

# *Essai sur la subjectivité et l'existence dans leur rapport au monde*<sup>1</sup>

Harold Descheneaux

Chercheur indépendant

« Als das, was ist, gilt von altersher das Anwesende. »  
Heidegger, *Was heisst denken ?* p. 36.

## *Résumé*

Nous nous demandons dans cet exposé, laquelle de la «subjectivité» ou de «l'existence» est plus apte à décrire le rapport de l'homme au monde et à l'être. Nous examinerons la subjectivité et l'existence sous deux aspects : le pouvoir-être et la présence. Le pouvoir-être se révèle comme étant non effectif, c'est-à-dire que l'existence de l'être-de-l'homme n'est jamais effective. L'existence non effective place chacun de nous en rapport immédiat avec l'être lui-même. Une subjectivité pleine qui constitue ses objets peut-elle correspondre à ce pouvoir-être non effectif ? La subjectivité comme présence repose sur la corrélation qui se meut en correction et cohérence. Ainsi, selon Husserl, le monde et l'être sont présents suivant une correction et cohérence permanente. Or l'être qui se confirme n'est-il pas plutôt déjà là ?

La subjectivité selon la phénoménologie concerne trois aspects : le rapport de la subjectivité à l'objet et au monde, le rapport au moi que cette subjectivité désigne et, finalement, le rapport à autrui. La subjectivité, précisons-le, signifie que c'est dans «l'homme» que se trouve le motif et l'origine de tout rapport aux choses, de même que de toute relation à autrui.

L'exposé ne consiste pas à présenter la subjectivité phénoménologique, mais plutôt à examiner brièvement, sous deux aspects, la subjectivité et l'existence dans leur rapport au monde. Pour ce faire, nous nous situons dans la ligne d'une critique de la subjectivité phénoménologique au moyen d'une phénoménologie qui pose le monde et l'être comme fondement.

Nous nous demandons dans cet exposé, laquelle de la « subjectivité » ou de « l'existence » est plus apte à décrire le rapport de l'homme au monde et à l'être. C'est l'incompatibilité des termes de «subjectivité» et «d'existence» qui fait de ceux-ci des points de départ dont le choix est toujours déterminant pour la vision que chacun se fait de lui-même et du monde<sup>2</sup>. Par là, ils sont toujours actuels et jamais dépassés. Pour qui connaît ces termes, deux noms lui viennent en tête : Husserl et Heidegger. Nous nous limiterons aux thèses de ces derniers considérés tous deux comme les fondateurs de la phénoménologie. Nous ne prétendons pas

résoudre le dilemme, mais bien de fournir des éléments qui nous mettent sur la piste d'une solution possible.

Afin de comprendre le rapport au monde nous allons interroger l'existence sous l'aspect du pouvoir-être, et la subjectivité sous celui de la présence. Le pouvoir-être (Seinkönnen) est la possibilité d'être de l'existant. Il est pour Heidegger une possibilité existentielle et ontologique<sup>3</sup>. La notion de présence est fondamentale pour Husserl. Elle est associée à la perception<sup>4</sup>. Plus précisément, c'est dans l'examen de l'existence comme pouvoir-être que se montrera le deuxième aspect : la subjectivité comme présence. Quelle sorte de rapport au monde la subjectivité comme présence engendre-t-elle ? Quel est notre pouvoir-être, nous qui existons ? Le lecteur comprendra mieux ce qu'il en est au moyen de la description et de l'analyse qui vont suivre.

## ***1. L'existence comme pouvoir-être***

### *a) L'action et le pouvoir-être*

Nous n'entendons pas par «pouvoir-être» la possibilité de faire ou de réaliser une action quelconque, mais la possibilité d'exister que nous appelons *existence*. Prenons justement l'exemple de l'action. Lorsque je pose une action, je crois réaliser l'action de telle manière que ce qui est déjà là est simplement la possibilité d'une réalisation. Mais *tout ce que je fais (action) est déjà là sans quoi je ne pourrais le faire; par conséquent l'action est déjà accomplie*. L'action déjà accomplie ne signifie pas que l'on n'a pas de pouvoir, mais, au contraire, que celui-ci n'existe que si l'action est un être, c'est-à-dire que l'action posée est toujours déjà accomplie. Nous ne décidons pas de l'action, elle ne nous appartient pas, elle est un événement qui se produit. Au regard du tout de l'être, l'action est déjà accomplie<sup>5</sup>, la pensée déjà penser<sup>6</sup>. L'action comme accomplissement est un *déjà là*. Ainsi l'histoire est déjà faite et elle n'est pas à faire.

Cette idée du «déjà là» est pour nous fondamentale. Elle se rencontre au fondement de la pensée de Heidegger lors de l'examen de la structure de la compréhension qui met le Dasein comme pouvoir-être en rapport avec l'être lui-même<sup>7</sup>. On trouve une confirmation du rapport de la structure de la compréhension du Dasein à l'être comme tel lorsque Heidegger, parvenu à l'exposition du pouvoir-être-tout du Dasein, se demande sur quoi repose l'interprétation qu'il vient de faire et qu'il répond : « ...sinon dans une idée «présupposée» de l'existence en général ? »<sup>8</sup> Il rappelle alors que l'idée d'existence était au départ purement formelle, c'est-à-dire qu'elle n'était pas assumée<sup>9</sup>.

Qu'est-ce que Heidegger entend par «présupposé» ? Un tel pré-supposé n'a rien à voir avec «un cercle démonstratif» où on procède par dérivation déductive. Toutefois, ce «pré» a bel et bien l'aspect d'un cercle qu'il faut d'ailleurs expliciter<sup>10</sup>. Un regard sur la situation herméneutique liée au comprendre nous aide à mieux saisir le *déjà là*. Le cercle qui est toujours vu à partir de la dérivation déductive devient un cercle vicieux, et donc à éviter quand il contrevient à la tâche scientifique. Ainsi tout présupposé est simplement général, ou bien il empêche toute connaissance et lui enlève sa raison d'être. Le cercle doit être évité si on veut acquérir l'objectivité, de sorte que naît la connaissance objective. Le déjà là est

ainsi court-circuité au nom d'un cercle vicieux. Ne pouvant y avoir de compréhension sans pré-supposé, cela ne signifie pas une subjectivité mais un comprendre qui est un comprendre de l'être. Il y a déjà ici, en substance, l'interprétation à la place de l'objectivité ; c'est-à-dire, le penser est penser de l'être plutôt que celui des penseurs. (Voir note 6.) Bref, *le cercle qu'on assume signifie que la compréhension est compréhension de l'être*. Cela est clairement manifeste dans *Sein und Zeit*. Ce qui sous-entend que la pensée est penser de l'être ou la vérité est vérité de l'être. En résumé, c'est le cercle qu'on assume qui montre que l'on ne peut interpréter d'aucune façon en termes de subjectivité, mais seulement ontologiquement, la compréhension. Or comme le soutient Heidegger, le cercle ne doit pas être évité, au contraire, on doit s'y enfoncer<sup>11</sup>. Manifestement ce cercle pleinement assumé est l'expression du déjà là. Le pré-supposé est donc le toujours déjà là. Lorsque Heidegger fait le bilan de l'analytique préparatoire du Dasein, il souligne qu'il s'agissait de libérer l'horizon<sup>12</sup>. Lors de son propos sur le pouvoir-être total du Dasein (deuxième section de *Sein und Zeit*), il revient sur la notion de cercle en soulignant le rapport de l'existence et de l'être<sup>13</sup>. L'auteur renforcit son idée du cercle de la manière suivante: « S'il est impossible d'«éviter», dans l'analytique existentielle, un «cercle» dans la preuve, c'est parce qu'elle ne prouve *absolument pas* d'après les règles de la «logique de la conséquence». »<sup>14</sup> En d'autres termes, *si on ne peut éviter le cercle dans la preuve, ce n'est pas que dans la preuve on doit éviter le cercle, mais que le cercle ne peut prouver selon la déduction*. On ne peut être plus clair, ce cercle du comprendre et de l'interprétation place le Dasein en rapport avec l'être et l'éloigne définitivement de toute subjectivité. Le pré-supposer est donc le toujours déjà là.

*On ne fait que ce qui peut être fait*. Tel est le déjà là appliqué à l'action. Toutefois cela n'a nullement le sens de la liberté, à savoir : ce que l'on peut faire plutôt que ce que l'on veut faire. *Il s'agit du pouvoir-être ou d'exister, et nullement du pouvoir d'une liberté, c'est-à-dire de la liberté d'un être réel<sup>15</sup>, lequel en étant réel est déjà tout fait*. Comme on ne fait que ce qui peut être fait sinon on ne pourrait agir, penser le contraire, à savoir que : *est fait que ce que l'on peut faire*, est prendre l'homme comme homme réel<sup>16</sup>. *La liberté n'est pas un pouvoir mais un pouvoir-être, s'il est exact que tout ce que l'on fait est déjà là*. En résumé, il ne s'agit pas du pouvoir-être d'une volonté mais du pouvoir-être d'une existence. Toute notre existence est le pouvoir-être, elle n'est pas un pouvoir d'un homme réel. Le pouvoir-être est donc un déjà là. On est ainsi loin du débat entre le déterminisme et la liberté. Une subjectivité aura toujours de la difficulté à rendre compte de la possibilité d'être ou d'exister ayant déclaré au départ que c'est le moi pensant qui pense, ou le moi qui agit, bref qu'elle est plus qu'un pouvoir-être. Elle pose le pouvoir avant l'être alors que pouvoir est pouvoir-être, et là est l'essence.

Le pouvoir-être ou d'exister étant déjà là, il est non effectif. Y a-t-il des indices de ceci chez Heidegger ? Premièrement remarquons que pour Heidegger : « Plus haut que l'effectivité se tient la *possibilité*. »<sup>17</sup> Il faut les chercher dans le pouvoir-être authentique ou total du Dasein. Nous allons aborder cette question par un bref examen du pouvoir-être du Dasein. Il s'agit seulement pour nous, répétons-le, de trouver des indices que notre pouvoir-être est non effectif. Heidegger cherche les conditions herméneutiques de la conscience. Une façon de voir le pouvoir-être comme non effectif est d'examiner

brièvement le phénomène de l'être-en-dette (Schuldigsein) qui caractérise le Dasein selon Heidegger. Pour ce dernier il s'agit par là de mettre le Dasein en rapport avec l'être mais à partir du Dasein lui-même. L'être-en-dette signifie la condition de l'existence, mais comme concept ontologique. Ce n'est pas l'authenticité d'un être qui cherche à combler sa dette, sa culpabilité au moyen d'actions qui le rendront plus authentique. Il ne s'agit pas d'un être inauthentique par sa naissance ou autrement, auquel il manque quelque chose et qui doit combler ce vide par son rattachement à un étant absolu<sup>18</sup>.

Le *en-dette* a le caractère du *ne pas* et détermine l'existence<sup>19</sup>. Ce n'est que parce que le Dasein originellement est *être-en-dette* que le manque ou l'endettement est possible, et nullement qu'il y aurait un manque au Dasein pour que l'endettement soit possible. Le Dasein comme être-jeté dans le monde a tout ce qu'il faut pour se trouver comme l'être qu'il est et ne souffre pas d'un manque à cet égard. Cependant, cet être-jeté fait que le Dasein est une nullité de lui-même. Le *ne-pas* signifie nullement un étant mondain, un être-sous-la-main, ce qui n'est pas présent<sup>20</sup>. En d'autres mots, puisqu'il ne s'agit pas de présence, le *ne-pas* n'a pas le sens d'une absence mais d'un être-fondement, la condition existentielle d'être-jeté. Notons que s'il ne s'agit pas de présence, le *est* à son tour ne signifie pas une généralité vague, mais un fondement, c'est-à-dire que l'être *est*.

