son objet, c'est-à-dire de *dévoiler ce qui était vécu sans être réfléchi*. Le phénomène se donne lui-même dans la conscience réflexive.

c) La protention et la réflexion

Il en est de même de l'attente anticipante. Comme il y a une rétention qui retient ce qui vient tout juste de passer à partir du présent actuel, du fait qu'une seule phase se présente à chaque fois, il y a aussi une protention qui anticipe ce qui va arriver à partir du présent actuel. En d'autres mots, parce qu'une seule phase se présente, seule une anticipation peut montrer une suite de mainteneurs jusqu'au présent. *Sans cette protention, il n'y aurait qu'une seule phase isolée, sans possibilité de la lier à d'autres phases*. Dans ce cas, la protention signifie qu'à chaque phase actuelle s'ajoute une phase nouvelle. Or, *puisque dans l'attente d'un événement futur, à partir d'un présent actuel, il y a des intentions qui visent ce futur, il y a une distinction à faire entre celles-ci, qui sont des protentions, et le futur lui-même, de telle sorte que l'à-venir n'est pas simplement ce qui va venir mais ce qui doit venir ou ce qui va être*. En effet, *la protention est anticipation et donne sens à l'à-venir*. Toujours à partir du présent actuel, nous avons donc là une reproduction⁶³, un souvenir vers l'avant, un pro-souvenir, *puisque ce qui arrive doit arriver. Ce qui est a la possibilité d'être comme les apparaîtres sont ceux de la chose même. Comme on doit pouvoir retenir la perception et que ce doit être le même vécu que celui primitif, on doit pouvoir anticiper la perception et celle-ci est la même que celle qui doit pouvoir venir. Cela est une manière de poser le futur comme déjà là, mais à partir du présent*⁶⁴. *Le futur comme déjà là signifie qu'il est une reproduction que la protention présente à nouveau, ce qui est la distinction entre pouvoir anticiper et pouvoir venir*. Le futur demeure ce qu'il est. Ce qui est perçu est le même que ce qui devait être perçu. Aussi la rétention est-elle la même que ce que j'entends dans le présent. La protention manifeste clairement une *mêmeté*, une unité que Husserl va exploiter sous le thème de la subjectivité transcendantale. La protention fait que le futur est déjà là, comme la rétention fait que le souvenir est possible. Husserl l'exprime en disant que la perception n'est pas seulement ce qui va arriver, mais que l'attente qui s'y trouve est ce qui sera perçu⁶⁵. Cette protention, qui

n'est pas encore la réflexion, la rend possible. Dans la perception originaire, il y a certes des protentions, mais elles ne montrent pas une *unité* telle que seule la protention propre au pro-souvenir est en mesure de fournir. Ce qui va arriver est déterminé mais seulement d'une manière générale. Si un vécu de perception est nécessaire pour qu'une rétention soit possible, un pro-souvenir l'est autant pour qu'une protention soit possible et que le futur se réalise.

Notons le point suivant. Il n'y a pas une double conscience, celle de la perception originaire et celle de la rétention (ou protention). La réflexion n'est justement pas l'implicite, mais est en continuité avec lui. Rappelons que la rétention n'est pas la réflexion. Il en est de même pour la protention.

La réflexion est possible de la manière suivante. *La protention permet la réflexion dans le pro-souvenir.* Dans la perception originaire, le phénomène ou la chose dont on a conscience par anticipation est de manière irréfléchie et ne se révèle tel qu'il est que lorsque le regard se détourne de l'objet à-venir pour se porter sur le *devant être perçu* — sur ce qui devra être perçu⁶⁶. Dans l'anticipation propre à la perception originaire, nous vivons l'attente sans la voir telle qu'elle est. *Seule la réflexion montre que ce qui est à-venir sera perçu. S'il n'y avait pas de réflexion, l'attente ne serait que ce qui précède, sans plus, selon une succession. La réflexion dans le pro-souvenir est ainsi ce qui montre l'attente comme unité du courant des vécus.* Il s'agit du même objet avant la réflexion et avec elle. Husserl affirme alors ce qui suit, en comparant avec la rétention : comme le souvenir de A est le même que le A qui a été perçu, la prévision de A est la même que le A qui sera perçu⁶⁷. On laisse de côté les variables puisque ce n'est pas par celles-ci que le phénomène se donne. La réflexion seule atteint le phénomène, lequel passe de l'état de non-réfléchi à l'état de réfléchi. Il ne s'agit pas d'une prédiction mais de la certitude que la réflexion atteint le phénomène tel qu'il est. La protention qui permet la réflexion consacre la réflexion comme ce qui atteint son objet, puisque sans l'attente du futur, l'unité du flux des vécus serait incomplète. *La réflexion, autant par la rétention que par la protention, montre le phénomène tel qu'il est.* Avec l'unité du flux des vécus, il n'y a donc rien en dehors de la réflexion. On ne peut plus poser que les phénomènes puissent être donnés et que subsiste encore une réalité factice. Ne pas apercevoir cette prévision, c'est-à-dire la confondre avec une prédiction, signifie se tenir constamment dans une succession de parties qui favorisent une réalité objective. On ne peut plus se servir de l'attente comme attente d'un futur pour prétexter qu'il existe une réalité effective en dehors de la conscience, de la même façon qu'on se servait du non-perçu pour justifier une telle réalité. *La protention qui montre une prévision enlève tout sens à une réalité.* On pose une réalité pour combattre la prédiction. Or, la réalité et la prédiction sont des opposés à dépasser sur le fondement de la prévision⁶⁸. En résumé, *la réflexion comme unité du flux des vécus n'est rien d'autre que l'intentionnalité — ou la conscience comme conscience de quelque chose.*

Tout cela est exact *si l'on comprend bien que le présent est un instant et non une conscience synthétique qui réunit par avance ce qui est à expliciter ou à décrire.* Par exemple, il n'y a pas de durée du son mais un son qui dure sans cesse. Il n'y a pas de durée de la joie mais la joie dure. La « durée du son » qui passe pour le phénomène du son est une construction de l'esprit.

Il en va de même lorsque l'on prend chacun des phénomènes comme un tout donné d'avance à la conscience ou au sujet, au lieu de les décrire dans leur déroulement dont l'unité n'est visible que par des vécus réfléchis. Dans le cas contraire, en refusant toujours une telle description des phénomènes, nous mettrons à sa place une réalité qui aura toujours un dehors à elle-même : le réel perçu et ses parties réelles non perçues. Un phénomène qui n'est pas tel qu'il est, par exemple le phénomène du son qui n'est pas le son lui-même, et qui laisse derrière lui une réalité, ne peut être qu'une présupposition et un préjugé bâtis à même le sol du monde et des choses. Il est donc essentiel de bien voir que les phénomènes de la phénoménologie ne sont pas des constructions sur le monde et sur les choses. Il ne s'agit pas, avec le phénomène, d'une division en parties formant un tout synthétique et dont la réalité constitue un fondement ou un tout d'un degré plus grand. Toute application de la méthode de la phénoménologie doit tenir compte de ceci : que le phénomène n'est pas le résultat d'une synthèse faite par une conscience. La partie est partie d'un tout et le phénomène n'est pas un ensemble de parties autonomes. L'analyse de la temporalité a le mérite de montrer cela de manière éloquente.

d) La réflexion donne le phénomène

Nous avons pris l'exemple du son pour illustrer la réflexion. Il en va de même si nous prenons un vécu affectif comme la joie. Pour ce faire, nous devons prendre un exemple de joie qui s'écoule de façon actuelle⁶⁹. La réflexion qui fait un retour sur la joie la découvre comme joie qui perdure, comme joie qu'on éprouvait auparavant mais qui échappait au regard du fait qu'elle était vécue sans être réfléchie. La réflexion ne consiste pas à remonter au premier commencement de la joie pour la capter. Elle ne montre pas la joie à son commencement, car lorsque le regard se porte sur elle, elle existe déjà. Au contraire, elle était vécue, donc consciente mais non réfléchie. Naturellement, on peut réfléchir sur la joie déjà passée, ce qu'on appelle la *réflexion sur la réflexion*. Mais la réflexion qui se porte sur la joie déjà vécue n'est pas une réflexion de second degré. *Aussi longtemps que l'on verra l'étude de la joie comme une réflexion sur la joie déjà terminée, il n'y aura de cesse qu'une réalité surgisse en contrepartie*, puisque la joie qui nous échappe fera partie d'une réalité hors de nous. La joie comme déjà terminée permet à l'objectivisme de s'installer. On renonce alors à la joie telle qu'elle est, comme vécue, c'est-à-dire qu'on renonce à la vivre. *Vivre la joie consiste à mettre au jour ce qui jusque-là était vécu mais de manière non réfléchie*. Il ne s'agit pas, par « vivre la joie », de prendre conscience de ce qui était sans conscience, comme le non-réfléchi dont on parle habituellement. Ce n'est pas là le *phénomène* de la phénoménologie. C'est pourquoi la réflexion ne consiste pas à capter quelque chose qui nous échapperait, mais à révéler ce qui était déjà là, quoique non réfléchi. *La joie ne nous échappait pas puisqu'elle était précisément vécue*. Il est donc possible, avec la phénoménologie, de décrire des phénomènes comme les vécus affectifs⁷⁰ qui jusqu'à maintenant échappaient à une analyse objective puisque toute réflexion arrivait toujours trop tard pour les saisir. On les mesurait et vérifiait alors à l'étalon de la réalité objective, ce qui faisait en sorte que les phénomènes étaient insaisissables. *Les vécus affectifs s'offrent maintenant sans décalage au regard de la réflexion. Non pas que nous connaissions la joie parfaite, mais, précisément, la joie vécue n'étant jamais parfaite, nous la saisissons telle qu'elle était dans la réflexion qui porte sur elle. Nous ne sommes jamais en dehors des phénomènes et du monde. Le non-perçu n'est pas le dehors ou en dehors d'un*

sujet, mais un vécu du monde. Toutefois, cela ne signifie pas que les phénomènes soient considérés de manière indépendante ; au contraire, rien n'existe qui ne soit un tout lié à un tout. L'être n'a pas de dehors, dirions-nous. C'est pourquoi il ne peut y avoir de réalité au sens d'*extérieur*. Cette réflexion sur des vécus affectifs est rendue possible en vertu de la rétention et de la protention qui sont propres à tout vécu primitif, qu'il soit perceptif ou affectif. La réflexion peut ainsi remonter la durée écoulée jusqu'à la joie vécue.

Un phénomène, telle la joie, qu'on étudie sans le voir actuellement dans son écoulement, donc que l'on prend d'avance comme un tout, laisse en dehors de lui des phases qui deviennent rapidement un prétexte pour l'existence d'une réalité, et est une construction sur les choses mêmes. Le vécu de la joie devient celui d'une personne réelle. Comme nous ne saisissons et ne vivons qu'une seule phase chaque fois, des vécus, quels qu'ils soient, qui servent à fonder un idéal de perfectionnement du psychique, lequel repose sur un objectivisme, sont à rejeter, et un comportement éthique basé là-dessus également. Car c'est là une vision de vécus psychiques donnés par avance, ou qu'on se donne par avance. En d'autres termes, la répétition de l'instant identique permet de rassembler les parties dans un tout, lesquelles sont réinterprétables à volonté, et d'offrir ainsi un idéal de perfectionnement du psychique servant de guide pour un comportement soi-disant éthique⁷¹.