Ce qui nous intéresse plus particulièrement est le rien qui se dégage, la nullité de mon être. Nous nous appuyons là-dessus pour signifier que l'existence est non effective. *Que conclure du fait que le Dasein n'est pas un manque mais qu'il est la nullité de lui-même, sinon que le pouvoir-être est nullité, non effectif*. Le pouvoir-être est non effectif, il n'est pas effectif quand il se met en rapport à l'être pour combler le manque, car il se voit comme nullité. Naturellement, il ne s'agit pas de dire que nos actions sont nulles, et que notre pouvoir-être est inefficace, mais comme notre existence est en rapport à l'être seulement comme nullité, notre pouvoir-être est donc non effectif<sup>21</sup>.

Toute action est déjà accomplie, par là elle est aussi non effective. Nous entendons par «non effectif» ce qui s'accomplit mais sans être une réalisation. Le «non-effectif» signifie la nullité du pouvoir-être, c'est-à-dire que le pouvoir-être est un accomplir. Le «non effectif» ne s'oppose pas à effectif mais désigne l'accomplir. L'accomplir remplace l'effectif. L'action étant déjà là, elle n'est toutefois pas non effective à cause du pouvoir-être qui serait non effectif. Certes, l'action est consécutive du pouvoir-être mais c'est en tant qu'ils sont tous deux déjà là, de sorte que par là nos actions sont non effectives. Il n'y a pas de pouvoir-être effectif à l'être-de-l'homme. L'action non effective n'est pas ce que j'éprouve à chaque fois que mes actions ratent leur but. Ces actions là ne sont pas d'ordre ontologique. Il s'agit ici de l'essence de l'action. Le pouvoir-être non effectif ne signifie pas que tout est prévu. Il n'est pas question de prévision mais de rapport au monde et à l'être.

Le pouvoir-être non effectif a donc pour fondement que l'existence de l'être-de-homme n'est jamais effective. L'existence est non effective car vis-à-vis l'être, l'être-de-l'homme<sup>22</sup> n'est jamais en possession de son être. Nous ne possédons pas plus l'être que nous sommes, que nous ne réalisons des actions. *N'être jamais en possession de son être ne signifie pas que nous ne réussirions jamais à l'être, mais que cela a son origine dans le fondement nul*

*de notre être.* L'existence de l'homme n'étant jamais effective<sup>23</sup>, elle nous met donc en rapport immédiat avec l'être lui-même, et cela du fait que le pouvoir-être n'est pas une effectivité mais un accomplir. Cette «non efficence» ne signifie pas que nous n'avons pas de pouvoir-être.

Notre pouvoir-être non effectif implique que l'être est unité, c'est-à-dire que l'être n'est pas divisible. Mais cela ne suffit pas comme explication. L'être n'est pas formé de la totalité des êtres, il *est* simplement. *Il n'est pas divisible du fait précisément qu'il est.* Par contre, tout pouvoir donné à l'homme, lequel est nécessairement pouvoir effectif, enlève à l'être son unité. Il n'y a pas ici de compromis possible, s'il est vrai que l'être est indivisible. Mais comment saisir que l'être est ? Une existence ne s'oppose pas à une autre existence, comme si exister pour un étant était différent pour un autre étant. Cela est absurde. L'existence est *une* elle aussi. La seule chose qui s'oppose à l'être est le néant. La seule façon pour que l'existence soit *une* est que la négation repose sur le néant, et non l'inverse, le néant sur la négation, comme si la négation niait l'être. *La négation qui nie divise l'être et l'existence, et pose ainsi un pouvoir-être effectif.* Par contre, la négation reposant sur le néant, l'existence est *une* et le pouvoir-être est non effectif. Le néant n'est pas la simple négation de ce qui est, il a sa façon d'exister. L'être *est* par opposition au néant, lequel néantise<sup>24</sup>, et c'est en cela que l'être est unité. En résumé, puisque l'être est *un* et l'existence *une*, tout pouvoir-être est non effectif ; à moins de vouloir opposer une existence à une autre existence, bref opposer l'existence à elle-même. Le pouvoir-être effectif par le biais de la négation entraîne que l'existence s'oppose à elle-même. Le néant qui néantise et l'être comme unité font que le pouvoir-être est non effectif. Quand la négation accapare le néant, quand le néant devient négation, le pouvoir-être est effectif. En effet, la négation qui nie au lieu du néant qui néantise exige un pouvoir-être effectif d'un sujet. L'existence est *une* et ainsi non effective puisque ce n'est pas la négation qui nie<sup>25</sup>.

#### *b) Le vide de nos actions*

D'autre part, ce pouvoir-être est un pouvoir<sup>26</sup>. Nous n'affirmons pas que l'homme n'a pas de pouvoir, que notre action répète seulement ce qui est déjà là. Ce qui est en cause est notre manière d'être, notre pouvoir-être, nullement si l'homme réel agit ou n'agit pas. Il ne s'agit pas de la liberté d'une volonté, laquelle devient secondaire. S'il y a liberté, elle se fonde dans notre mode d'exister et on ne peut l'en séparer. Nous avons un pouvoir-être mais il ne consiste pas à réaliser des actions. D'ailleurs, la répétition de l'action n'est possible que si l'on considère l'homme réel. La question de l'action décidée par l'homme concerne toujours un homme dans le monde, un homme réel. C'est plutôt ce qui est qui s'accomplit, l'événement qui s'accomplit. La liberté de l'être-homme n'a pas pour effet d'opposer une existence à une autre, comme lorsque l'on nie l'être pour poser un pouvoir-être effectif, mais d'amener à être ce qui est déjà. Cependant, objectera-t-on, si l'être-de-l'homme ne possède pas ses actions, cela n'entraîne-t-il pas à l'«inaction» ? Nullement, car c'est l'action qui s'accomplit elle-même. Encore une fois l'homme réel avec son action réelle doivent être mis entre parenthèses au profit de l'événement qui s'accomplit. Le pouvoir-être non effectif ne se rapporte pas non plus à la vanité de nos actions (« à quoi bon, tout est vain »), comme si elles étaient décidées par un homme réel. Nos actions ne sont jamais effectives puisqu'elles sont toujours déjà là.

De plus, lorsque l'être-de-l'homme exerce son pouvoir-être, il ressent un vide. Non pas le vide propre aux actions mais le vide d'être<sup>27</sup>. Tel est le pouvoir-être non effectif. Ce vide n'est pas le produit du rapport associatif entre l'action et le pouvoir-être, et par conséquent, il ne s'agit pas de savoir si nous sommes ou non entraînés à l'action ou s'il y a inaction. Ce vide ne concerne pas l'inaction, c'est-à-dire l'inefficacité de nos actions. Déjà l'action et l'être sont ensemble, c'est-à-dire que c'est l'être qui agit. *Toutes nos actions en tant que déjà là sont un accomplissement de l'être*. Ce qui se produit est actif. Nous ne devons pas douter du caractère actif des actions et cela n'a rien à voir avec la décision d'un sujet de faire ou non une action. En outre, *ce vide ne vient pas d'ailleurs, il est ressenti en nous en tant qu'être-de-l'homme*. Il n'est pas un manque dans l'homme qui pourrait le conduire à l'inaction, à l'inutilité de l'action. Au contraire, il n'empêche pas l'action. Ce qui conduit à notre propre existence est certainement l'activité la plus grande. Ce vide montre que nous sommes auprès de l'être lui-même. Si nous ne ressentions pas ce vide, nous ne pourrions avoir de pouvoir-être, et nous ne pourrions jamais être en rapport avec l'être lui-même. C'est dire que notre pouvoir-être existe du fait qu'il est non effectif. Bref, si notre pouvoir-être était effectif, nous ne pourrions en avoir un et encore moins agir, comme on le croit cependant. Ce n'est pas parce que nous ressentons un vide de nos actions que nous avons un pouvoir-être, mais un vide d'être est nécessaire pour que nous ressentions le vide de nos actions. Ce dernier est consécutif de la nullité de notre être. Le fait de ressentir le vide ne donne pas de pouvoir-être effectif à l'être-de-l'homme (voir note 25). Les actions que nous croyons être celles d'un pouvoir-être effectif, celles du monde réel, ont alors une signification seconde.

La conséquence du pouvoir-être non effectif sur nos vies est que nous ne pouvons plus vivre comme si nous décidions des choses, faisons des choses, comme s'il y avait des faits et des actions réelles. Les faits sont seulement des mesures de l'homme. *Toutes nos actions étant déjà là, elles sont un accomplissement de l'être lui-même*. Ce sens ontologique de l'action change complètement notre rapport au monde. L'être est lui-même agir et cela n'est pas du tout contradictoire avec un pouvoir-être que nous sommes. La contradiction réside plutôt dans le fait que nous aurions un pouvoir-être effectif et que nous ne pourrions rendre le monde effectif<sup>28</sup>. Nous ne sommes pas ce que nous faisons, comme dans le cas du pouvoir d'un homme réel. Il ne s'agit toutefois pas de poser un être absolu avec ce pouvoir-être, mais de *décrire le vide ressenti de nos actions et d'en chercher l'origine*. Un vide ressenti qui n'est pas propre à l'homme mais propre à l'existence qui est la nôtre est conséquemment en rapport à l'être lui-même. Ceux qui prétendent que cette vision est une philosophie du néant et du rien, du fait que l'homme n'a plus de pouvoir, introduisent à leur insu le néant sous la forme de nos actions qui ratent leur but, et donnent ainsi un pouvoir-être effectif à l'homme en le coupant de l'être lui-même. Ils n'ont pas compris que *le néant n'est pas un défaut ou un manque dont le correspondant est un pouvoir-être effectif*, mais qu'il est l'égal pour ainsi dire de l'être.

## 2. La subjectivité comme corrélation

### a) De la chose à l'expérience d'autrui

Ce que nous venons de décrire ne pourrait-il pas convenir à la subjectivité au sens phénoménologique du terme ? Voyons ce qu'est cette subjectivité en nous référant à l'expression de la thèse husserlienne dans les *RL*, dès 1900 : « il n'y a pas l'objet et à côté de lui le vécu de cet objet. »<sup>29</sup> C'est ainsi que Husserl découvre la phénoménologie au moyen du concept d'intentionnalité, c'est-à-dire en tant que celle-ci vise son objet. L'intentionnalité est donc le vécu intentionnel de son objet, bref l'objet est vécu par la conscience qui le vise. Le vécu intentionnel est celui d'un être immanent<sup>30</sup>. Il y a déjà ici la découverte d'un être immanent qui n'a jamais été mis au jour auparavant dans toute l'histoire de la philosophie<sup>31</sup>. Au moyen de la liaison des vécus d'actes Husserl pose la corrélation, celle de la liaison des vécus d'actes en un seul acte, corrélation dans laquelle la question du monde est présente implicitement<sup>32</sup>. Dès que l'objet se donne dans une liaison de vécus d'actes, le monde ne peut plus être objectif. La question du monde est impliquée dès que les objets sont décrits comme une corrélation d'actes<sup>33</sup>. Cette dernière va déterminer tout le travail de la vie de Husserl.

L'immanence de la conscience intentionnelle subit une mutation, celle de la subjectivité transcendantale. Sans s'occuper des phases charnières, nous savons que les *Idées directrices* de 1913 constituent un moment clé pour l'élaboration de la subjectivité transcendantale. La réduction y fait son apparition et la question du monde est posée explicitement. Il ne s'agit pas pour nous de décrire la réduction mais d'insister brièvement sur le caractère de *concordance* qu'elle manifeste. La concordance, de même que la corrélation d'actes, signifie que ce n'est pas dans la synthèse des parties déjà liées entre elles que s'exprime la donnée de l'expérience et sa présence dans la conscience. La concordance est elle-même unité. Après avoir examiné dans ses deux premiers chapitres de la deuxième section (*Ideen I*) des considérations préliminaires visant à écarter les présupposés de toute sorte qui admettent le monde comme base, ce qui conduit à une pureté transcendantale, Husserl entreprend, à partir d'un troisième chapitre, la réduction à la subjectivité transcendantale<sup>34</sup>. Une fois mis entre parenthèses les objets relevant de l'attitude naturelle, Husserl évoque la possibilité de la non-existence du monde. Le monde, en effet, se présente dans une expérience continue, laquelle est une concordance universelle<sup>35</sup>. Cette expérience concordante et continue fait du monde une présomption<sup>36</sup>. Cela a été possible du fait que la perception de la chose se donne sous forme d'esquisses<sup>37</sup>, c'est-à-dire que la chose est donnée dans une perception continue. *Le monde comme présomption permet de penser sa non-existence (bien qu'il continue d'être posé grâce précisément à cette même présomption) et, ainsi, de dégager la subjectivité transcendantale comme source du sens du monde*<sup>38</sup>. Il n'y a pas ici négation du monde réel mais, au contraire, explicitation du sens du monde. La subjectivité transcendantale est ainsi absolue et certaine alors que le monde, qui existe assurément, n'a son sens que dans la subjectivité transcendantale. Le monde comme présomption autorise Husserl à parler du monde donné dans la subjectivité transcendantale, quoique ce ne soit pas encore la véritable constitution du monde dans cette même subjectivité.

Il est à noter que ce concept de présomption ne signifie pas une indétermination mais, au contraire, que tout est motivé et déterminé<sup>39</sup>. Pour Husserl, ce qui appartient à l'horizon de la conscience est «indéterminé mais *déterminable*»<sup>40</sup>. On sait qu'il s'agit par là d'échapper à l'absolu d'un être en soi. Cependant, selon une critique possible, ne peut-on pas voir que le problème de la métaphysique est de poser l'être comme indéterminé, ce qui a pour effet qu'il est à la fois présent et non présent, ou mieux, qu'il est et n'est pas en même temps; alors qu'il est déterminé, mais non déterminable ? L'être est déterminé si on ne veut pas le nier en même temps qu'on le pose, c'est-à-dire qu'il n'est jamais plénitude.

Toutefois, ce n'est que dans la réduction à l'intersubjectivité transcendantale que sera atteint le sens du monde. Husserl ne pratique pas cette réduction dans les *Ideen I*. Il avoue plutôt en guise de conclusion que les *Ideen* présentent la chose seulement selon la concordance et non selon le conflit, c'est-à-dire qu'il a seulement considéré la chose isolée, laquelle se présente de façon concordante dans de multiples apparaître, sans que rien ne vienne détruire cette concordance au profit de d'autres déterminations favorisant autre chose, ou bien au profit d'un pur simulacre, et encore moins d'un conflit<sup>41</sup>. Comment, se demande Husserl, le conflit est-il possible ?<sup>42</sup> En d'autres termes, l'auteur qui ne peut mener plus avant sa réflexion sur la subjectivité et l'intersubjectivité reconnaît une insuffisance dans la méthode, celle d'avoir pris comme modèle une chose isolée. La problématique de la corrélation qui s'est muée en concordance dans les *Ideen I* en est l'origine. Notons que la concordance signifie que tout est déterminé et motivé, que rien ne relève du hasard<sup>43</sup>.

Husserl donne lui-même une réponse dans la *Krisis*, où il dit que l'on commence de façon normale par examiner une chose au repos, une chose inchangée dans sa donnée<sup>44</sup>. Or, la chose donnée est-elle un hasard, ou bien n'est-elle pas elle aussi motivée ou déterminée<sup>45</sup>? En d'autres termes, l'horizon ne concerne-t-il pas plus fondamentalement le monde lui-même plutôt que la chose ? Lorsque la concordance se résout en une pure apparence, comme lorsque la chose est matière de doute, c'est la correction (Korrektur) qui en est la source<sup>46</sup>. Husserl compare alors l'horizon perceptif propre à toute perception de chose, à cette même chose prise cette fois dans l'horizon du monde perceptif<sup>47</sup>, c'est-à-dire que la chose est chose seulement dans la totalité du monde. De plus, le monde est présent chaque fois dans une présence originelle<sup>48</sup>. L'horizon renvoie à d'autres horizons<sup>49</sup>. La corrélation est bel et bien celle du monde lui-même et la source de tout conflit revient alors à ce monde. Il se peut que la chose soit biffée, que la concordance cesse, mais il y aura toujours une cohérence dans la perception d'ensemble du monde<sup>50</sup>. C'est ici que le conflit trouve sa réponse, lequel ne s'oppose plus à la concordance comme dans les *Ideen I*. Le tome premier des *Ideen* se termine sur des problèmes de constitution que tenteront de résoudre les *Méditations Cartésiennes* et la *Krisis*.

Husserl entreprend alors la conquête de l'expérience d'autrui sous la forme de la sphère primordiale de l'ego transcendantal. C'est ce qu'il exécute dans ses *Méditations cartésiennes* (1929). Premièrement, il établit que le monde n'est pas une évidence apodictique mais présomptive, puisqu'on pourrait poser la possibilité de sa non-existence contrairement à l'évidence apodictique de l'ego, laquelle se révèle comme « l'impossibilité pure et simple »<sup>51</sup> de sa non-existence. La perception comme expérience concordante

permet de mettre le monde en suspens en distinguant entre deux sortes d'évidence. On pratique alors l'épochè phénoménologique transcendantale<sup>52</sup>. Ainsi se montre le champ de l'expérience transcendantale. En effet, le monde comme concordance permet de ne plus le voir comme extérieur, et les deux sortes d'évidence combinées à l'épochè de voir que le monde est présent<sup>53</sup>. Les autres ayant été mis hors circuit, l'autre est dans mon expérience sous forme noématique<sup>54</sup>. Il ne s'agit pas d'une synthèse à partir d'un moi isolé mais, suite à la réduction, de l'expérience de l'autre effective.

Il faut alors procéder à une nouvelle réduction à l'intérieur de la sphère transcendantale<sup>55</sup>. C'est là la sphère d'appartenance (Eigenheitsphäre). C'est toujours l'intentionnalité avec ses « systèmes de vérifications concordantes »<sup>56</sup> et « déploiement systématique de l'intentionnalité patente et implicite »<sup>57</sup> qui permet cela. Celles-ci rendent possible cette distinction à l'intérieur de la sphère transcendantale. Que découvrons-nous dans cette intentionnalité que cette sphère embrasse, sinon que « ...se constitue le nouveau sens d'être qui franchit les limites de mon *ego* monadique dans son autospécificité, et il se constitue un *ego* non en tant que *je-même*, mais en tant qu'il se *réflète* dans mon je propre, ma monade. Mais le second *ego* n'est pas purement et simplement là, à nous donné lui-même en propre, il est au contraire constitué en tant qu'*alter ego*... »<sup>58</sup>. Cet *ego* est véritablement le sens existentiel d'autrui et nullement un second *ego* comme moi-même dans une simple analogie où « ce serait un simple moment de mon essence propre »<sup>59</sup>. *Il est effectif mais sans être donné en personne*, car il s'agit ici d'autrui en tant qu'autrui. Or, cet autrui effectif sans être donné en personne est le problème de la présence, celle de l'existence non effective selon nous. Autrui est ainsi appréhété<sup>60</sup>.

L'expérience d'autrui est une « appréhété »<sup>61</sup>. L'appréhension qui rend conscient comme co-présent — « Als-mitgegenwärtig-bewußt-machen » (CM, §50, S. 139) — est à comprendre comme une expérience effective. Il s'agit bien « des *autres existant véritablement* »<sup>62</sup>. On ne peut donc se servir de l'appréhension pour justifier que l'expérience d'autrui ne serait pas effective<sup>63</sup>. Cette appréhété doit être « entrelacée à une présentation »<sup>64</sup>. L'autre est donné sur le mode fondé<sup>65</sup>. Husserl trouve la solution dans le corps d'autrui, lequel est lié à autrui. Pour illustrer ce phénomène, il apporte l'exemple du souvenir. Dans ma sphère du présent mon passé est donné de façon qui n'est pas primordiale, c'est-à-dire par le souvenir, et a le caractère d'un présent passé<sup>66</sup>. Bref, ce passé est une confirmation d'expériences concordantes. Husserl applique cela à l'expérience d'autrui. « De même que mon passé remémoré *transcende* mon présent vivant en tant que sa modification, de même l'être étranger appréhété *transcende* l'être propre (au sens désormais pur et fondateur de la spécificité primordiale)... »<sup>67</sup>. Le passé est donné dans le présent, donc de manière vivante, quoique de manière fondée par le souvenir ; de même, l'être de l'autre qui ne peut jamais être donné de façon primordiale, peut l'être de manière existentielle et effective. Encore une fois, *ces concordances constituant le passé font sauter l'obstacle de l'altération du passé dans le présent, laquelle rendait impossible le souvenir effectif*<sup>68</sup>. Du fait que les présentations-appréhétés concordantes surmontent l'obstacle de l'altération de la relation à autrui, cette dernière est effective sans être donnée en personne. On voit clairement que Husserl s'appuie constamment sur la présentation-appréhension, donc sur les perceptions concordantes. *Comme les présentations*

*concordantes sont la seule manière pour l'objet de se donner, cela signifie qu'une présentation, celle du corps, est liée en même temps à une appréhension, celle d'autrui (voir §52, Méd. cart.). On voit mal comment un objet objectif (un corps objectif) aurait pu être lié à une appréhension, c'est-à-dire lié à autrui.*

Apportons une brève critique. Les perceptions concordantes qui permettent à Husserl de détruire l'objet objectif au profit de la présence montrent, au contraire, que l'être précède toute présence, et encore davantage, que toute thèse métaphysique de la non-présence s'appuie sur la chose en soi. En effet, que peut démontrer de plus les présentations concordantes sinon que *la dissolution de l'objet qu'elles produisent est en réalité la question de l'être, l'être qui est*. Car il ne peut s'agir du pur devenir (celui en rapport avec l'être) puisqu'il n'est pas question d'un pur changement chez Husserl, mais plutôt que le changement précisément signifie concordance, c'est-à-dire une essence. Par conséquent, c'est bien l'être que cherche Husserl quand il fait de la concordance l'élément clé de sa phénoménologie.