Or, ce qui dure en tant que joie n'est pas une partie d'un ensemble ou une partie d'une totalité insaisissable. Nous avons une donnée absolue de la joie grâce à la possibilité de remonter la durée écoulée de la joie au moyen de la réflexion. *La joie vécue ne perd pas son essence en passant dans la réflexion*⁷², ce qui permettrait un objectivisme. De cette manière, il n'est plus possible de soutenir que nous avons un souvenir de la joie dans le présent et qu'ainsi le phénomène de la joie lui-même reste en dehors du vécu, certaines parties de celui-ci n'étant plus conscientes. C'est là la thèse traditionnelle qui oppose le vécu et le réel, le passé et le présent, sans chercher jamais le flux des vécus, le flux temporel. La réflexion, loin d'empêcher qu'on saisisse l'état primitif de la joie vécue, est seule à le donner, bien que le sentiment qui s'attachait à la joie soit perdu. D'ailleurs, c'est par la réflexion bien comprise que nous savons l'avoir perdu. Tout à fait comme le son qu'on perd est un son qu'on entend. Il est donc possible de remonter jusqu'à la joie vécue. Même la sensation a ses intentions et ses phases, ce qui la rend apte à la conscience⁷³. Le vécu de perception primitif n'est pas, contrairement à ce qu'on croit, un commencement dont on a une conscience partielle ou qui est perdue, mais une conscience muette à rendre explicite.

La temporalité qui n'est pas une simple succession, comme d'ailleurs la perception n'en est pas une (tout et parties), apporte la solution des parties vécues et des parties non vécues qui faisaient obstacle à la saisie du phénomène tel qu'il est. Lorsque la temporalité est une succession, des parties sont vécues et d'autres non vécues, de sorte que des vécus psychiques correspondent à des objets réels, plutôt que le vécu comme un flux corresponde au phénomène comme tel. Cela, naturellement, vaut pour une psychologie phénoménologique. Chaque phénomène est un tout (par exemple celui de la joie), et il ne sert à rien d'étirer le phénomène (la perte du sentiment spontané de la joie dont il ne reste dans la réflexion qu'un sentiment vague, ou l'étirement du son entendu en un son faible pour le capter ou le

transformer dans le souvenir) pour prétexter que le flux du vécu est insaisissable et que, par conséquent, nous n'aurions que des vécus psychiques instantanés. La réflexion ne survient pas du fait que le phénomène diminue en intensité et en perception et qu'ainsi il ne se montre pas tel qu'il était. Au contraire, le phénomène de la joie *dure* mais il ne s'étire pas en s'affaiblissant ; et grâce à la rétention, faisant que la phase précédente n'est pas perdue, le regard de la réflexion est possible, ce regard saisissant le phénomène tel qu'il est. Les pertes, quant à elles, sont dues à l'écoulement lui-même et non à la saisie de cet écoulement. La réflexion seule montre que les parties vécues et non vécues sont inséparables. Répétons-le, chaque phénomène est un tout et non pas une partie d'un tout plus grand et insaisissable.

La rétention et la protention propres au vécu actuel font de la réflexion une conscience qui réfléchit sur le non-réfléchi de la donation originare, et font également en sorte que le vécu non réfléchi ne perde pas son essence en passant dans la réflexion. Cette conception a le mérite de tenir compte du vécu comme un flux au lieu de le diviser en phases successives et objectives sans jamais former une unité, ayant perdu celle-ci à jamais. *Il ne s'agit pas seulement d'un flux temporel dans lequel se déroulent les événements, mais d'un flux inséparable de la rétention ; ce dernier est ainsi une unité de conscience et en même temps une unité de flux.* On ne peut alors objecter que c'est grâce au temps que la conscience est unitaire, comme si l'unité et la conscience étaient toutes deux séparées. Le phénomène, quel qu'il soit, est une unité, à savoir un flux unitaire. *Ce n'est donc pas à cause du temps et de la temporalité que les vécus sont des touts, s'il est exact que la perception des choses s'effectue selon des apparaîtres ou aspects inséparables des touts et nullement selon des parties dans des touts.*

En d'autres termes, continuer à ne pas s'occuper de la temporalité en la voyant comme une suite linéaire (passé-présent-avenir) équivaut à traiter la chose comme une chose extérieure, la joie comme une joie déjà passée, inaccessible ou accessible en parties seulement. Les phénomènes sont alors des instantanés, donc des vécus psychiques seulement. Aujourd'hui encore, on traite la temporalité comme un objet, comme une succession, croyant que les choses sont *dans* le temps, et l'on perd le temps. Par exemple, la joie que j'éprouve ne serait pas vécue comme telle étant déjà passée, comme le son entendu ne serait pas présent, mais c'est la réflexion qui le capterait. De deux choses l'une : ou bien on éprouve, de la joie, *une phase à la fois*, liée à d'autres phases (le tout « dans » chaque partie), ou bien on éprouve une partie de la joie plutôt que la joie en entier (la partie séparée du tout, comme on entend une partie du son et non le son lui-même, lequel nous échappe) et dans ce cas, on sépare la joie d'elle-même et on fait appel à une conscience réflexive pour rassembler le tout. L'expression *une phase à la fois* n'évoque pas une succession, sauf si l'on sépare déjà la partie et le tout. *Ne percevoir qu'une partie* ne signifie pas une exclusion des autres parties puisque le tout est déjà dans chaque partie. On ne peut plus traiter les phénomènes comme des objets indépendants, autonomes et extraits d'une réalité ou d'un monde.

La réflexion est une modification du vécu irréfléchi⁷⁴, et cela ne signifie pas qu'elle est seconde et relative ; au contraire, elle est absolue. Par là est annoncé que le déjà-là est lié à la conscience et n'est pas un a priori. En effet, il n'y a plus de séparation entre le vécu primitif et

le vécu réfléchi. Un vécu originaire doit être donné pour qu'une réflexion sur ce vécu de conscience soit possible. Toutefois, comme la réflexion est la mise au jour ou en lumière de ce qui était non réfléchi, sans quoi il n'y aurait pas de savoir, la modification que constitue la réflexion ne peut être un vécu autre que celui qui est modifié. En d'autres mots, le vécu primitif n'est pas altéré. Car, si c'était le cas, on ne pourrait le constater que par réflexion, ce qui mène à une absurdité⁷⁵. Cet argument n'a pas seulement une valeur logique mais se fonde sur le fait que *la réflexion n'est pas séparée de l'objet sur lequel elle porte*. La psychologie, ou la philosophie, dès qu'elle met en doute la possibilité pour la réflexion d'atteindre son objet, de donner le vécu irréfléchi tel qu'il était en évoquant qu'elle altère le vécu primitif, présuppose alors un savoir à propos des vécus non réfléchis en même temps qu'elle le met en doute, c'est-à-dire qu'elle est en pleine contradiction⁷⁶. Nous sommes assurés maintenant que la réflexion propre au vécu saisit le non-réfléchi, c'est-à-dire le saisit tel qu'il existait sans être réfléchi. La modification reproduit exactement ce qui était⁷⁷, de sorte que rien n'est perdu dans la modification, mais, au contraire, tout est révélé par elle.

La réflexion n'est pas en retard sur son objet, elle est une modification du vécu non réfléchi puisqu'ils constituent la même essence. La réflexion qui arrive trop tard a pour effet que nous avons un autre phénomène que celui qui est donné ou censé être devant nous. Il est manifeste maintenant que non seulement la réflexion donne le vécu primitif tel qu'il était, mais qu'elle est une modification du non-réfléchi. Le flux du vécu nous plonge dans l'originaire, dans l'horizon du monde comme originaire en tant que la réflexion au moyen de la rétention et de la protention nous le montre comme une *unité*. Le flux du vécu en tant qu'incomplet ne peut plus servir à poser que le perçu vient de la perceptibilité réelle d'un monde réel et factice. La possibilité rétentionnelle du vécu élimine complètement tout recours à l'extériorité pour expliquer le non-perçu, puisqu'elle rend présent non pas un autre état mais l'état primitif lui-même. *Les parties non perçues d'un vécu présent avec lesquelles nous avons commencé cet exposé ont montré que le prêt à être perçu était ce qui était déjà vécu sans être regardé, de sorte que l'horizon de chose devient un horizon de conscience de chose*. Il suffira à l'auteur de constater que l'horizon de chose est l'horizon d'un monde donné d'avance pour que celui-ci devienne à son tour celui d'une conscience du monde donné d'avance. L'obstacle majeur reposait sur le flux du vécu qui semble nous échapper irrémédiablement. Tous les obstacles ne sont pas franchis pour autant. L'argument du *devenir à l'infini*, appliqué ici aux vécus, dont le fondement est la chose qui n'apparaît pas telle qu'elle est, reçoit un coup de poing supplémentaire dans la vision husserlienne de la phénoménologie comme une description sans relâche et jamais terminée. L'infini ne doit pas être un argument pour laisser les choses dehors pendant qu'on s'occupe d'une partie d'elles. Le phénomène comme unité nous met en rapport avec le monde au lieu d'être un contenu qu'on a tiré d'un objet.

Toute conception qui persiste à affirmer que nous ne retenons que l'essentiel des choses, peu importe la façon de le présenter, se fonde irrémédiablement sur une vision qui sépare le vécu et la chose, à savoir que nous n'avons pas une donnée absolue, et elle ne décrit pas le phénomène quel qu'il soit. Car il ne s'agit pas de retenir le passé qui nous échappe, mais de voir que la réflexion donne le vécu tel qu'il était⁷⁸, ce qu'elle ne pourrait faire si elle n'était une modification du vécu irréfléchi. Le phénomène comme donnée absolue est tributaire de la

réflexion qui donne le vécu non réfléchi tel qu'il était auparavant. *La réflexion dans laquelle le vécu primitif perd son essence n'est pas une conception phénoménologique.* Il ne s'agit pas de mettre de côté le vécu qui a été vécu comme s'il était un vécu réel passé pour réfléchir sur lui. On brise alors l'enchaînement des vécus en les faisant tomber morceau par morceau, ce qui nous laisse croire à des vécus réels, qu'ils soient présents ou passés, et par suite la réflexion s'exerce sur de tels vécus réels. La réduction, d'ailleurs, ne sera pas une exclusion mais une inclusion.

Nous concluons sur la vision des essences tirée des *Idées directrices* avec ce regard sur la réflexion. Nous nous en sommes tenus au premier tome des *Idées directrices* afin de renverser une mésinterprétation trop fréquente de nos jours à propos de la conception de l'empirie chez Husserl. Cette interprétation se fonde, entre autres, sur le thème de l'inséparabilité du fait et de l'essence, sur celui du général et du particulier, et sur la compréhension du thème de la réflexion, lesquels, compris non phénoménologiquement, ont contribué à répandre l'idée que la thèse husserlienne ne fait que corriger l'approche par trop empiriste de la psychologie et des sciences de son époque. La thèse de Husserl n'est pas une correction des sciences existantes, les montrant ainsi sous un nouveau jour, mais apporte un sens nouveau aux sciences du fait. La notion de réflexion comme modification du non-réfléchi, c'est-à-dire l'unité du flux du vécu, atteste l'unité du perçu et du non-perçu. Une clarification du rapport des faits et des essences et une compréhension du terme de réflexion chez Husserl à l'aide des *Idées directrices*, cette réflexion qui existait déjà dans les *Recherches logiques*, justifie, selon nous, le présent exposé.