Il est indéniable que l'expérience de l'alter ego est inséparable de la question du rapport au monde. Toutefois, il est nécessaire auparavant de constater que le monde objectif n'est rien d'autre qu'un déroulement de l'expérience possible concordante inséparable des potentialités de ma sphère d'appartenance. La réduction à ma sphère d'appartenance dans laquelle se constitue l'expérience d'autrui atteste que le sens de la transcendance objective est lié à l'expérience de l'alter ego. Voyons maintenant que ma sphère d'appartenance a des potentialités. La transcendance est liée aux potentialités de cette sphère d'appartenance. Il s'agit ici de l'explicitation de soi-même (Selbstausslegung). Husserl se fonde alors sur la perception<sup>69</sup>. En appliquant «l'objet donné dans l'identité à soi au sein d'une synthèse d'identification intuitive et continue» à l'explicitation de soi-même dans la réduction transcendantale, je constate que je me saisis moi-même de cette façon, c'est-à-dire que je suis toujours déjà là pour moi, présent à l'avance (vorgegeben)<sup>70</sup>. Les potentialités m'explicitent à moi-même, de sorte que par elles seulement tout objet se confirme. Il y a d'abord le présent et ensuite ces potentialités qui me sont essentielles. Ainsi, « ...j'étais toujours déjà antérieurement *prédonné* à moi-même... »<sup>71</sup>. *C'est en fonction du présent que j'ai ces potentialités, de sorte que l'a priori et le déjà là sont dépendants du présent*. Grâce à ces potentialités devient possible la constitution du monde objectif. Les objets transcendants se constituent seulement « ...comme simple multiplicité d'objectivités d'expérience possible, expérience qui n'est que ma vie propre, et ce qui y est objet d'expérience n'est rien d'autre qu'une unité synthétique inséparable de cette vie et de ses potentialités. »<sup>72</sup> Ainsi l'expérience du monde objectif n'est rien d'autre qu'un déroulement de l'expérience possible concordante inséparable des potentialités de ma sphère d'appartenance. Bref, « À l'intérieur de cette *sphère originale* (de l'explicitation originale de soi), nous trouvons aussi un *monde transcendant* qui surgit sur le fondement du phénomène intentionnel *monde objectif* grâce à la réduction à ce qui m'est spécifique... »<sup>73</sup>. Telle est la signification de la transcendance dans l'immanence. Mais il faudra attendre la constitution de l'intersubjectivité pour résoudre cette question du monde. C'est en effet dans la constitution de l'intersubjectivité (*Méd. cart.*, §55) que se justifie de manière définitive « une constitution transcendantale du monde objectif »<sup>74</sup>. Avec cette

intersubjectivité transcendante où l'on découvre une sphère intersubjective d'appartenance, le monde objectif est le « ...corrélat idéal d'une expérience intersubjective qui s'effectue et qui est à effectuer idéalement de manière constamment concordante... »<sup>75</sup>. Grâce à cette concordance intersubjective<sup>76</sup> le monde objectif peut enfin se constituer dans une communauté (*Vergemeinschaftung*) des sujets sans que ceux-ci aient à renoncer à quoi que ce soit. Divers obstacles se présentent à Husserl dans cette constitution des objets et du monde sur le sol de l'ego transcendantal.

*b) Le monde de la vie (Lebenswelt)*

Aussi dans sa dernière oeuvre (*Krisis*, 1935) Husserl entreprend-il un nouveau chemin, le chemin du monde de la vie, celui de la conscience du monde de la vie. Nous disons «conscience du monde de la vie» puisqu'il ne s'agit pas pour lui de partir du monde réel ou du mondain mais de toujours constituer le monde dans la subjectivité transcendante. Le fil conducteur est encore la corrélation mais poussée à l'extrême. Le monde de la vie est intuitionnable et donné dans l'intuition. Il est un *horizon*, c'est-à-dire que la concordance se meut ici en horizon. Le monde est toujours donné pour la conscience par opposition au monde donné dans l'évidence sans question. À remarquer que la réduction se fait seulement après coup, c'est-à-dire sur le fondement du monde donné d'avance. En la pratiquant on obtient « la pré-donnée du monde lui-même », précisément la conscience-du-monde-de-la-vie. On a alors la véritable corrélation du monde et de la conscience.

Le monde de la vie (*Lebenswelt*) est celui qui est « ...réellement donné dans l'intuition, réellement éprouvé et éprouvable, dans lequel toute notre vie se déroule pratiquement, demeure comme le monde qu'il est, inchangé dans sa structure essentielle propre [...] quelle que puisse être notre action, méthodique ou non. »<sup>77</sup>. Le monde de la vie est une anticipation<sup>78</sup>. C'est au moyen de l'induction autant quotidienne que scientifique que Husserl introduit son concept d'horizon dans le cas du monde<sup>79</sup>. Par conséquent, « ...tout mode de l'induction, a le sens d'une induction de quelque chose d'intuitionnable... »<sup>80</sup>. L'induction certifie que le monde est intuitionnable, donné dans une intuition. La manière que Husserl comprend maintenant la chose est révélatrice du concept d'horizon dans le cas du monde. Les choses sont plus que ce que l'on voit en tant qu'elles sont toujours déjà là<sup>81</sup>, et elles sont toujours déjà là en tant que le monde est un horizon. Husserl oppose le monde donné d'avance des évidences sans question au monde toujours déjà donné pour la conscience<sup>82</sup>. Nous appartenons toujours au monde mais ce n'est pas une appartenance en soi ou objective. Ce monde vaut pour nous tous, et nous appartenons à ce monde<sup>83</sup>. Nous avons constamment conscience du monde en tant que nous vivons éveillés en lui. *À ce titre, il y a une conscience-du-monde-de-la-vie*<sup>84</sup>. Le monde comme un horizon permet de voir la différence entre la conscience du monde et la conscience d'objet<sup>85</sup>. Désormais, « ...l'un et l'autre mode de conscience forment une unité inséparable. »<sup>86</sup> Le monde n'est plus la totalité des objets.

Husserl, on le voit, établit que tout repose sur le monde avant de procéder à la réduction. Bref, le monde n'est pas seulement le monde naturel qui renferme ses propres intentionnalités de type naturel, monde dont il fallait bien après la réduction qu'il soit intégré dans l'attitude transcendante ; mais dès le départ, il est le fondement à partir

duquel toute réduction va commencer tout en demeurant aussi monde mondain ou naturel dans l'attitude naïve. Telle est l'originalité de la *Krisis*.

Maintenant que Husserl a établi le monde de la vie comme fondement, il peut entreprendre la réduction. Ce monde de la vie a pour effet que : « l'être-donné-d'avance-du-monde de la vie [das Vorgegebensein der Lebenswelt, §39] » peut devenir un thème au moyen de la réduction<sup>87</sup>. Il y a une altération totale de l'attitude naturelle. Nous avons ainsi « la pré-donnée du monde en tant que tel »<sup>88</sup>. Husserl dépasse ici sa thèse de l'inactuel ou de la potentialité dans les oeuvres antérieures du fait que les validations inactuelles sont pré-données en même temps que l'être donné d'avance du monde de la vie. Il n'y a pas simplement une concordance des validations actuelles et validations inactuelles. Il y a là une unité des actes suite à la pré-donnée du monde. Qu'avons-nous gagné avec cette réduction transcendantale ? Husserl peut dire que celui qui pratique cette réduction pour la première fois est hors du monde mondain, et ainsi que le monde comme tel se constitue dans la conscience<sup>89</sup>. Par là « ...se trouve donnée la découverte de la corrélation universelle, absolument close en soi et absolument autonome, du monde lui-même et de la conscience du monde. »<sup>90</sup> Le monde déjà là au sens de la pré-donnée était l'obstacle à toute réduction totale, et découverte de la corrélation du monde lui-même et de la conscience.

Venons-en à notre critique. Avec le monde de la vie Husserl dépasse l'argument de l'inactuel en faveur du déjà là, mais c'est toujours en fonction de l'actuel, et donc pour une subjectivité. Le monde déjà là au sens du sans-question ne peut-il pas faire partie du monde lui-même ? En effet, c'était ce monde reçu comme une évidence qui empêchait de découvrir la « pré-donnée » du monde. En fait, cette évidence n'est-elle pas plutôt une pré-compréhension que nous avons du monde lui-même ? Ainsi le monde mondain et la compréhension explicite du monde ont même origine, et nous n'avons plus besoin d'une conscience et d'une réduction servant à les distinguer. Il suffit de les distinguer selon des modes d'être. La conscience n'est que le mode d'être de la compréhension.

L'a priori universel de corrélation, Husserl l'atteint de manière ultime avec l'être du monde comme monde temporel. Examinons maintenant la corrélation du monde et de la conscience. Quelle est cette subjectivité pré-donnant le monde ? L'a priori universel de corrélation est encore dans la mire de Husserl. Il avoue avoir privilégié sans faire exprès une chose en repos, au repos dans la perception, dans l'analyse intentionnelle (Voir *Ideen*, I, §151). Maintenant, il en est tout autrement<sup>91</sup>. Le présent temporel a besoin du passé, c'est-à-dire de l'analyse intentionnelle de la remémoration, car la perception ne se rattache qu'au présent. Mais une telle analyse présuppose celle de la perception puisque tout souvenir implique l'avoir-été-perçu (das Wahrgenommenhaben)<sup>92</sup>. L'analyse intentionnelle de la remémoration au moyen de la temporalisation permet de voir que le passé est aussi un étant et qu'il se donne comme tel dans le présent. De la même façon, l'avenir est une attente vers l'avant. Ainsi le passé et le futur se rassemblent pour la conscience du présent-actuel. La temporalisation est toujours ici en fonction du présent-actuel. Or, *ne faut-il pas plutôt fonder « l'avoir-été perçu » propre à la perception actuelle sur « l'être-été », c'est-à-dire que seul l'être a été (ou mieux l'être est été) fournit une véritable unité temporelle de l'être ?* La perception laisse en effet échapper l'unité temporelle de l'être.

Sans aller plus avant dans notre critique, notons que «l'avoir-été perçu» doit être rendu possible et, par conséquent, plus profond que lui il y a «l'être-été», bref l'être, et que «le souvenir vers l'avant» doit être remplacé lui aussi par «l'être a été», non au sens de l'anticipation mais de l'être. L'être-été n'est pas l'avoir d'une conscience mais désigne l'être. C'est ici que le futur rejoint le passé et par le fait même le «maintenant». Ce n'est pas que le présent n'est déjà plus. Cette vision conserve le présent en tant que présence comme le centre. Il s'agit plutôt du déjà là et, ainsi, *le «maintenant» est déjà là. L'avoir-déjà-été au sens de l'anticipation n'existe que pour l'actualité de la conscience. L'être-été manifeste plutôt l'être.* Il faudrait remplacer partout «l'avoir-déjà-été» par «l'être-été». Seul l'être est été. Cet «être-été» montre le déjà là dont nous avons parlé, à savoir que *tout ce qui va arriver est déjà là, a déjà été au sens non du souvenir mais de l'être.* Le souvenir est toujours celui d'une conscience. Si le passé est un étant, c'est à cause de cela qu'il est accessible dans le présent. Il n'est pas un étant pour une conscience, il n'est pas un étant pour un présent-actuel. D'autre part, si l'attente est un souvenir, c'est que le futur est un être. *En découvrant que le souvenir est un étant, Husserl montre l'essentiel ; d'ailleurs, il s'en sert pour exprimer le futur.* Toutefois, il ne rattache pas cet étant au temporel mais au présent de la conscience. La conscience a besoin de retenir et de conserver, et même de se lancer (rétention et protention), alors que l'être est. La perception ne peut être première, elle ne l'est que pour une conscience ; mais ce qui *est* est premier. Le monde spatio-temporel est vu par Husserl à partir du mode temporel du présent. Pour Husserl, le monde est toujours vu par la subjectivité puisqu'il est saisissable seulement dans sa «*factualité*»<sup>93</sup>. Nous avons relevé cette argumentation de Husserl à propos de la temporalisation car elle lui est essentielle pour ouvrir pour ainsi dire la perception, et la connecter au monde comme monde temporel. Mais voilà, on ne peut faire appel à la temporalité sans tenir compte de l'être auquel elle est intimement liée. C'est ici que toute conscience vient se buter.

Avec la constitution, ou conscience du monde de la vie, Husserl pose la possibilité d'une psychologie transcendantale. La réduction à partir du monde de la vie, qui est une conversion totale, montre en effet que le monde mondain est demeuré intact. Ne peut-on y voir la possibilité d'une subjectivité psychologique et, ainsi, régler une fois pour toutes la question de l'identité de l'ego ? Certes, il ne s'agit pas de deux ego, l'un psycho-empirique en face d'un autre transcendantal. La réduction au monde de la vie qui est totale élimine cette dichotomie. Une psychologie transcendantale occupe le dernier tiers de *la Krisis*. En effet, l'ego universel de l'époque universelle transcendantale va révéler une nouvelle manière de comprendre la possibilité d'une psychologie transcendantale. La nécessité d'une telle psychologie, Husserl la voit dans le fait que la subjectivité transcendantale n'a pu s'imposer jusque-là du fait qu'on connaissait bien la différence entre la subjectivité empirique et la subjectivité transcendantale, mais demeurerait « aussi incompréhensible leur identité »<sup>94</sup>. En fait, la nécessité d'une psychologie transcendantale découle directement de la philosophie transcendantale véritable, celle du monde de la vie, celle du monde vécu. La pré-donnée du monde comme tel, c'est-à-dire la conversion *totale* du monde de l'attitude naturelle en attitude transcendantale, montre que le monde mondain est intact dans toute son extension pour ainsi dire. Par conséquent, une question urgente se pose : de quelle façon ces deux attitudes sont-elles amarrées l'une à l'autre, puisque l'ego est identité ? La réponse de Husserl est la suivante : « Moi-même en tant que «je» transcendantal

«constitue» le monde et suis en même temps en tant qu'âme un «je» humain dans le monde. »<sup>95</sup> *Il s'agit bien ici de l'identité de l'ego qui est appliquée à la possibilité d'une psychologie transcendantale.* Ce n'est pas là un moi psychologique qu'on mettrait en face d'un ego transcendantal, ou encore un ego mondain en face d'un ego transcendantal. La quête de l'identité phénoménologique de l'ego l'interdit tout à fait. Il est donc possible de retrouver « dans une analyse interne psychologique »<sup>96</sup> les thèses transcendantales obtenues après la réduction. Je peux revenir en tout temps à l'attitude naturelle<sup>97</sup>. Bref, « l'ancienne objectivation naïve de soi » est remplacée par « le flux de l'objectivation-de-soi, dans la vie psychique »<sup>98</sup>. C'est de cette manière que Husserl entend dépasser la psychologie objective qui a existé jusqu'à lui et qui domine encore pour l'essentiel de nos jours. Telle est la psychologie que vise Husserl. *Le but de ce dernier est de détacher les essences transcendantales découvertes de leur assise dans un être humain, lequel est dans le monde empirique et mondain.* Le passage de la philosophie transcendantale à la psychologie transcendantale se traduit par un enrichissement<sup>99</sup>. Il n'est donc pas question d'appliquer simplement les résultats de l'analyse transcendantale à une psychologie qui continuerait d'être objective ou bien qui, par sa nouveauté, prétendrait ne pas être objective mais qui n'aurait de «non objectif» que le nom. *Comment, en effet, une étude du psychique est-elle possible si l'on ne se préoccupe pas de mettre hors jeu le mondain comme base du psychique ?*

Nous nous rangeons du côté de Husserl à ce propos, sauf que nous croyons que la question de la réduction est plutôt celle de notre rapport au monde et à l'être. Et cela est d'autant plus vrai qu'Husserl tente de constituer l'universel dans la subjectivité et l'intersubjectivité. Bref, pas d'étude du psychique sans rapport au monde. Pour revenir à notre sujet, ce qu'on découvre est le psychique libéré du mondain et il ne peut l'être que par la réduction transcendantale. Une psychologie qui ne satisfait pas aux exigences de la réduction philosophique transcendantale demeure, aux yeux de Husserl, à jamais psycho-objective. *La libération du psychique passe par la réduction philosophique transcendantale.*

Nous pouvons retrouver dans une psychologie les thèses transcendantales après réduction, avons-nous dit, puisque cette même réduction est totale, s'il est exact qu'on peut revenir à l'attitude naturelle en tout temps. Le but de Husserl est de libérer le psychique de l'être humain, du mondain. Il n'y a pas de psychologie possible sans réduction. D'ailleurs il voit la nécessité d'une réduction phénoménologico-psychologique. Cette psychologie descriptive a besoin d'une nouvelle réduction, la «réduction phénoménologico-psychologique». Si on veut accéder au psychique pur, à la « pure âme », il faut « une époque universelle du psychologue »<sup>100</sup>. Il ne s'agit donc pas pour le psychologue-phénoménologue de profiter de l'inactuel et des intentionnalités inactuelles pour poser une fois de plus une conscience de réflexion sur le terrain naturel. Au contraire, il doit se rendre compte que ces inactualités font partie de la conscience actuelle naturelle et, par conséquent, qu'il doit être possible et même nécessaire d'avoir une conscience pure. Si le psychologue-phénoménologue ne conquiert son thème que grâce à l'époque, il va sans dire que toute psychologie véritable n'est possible que dans un rapport au monde. Le psychologue doit se mettre lui-même hors jeu en tant que psychique humain et mondain<sup>101</sup>. L'absence d'époque en psychologie empêche de voir l'intentionnalité comme corrélative.

La dimension universelle de l'*epochè*, c'est-à-dire en incluant tous les psychiques humains, montre que toute psychologie interne ne peut être qu'une psychologie individuelle. Mais le psychologue croira toujours avoir déjà atteint une telle attitude en mettant hors jeu toutes les réalités pour arriver au psychique lui-même. C'est là simplement une « réduction individuelle »<sup>102</sup>. Il croira aussi atteindre une intersubjectivité avec sa réduction individuelle, celle de chacun des psychiques. Il oublie que nous sommes déjà ensemble dans le monde de la vie et que, par conséquent, il faut pour atteindre à une véritable intersubjectivité (*Einfühlung*) une réduction universelle. *C'est cette dimension empirico-physique que la psychologie d'aujourd'hui n'a pas encore comprise*. Et Husserl de conclure à propos de la psychologie authentique : « ...la philosophie transcendantale joue le rôle de science apriorique... »<sup>103</sup>.

Apportons une critique. En mettant hors jeu l'intersubjectivité mondaine, une atteinte authentique est si peu possible, selon nous, que nous sommes chacun de nous par notre existence déjà en rapport avec l'être et, conséquemment, que l'existence et notre pouvoir-être sont non effectifs. *De même que la pensée n'est pas celle des penseurs car on ne pense que ce qui peut être pensé, de même il n'y a pas de communication effective avec autrui mais seulement une interprétation du fait que notre existence est déjà liée à l'être lui-même. Cette interprétation signifie que la communication se fonde sur un déjà là, comme la pensée ne nous appartient pas. Ce déjà là est une précompréhension de l'être-avec-autrui. Nous sommes déjà ensemble, de la même façon que la pensée est une*. L'universalité de l'a priori que Husserl démontre au moyen de l'universalité de la réduction signifie qu'il y a, ou bien une expérience effective d'autrui, ou bien qu'il y a une interprétation d'autrui. Il n'y a pas d'autre alternative.

Le retour au monde de la vie naturelle ne signifie donc pas un échec de la constitution transcendantale à la subjectivité, ou encore que le monde lui-même n'aurait pas été atteint dans celle-ci, qu'il demeurerait intact, et qu'il échapperait à la phénoménologie transcendantale. Pas du tout. On ne peut aussi prétendre que la psychologie véritable est la possibilité de faire une psychologie phénoménologique sans se préoccuper du rapport au monde. Cela était tout à fait impossible pour Husserl.

Nous observons tout au long de son oeuvre, depuis les débuts jusqu'à la fin, que Husserl vise et croit atteindre le rapport que l'homme entretient avec le monde et l'être. C'est le thème central de la corrélation des actes qui l'atteste. La réitération de la réduction et la reprise incessante des mêmes problèmes ne doivent pas laisser croire qu'il ne visait pas un tel rapport au monde, ou qu'il ne l'a atteint que dans sa ou ses dernières oeuvres. C'est toujours la même corrélation qu'il exploite au fur et à mesure que la subjectivité transcendantale s'approprie les objets et le monde lui-même en réfléchissant sur elle-même. C'est ce que nous voulons faire remarquer dans cet exposé. Nous pensons que Husserl a atteint son objectif autant qu'il le pouvait dans le cadre d'une subjectivité, et que le sens de la réduction est précisément qu'aucune subjectivité véritable, aucune existence authentique n'est possible comme celle d'hommes réels dans un monde réel.

Il est de notre avis que l'on ne peut décrire aucune subjectivité sans tenir compte qu'elle met en cause le rapport au monde. Il n'y a pas de subjectivité sans rapport au monde. Cela

est quant à nous la révolution que la phénoménologie de Husserl a introduite et dont nous ne voyons pas toujours l'impact, pour ne pas dire dont nous ne voyons toujours pas l'impact. Ce bref examen de la psychologie transcendantale a le mérite de mettre en évidence l'influence que la phénoménologie aurait due avoir sur la psychologie quant au rapport de l'homme au monde et, par conséquent, la situation dans laquelle nous nous trouvons aujourd'hui.

### 3. *La subjectivité comme présence*

Revenons maintenant à notre question initiale : la subjectivité transcendantale est-elle une réponse au rapport de l'être-de-l'homme au monde<sup>104</sup> ? Le monde temporel comme horizon qui se présente dans la conscience ou dans la subjectivité est encore le monde d'une présence effective, c'est-à-dire pour une conscience présente-actuelle, malgré l'objectivisme de l'objet dont il nous délivre au moyen des confirmations et des concordances dans lesquelles se présente quelque chose. Bref, le monde est une existence effective. On ne veut pas dire dans tout cela que le monde n'a pas d'existence, mais qu'il acquiert une effectivité seulement pour nous, nous qui voulons ramener notre existence et le monde à une prise de conscience. Le monde qui n'est certes pas semblable à un objet, en formant la totalité des objets, n'a pas non plus une existence pour nous. Car dans ce cas il demeure un étant en se réduisant à une présence. Tant et aussi longtemps que l'on se préoccupe de la présence du monde, c'est d'un étant dont on parle. *Le monde est, il n'a pas à être présent, c'est-à-dire qu'il est déjà*. C'est la notion de présence effective qui résume l'existence du monde pour une subjectivité.