6. *Le sens de la réflexion amorcé par les Recherches logiques et confirmé par les Méditations cartésiennes*

Dans ses *Méditations cartésiennes*, Husserl parvient à une maturité à propos de la compréhension de ce que peut être la réflexion comme méthode phénoménologique. L'exemplarité du cube comme « tout dans chaque partie », au début de notre exposé, est d'abord une analyse intentionnelle qui écarte la thèse du contenu par opposition à l'objet, mais en même temps elle éveille aux modes d'apparitions plutôt qu'au « vivre l'objet identique qui se donne ». Le *tout qui n'est plus séparé des parties* démontre que les actes forment une unité d'actes, ce qui a pour effet de nous diriger vers les modes d'apparition plutôt que sur l'apparaissant. Cet exemple n'illustre pas encore la réflexion comme une unité du vécu — au sens de la corrélation pure. Les premiers commencements de la phénoménologie sont cependant là⁷⁹. La réflexion ne se révèle véritablement que dans les dernières *Recherches*, notamment dans la dernière, lors de la découverte d'une perception catégoriale. Husserl rappelle, dans les *Idées directrices*, que se trouve là le point tournant pour la réflexion que constituent les *Recherches logiques*, en précisant que la tentation de voir les objets intentionnels comme de simples déterminations provenant de la réflexion prise au sens traditionnel du terme⁸⁰ doit être éliminée depuis longtemps, depuis que nous savons que toute conscience a un objet intentionnel, comme le montre clairement la négation, où le rien, le *negatum*, a un objet, c'est-à-dire que le *ne pas être* n'est pas identique à *être-nié*. En effet, la réflexion n'étant pas un contenu de conscience à côté de l'objet, il est certain qu'elle ne porte pas sur l'acte de négation mais sur l'objet qui apparaît, puisqu'il y a un objet au rien⁸¹. En

d'autres termes, si la négation n'avait pas d'objet propre, la réflexion qui met au jour le vécu non réfléchi ne serait pas possible. Si ces objets n'étaient que des prédicats relationnels donnés dans des actes relationnels, ils le seraient dans la réflexion sur les actes⁸². Or, ce n'est pas le cas. De cette manière, la réflexion ne réside pas dans les actes en tant qu'objets mais dans les objets des actes⁸³. La réflexion veut dire que l'objet apparaît pour que le regard se porte sur lui. De la même façon que le vécu de fiction lui-même n'est pas fictif, quoique le centaure lui-même ne soit rien, c'est-à-dire que le centaure imaginé se montre lui-même comme appartenant au vécu comme tel⁸⁴. Plus précisément, il ne s'agit pas ici d'un contenu de conscience, mais d'un vécu déjà présent sur le mode de la présentification imaginaire sur lequel la réflexion porte pour le saisir tel qu'il est. La différence est que la négation n'est pas une présentification. Toutefois, cela rend le vécu de la négation d'autant plus probant qu'il n'est pas une présentification, c'est-à-dire à ce titre une modification de la perception, mais qu'il appartient aux concepts catégoriaux dont nous avons une perception catégoriale⁸⁵.

Dans les *Méditations cartésiennes*, l'exemplarité du cube devient ce qui illustre la réflexion au sens de corrélation pure⁸⁶. L'auteur affirme que la réflexion altère bien l'état primitif, c'est-à-dire que sont perdues la naïveté et la spontanéité primitives⁸⁷, *précisément, cependant, du fait qu'on prend pour objet ce qui était vécu sans être objet*⁸⁸. Le passage à la réflexion est certes un nouveau vécu intentionnel, mais celle-ci rend conscient ce vécu même et non pas un autre puisque, comme on l'a vu, la réflexion est une unité du flux du vécu. *La réflexion qui n'altère pas le vécu primitif est en présence du phénomène comme tel*. On ne peut donc continuer à interpréter ce passage et d'autres semblables des *Méditations cartésiennes* à la manière de la réflexion au sens traditionnel, ou en un sens qui ne donne pas toute son ampleur à la découverte husserlienne. Ainsi, la proposition de Husserl — « la tâche de la réflexion n'est pas de répéter le vécu premier, mais de l'examiner et d'explicitier ce qui se trouve en lui » — ne doit pas être interprétée au sens traditionnel, ou au sens traditionnel avec une légère différence, à savoir comme une réflexion qui se porte sur un objet, lequel n'est pas le même objet. Cette mécompréhension de la réflexion au sens phénoménologique est la source de bien des méprises lors de l'utilisation de la méthode phénoménologique. Le phénomène est vécu, et quand il est observé par la réflexion, il ne l'est pas au sens qu'il se coupe de lui-même ; au contraire, il se révèle tel qu'il est. La réflexion n'est pas la suite d'une observation, mais le regard sur un vécu qui était déjà là.

7. Le concept du monde de la vie et la réflexion

Terminons avec le concept du *monde de la vie* propre à l'œuvre de la *Krisis* dont le sujet est la crise des sciences existantes en tant qu'elles présupposent le sol sur lequel elles se construisent. En effet, ces sciences ne tiennent pas compte du monde de la vie. Avec ce concept du monde de la vie, Husserl démontre clairement que les essences ne sont pas ce vers quoi on s'élève mais qu'elles sont un fondement. Il ne s'agit pas avec ce concept d'une théorie ou d'une abstraction qu'on voudrait poser au départ de toute science. Au contraire, toute science, même les sciences objectives existantes, ne peut se construire que sur un tel sol du monde de la vie ; or, ces sciences établissent des théories sur ce monde au lieu de le voir tel qu'il est. La méthode de l'induction ou de l'anticipation, à partir de laquelle les sciences sont construites, oublie que le monde lui-même est anticipation. Cette anticipation première

n'est pas une simple constatation pour ensuite passer à la théorie, puisque l'induction préscientifique avec son monde ambiant, qui existe véritablement, n'est pas non plus l'anticipation propre au monde de la vie, contrairement à ce qu'on pourrait croire. Nous effectuons quotidiennement, comme habitants de ce monde, des inductions sans le savoir. Comme le dit Husserl, la science est passée de l'induction quotidienne à l'induction d'ordre scientifique, et cela ne change absolument rien au sens du monde comme monde de la vie⁸⁹. Ce n'est pas simplement un monde qui contient tout ce qui existe — le monde n'est pas un concept explicatif, il est ce que nous vivons constamment⁹⁰.

Si l'on ne tient pas compte du monde de la vie, croyant cependant l'avoir fait en le voyant comme monde extérieur, on aboutit inévitablement à un paradoxe : celui de l'intérieur et de l'extérieur⁹¹. Ce paradoxe est le propre de la modernité selon Husserl. Nous sommes dans le monde comme des étants parmi des étants, et en même temps nous l'évaluons en tant que sujets, et cependant le monde qui ainsi est soumis à de multiples variations demeure une unité. Or, il est manifeste qu'il ne peut y avoir là de paradoxe mais seulement une incompréhension. Il suffit de constater qu'il y a une distinction fondamentale à faire entre deux sortes de modifications : la modification de l'objet perçu qui est une altération de cet objet, et la modification des modes d'apparition subjectifs de l'objet chaque fois identique. Dans la perception de la chose, nous visons directement l'objet lui-même et traversons ainsi les modes d'apparition sans nous y arrêter, alors que dans la réflexion, ce sont les modes d'apparition qui étaient là qui maintenant se révèlent⁹². Bref, ce sont les modes d'apparition qui se distinguent de ce qui apparaît. L'enjeu de cette distinction, rappelons-le, était de détruire l'opposition *intérieur-extérieur*. De plus, celle-ci conduit à la réflexion qui atteint l'objet tel qu'il était, à la place de la réflexion qui laisse hors d'elle son objet, conséquemment qui laisse au dehors un monde réel.

Cette distinction appliquée au concept de monde se présente comme suit. Il y a une première façon pour le monde d'être donné d'avance. Comme donné d'avance il est l'horizon qui inclut tous nos actes de conscience, toutes nos fins, avec une conscience intentionnelle d'horizon qui englobe ces mêmes actes et fins⁹³. À remarquer cependant qu'il ne s'agit pas là de l'attitude objective, mais déjà d'une attitude fondamentale, quoiqu'elle inclue celle objective. C'est pourquoi Husserl prétendra poser la constitution du monde dans la conscience⁹⁴. Le monde comme horizon est donné dans des actes de conscience à partir des objets, comme ce qui apparaît, puisque nous sommes orientés vers les objets, mais c'est seulement dans la réflexion que les modes d'apparition subjectifs se révèlent, c'est-à-dire qu'ils étaient là mais nous n'y prêtions, auparavant, pas attention⁹⁵. Non pas qu'ils étaient non conscients, tels que les vécus non perçus sont présents quoique non regardés. Cette distinction ne se montre certainement pas lorsque le monde est là et que la conscience consiste à en prendre conscience, tous deux l'un à côté de l'autre, comme c'est le cas dans la conception habituelle. Non plus quand nous posons que nous avons un rapport fondamental au monde, suite à la non-séparation du monde et de notre existence, sans se préoccuper outre mesure du *comment* de ce fondement.

En conséquence, nous posons que lorsque nous sommes préoccupés par les objets, la conscience est non thématique, alors que dans la réflexion, les modes d'apparitions subjectifs

deviennent thématiques. Nous ne disons pas qu'ils deviennent conscients, puisqu'ils le sont déjà, mais que la conscience, de non thématique qu'elle était, devient conscience thématique. Ces modes d'apparition subjectifs étaient non réfléchis, mieux vaut dire maintenant non thématiques. On ne passe pas de la non-conscience à la conscience, ou encore de la conscience à la conscience de la conscience, mais de modes d'apparition subjectifs auxquels on ne prêtait pas attention (non regardés) à leur dévoilement. *C'est là le passage à la réflexion selon une vision de la chose donnée à la conscience.* Ainsi, la modification des modes d'apparition appartient à la conscience thématique, à la réflexion. Toutefois, l'attitude réflexive ne signifie pas qu'elle vient après coup, puisqu'on avait déjà conscience du monde (un monde ne pouvant exister que pour une conscience), sauf qu'on était préoccupé par les objets. Bref, la réflexion était là, implicite. Tel est le renversement phénoménologique. Mais au fait, ce n'est pas un renversement puisque c'est la tradition philosophique qui était pour ainsi dire à l'envers, en posant un monde sans qu'il soit donné en même temps.

En résumé, la distinction des deux sortes de modification, celle des modes d'apparition subjectifs⁹⁶ et celle de ce qui apparaît, veut dire que les premiers étaient là de manière implicite. La réflexion révèle que ce qu'on vivait, on le vivait jusque-là sans le savoir. Le vivre non réfléchi devient ici le monde donné d'avance avec la conscience qui lui est propre. La réflexion ou attitude réflexive montre une conscience non thématique du monde. Loin d'empêcher la perception d'être celle de l'objet (comme lorsqu'on a un contenu de conscience à la place du vécu de perception de la chose), ce qui nous fait tomber continuellement dans le paradoxe, la réflexion révèle l'objet tel qu'il est. *Le monde comme horizon est ce dont nous sommes constamment conscients, c'est-à-dire que nous avons une conscience éveillée du monde du fait que les modes d'apparition sont vécus quoique non explicités. La réflexion révèle ce qui était déjà là suite à la distinction entre deux sortes de modification. Nous n'avons pas besoin d'être objets dans un monde et qu'en même temps le monde soit pour un sujet⁹⁷.* La réflexion ne s'effectue pas de temps en temps, mais peut être effectuée continuellement, étant implicite, et c'est seulement une vision objectiviste de la réflexion qui nous empêche de le voir. Selon la phénoménologie, il ne faut pas confondre le monde donné d'avance de l'attitude naturelle avec la vision traditionnelle de la réflexion qui pose d'abord un monde sans conscience⁹⁸. C'est dire que *seule la réflexion au sens nouveau de la phénoménologie nous fait comprendre le concept du monde de la vie selon Husserl, à savoir que « nous vivons dans une conscience éveillée du monde ».*

Le monde est un phénomène pour une conscience non thématique ou thématique, et l'on ne peut plus objecter qu'il y a un monde à partir duquel une prise de conscience devient possible. Nous ne sommes pas en dehors du monde et des choses. *Les phénomènes de la réflexion, qui seuls révèlent les phénomènes tels qu'ils sont, impliquent aussi que le monde est un phénomène.* On ne peut comprendre le phénomène autrement, sinon surgit l'aporie sans fin de l'extérieur et de l'intérieur.