La conscience du monde de la vie comme déjà là ne peut correspondre au *toujours déjà là* (*immer schon da*) du monde. Il y a bien chez Husserl une différence entre la conscience du monde de la vie et la conscience d'un objet. Le monde est bien une unicité<sup>105</sup> mais il demeure un étant<sup>106</sup>. Le toujours déjà là est ainsi celui d'un étant alors que le monde s'exprime plutôt dans son être.

La conscience du monde de la vie, monde qui est toujours déjà donné pour la conscience, et dont il s'agit d'amener à la conscience de son propre sens<sup>107</sup>, est la subjectivité qui s'objective elle-même<sup>108</sup>. Or, ce *déjà là* de la subjectivité suffit-il à exprimer le *toujours déjà là du monde* ? L'unicité de l'ego transcendantal<sup>109</sup>, lequel constitue le monde, est-il en mesure de traduire le *toujours déjà là* ? *L'a priori pour être universel, pour être une présupposition véritable, ne peut qu'être déterminé*. Moi qui suis toujours déjà là, je le suis pour moi, en fonction d'une intuition possible de moi-même. Par conséquent, cet a priori universel et apodictique est indéterminé dans sa généralité<sup>110</sup>. La détermination de cet indéterminé est encore une fois en fonction du moi présent. Hormis l'a priori métaphysique qui se caractérise par le fait qu'il est séparé, comment un a priori peut-il être indéterminé ? S'il est un *déjà là*, il ne peut qu'être déterminé. L'erreur de la métaphysique a été de voir l'a priori comme indéterminé afin de ne pas figer les objets, mais la conséquence en a été la *chose en soi* comme ultime source d'être. Husserl continue de voir l'a priori de manière indéterminée en le rattachant au moi pur transcendantal pour éviter cet a priori séparé. Nous le répétons, comment un a priori universel peut-il être indéterminé et prétendre déterminer

des actualisations ? Tel est le cas de la subjectivité. *L'a priori, plutôt l'être, est le déterminé par excellence mais indéterminable, c'est-à-dire que l'être ne se présente jamais dans toute sa plénitude.* Cet indéterminable signifie que l'existence est non effective puisqu'elle est toujours déjà en rapport avec l'être lui-même. L'a priori indéterminé mais déterminable doit faire place à *l'être déterminé mais indéterminable.* Le *est* et le *déjà là* ne sont pas différents ; ils sont la même chose. *Puisque ne peut être accompli que ce qui est déjà<sup>111</sup>, ce qui est est toujours déjà là.* Rien ne peut précéder le *est*. Le *est* signifie *est déjà là*, ainsi que l'être temporel le montre (l'être-été). À ce moment, ce qui *est* n'a pas besoin d'une subjectivité qui s'objective elle-même, ni d'une subjectivité unitaire. La question du toujours déjà là, qu'on ne voit pas tout de suite en mettant la présence à l'avant plan, est simplement *la différence entre ce qui est et ce qui s'accomplit.* Ce qui *est* s'accomplit de lui-même et l'être-de-l'homme le reçoit en vertu, non pas de sa prise de conscience mais de son mode d'être, lequel le rattache par la pensée à l'être lui-même.

Qu'en est-il de l'existence ? La perception en tant qu'existence présomptive est-elle toujours déjà cette existence ? En d'autres mots, l'existence comme *déjà là* est-elle seulement une concordance et une présomption ? Ne faut-il pas que l'existence comme déjà là soit un mode de l'être lui-même, s'il est vrai que tout a priori est déterminé !

Revenons maintenant à notre exemple de l'action. L'action comme déjà là, comme déjà accomplie est-elle conciliable avec une subjectivité originaire ? L'action pour Husserl est intentionnelle comme n'importe quelle chose. Elle se constitue dans la conscience. Cela signifie que l'action dans la subjectivité peut être amenée à la conscience. Comme n'est fait que ce qui a la possibilité d'être fait, l'action déjà constituée dans la subjectivité, qui ne demande qu'à être amenée à la conscience (présence à soi), ne peut s'accorder avec l'action comme déjà accomplie. *Toutes nos actions en tant que déjà là sont un accomplissement de l'être. Ne s'accomplit que ce qui a la possibilité de s'accomplir. L'action n'est pas seulement déjà là dans la subjectivité, elle est déjà accomplie.* Être déjà là est être accompli. L'action posée par la subjectivité ne peut se concilier avec l'action toujours déjà accomplie, alors que l'action à faire est tout à fait conciliable avec l'être comme déjà là. Autant cela est absurde pour une vision réelle, autant cela est fondamental pour une vision phénoménologique. C'est la temporalisation, laquelle n'est pas centrée sur le présent-actuel qui, ultimement, nous fait comprendre le *toujours déjà là*. Il est évident qu'une subjectivité a besoin que les choses s'actualisent et, ainsi, elle ne peut s'accorder avec l'action déjà accomplie. Le «*toujours déjà là*» ne peut être ce qu'il est et avoir en même temps son origine dans la subjectivité. *La subjectivité rend effectif ce qui ne peut être effectif et, ainsi, le «déjà là» y perd son sens et son être.* Comme l'être est déterminé, la présence propre à la subjectivité ne peut s'accorder avec le toujours déjà là. Toutefois, on doit supposer que l'indéterminé est fondé directement dans l'être comme tel pour qu'une subjectivité prenne la place du *toujours déjà là*.

Il ne semble pas que la subjectivité puisse être conciliable avec un rapport au monde véritable. Le rapport de l'être-de-l'homme à l'action est le suivant. *Le pouvoir-être qui n'est rien d'autre que celui d'une existence montre que l'être-de-l'homme rencontre l'action à faire, puisqu'elle est toujours déjà là, plutôt qu'il ne la constitue en lui.*

La subjectivité est un pouvoir-être effectif, quand bien même elle est une présence à soi. Car le monde est donné apodictiquement quoique d'une manière unilatérale, selon la perception. Ce que Husserl poursuit avec le concept de monde est certes l'être lui-même. Il y a bien une différenciation, celle de la présence à soi, mais la conscience a le caractère de l'apodictique<sup>112</sup> dans chaque conscience de quelque chose. Par là, toute différenciation est abolie. L'apodicticité ne supporte pas la non-effectivité. *Cette apodicticité a pour effet que la chose est le modèle de la perception du monde pour Husserl.* Il ne s'agit pas de savoir si le monde est réellement et effectivement, ou ce qu'il est en totalité<sup>113</sup>. Il suffit de savoir qu'il est présent constamment, selon Husserl<sup>114</sup>. D'ailleurs le monde est saisissable seulement de façon unilatérale. Toutefois la subjectivité seule est saisissable factuellement<sup>115</sup>. Par conséquent, la subjectivité est de part en part une présence qui rend présent le monde lui-même. Le monde pour Husserl est donc saisi unilatéralement, c'est-à-dire comme un objet<sup>116</sup>. C'est la raison pour laquelle nous disons que le monde est alors vu comme une présence plutôt que suivant son être. Il est certain, comme on l'a vu, que lorsque Husserl emploie l'expression «monde» il ne s'agit pas dans son esprit de l'attitude naturelle et naïve mais phénoménologique. Cependant, le monde qui demeure une présence n'arrive pas à une phénoménologie de l'être.

Par contre, ce déjà accompli, pour tout ce qui se produit, n'est pas un absolu. *Il signifie simplement que si les choses ne sont pas déjà accomplies complètement, elles ne peuvent jamais se produire comme phénomènes,* phénomènes que l'être-de-l'homme rencontre. C'est pourquoi l'être qui est, selon Heidegger, on ne le rencontre jamais dans sa plénitude<sup>117</sup>.

Nous avons défini plus haut le pouvoir-être de l'être-de-l'homme comme non effectif. Il est évident qu'une subjectivité originaire est effective en tous points, ce qui la rend inapte à traduire ce «déjà accompli». En effet, toute subjectivité repose uniquement sur la présence et ne tient pas compte de l'absence, absence qu'elle ne fait qu'opposer à la présence. *L'absence n'est ni une opposition, ni un manque de présence mais elle est retrait. Elle est de cette manière inséparable de la présence, comme le néant qui néantise est inséparable de l'être.* Tout déjà là propre à l'être-existant quel qu'il soit ne peut exister sans qu'il y ait le déjà là propre à l'être lui-même. Le pouvoir-être non effectif de notre existence s'oppose à une présence effective des actions correspondant à la subjectivité en tant que présence.

Un mot sur la réduction. Le refus de la réduction phénoménologique lorsque l'existence remplace la subjectivité implique que c'est la subjectivité comme telle qui est refusée, car on ne peut séparer réduction et subjectivité. Ce n'est donc pas le rapport au monde qui peut être abandonné au profit de la subjectivité, mais toute subjectivité qui vise un tel rapport au monde. C'est ce que Heidegger veut dire lorsqu'il refuse la subjectivité, à savoir son incapacité à répondre au rapport au monde. Il ne prend jamais la subjectivité en dehors d'un tel rapport.

À force de vouloir la présence contre la non-présence métaphysique, c'est-à-dire contre la présence dans une chose en soi ou un absolu, Husserl finit par voir toute présence comme confirmation et croit ainsi pouvoir se passer de l'être en le caractérisant comme

confirmation. L'être est ce qui se confirme. Or, ce qui se confirme, demandons-nous, n'est-il pas déjà *l'être* ?

### **Références bibliographiques**

- Descheneaux, H. (2000). *La découverte de l'être dans les Recherches logiques de Husserl*. Québec, Canada : auteur.
- Heidegger, H. (1993). *Sein und Zeit*. Tübingen : Max Niemeyer. Trad., Martineau, E. (1985). *Etre et Temps*. Paris : Authentica.
- Heidegger, M. (1976). *Was ist Metaphysik ?* édition de 1929, in *Wegmarken*, Frankfurt am Main : Klostermann, Gesamtausgabe, Band 9. Trad., Corbin, H. (1972) *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Paris : Gallimard.
- Heidegger, M. (1976). *Brief über den Humanismus*, in *Wegmarken*, Frankfurt am Main : Klostermann, Gesamtausgabe, Band 9. Trad., Munier, R. (1966). *Lettre sur l'humanisme*. Paris : Aubier.
- Heidegger, M. (1997). *Was heisst Denken?* Tübingen : Max Niemeyer. Trad., Becker et Granel. (1992). *Qu'appelle-t-on penser ?* Paris : puf.
- Husserl, E. (1984) *Logische Untersuchungen*. Den Haag : Martinus Nijhoff, Hua XIX/I. Trad., Kelkel, A. (1972). *Recherches logiques*. Tome 2, 2<sup>e</sup> partie. Paris : puf.
- Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen*, Den Haag : Martinus Nijhoff, Hua XIX/2. Trad., Kelkel, A. (1972). *Recherches logiques*. Tome 3. Paris : puf.
- Husserl, E. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch, Den Haag : Martinus Nijhoff, Hua, III, 1. Trad., Ricoeur, P. (1971). *Idées directrices pour une phénoménologie et philosophie phénoménologique pures*. Paris : Gallimard.
- Husserl, E. (1971). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, (Nachwort) Drittes Buch. Den Haag : Martinus Nijhoff, Hua V. Trad., Kelkel, A. (1993). *Postface in Idées directrices pour une phénoménologie pure et philosophie phénoménologique*. tome III. Paris : PUF.
- Husserl, E. (1973). *Cartisiane Meditationen und Pariser Vorträge*. Den Haag : Martinus Nijhoff. Hua I, Trad., M. de Launay, (1994). *Méditations Cartésiennes*. Paris : PUF.
- Husserl, E. (1969). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hua Band VI. Trad., Granel, G. (1976). *La crise des sciences européennes*. Paris : Gallimard.

### **Notice biographique**

Harold Descheneaux est philosophe. Il a enseigné cette discipline pendant plus de 20 ans au CÉGEP de Sainte-Foy à Québec. À la retraite aujourd'hui, il poursuit ses recherches qui portent essentiellement sur les œuvres de Edmund Husserl et de Martin Heidegger. Depuis plusieurs années, il se spécialise en phénoménologie contemporaine et s'intéresse à l'émergence et à la signification de la phénoménologie, thèmes sur lesquels il a par ailleurs prononcé plusieurs conférences. Monsieur Descheneaux a, entre autres, publié une monographie intitulée « *La découverte de l'être dans les recherches logiques de Husserl* ».

harjoh@globetrotter.net

*Collection du Cirp*

*Volume 2, 2007, pp. 82 à 112*

ISBN 978-0-9781738-4-5

## Notes

<sup>1</sup> Ce texte est celui remanié d'une communication présentée à l'ACFAS dans le cadre d'un colloque organisé par le CIRP à l'UQAM sur «La subjectivité dans la phénoménologie d'aujourd'hui» en mai 2005. Pour alléger le texte les citations allemandes correspondantes ont été supprimées et seules les références ont été retenues.

<sup>2</sup> A. L. Kelkel souligne le fossé infranchissable entre la conception husserlienne et heideggerienne de l'ontologie: « Sans doute le fossé demeure-t-il cependant profond sinon infranchissable entre la conception heideggerienne et husserlienne de l'ontologie ». (Texte de la Préface à notre livre *La découverte de l'être dans les Recherches logiques de Husserl*. Québec 2000, p. 14.)

<sup>3</sup> « Le Dasein n'est pas un sous-la-main [Vorhandenes] qui posséderait de surcroît le don de pouvoir quelque chose, mais il est principalement possibilité [Möglichsein]. » (*Être et Temps*, Paris, Authentica, 1985, trad., Martineau, p. 119). (Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, siebzehnte Auflage, 1993, §31, S. 143). Martineau traduit «Möglichsein» par «possibilité», alors que nous préférons littéralement «être-possible» qui exprime la possibilité de l'être. Voir aussi : « Le Dasein existe en-vue-d'un pouvoir-être de lui-même. » (*EetT*, trad., p. 252). (*SuZ*, §69, S. 364). Du fait que le Dasein n'est pas celui qui existe, et qui ensuite a une capacité, mais celui dont le mode d'être est un pouvoir-être le place directement en rapport à l'être comme tel. Il n'a de pouvoir-être qu'en tant qu'il est en rapport à l'être lui-même. Notre but n'est pas d'examiner ici le Dasein chez Heidegger, mais seulement de constater que sa conception du Dasein comme pouvoir-être place l'être-homme en rapport avec l'être lui-même.

<sup>4</sup> « Le propre de toute conscience percevante est d'être la conscience de la présence corporelle en personne d'un objet individuel... » (*Idées directrices pour une phénoménologie et philosophie phénoménologique pures*, Paris, Gallimard, 1971, trad., Ricoeur, p. 126). (Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, Den Haag, Martinus Nijhoff, Hua, III/1, 1976, §39, S. 81).

<sup>5</sup> « Ne peut donc être accompli proprement que ce qui est déjà. » (*Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier, trad., Munier, 1966, p. 27). (Heidegger, *Brief über den »Humanismus«*, in *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Klostermann, Gesamtausgabe, Band 9, 1976, S. 313). On peut appliquer à l'action ce que Heidegger dit de l'être, puisque la théorie et la pratique ne sont pas séparées. L'action en tant que déjà là est déjà accomplie. En outre, la pensée est agir. « La pensée agit en tant qu'elle pense. » (Trad., p. 29). (*Wegmarken*, S. 313).

<sup>6</sup> La pensée ne nous appartient pas. Heidegger énonce quelque chose de semblable quand il dit qu'un penseur s'attache au penser lui-même plutôt qu'aux penseurs. C'est à cette seule condition qu'il peut saisir ce qu'ont pensé les autres penseurs. « Un penseur ne dépend pas d'un penseur, mais il s'attache, s'il pense, à ce qui donne à penser, à l'Être. Et ce n'est que dans la mesure où il s'attache à l'Être qu'il peut être ouvert à l'influence de ce qu'ont déjà pensé les penseurs. » (*Qu'appelle-t-on penser ?* Paris, puf, 1992, trad., Becker et Granel, 1992, p. 72). (Heidegger, *Was heisst denken ?* Tübingen, Max Niemeyer, 1997, S. 39). *Cela signifie qu'on ne peut penser que ce qui peut être pensé. Ce n'est qu'à cette condition qu'on accepte ce que les autres ont pensé. Bref, là est la communication entre l'être-homme.* Nous ne développons pas cette dernière idée dans notre exposé. Déjà dans *Sein und Zeit* Heidegger en parlant de la voix de la conscience dit ceci : le « ça m'appelle » (*EetT*, trad., p. 201). (*SuZ*, S. 277). On peut comparer « ce qui donne à penser » (dem zu-Denkenden) (*Was heisst denken ?*) avec « ...ce que l'appel donne à comprendre. » « ...was der Ruf zu verstehen gibt. » (*SuZ*, S. 279). (*EetT*, trad., p. 202).

<sup>7</sup> Pour Heidegger : « ...nous nous mouvons toujours déjà dans une compréhension de l'être. » (*EetT*, trad., p. 29), (*SuZ*, S. 5), plutôt que nous en ayons un accès au moyen d'une subjectivité. L'être en tant que nous en avons toujours une prise préalable, et nullement qu'il soit seulement présupposé, est à la fois ce en quoi « ...nous nous mouvons toujours déjà *et qui finalement appartient à la constitution essentielle du Dasein.* » (*EetT*, trad., p. 30). (*SuZ*, S. 8).

<sup>8</sup> (*EetT*, trad., p. 222). (*SuZ*, S. 313).

<sup>9</sup> Cette idée formelle d'existence « ...abrite bel et bien déjà en soi une «teneur» ontologique déterminée — quoique non encore dégagée —, laquelle «présuppose» [...] une idée de l'être en général. » (*EetT*, trad., p. 223). (*SuZ*, S. 314). Aussi Heidegger peut-il dire que le Dasein « ...s'est à chaque fois déjà *compris* : sans quoi il ne «vivrait» point dans un mythe... » (*EetT*, trad., p. 222). (*SuZ*, S. 313). Bref, si la compréhension aussi vague qu'on peut avoir de l'être n'était pas une présupposition, le monde quotidien serait impossible. Ainsi la « compréhension vague » (*EetT*, trad., p. 29) (*SuZ*, S. 5) dans laquelle se trouvait le Dasein au départ de *Sein und Zeit* était en rapport avec l'être. Elle ne concernait nullement une subjectivité.

<sup>10</sup> Heidegger en conclut que : « ...l'étant qui a le caractère du *Dasein* est lui-même en rapport — et peut-être même en un rapport insigne — à la question de l'être. » (*EetT*, trad., p. 30). (*SuZ*, S. 8). Le comprendre et « la situation herméneutique » (*EetT*, trad., p. 223) (*SuZ*, S. 314), c'est-à-dire tout «pré-supposé», s'appellent l'un l'autre.

<sup>11</sup> « Ce qui est décisif, ce n'est pas de sortir du cercle, c'est de s'y engager convenablement. Ce cercle du comprendre n'est point un cercle où se meut un mode quelconque de connaissance... » (*EetT*, trad., p. 124). (*SuZ*, S. 153). Ou encore : « Ce dont il y va, ce n'est point d'ajuster le comprendre et l'explicitation à un idéal de connaissance... » (*EetT*, trad., p. 124). (*SuZ*, S. 153.) (De plus amples explicitations sur ce point et d'autres qui vont suivre font partie d'un prochain livre de l'auteur à paraître sous le titre : «*Essai sur le possible et l'être.*».)

<sup>12</sup> C'est-à-dire que là « ...où quelque chose comme l'être en général devient compréhensible, cela équivaut à éclaircir la possibilité de la compréhension de l'être en général, laquelle appartient elle-même à la constitution de l'étant que nous appelons *Dasein*. » (*EetT*, trad., p. 173). (*SuZ*, S. 231).

<sup>13</sup> Ce rapport présuppose « une idée de l'être en général » (*EetT*, trad., p. 223). (*SuZ*, S. 314). Mais cela ne signifie pas que ce problème n'est pas celui du Dasein. Au contraire, puisqu'il y a là un cercle. « ...le problème fondamental-ontologique que nous avons déployé se meut dans un «cercle»... » (*EetT*, trad., p. 223). (*SuZ*, S. 314). D'habitude « ...l'idée de l'existence et de l'être en général est «présupposée», et c'est «d'après» elle que le *Dasein* est interprété, afin d'obtenir par là l'idée de l'être. Seulement, que veut dire «présupposer» ? Est-ce qu'avec cette idée de l'existence une proposition de base est posée, à partir de laquelle nous déduirions, conformément aux règles formelles du raisonnement, d'autres propositions relatives à l'être du *Dasein* ? » (*EetT*, trad., p. 223). (*SuZ*, S. 314). La réponse est évidemment négative et ainsi l'existence et l'être constituent un cercle phénoménologique que l'on doit assumer.

<sup>14</sup> (*EetT*, trad., p. 223). (*SuZ*, S. 315).

<sup>15</sup> Chaque fois qu'il est question d'«homme réel» et de «pouvoir-être effectif» le lecteur doit comprendre qu'il s'agit là de l'attitude objective par opposition à la pensée phénoménologique. On a affaire à l'ontologique du fait que l'ontique est une totalité et non une partie. Ainsi ce dernier peut être renversé à tout moment. Si l'ontique était une partie, il ne pourrait jamais être renversé et l'on ne pourrait en sortir. Heidegger conçoit le rapport entre l'ontique et l'ontologique comme une totalité. : « Cependant, l'inauthenticité du *Dasein* ne signifie point [...] un «moins» être ou un degré

d'être « plus bas ». » (*EetT*, p. 54). (*SuZ*, §9, S. 43). Comme l'ontique constitue une totalité, on n'a pas à partir de lui pour départager ce qui est réduit et ce qui ne l'est pas pour s'assurer de l'ontologique. L'ontologique ne se tire jamais de l'ontique qui serait une partie. L'ontologique se montre en sortant du tout ontique. Il n'est nul besoin de pratiquer une réduction pour distinguer l'ontique et l'ontologique.

<sup>16</sup> Husserl a clairement démontré au moyen de la subjectivité que l'homme réel n'était pas objet d'étude pour la phénoménologie.

<sup>17</sup> (*EetT*, trad., pp. 48-49). (*SundZ*, S. 38).