Par contre, lorsqu'on ne fait pas de distinction entre la conscience du monde et la systématisation de cette conscience du monde, il y a identité, donc une confusion qui se produit entre la conscience non thématique du monde et la conscience thématique de ce même

monde. En d'autres termes, le non-thématique devient l'objet et le thématique, le sujet. Il ne suffit pas de poser que notre existence est en rapport fondamental avec le monde pour faire de la phénoménologie ; ce rapport est à fonder, sans quoi il y a identité. Cette confusion est la conséquence de ce que le monde est là, hors de toute conscience ou vécu. En ne faisant pas cette distinction, nous croyons être dans le monde comme un objet, et au moyen de la réflexion nous croyons devenir sujets pour qui le monde est, à savoir le *monde pour nous*. Là est le concept de monde comme « ensemble des objets », puisque le supposé paradoxe se trouve naturellement entre *être* objet dans le monde et *être* sujet, sujet pour qui il y a un monde. Le monde qui est différent des choses est alors simplement le monde en général, lequel n'est jamais un phénomène ou donné comme un phénomène. Désormais le monde qui est donné lui-même de façon unitaire ne peut plus être donné comme un objet ou seulement en général. Il a sa propre conscience corrélatrice⁹⁹. En effet, le monde est toujours là alors que les choses doivent apparaître pour que nous en ayons conscience. L'horizon de la chose est différent de l'horizon du monde, quoique l'un et l'autre soient inséparables¹⁰⁰. Il est évident que Husserl ne sépare pas ici les horizons proches et éloignés, propres à la conscience intentionnelle, de l'horizon du monde.

Ce qui peut sembler être une abstraction ou une théorie de la conscience — bref, être une conscience de la conscience dans le cas de la réflexion, puisque la conscience, traditionnellement, est la prise de conscience du monde comme déjà là — est précisément tout à fait le contraire. En effet, c'est le monde comme étant là sans aucun rapport à la conscience qui laisse croire que la conscience consiste à prendre conscience de quelque chose, alors que la conscience ou le vécu est déjà là, sauf que nous n'y portons pas attention. On cache cette confusion au moyen de la réflexion comprise comme ce qui vient après coup, même si elle vient presque immédiatement. *La réflexion, au sens traditionnel qu'on utilise encore de nos jours, cache l'identité du thématique et du non-thématique. Le monde de la vie donné d'avance n'est compréhensible que si la réflexion revêt le sens phénoménologique. L'expression donné d'avance ne signifie pas plus un a priori que la réflexion ne signifie un après-coup.*

La mécompréhension de la réflexion chez Husserl est à la base d'une fausse interprétation de la phénoménologie. Et conséquemment du fait que les sciences existantes continuent à ne pas tenir compte du rapport au monde ; par exemple, pour la psychologie, qu'elle continue d'être une science de vécus psychiques. Car la réflexion continuant d'être une réflexion de second degré, les vécus analysés seront toujours des vécus psychiques. Une science de vécus psychiques est semblable aux sciences de faits que sont les sciences positives. Ces vécus psychiques sont des absolus. Il ne peut en être autrement. Il est évident maintenant que l'interprétation du concept de monde comme monde de la vie donné d'avance, lequel est corrélatif d'une conscience, nous éloigne irrémédiablement de la fausse interprétation faisant de la phénoménologie un empirisme.

Une psychologie phénoménologique ne peut ignorer le rapport au monde de tout vécu ou conscience quand un phénomène se présente. C'est pourtant ce que l'on fait lorsque les vécus psychiques sont réels ou dans un monde réel. On peut objecter que le psychologue s'intéresse

aux vécus psychiques mais dans le réel, dans un monde réel, de personnes réelles, et que ce genre de discussion sur les principes que nous venons d'avoir, dans quelle mesure peut-il lui être utile ? Que faire de ces phénomènes comme essences pures quand on s'intéresse aux hommes dans le monde réel ? La réponse est simple : *nous sommes constamment conscients du monde. Aucun vécu en psychologie n'est pensable qui n'aurait pas déjà un horizon de monde, qui ne serait pas déjà conscience du monde qu'il suffit d'amener à la réflexion*¹⁰¹. Le vécu qui était déjà là ne peut plus être un vécu psychique. Et seule la réflexion montre le vécu comme déjà là et, par là, en rapport avec le monde. Quand le vécu est un phénomène, le monde n'est plus un monde réel et les personnes, des personnes dans un monde réel. En résumé, tenir compte du monde dans la description de vécus en revient à refuser de poser qu'ils sont dans un monde réel, puisque étant constamment conscients du monde¹⁰² (et ce n'est pas là un simple contenu de conscience), les vécus ne peuvent être des vécus réels. En d'autres termes, les vécus demeurent des vécus psychiques réels tant et aussi longtemps que le monde dans lequel ils s'insèrent n'est pas vu comme un monde donné d'avance selon l'attitude naturelle¹⁰³, mais comme un objet d'un degré plus élevé, plus général. On peut bien objecter qu'il s'agit de vécus de personnes vivant dans un monde, mais ce qu'on entend alors par « monde » est simplement un ensemble plus vaste, ce qui laisse subsister des vécus psychiques réels en psychologie. Lorsque nous serons convaincus que le monde est un phénomène plutôt qu'un englobant, nous décrirons automatiquement les vécus comme des explicitations de vécus déjà là. Tel est le renversement phénoménologique.

Il faut se mettre à l'école de la description et de l'explicitation de ce qu'on vit déjà, étant constamment conscient du monde, plutôt que de se placer à un moment où l'on serait hors des phénomènes et du monde — comme s'il fallait reproduire le vécu primitif pour étudier les vécus, comme si le vécu était en train de commencer. **La réflexion ne porte pas sur un vécu terminé qu'il faudrait reproduire avec toutes les altérations que cela suppose, comme si le vécu était en train de commencer.** *Un vécu comme la joie a certes un début et une fin, mais il forme une unité. Que le vécu ait une fin ne signifie pas qu'il ne constitue plus une unité ; au contraire, la fin est visible du fait qu'il forme une unité. L'objectivisme est l'abandon de l'unité.* C'est pourquoi le vécu n'est pas en train de commencer quand le regard de la réflexion se porte sur lui, car celle-ci fait partie du courant du vécu, de l'unité du vécu. La réflexion, en mettant au jour ce qui était conscient implicitement, est en continuité avec le vécu primitif. C'est ce que la rétention et la protention, propres à toute conscience et permettant la réflexion sur des vécus, rendent possible selon Husserl. Par exemple, la joie ne commence pas lorsque je réfléchis sur elle, mais, au contraire, était déjà vécue pour que je puisse réfléchir sur elle. Je n'ai pas à comparer la joie vécue auparavant et la joie sur laquelle je porte le regard de la réflexion pour savoir jusqu'où un objet donné est objectif, jusqu'à quel point il est autre ou n'est pas autre. Car alors j'agis comme si la joie avait commencé seulement au moment où je réfléchis sur elle. Il ne s'agit pas ici d'une question d'a priori mais bien de phénomène. Notons que l'argument selon lequel le sentiment spontané de la joie est perdu quand je réfléchis sur elle est en un certain sens exact, mais comme le flux du vécu est une unité, je n'ai pas devant moi un vécu autre ou différent de celui qui était là auparavant. Ce qui est perdu l'est sur le fondement d'un donné. *Le vécu de la joie n'étant pas en train de commencer mais devant s'écouler actuellement quand la réflexion porte sur lui, il est évident*

qu'il s'agit du même vécu. La réflexion qui ne porte pas sur un vécu terminé mais sur le même vécu signifie que celui-ci est inséparable de l'horizon du monde. De cette manière, les vécus ne peuvent plus être ceux de personnes réelles dans un monde réel. Un monde objectif et des choses objectives sont une construction sur le sol du monde lui-même donné d'avance comme phénomène. Cette thèse pose que les phénomènes ne sont pas une extension d'un sujet, mais qu'ils nous mettent en rapport au monde.

8. *Énoncé d'une critique de la rétention*

Cela étant dit, passons à l'énoncé d'une critique de la thèse husserlienne de la réflexion fondée sur la rétention. Les résultats obtenus concernant le monde et les choses comme phénomènes en lieu et place d'un monde objectif nous semblent, phénoménologiquement parlant, incontestables. Notre critique porte plutôt sur l'actualité du vécu. En d'autres mots, dans la perspective de la phénoménologie husserlienne, c'est le vécu actuel qui détermine et qui est déterminant. La rétention permet d'échapper à l'insaisissabilité de la totalité objective du vécu. *Cette rétention repose sur le vécu actuel.* L'objet encore conscient dans la rétention et celui pouvant ou devant être là dans la protention ont le mérite de montrer le flux du vécu comme une unité. Mais cela a été possible à partir du *maintenant en tant qu'extension du maintenant*. Cette extension a été nécessaire pour détruire la division linéaire de la temporalité en présent-passé-futur. En effet, *l'extension du maintenant a permis à la rétention de montrer l'unité du flux du vécu, mais en même temps, en contrepartie, a aussi permis au maintenant actuel d'être valorisé au détriment de l'unité elle-même, du flux qui a été décrit et montré. Bref, l'actualité du maintenant est mise en évidence de telle sorte que le maintenant actuel est rivé au vécu actuel.* Or le vécu n'a-t-il pas besoin lui aussi d'être fondé afin d'éviter une centration sur l'actualité d'un vécu et sous peine de retourner à une conception linéaire de la temporalité, plus précisément si l'on veut renoncer complètement à toute conception linéaire de la temporalité ? Le flux du vécu ne présuppose-t-il pas, à son tour, *l'être comme unité* ? En effet, comment échapper à l'actualité du vécu si l'on ne le fonde pas sur l'être comme unité ? Certes, l'être comme unité n'est pas l'ensemble de ce qui existe, mais il est unité en tant que *l'un*. Expliquons brièvement.

La conscience réflexive rendant explicite ce qui est conscient mais implicite, l'être n'est plus un terme général mais il *est*, tout à fait comme il y a constamment une conscience des phénomènes des choses et du monde. *L'être n'existe pas de temps en temps mais il est ; ainsi, il est une unité à la fois explicite et implicite.* Nous le répétons, l'être *est* constamment, ce qui signifie « toujours déjà là ». Comme l'être est unité et non pas un simple infini, il est sans toutefois se montrer comme tel. En d'autres termes, l'infini ne sert plus à rendre l'être à la fois présent et absent. *L'être est ce qui est mais ne se montre pas lui-même dans sa plénitude.* L'être comme un infini permettrait de voir l'être autrement que dans une unité, c'est-à-dire comme une présence étante. Par contre, dès que l'être est unité, on comprend qu'il se montre sans se montrer dans toute sa plénitude. Le phénomène de l'être fonde le phénomène de la conscience. L'être, dira-t-on, n'est-il pas lui-même accessible à la réflexion, et celle-ci ne le fonde-t-il pas ? Dans ce cas, l'être serait déterminé par l'actualité du vécu. L'être comme ce qui *est* est déterminé par lui-même et l'actualité d'un vécu ne peut le faire à sa place. Il ne s'agit pas de le rendre accessible mais de décrire le phénomène de l'être comme unité.

Nous limiterons notre critique à la notion du passé puisque la rétention est à l'origine du phénomène du monde comme une conscience constante du monde. La *rétention* est celle de ce qui vient tout juste d'exister et correspond ainsi à *un quelque chose* avant qu'il ne tombe irrémédiablement dans le passé. Le passé, pour sa part, n'est plus une succession. En quoi le passé est-il originel et n'est-il pas un *devenu passé* suite à une succession ? En ce qu'il est un flux unitaire. Le réfléchi explicite le non-réfléchi et, ainsi, le passé est un déjà-là — il ne peut jamais être présent¹⁰⁴. Répétons-le, le passé originel est celui qui n'est jamais présent car il forme une unité avec le présent et n'est pas un passé éternel ou métaphysique. Mais voilà, il nécessite le présent pour être ce qu'il est, c'est-à-dire originel. Or, ne peut-on pas voir le présent autrement qu'une fixité, et le passé ne peut-il pas être un déjà-là sans être un passé éternel ? A-t-on besoin du présent actuel pour éviter le passé éternel ?

L'être comme unité, et qui n'est pas un infini, assure le passé comme déjà là et montre un présent qui n'est pas un point fixe. L'être qui est sans se montrer dans toute sa plénitude consacre le passé comme déjà là, donc comme être-été. L'être-été ne signifie pas que l'être est passé ou que l'être passe. L'être-été n'est pas un concept servant à redoubler ce qui existerait de manière linéaire. C'est ce qui est inévitable, pourtant, quand le passé est un présent devenu passé. L'être-été est l'être-un et comme tel il fonde, en le rendant possible, le passé qui n'est plus présent. L'expression objective « l'être passe » n'est possible que s'il y a l'être-été. Or, « *le passé qui n'est plus présent* » est plutôt *l'être caché qui ne demande qu'à se dévoiler comme l'être-été qu'il est.*

La temporalité qui n'est pas linéaire, laquelle montre que nous n'avons qu'une seule phase des phénomènes à chaque fois, ne se fonde pas sur une subjectivité. Nous n'avons pas fait appel à une telle subjectivité pour la fonder, mais au rapport phénoménologique du « tout dans chaque aspect ». Lorsque j'entends un son, la phase entendue, provenant de sa liaison avec d'autres phases, n'a pas besoin d'être fondée à nouveau par une subjectivité. Au contraire, l'être-homme doit être lié au monde et à l'être pour qu'il puisse entendre un son en tant que phase.

Le propos de cet exposé était de présenter le phénomène de la phénoménologie sur la base d'une mécompréhension déjà rejetée par Husserl, et qui persiste encore de nos jours. Comme la phénoménologie est une description des choses plutôt que l'énoncé de principes sur des choses, il a fallu justement montrer cette méprise en décrivant comment un phénomène se présente à partir d'un phénomène particulier, celui de la perception de la chose ou du vécu de la joie. Le phénomène est celui révélé par la réflexion, laquelle est comprise au sens phénoménologique.

9. Conclusion

Nous avons voulu démontrer dans ce texte le nouveau chemin de la phénoménologie à partir des vécus sans faire appel à la réduction et phénoménologie transcendantales. Les *Idées directrices* sont intéressantes à cet égard. La véritable réduction n'est, en fait, rien de plus qu'une radicalisation des thèses mentionnées ci-haut. En effet, le non-réfléchi est assimilé à

l'attitude naturelle, et la réflexion devient la réflexion et réduction transcendantales. Dans ce cas, la distinction des modes d'apparition et de ce qui apparaît se situe dans le cadre de la réduction phénoménologique-transcendantale. Husserl y met à profit les résultats obtenus au moyen de la conscience réflexive, laquelle montre le déjà-là. Toutefois, chacun sait que Husserl reprend sans cesse les mêmes problèmes, lesquels pourtant auraient dû se présenter comme des acquis avec, notamment, la solution de la méthode de la réduction phénoménologique. D'où la question de savoir pourquoi ces reprises incessantes, sans compter le soupçon qu'elles jettent sur la méthode de la réduction. En guise de réponse, notons que les descriptions des phénomènes ne sont jamais assez riches et fines pour espérer qu'il n'y en ait plus d'autres possibles. C'est pourquoi un recommencement qui n'est jamais une simple répétition est nécessaire. Or, si la phénoménologie est une description, celle-ci ne peut jamais être considérée comme terminée. Elles sont donc une préparation à la phénoménologie transcendantale. Ces reprises incessantes, qu'on retrouve dans les livres de l'auteur avant qu'il ne mette en exercice la réduction phénoménologique, montrent clairement que la réduction n'est pas une simple attitude ou un simple comportement vis-à-vis du monde et de la réalité. Pour notre part, *si la réflexion est de même essence que le vécu sur lequel elle porte, il est possible de comprendre le phénomène de la phénoménologie sans s'appuyer sur la subjectivité, c'est-à-dire hors la question de savoir si tout cela repose sur une subjectivité implicite ou explicite dans la perspective de la constitution. En effet, dans le cas contraire — si la réflexion n'est pas de même essence que le vécu —, l'objet sur lequel porte la réflexion existe seulement pour un sujet.* En d'autres termes, un fondement étant ce qui est toujours déjà là, il peut être autre que celui de la subjectivité.

De telles reprises hantent constamment toutes les œuvres de l'auteur, même la *Krisis*, et ont pour conséquence chaque fois de retarder la mise en exercice complète de la réduction phénoménologique transcendantale. Ainsi, le concept du monde de la vie n'est pas automatiquement la réduction du monde-de-la-vie-donné-d'avance au profit du monde de la vie vu transcendantale. Au contraire, ce concept est l'occasion pour Husserl de recommencer d'une nouvelle façon l'analytique intentionnelle phénoménologique, c'est-à-dire autrement qu'à partir des choses, et de montrer un nouveau chemin vers la réduction. La compréhension de la conscience réflexive est indispensable pour montrer la spécificité de la réduction transcendantale, comme on l'a vu brièvement dans cet exposé, ne serait-ce que pour éviter de prendre pour la véritable réduction ce qui ne l'est pas du tout. Dans la réduction transcendantale, la réflexion qui distingue les modes d'apparition (le comment des modes de donnée) de ce qui apparaît devient la distinction entre le monde donné d'avance de la vie naturelle et celle du monde de la vie réduit pour une subjectivité transcendantale. Toujours est-il que la réflexion n'est pas encore la réduction. Naturellement, cette préparation à la phénoménologie transcendantale veut dire pour Husserl que tout ce qui pourrait passer pour de la phénoménologie en fait n'en est pas du tout, la véritable étant à ses yeux seulement celle de la réduction et de la subjectivité transcendantales.

Les reprises incessantes de l'analytique intentionnelle ne doivent pas être un prétexte pour poser qu'une phénoménologie avant toute réduction transcendantale est basée sur un monde réel, comme si la réflexion montrait encore une altération du vécu primitif. Le concept de

réflexion, bien compris, élimine ce genre de possibilité. Ces reprises confirment qu'on peut obtenir la phénoménologie sans la fonder sur une subjectivité, s'il est exact que la réflexion est de même essence que le vécu sur lequel elle porte, c'est-à-dire que le phénomène est une unité.

Comme il ne s'agit pas de réduction transcendantale dans tout ce que nous avons posé, on ne peut dans ce cas apporter une critique en prétextant que toutes ces analyses n'ont de valeur que si l'on accepte la méthode de la réduction au sens large du terme. Au contraire, le fait d'avoir procédé sans la réduction a l'avantage d'éviter certaines mésinterprétations de la phénoménologie, comme celle qui s'appuie sur la possibilité de la réduction, c'est-à-dire qu'aussi longtemps que cette dernière n'est pas mise à exécution, la thèse husserlienne, croit-on, repose sur un réalisme ou sur un idéalisme propre au sujet. Or, les notions de phénomène et de réflexion étant bien comprises, une première « réduction » a été effectuée par le dépassement des thèses du réalisme et de l'idéalisme, bref le retour aux choses elles-mêmes. Et ce, sans tenir compte qu'une réduction implicite propre à une subjectivité implicite était là qui ne demandait qu'à être amenée à la conscience de son propre sens, une thèse proprement husserlienne. Quant à nous, retenons le dépassement de la question de la possibilité et de la non-possibilité de la réduction au moyen de la réflexion comprise au sens phénoménologique. En effet, le refus de la possibilité de la réduction, qu'on présente souvent, repose sur l'identification de la phénoménologie à la subjectivité, et, ainsi, est un retour à l'objectivisme. En tout cas, le monde dont nous sommes constamment conscients, et que la réflexion met au jour, ne se sert pas de la réduction comme d'un tour de main ou d'un instrument.

Références bibliographiques

- Heidegger, M. (1993). *Sein und Zeit*. Tübingen : Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (1985). *Être et temps* (E. Martineau, Trad.). Paris : Authentica.
- Husserl, E. (1955). *La philosophie comme science rigoureuse* (Q. Lauer, Trad.). Paris : Presses universitaires de France.
- Husserl, E. (1962). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Husserliana, Band VI). Den Haag : Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1976a). *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (G. Granel, Trad.). Paris : Gallimard.
- Husserl, E. (1969). Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. In *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)* (Husserliana, Band X). Den Haag : Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1964). *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (H. Dussort, Trad.). Paris : Presses universitaires de France.
- Husserl, E. (1971a). Nachwort. In *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie (Drittes Buch)* (Husserliana, Band V). Den Haag : Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1993). Postface à mes *Idées directrices* (A. L. Kelkel, Trad.). In *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie pures. Livre troisième : La phénoménologie et les fondements des sciences* (D. Tiffeneau, Trad.). Paris : Presses universitaires de France.
- Husserl, E. (1973). *Cartesiansche Meditationem und Pariser Vorträge* (Husserliana, Band I). Den Haag : Martinus Nijhoff.

- Husserl, E. (1994). *Méditations cartésiennes et les conférences de Paris* (M. de Launay, Trad.). Paris : Presses universitaires de France.
- Husserl, E. (1976b). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Erstes Buch)* (Husserliana, Band III/1). Den Haag : Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1971b). *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie pures. Livre premier* (P. Ricœur, Trad.). Paris : Gallimard.
- Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen (Zweiter Teil)* (Husserliana, Band XIX). Den Haag : Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1972). *Recherches logiques, tome II* (deuxième partie) (H. Élie, A. L. Kelkel & R. Schérer, Trad.). Paris : Presses universitaires de France.
- Husserl, E. (1974). *Recherches logiques, tome III* (H. Élie, A. L. Kelkel & R. Schérer, Trad.). Paris : Presses universitaires de France.
- Kant, I. (1956). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg : F. Meiner.
- Kant, E. (1980). Remarques générales sur l'esthétique transcendantale. In *Critique de la raison pure* (dir. F. Alquié, Trad.). Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- Merleau-Ponty, M. (1967). *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.
- Musil, R. (1969). *L'homme sans qualités, tome III*. Paris : Seuil.

Notice professionnelle

Harold Descheneaux, docteur en philosophie, a enseigné pendant 30 ans. Il a fait plusieurs séjours en Allemagne (Cologne, 1978-79), et plus récemment au Goethe-Institut (Francfort et Mannheim, 2000-01-02). Il a publié notamment un article dans les actes du XXVII^e Congrès de l'ASPLF, tenu à Québec en 1998, intitulé « La métaphysique, la science et le rapport de l'essence de l'homme à l'être ». Sa thèse, préfacée par A. L. Kelkel, a été publiée en 2000 sous le titre « La découverte de l'être dans les *Recherches logiques* de Husserl ». Il se spécialise en phénoménologie du XX^e siècle et a fait plusieurs communications sur le sujet dans les cadres de l'ACFAS, du CIRP (Cercle interdisciplinaire de recherches phénoménologiques) et de colloques divers.

harolddescheneaux@videotron.ca

Notes

- ¹ Ce texte a été exposé d'une manière plus libre lors d'une conférence prononcée dans le cadre d'un séminaire du CIRP, tenu à l'UQÀM le 25 mai 2007, dont le sujet était *La phénoménologie essentialiste VS herméneutique : sens, points communs et différences*.
- ² Husserl va montrer que la simple apparence a son propre objet, de sorte qu'on ne peut s'en servir pour entretenir l'équivoque à propos du terme de *phénomène*.
- ³ « Nous ne connaissons rien de ces objets que la manière dont nous les percevons » (Kant, 1980, p. 801 ; Kant, 1956, S. 83).
- ⁴ Comment peut-on poser que quelque chose est inconnaissable alors qu'il est pensable ? On comprend certes l'idée de Kant mais cela n'est pas suffisant, comme le démontre la phénoménologie de Husserl.
- ⁵ Husserl dit quelque part, en substance, à propos du rapport de la phénoménologie à la philosophie moderne, que le néokantisme est la fondation dont la phénoménologie est le toit.
- ⁶ Exemple sur lequel Husserl revient à plusieurs reprises dans son œuvre. Voir l'exemple du cube dont Merleau-Ponty (1967, pp. 304-305) se sert pour illustrer la question de la profondeur.
- ⁷ « La phénoménologie est la critique des évidences », aimait à dire Husserl.

Cahiers du Cirp

Volume 3, 2012, pp. 1 à 42

ISSN : 1719-1041

© Cercle interdisciplinaire de recherches phénoménologiques

- ⁸ Nous employons le terme de *quotidien* plutôt que celui de *naturalisme*. Le naturalisme est en vérité la quotidienneté, car d'abord, ou premièrement, on ne perçoit pas la table ici devant soi comme un « tout dans chaque partie ». Ainsi, on n'a pas besoin de la réduction pour passer du quotidien à l'essence ou à l'être. Le plus souvent, on est dans la non-vérité selon Heidegger.
- ⁹ Voir l'exemple de la boîte (Husserl, 1972, §14, p. 185 ; Husserl, 1984, Hua Band XIX/1, S. 396).
- ¹⁰ « Nous ne vivons pas l'objet et, à côté de lui, le vécu intentionnel, qui se rapporte à lui (...) ; c'est une seule chose qui est présente, le vécu intentionnel » (Husserl, 1972, §11a, p. 174 ; Husserl, 1984, Hua Band XIX/1, S. 386).
- ¹¹ Nous avons cependant conscience que notre propos ici ne s'en tient pas uniquement à l'intentionnalité husserlienne, à savoir aux horizons proches et éloignés du sujet percevant comme rapport aux choses et au monde, mais opte immédiatement pour le tout de chaque chose et le tout du monde, faisant en sorte que le général soit inséparable du particulier.
- ¹² De même que la chose a un horizon ouvert de perceptions possibles, « de même la chose a-t-elle encore une fois un horizon, qui, opposé à cet horizon "intérieur", est son horizon "extérieur", précisément en tant que chose d'un *champ chosique* ; et cela renvoie finalement à la totalité du "monde en tant que monde de la perception" » (Husserl, 1976a, §47, p. 184 ; Husserl, 1962, S. 165). Husserl applique au monde ce qu'il a auparavant dit des choses. Cela ne signifie pas que les choses étaient auparavant prises séparément, mais qu'il déplace, suivant l'évolution de sa pensée, l'horizon propre à la chose en faveur de l'horizon propre au monde. Jamais pour Husserl n'est-il question de particulier séparé. Les essences sont précisément là pour échapper au particularisme.
- ¹³ De la même façon lorsque je suis « dans » une classe et que je ne perçois pas la table qui est dans le corridor. Quand bien même ne l'aurais-je (ou ne l'*aurai*-je, si je ne sors jamais par cette porte-ci de la classe mais toujours par une autre) jamais perçue, elle est là pouvant être perçue à tout instant et formant l'horizon de ma perception présente. C'est en continuité avec les apparaîtres multiples que le rapport à l'espace et aux autres choses s'effectue. La perceptibilité ou possibilité de perception qui est toujours présente, qu'elle se réalise ou non, met un terme à la séparation du particulier et du général, et ne désigne pas seulement les multiples perceptions possibles.
- ¹⁴ Les tous abstraits et les tous concrets.
- ¹⁵ Husserl montre cela à partir de la subjectivité transcendantale qui constitue en elle-même le rapport à autrui, c'est-à-dire qu'une somme ou un ensemble de sujets particuliers ne peut jamais produire le tout de la communauté des hommes. La subjectivité se veut constituante et constituée pour accomplir cette tâche. Le fait que je ne serai jamais autrui interdit tout à fait un tel ensemble suivant la perspective de la constitution. « Si c'était le cas, si ce qui est spécifiquement essentiel à l'autre était directement accessible, ce serait un simple moment de mon essence propre et, finalement, lui et moi ne ferions qu'un » (Husserl, 1994, §50, p. 158 ; Husserl, 1973, S. 139).
- ¹⁶ L'éthique, s'il en est une, n'échappe pas aux « horizons ».
- ¹⁷ La science comme hypothèse doit être une anticipation et non une hypothèse extraite d'expériences, ce qui donne lieu à un tout qui est une réinterprétation des parties.
- ¹⁸ « Le monde n'est pas une hypothèse au seul sens que les hypothèses possèdent pour la science positive » (Husserl, 1976a, §72, p. 293 ; Husserl, 1962, S. 265).
- ¹⁹ Ce n'est pas là une analogie mais un parallélisme.
- ²⁰ « L'illusion entretenue par cette équivoque disparaît dès qu'on cherche à se rendre compte sur le plan phénoménologique de ce qui, de l'objet apparaissant comme tel, est réellement donné dans le vécu de l'apparition » (Husserl, 1972, §2, p. 149 ; Husserl, 1984, Hua Band XIX/1, S. 359).
- ²¹ (Déjà cité.) Il n'y a pas le vécu et, à côté, l'objet intentionnel.
- ²² La distinction de l'apparaître et de l'apparaissant montre que le général est lié au particulier.

- ²³ « Un objet individuel n'est pas seulement quelque chose d'individuel, un "ceci là" » (Husserl, 1971b, §2, p. 17 ; Husserl, 1976b, S. 12).
- ²⁴ « (...) mais cette nécessité ne désigne pas la simple permanence (Bestand) de fait d'une règle valable de coordination entre des faits » (Husserl, 1971b, §2, p. 17 ; Husserl, 1976b, S. 12).
- ²⁵ « (...) mais cet individu n'est ni saisi, ni aucunement posé comme réalité » (Husserl, 1971b, §3, p. 23 ; Husserl, 1976b, S. 15).
- ²⁶ Ce sont là deux exemples de Husserl (1971b, §2, p. 18 ; 1976b, S. 13).
- ²⁷ « (...) les vérités pures concernant les essences ne contiennent pas la moindre assertion (Behauptung) relative à des faits » (Husserl, 1971b, §4, p. 25 ; Husserl, 1976b, S. 17).
- ²⁸ Husserl apporte l'exemple du géomètre qui ne se fonde pas sur l'expérience pour former la pensée et l'intuition des essences, même lorsqu'il trace des figures au tableau (Husserl, 1971b, §7). Voir aussi : « Sans doute il lui faut bien, quand il use de l'imagination, tendre à des intuitions claires dont le déchargent le dessin et le modèle. Mais s'il recourt au dessin réel ou élabore un modèle réel, il est lié ; sur le plan de l'imagination il a l'incomparable liberté de pouvoir changer arbitrairement la forme de ses figures fictives, de parcourir toutes les configurations possibles au gré des modifications incessantes qu'il leur impose, bref de forger une infinité de nouvelles figures ; et cette liberté lui donne plus que tout accès au champ immense des possibilités eidétiques » (Husserl, 1971b, §70, p. 225 ; Husserl, 1976b, S. 147).
- ²⁹ Cela fera dire à Husserl (1971b, §70, p. 227 ; 1976b, S. 148) que « la "fiction" constitue l'élément vital de la phénoménologie comme de toutes les sciences eidétiques ».
- ³⁰ Husserl, 1971b, §8, p. 33 ; Husserl, 1976b, S. 22.
- ³¹ Les §9 à 16 des *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Erstes Buch)* discutent précisément d'une véritable ontologie formelle.
- ³² « Il n'en est aucune qui, ayant atteint son plein développement de science, puisse rester pure de toute connaissance eidétique » (Husserl, 1971b, §8, p. 34 ; Husserl, 1976b, S. 22). Dans sa postface aux *Ideen*, Husserl (1993, p. 186 ; 1971, S. 143) dit ceci : « De même partout la science des possibilités pures doit précéder celle des réalités effectives. »
- ³³ La phénoménologie ne s'est réalisée d'aucune façon dans les sciences existantes. « Car, si notre interprétation est correcte, il n'y a jusqu'ici aucune réalisation de la seconde idée [pour la postérité], c'est-à-dire, aucune philosophie comme science rigoureuse actuellement existante, aucun "système de doctrines", même incomplet, mis objectivement en évidence dans l'esprit unifié de la communauté des chercheurs de notre époque » (Husserl, 1955, p. 113).
- ³⁴ « Si les concepts sont des constructions psychiques, les choses telles que les nombres purs ne sont pas des concepts. Mais si elles sont des concepts, les concepts ne sont pas des constructions psychiques » (Husserl, 1971b, §22, p. 75 ; Husserl, 1976b, S. 49).
- ³⁵ « Il n'y a donc aucun motif, sinon la confusion des idées, qui puisse exiger qu'on identifie la conscience de l'essence et l'essence et qu'on donne de celle-ci une interprétation psychologue » (Husserl, 1971b, §23, p. 77 ; Husserl, 1976b, S. 50).
- ³⁶ Husserl établit cette thèse déjà dans les *Recherches logiques* (Husserl, 1972, §11, pp. 175-176 ; Husserl, 1984, Hua Band XIX/1, S. 386-387).
- ³⁷ Husserl, 1972, pp. 228-231 (appendice aux §§ 11 & 20) ; Husserl, 1984, Hua Band XIX/1, S. 436-440.
- ³⁸ « Quand on dit qu'un vécu est la conscience de quelque chose, par exemple qu'une fiction est la fiction d'un centaure déterminé, mais qu'également une perception est la perception de son objet "réel" (...), on ne considère pas le fait brut du vécu situé dans le monde, engagé spécialement dans un contexte psychologique de fait, mais l'essence pure, l'essence saisie en tant que pure Idée par l'idéation. L'essence du vécu lui-même n'implique pas uniquement que le vécu soit une

- conscience, mais aussi de quoi il est une conscience » (Husserl, 1971b, §36, pp. 116-117 ; Husserl, 1976b, S. 74).
- ³⁹ Husserl, 1971b, §23, p. 76 ; Husserl, 1976b, S. 49-50.
- ⁴⁰ « Ils apparaissent sans être extraits, posés pour eux-mêmes » (Husserl, 1971b, §35, p. 112 ; Husserl, 1976b, S. 71).
- ⁴¹ L'aire de conscience implique que le regard « se détache du papier d'abord regardé pour se porter sur les objets qui apparaissaient déjà auparavant et dont on avait par conséquent une conscience "implicite" ; après la conversion du regard, ces objets accèdent à la conscience explicite » (Husserl, 1971b, p. 113 ; Husserl, 1976b, S. 72).
- ⁴² La réflexion saisit ce qui était déjà là. Bref, « ce qui dans la réflexion est saisi de façon perceptive (...) mais *était déjà là avant* que ce regard ne se tourne dans sa direction » (Husserl, 1971b, §45, p. 146 ; Husserl, 1976b, S. 95).
- ⁴³ Cf. Husserl, 1971b, §45, p. 146 ; Husserl, 1976b, S. 95.
- ⁴⁴ Cf. Husserl, 1971b, §38, p. 121 ; Husserl, 1976b, S. 77.
- ⁴⁵ « Un vécu ne se donne pas par esquisses » (Husserl, 1971b, §42, p. 137 ; Husserl, 1976b, S. 88).
- ⁴⁶ « Quand on dit : "tous les vécus sont de la conscience", on veut dire spécialement, si on considère les vécus intentionnels, que non seulement ils sont conscience de quelque chose et en tant que tels présents, si eux-mêmes sont l'objet d'une conscience réflexive, mais qu'ils sont déjà là à l'état non réfléchi sous forme d'"arrière-plan" et prêts aussi par principe à être perçus, en un sens d'abord analogue aux choses que nous ne remarquons pas dans le champ de notre regard externe » (Husserl, 1971b, §45, pp. 146-147 ; Husserl, 1976b, S. 95).
- ⁴⁷ « (...) la distinction tient plutôt à la façon dont l'objet est donné » (Husserl, 1971b, §42, p. 136 ; Husserl, 1976b, S. 88). À savoir par esquisses ou de manière absolue.
- ⁴⁸ « (...) le champ de mon attention qui embrasse tout ce qui apparaît n'est pas infini » (Husserl, 1971b, §45, p. 147 ; Husserl, 1976b, S. 95). Ou encore : « L'arrière-plan, entendu comme champ susceptible d'être simplement considéré, n'englobe qu'une faible partie de mon environnement » (Husserl, 1971b, §45, p. 147 ; Husserl, 1976b, S. 96).
- ⁴⁹ D'ailleurs, la réduction phénoménologique n'a pas le sens de « mettre entre parenthèses ce qui "reste" ». Au contraire, il n'y a pas de reste, mais le monde de l'attitude naturelle qui continue de valoir est mis entre parenthèses par la réduction.
- ⁵⁰ L'ensemble de ces objets co-présents « n'épuise même pas le monde qui pour moi est "là" de façon consciente à chaque instant où je suis vigilant » (Husserl, 1971b, §27, p. 89 ; Husserl, 1976b, S. 57).
- ⁵¹ « Quand la réflexion s'applique sur mon vécu pour le saisir, j'ai saisi un absolu en lui-même, dont l'existence ne peut par principe être niée ; autrement dit, l'idée que son existence ne soit pas, est par principe impossible ; ce serait une absurdité de croire possible qu'un vécu *donné de cette façon* n'existe *pas* véritablement » (Husserl, 1971b, §46, pp. 148-149 ; Husserl, 1976b, S. 96).
- ⁵² « 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 » (Husserl, 1971b, §44, p. 144 ; Husserl, 1976b, S. 93).
- ⁵³ La réflexion saisit le déjà-vécu. En effet, mieux vaut saisir explicitement dans la réflexion ce qui est déjà vécu implicitement, plutôt que de faire de la réflexion une reproduction de ce qui n'a pas été saisi à la base.
- ⁵⁴ « 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 » (Husserl, 1971b, §44, p. 144 ; Husserl, 1976b, S. 93-94).
- ⁵⁵ Selon Merleau-Ponty (1967, p. 280), l'irréfléchi constitue pour la réflexion « un passé originel, un passé qui n'a jamais été présent ». Il était conscient mais à l'état de non-réfléchi, donc jamais présent.

- ⁵⁶ « Je n'entends donc à chaque fois que la phase actuelle du son, et l'objectivité de l'ensemble du son qui dure se constitue dans le *continuum* d'un acte qui, pour une part, est souvenir, pour une part, très petite, ponctuelle, perception, et pour une part plus large, attente » (Husserl, 1964, §7, p. 37 ; Husserl, 1969, S. 23).
- ⁵⁷ La perception d'une seule phase à la fois implique que nous sommes liés au monde et aux choses.
- ⁵⁸ « La résonance d'un son de violon est précisément un faible son présent de violon, parfaitement différent de la rétention du son fort qui vient tout juste de passer » (Husserl, 1964, §12, p. 47 ; Husserl, 1969, S. 32).
- ⁵⁹ « Qu'entre le souvenir qui re-présente à nouveau et le souvenir primaire, qui étend la conscience du maintenant, il y ait une différence phénoménologique énorme, c'est ce que montre une comparaison attentive des deux sortes de vécus. Par exemple, nous entendons deux ou trois sons et nous avons, pendant l'extension temporelle du maintenant, une conscience du son tout juste entendu. De façon évidente cette conscience est la même dans son essence » (Husserl, 1964, §19, p. 63 ; Husserl, 1969, S. 45).
- ⁶⁰ « Dans cette retombée, je le "retiens" encore, je l'ai dans une "rétention", et tant qu'elle se maintient, il a sa temporalité propre, il est le même, sa durée est la même. Je peux diriger mon attention sur la manière dont il est donné » (Husserl, 1964, §8, p. 37 ; Husserl, 1969, S. 24).
- ⁶¹ « Car c'est le même son, avec la durée qui lui appartient, qui était, non pas décrit, mais présupposé dans la description » (Husserl, 1964, §8, pp. 38-39 ; Husserl, 1969, S. 25). Il est à noter que, déjà en 1905, Husserl découvre le vécu comme implicite.
- ⁶² « Le vécu, réellement vécu à un certain moment, se donne, à l'instant où il tombe nouvellement sous le regard de la réflexion, *comme* véritablement vécu, comme existant "maintenant" ; ce n'est pas tout ; il se donne aussi comme quelque chose qui *vient justement* d'exister et, dans la mesure où il était non regardé, il se donne précisément comme tel, comme ayant existé sans être réfléchi » (Husserl, 1971b, §77, pp. 247-248 ; Husserl, 1976b, S. 162-163).
- ⁶³ À propos de l'attente dans le futur, l'auteur affirme que « l'intuition de l'attente est une intuition de souvenir retournée » (Husserl, 1964, §26, p. 74 ; Husserl, 1969, S. 55-56).
- ⁶⁴ Ce souvenir vers l'avant est certes un attachement au passé au sens métaphysique. Le pro-souvenir étant une reproduction, cela signifie plutôt, selon nous, que le futur lui-même est un déjà-là sans qu'il soit fondé sur le vécu actuel. Voir notre amorce de critique sur la rétention au §7.
- ⁶⁵ « L'attente au contraire trouve sa réalisation dans une perception. Il appartient à l'essence de ce qu'on attend d'être quelque chose qui va être perçu » (Husserl, 1964, §26, p. 76 ; Husserl, 1969, S. 56-57). Voir aussi dans ce même §26 : « (...) l'intuition de l'attente est tout autant originaire et spécifique que l'intuition du passé. » Les protentions dans le souvenir que relève Husserl (1964, §24) sont une façon de montrer qu'un pro-souvenir a aussi des protentions qui sont des anticipations, lesquelles montrent l'être à venir comme déterminé. D'ailleurs, aux protentions dans la perception qui sont indéterminées, il ne manque que l'intuition de l'attente comme pro-souvenir et ainsi leurs protentions comme déterminées, et cela, de la même façon que les protentions dans le souvenir sont déterminées (1964, §24).
- ⁶⁶ « La chose intuitivement attendue, et dont par anticipation on a conscience comme "à venir" (arrivant dans le futur), reçoit en même temps une autre signification grâce à la réflexion possible "dans" le pro-souvenir : elle signifie une chose qui sera perçue, de même que la chose rappelée après coup signifie une chose qui a été perçue » (Husserl, 1971b, §77, p. 249 ; Husserl, 1976b, S. 163). Husserl, plus loin, compare la réflexion dans le pro-souvenir avec la rétention. « Soit par exemple le déroulement d'un morceau de musique : il est d'abord atteint dans le souvenir par une conscience irréfléchie sous le mode du "passé". Mais un tel objet de conscience comporte par *essence* la possibilité que l'on réfléchisse sur son avoir-été-perçu. Il en est de même pour l'attente, pour cette conscience où le regard se porte à la rencontre de l'"à-venir", de "ce qui vient" : il est

- possible par essence de détourner le regard de cet à-venir sur son devoir-être-perçu » (Husserl, 1971b, §78, p. 253 ; Husserl, 1976b, S. 166).
- ⁶⁷ « Ces relations eidétiques impliquent l'équivalence a priori et immédiate des propositions suivantes : "je me souviens de A" et "j'ai perçu A" ; "je prévois A" et "je percevrai A" ; elles ne sont qu'équivalentes car leur sens est différent » (Husserl, 1971b, §78, p. 253 ; Husserl, 1976b, S. 166).
- ⁶⁸ Husserl le fait-il véritablement ? Non, car il reste, selon nous, attaché à la conscience, à la protention qui est fondée sur le présent actuel. Par là demeure une distance entre le futur et la protention, de sorte que le dépassement n'est pas complètement accompli.
- ⁶⁹ Exemple de Husserl (1971b, §77, p. 250 ; 1976b, S. 164).
- ⁷⁰ « Le flux du vécu, considéré globalement, avec les vécus éprouvés sur *le mode de la conscience non réfléchi*, peut ainsi être soumis à une étude eidétique de caractère scientifique » (Husserl, 1971b, §77, p. 251 ; Husserl, 1976b, S. 164).
- ⁷¹ Mais, dira-t-on, n'est-ce pas là du relativisme en matière d'éthique ? Nullement : le relativisme est plutôt du côté d'un non-perçu qu'on laisse prévaloir comme fondement, ce non-perçu permettant de compenser par l'agencement d'un tout. Ce qui vaut comme non-relativisme est alors un tout inventé qui donne lieu à un objectivisme, comme en science moderne.
- ⁷² « (...) le vécu non réfléchi ne perd *pas* son essence en passant dans la réflexion » (Husserl, 1971b, §79, p. 263 ; Husserl, 1976b, S. 174).
- ⁷³ « Toute sensation a ses intentions, qui conduisent du maintenant à un nouveau maintenant » (Husserl, 1964, supplément III, p. 139 ; Husserl, 1969, S. 105).
- ⁷⁴ Ricœur, dans sa traduction des *Idées directrices...*, apporte le commentaire suivant : « En découvrant la conscience irréfléchi telle qu'elle était avant la réflexion, la réflexion se découvre elle-même comme "modification" du vécu irréfléchi ; ainsi la réflexion arrive à se situer elle-même par rapport à l'irréflexion qu'elle révèle telle qu'elle était » (Husserl, 1971b, §77, en note, p. 250).
- ⁷⁵ On peut apporter un argument de Husserl à propos de l'absurdité de douter de la valeur de la réflexion. « Celui même qui se contente de dire : "Je doute de la signification cognitive de la réflexion", profère une absurdité. Car, pour se prononcer sur son doute, il use de réflexion » (Husserl, 1971b, §79, p. 263 ; Husserl, 1976b, S. 174).
- ⁷⁶ « Par conséquent on présuppose constamment un *savoir* portant sur les vécus non réfléchis, y compris sur les réflexions non réfléchies, dans le temps même que l'on met en question la possibilité de ce savoir. (...) on se demandera par exemple jusqu'à quel point elle [la réflexion] altère le vécu primitif, et si elle ne le défigure pas pour ainsi dire, au point d'en faire une réalité totalement différente » (Husserl, 1971b, §79, pp. 263-264 ; Husserl, 1976b, S. 174).
- ⁷⁷ La réduction est fondée sur ce principe de la modification.
- ⁷⁸ C'est en ce sens qu'il faut comprendre la proposition de Husserl : « (...) la méthode phénoménologique se meut intégralement parmi des actes de réflexion » (Husserl, 1971b, §77, p. 247 ; Husserl, 1976b, S. 162).
- ⁷⁹ « Dans la synthèse de plusieurs actes en un seul acte fut découverte la synthèse intentionnelle authentique, conformément à quoi, dans un mode de liaison d'une nature unique, ce qui ressort d'un sens et d'un autre sens n'est pas simplement un tout, une liaison, dont ces sens seraient les parties, mais bien un unique sens, dans lequel les autres sont eux-mêmes inclus, mais selon le fil du sens » (Husserl, 1976a, §68, p. 264 ; Husserl, 1962, S. 237).
- ⁸⁰ Ce retour en arrière qui nous guette constamment témoigne de ce que l'on confond encore la présentification et la perception, puisque la réflexion sert encore à rendre conscient ce que la perception serait incapable de faire seule, ce qui me fait dire que la phénoménologie n'a pas eu l'impact qu'elle aurait dû avoir.

- ⁸¹ « Nous saisissons ce qui concerne proprement le corrélat en orientant directement le regard vers le corrélat. C'est sur l'objet en tant que tel qui apparaît que nous saisissons les *negata*, les *affirmata*, le possible et le problématique, etc. Le regard ne se réfléchit aucunement sur l'acte » (Husserl, 1971b, §108, p. 365 ; Husserl, 1976b, S. 246). Le dernier membre de phrase signifie que la réflexion ne porte pas sur l'acte, car il y a effectivement un objet au rien.
- ⁸² « (...) si ces prédicats n'étaient véritablement que des prédicats relationnels révélés par réflexion, ils ne pourraient précisément être *donnés* que dans la réflexion actuelle sur le côté acte, et en relation avec lui. Or de toute évidence ils ne sont pas donnés par le moyen d'une telle réflexion » (Husserl, 1971b, §108, p. 365 ; Husserl, 1976b, S. 246).
- ⁸³ En parlant des concepts d'état de choses et d'être qui ne se donnent pas dans des réflexions sur des jugements, lesquelles ne produisent que des constituants réels de jugements alors que c'est dans les jugements eux-mêmes que résident les concepts d'état de choses, Husserl affirme que « ce n'est pas dans ces *actes en tant qu'objets*, mais *dans les objets de ces actes* que nous trouvons le fondement de l'abstraction pour la réalisation desdits concepts » (Husserl, 1974, p. 174 ; Husserl, 1984, Hua Band XIX/2, S. 670).
- ⁸⁴ Voir plus haut dans ce travail.
- ⁸⁵ Nous n'abordons pas ici la perception catégoriale qui résout la question des catégories comme concepts premiers.
- ⁸⁶ Cf. Husserl, 1994, §17.
- ⁸⁷ Par exemple, on perd la spontanéité du vivre primitif de la colère, de la joie, etc. Mais c'est seulement dans la réflexion sur ce vécu que la colère ou la joie, par exemple, sont accessibles telles qu'elles sont.
- ⁸⁸ « Mais c'est le cas de toute réflexion, et même de la réflexion naturelle. Elle transforme de manière tout à fait essentielle le vécu primitivement naïf ; il perd, en effet, son mode originel de vécu *direct* — justement parce qu'elle fait un objet de ce qui auparavant était vécu sans être objet. Or la tâche de la réflexion n'est pas de répéter le vécu premier, mais de l'examiner et d'explicitier ce qui se trouve en lui. Bien entendu, le passage à cette attitude contemplative livre un nouveau vécu intentionnel qui, dans son caractère intentionnel spécifique — *en revenir au vécu antérieur* — rend conscient, et, le cas échéant, de manière évidente, ce vécu même et non un autre » (Husserl, 1994, §15, pp. 78-79 ; Husserl, 1973, S. 72-73).
- ⁸⁹ « Certes l'on est passé ainsi de l'induction quotidienne à l'induction qui suit une méthode scientifique, mais cela ne change rien à la signification essentielle du monde prédonné en tant qu'horizon de toute induction qui ait un sens. C'est ce monde que nous trouvons en tant que monde de toutes les réalités connues et inconnues » (Husserl, 1976a, §9h, pp. 58-59 ; Husserl, 1962, S. 50).
- ⁹⁰ « C'est sur l'anticipation — nous pourrions dire à la place : induction — que repose toute vie » (Husserl, 1976a, §9h, p. 59 ; Husserl, 1962, S. 51).
- ⁹¹ Nous voudrions citer ici un passage du roman de Robert Musil *L'homme sans qualités* (1969, p. 204) qui met en lumière ce paradoxe de l'intérieur et de l'extérieur. « C'est une singularité non négligeable de la civilisation européenne qu'on y proclame à tout bout de champ que le "monde intérieur" est le plus beau trésor de la vie, en dépit de quoi ce même monde intérieur n'est jamais traité que comme une annexe de l'autre. Comment cela se fait, c'est le secret commercial de cette civilisation, mais c'est un secret de Polichinelle : on oppose le monde extérieur et la "personnalité" ; on admet que le monde extérieur éveille dans une personne des opérations internes qui lui donnent la possibilité d'y répliquer conformément à un but. En ouvrant aux pensées cette voie qui d'une modification du monde à travers une modification de la personne ramène à une modification du monde, on obtient cette ambiguïté particulière qui nous permet

- d'honorer le monde intérieur comme le plus noble domaine de l'homme tout en présupposant que tout ce qui s'y passe a pour tâche ultime de déboucher à nouveau dans une action extérieure. »
- ⁹² « Il est manifeste qu'il y a une distinction dans l'évidence entre la modification de l'objet perçu dans son contenu, qui est une altération ou un mouvement perçu sur l'objet même, et la modification des modes d'apparition (...). Nous voyons cela au changement de notre attitude. Directement orienté sur l'objet et ce qui lui est propre, le regard traverse les apparitions de part en part et atteint ce qui apparaît continuellement dans leur unification continue — l'objet, validé dans son être sur le mode du "présent-soi-même". Mais dans l'attitude réflexive, ce que nous avons n'est pas un, mais multiple ; c'est maintenant le déroulement des apparitions qui est thématiqué, et non ce qui apparaît en elles » (Husserl, 1976a, §28, pp. 119-120 ; Husserl, 1962, S. 107).
- ⁹³ « Cette façon normale de vivre directement chaque fois dans les objets donnés signifie que tous nos intérêts ont comme buts des objets. Le monde donné d'avance est l'horizon qui inclut toutes nos fins, passagères ou durables, dans la constance de son flux, de même qu'une conscience intentionnelle d'horizon les "englobe" implicitement d'avance » (Husserl, 1976a, §38, p. 163 ; Husserl, 1962, S. 146-147).
- ⁹⁴ Toutefois, selon nous, on peut trouver notre rapport fondamental au monde sans avoir besoin de poser une subjectivité. Le « tout dans chaque partie » en est une indication.
- ⁹⁵ « Tournons notre regard sur le fait que, d'une façon générale et pour nous tous, le monde, et par conséquent les objets, ne sont pas simplement donnés ainsi d'avance dans leur possession comme autant de substrats de leurs qualités, mais que nous en avons conscience (comme de tout ce qui est visé ontiquement) dans des modes d'apparition subjectifs, des modes de donnée, sans que nous y prêtions expressément attention et même la plupart du temps sans que nous n'en ayons le moindre soupçon » (Husserl, 1976a, §38, p. 164 ; Husserl, 1962, S. 147).
- ⁹⁶ « (...) le "comment" des modes de donnée » [*« Wie der Gegebenheitsweisen »*] (Husserl, 1976a, §38, p. 164 ; Husserl, 1962, S. 147).
- ⁹⁷ « En tant que nous vivons dans une conscience éveillée du monde, nous sommes constamment actifs sur le fondement d'une possession passive du monde » (Husserl, 1976a, §28, p. 123 ; Husserl, 1962, S. 110).
- ⁹⁸ Si un sujet sans monde n'existe pas selon Heidegger (1985, pp. 97, 224 & 267 ; 1993, S. 110, 316 & 388), c'est en tant que le monde serait donné à un sujet. La critique heideggérienne en effet porte avant tout sur la constitution du monde dans la conscience, et d'aucune façon seulement sur un monde objectif sans conscience proprement intentionnelle.
- ⁹⁹ « Mais il y a une différence fondamentale entre la manière dont nous avons conscience du monde et celle dont nous avons conscience d'une chose, d'un objet » (Husserl, 1976a, §37, p. 162 ; Husserl, 1962, S. 146).
- ¹⁰⁰ « (...) l'un et l'autre mode de conscience forment une unité inséparable » (Husserl, 1976a, §37, p. 162 ; Husserl, 1962, S. 146).
- ¹⁰¹ Husserl l'affirme à propos du psychologue lui-même. « C'est là un a priori pour la psychologie ; aucun psychologue n'est pensable, qui n'aurait pas déjà, tandis qu'il interroge le psychologique, sa conscience du monde, qui donc ne serait pas en train de s'activer, parfaitement éveillé, avec des objets » (Husserl, 1976a, §71, p. 283 ; Husserl, 1962, S. 255).
- ¹⁰² « Vivre, c'est continuellement vivre-dans-la-certitude-du-monde. Vivre éveillé, c'est être éveillé pour le monde, être constamment et actuellement "conscient" du monde et de soi-même en tant que vivant *dans* le monde, c'est vivre effectivement la certitude d'être du monde, l'accomplir réellement » (Husserl, 1976a, §37, p. 162 ; Husserl, 1962, S. 145).
- ¹⁰³ Cela se passe avant toute réduction, même pour une psychologie phénoménologique. En effet, il ne faut pas ramener la réduction à une réflexion au sens traditionnel et qui porterait simplement sur un objet, c'est-à-dire sans qu'il s'agisse avec elle de la même essence que le vécu primitif sur

lequel elle porte. Dans ce dernier cas seulement la réduction pourra alors être une mise en lumière de ce qui *est*. Il n'est pas possible de voir que le monde donné d'avance précède toute réduction.

¹⁰⁴ « La réflexion ne saisit donc elle-même son sens plein que si elle mentionne le fond irréfléchi qu'elle présuppose, dont elle profite, et qui constitue pour elle comme un passé originel, un passé qui n'a jamais été présent » (Merleau-Ponty, 1967, p. 280).