<sup>18</sup> « En ce sens, rien ne peut manquer essentiellement à l'existence, non point parce qu'elle serait parfaite, mais parce que son caractère d'être demeure différent de tout-sous-la-main. » (*EetT*, trad., p. 204). (*SuZ*, S. 283). Le manque fait partie du mondain et de l'étant. L'inauthentique opposé à l'authentique n'est pas ce qui est cherché.

<sup>19</sup> Ontologiquement, le *en-dette* signifie : « ...être déterminé par un ne-pas — autrement dit *être-fondement d'une nullité*. » (*EetT*, trad., p. 204). (*SuZ*, S.283). C'est le Dasein qui est nullité ; il ne l'est pas en opposition à l'être en soi, ce qui nous garde toujours au niveau de l'étant, et, conséquemment, nous coupe de notre rapport à l'être. Il en découle que : « *l'être-en-dette ne résulte pas d'abord d'un endettement, mais, inversement, que celui-ci ne devient possible que «sur le fondement» d'un être-en-dette originaire.* » (*EetT*, trad., p. 205). (*SuZ*, S. 284). Le *ne-pas* est au fondement du Dasein en tant qu'être et nullement qu'il désignerait un manque au Dasein. Mais cela n'est possible que si on renonce à l'étant. *Le Dasein comme nullité a un sens ontologique*. « Être-fondement signifie par conséquent : fondamentalement, *n'être jamais* en possession de son être le plus propre. Ce *ne-pas* appartient au sens existentiel de l'être-jeté. Étant-fondement, il *est* lui-même une nullité de lui-même. » (*EetT*, trad., p. 205). (*SuZ*, S. 284).

<sup>20</sup> « La nullité ne signifie nullement le ne-pas-être-sous-la-main, la non-subsistance, mais elle désigne un ne-pas qui constitue cet être du Dasein, son être-jeté. » (*EetT*, trad., p. 205). (*SuZ*, S. 284).

<sup>21</sup> Le Dasein n'est pas privé de quelque chose mais il est « ...déjà nul *en tant que projeter*. » (*EetT*, trad., pp. 205-206). (*SuZ*, S. 285). Ce « *déjà nul* » signifie que son pouvoir-être est non effectif. D'ailleurs Heidegger parle de la positivité du *ne-pas*, du « *sens ontologique de la néantité* » (*EetT*, trad., p. 206) (*SuZ*, S. 285) qu'on n'a jamais mis au jour. Par là, il s'agit bien du sens de l'être comme tel. Et il ne fait pas que dire cela seulement, c'est-à-dire sans faire allusion directement au problème. Ainsi, lorsqu'il pose qu'on a « demandé beaucoup au ne-pas » (*EetT*, trad., p. 206) (*SuZ*, S. 285), et qu'au lieu de dévoiler son sens ontologique, on s'en est servi, il veut dire que le *ne-pas* désignait en même temps et sans compréhension, la négation de la présence et le *ne pas être* comme être absolu. Ce dernier étant le problème de la nullité. Il faut rapprocher ce texte de son livre *Was ist Metaphysik ?* où il examine le problème du *ne-pas* et du néant. *Le pouvoir-être est pouvoir-être en dette*, et avec cette nullité constituant ontologiquement le Dasein, Heidegger dépasse la présence et met le Dasein ou l'être-de-l'homme en rapport à l'être lui-même.

<sup>22</sup> L'expression « être-de-l'homme » que nous employons est fondée sur le pouvoir-être qui nous caractérise. Nous la construisons sur le modèle de *In-der-Welt-sein*, l'être-au-monde, c'est-à-dire que le « de » ne signifie pas l'être de l'homme, puisque l'homme n'est pas dans le monde. Elle ne concerne pas l'être de l'homme, lequel désigne l'homme et, à côté, son être.

<sup>23</sup> L'existence de l'homme qui n'est jamais effective ne concerne pas «l'existence» d'un individu, c'est-à-dire lorsque ce dernier rate son but. À plus forte raison, l'existence ne coïncide pas avec l'individu.

<sup>24</sup> Heidegger fait une découverte fondamentale et pleine d'avenir : « *C'est le Néant lui-même qui néantit.* » (*Qu'est-ce que la métaphysique ?* in *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, trad., p. 61.) (Heidegger, *Was ist Metaphysik ?* Auflage, 1929, in *Wegmarken*, S. 114). Le Néant est ni cet indéterminé opposé à l'être, ni une négation, celle de l'être. Mais le néant existe en tant qu'il néantise. Citons Heidegger : « Nous affirmons ceci : *le Néant est originellement antérieur au «Non» et à la négation.* » (*Ibid*, trad., p. 54). (*Ibid*, S. 108). « Le Néant ne reste pas l'opposé indéterminé à l'égard de l'existant... » (*Ibid*, trad., p. 69). (*Ibid*, S. 120). « Le Néant est la négation radicale de la totalité de l'existant. » (*Ibid*, trad., p. 55). (*Ibid*, S. 109). C'est-à-dire que si le néant ne se réduit pas au *non* et à la négation, il est véritablement la négation de tout existant. La totalité ne signifie pas seulement un à un mais comme tout. *Non pas que le néant efface l'être, mais que l'être et le néant sont co-originaires.* Dans ces conditions, l'existence est *une* et pleine (l'existence ne pouvant s'opposer à elle-même), et l'être est en rapport immédiat avec cette existence, donc avec l'être-de-l'homme. C'est en ce sens que l'étant est être. Cette découverte que le néant néantise laisse voir, à notre avis, que l'être-de-l'homme est en rapport avec l'être lui-même. L'être *est*, c'est-à-dire que l'être s'oppose seulement au néant ; l'être ne s'oppose pas à l'existence. En d'autres termes, qui dit être, dit que le Néant n'est pas l'être. Ils sont le même sans se mélanger.

<sup>25</sup> Nous devons donc concevoir la négation qui fonctionne à partir d'opposés d'une autre manière, c'est-à-dire sur le fondement du néant qui néantise. La négation a un sens ontologique comme l'existence, et pas seulement un sens ontique. De même qu'il y a l'existence et l'être au sens ontologique, de même il y a la négation et le néant au sens ontologique. Lorsque la négation prend la place du néant, c'est l'existence ontique qui prend la place de l'être. L'être devient un général vide comme le néant devient le vide d'être. Or, le néant n'est pas un vide d'être, il a sa façon d'exister. Comme il y a une négation ontique et ontologique, ce n'est pas à cause de la négation que le pouvoir-être serait effectif, qu'il serait celui d'un sujet. Le pouvoir-être effectif concerne tout autant la position que la négation. Ainsi la négation ne suffit pas pour poser le pouvoir-être comme pouvoir-être effectif.

<sup>26</sup> Le Dasein « ...ne se soustrait pas à l'«effectivité»... » (*EetT*, trad. p. 214). (*SundZ*, S. 299).

<sup>27</sup> Il n'y a pas de vide à combler. Ce n'est pas à cause de cela que notre pouvoir-être serait non effectif. Le pouvoir-être-en-dette est vis-à-vis l'être lui-même. Le non effectif est l'être-en-dette.

<sup>28</sup> Nous comprenons malheureusement la technique comme un moyen de rendre le monde effectif.

<sup>29</sup> « Il n'y a pas deux choses [...] qui soient présentes dans le vécu, nous ne vivons pas l'objet et, à côté de lui, le vécu intentionnel, qui se rapporte à lui. » (*Recherches logiques*, tome II, 2<sup>e</sup> partie, Paris, puf, 1972, trad., Kelkel, p. 174). (Husserl, *Logische Untersuchungen*, Den Haag, Martinus Nijhoff, Hua, XIX/I, 1984, V<sup>e</sup>, §11, S. 386. Texte de la deuxième édition). Traduit littéralement : « ...Il n'y a pas l'objet vécu et, à côté, le vécu intentionnel qui se rapporte à lui. »

<sup>30</sup> L'exemple du dieu Jupiter à la *Recherche V<sup>e</sup>* démontre clairement que la notion d'intentionnalité fait apparaître un sens tout nouveau de l'être immanent. « Quand je me représente le dieu *Jupiter*, ce dieu est un objet représenté, il est «présent d'une manière immanente» dans mon acte [...] Ce vécu intentionnel, on peut le décomposer comme on le voudra par une analyse descriptive, on ne pourra naturellement pas y trouver quelque chose comme le dieu Jupiter ; l'objet «immanent», «mental», n'appartient donc pas à ce qui constitue, du point de vue descriptif, le vécu ; il n'est, à

vrai dire, en aucune façon, immanent, ni mental. Il n'est assurément pas *extra mentem*, il n'existe absolument pas. Mais cela n'empêche pas que cette représentation-du-dieu-Jupiter ne soit réelle, qu'elle ne soit un vécu de telle ou telle espèce... » (*RL*, II/2, trad., p. 175). (Husserl, *LU*, Hua, XIX/I, V<sup>c</sup>, §11, S. 386-387. Texte de la première édition). On ne trouvera jamais «l'objet Jupiter» dans le vécu en analysant celui-ci. Par conséquent (et ceci est fondamental et n'a pas toujours été vu), *l'objet Jupiter est quelque chose qui correspond au vécu, il est un être immanent d'un nouveau genre*, non au sens habituel de immanent ou de mental. C'est ce que Husserl veut dire par la représentation du dieu Jupiter qui est réelle, c'est-à-dire un vécu. Dans cet exemple, il est clair que Husserl atteint le vécu intentionnel. Pour de plus amples preuves, nous renvoyons le lecteur à notre livre *La découverte de l'être dans les Recherches logiques de Husserl*, Québec 2000. À noter que nous avons cité le texte de la première édition qui est clair quant à l'originalité de l'intentionnalité découverte par Husserl. La deuxième ne fait que corroborer la première. Mais souvent on ne veut pas reconnaître la phénoménologie de la première édition. La preuve est qu'on continue de voir dans la deuxième édition remaniée une intentionnalité proche de celle de Brentano, donc sans originalité.

<sup>31</sup> L'exemple du nombre 5 est essentiel à la compréhension de la thèse husserlienne de la représentation. « Le nombre cinq n'est pas ma numération du cinq, ni celle de quiconque d'autre, ce n'est pas non plus ma représentation du cinq, ni celle d'un autre. Dans ce dernier cas, il est un *objet* possible d'actes de représentation, dans le premier il est *l'espèce* idéale... » (*RL*, I, p. 189.) (Husserl, *Logische Untersuchungen*, Den Haag, Martinus Nijhoff, Hua, XVIII, I, §46, 1975, S. 173-174. Texte de la première édition.) Le nombre 5 n'est pas ma représentation du 5, c'est-à-dire que ma représentation du nombre 5 n'est pas un cas particulier d'une espèce. L'espèce idéale est donnée elle-même. Le nombre ne se réduit pas à une représentation, mais il est donné lui-même dans un acte qui le donne. Il est l'objet possible d'actes de représentation.

Voir notre travail *La découverte de l'être dans les Recherches logiques de Husserl*. Tout le livre est orienté vers une présentation de l'originalité de la phénoménologie de Husserl dans les *Recherches logiques*. Entre autres, voir chapitre IV, p. 194, où je dis à propos de l'exemple de la représentation du nombre 5 : « Les nombres n'étant pas des actes de numération contingents, c'est dans *l'acte* lui-même que l'objet est donné et nullement dans l'objet de l'acte. Il y a continuité de la réflexion avec l'acte primitif, c'est-à-dire que la réflexion révèle l'objet tel qu'il est ; alors que considérer l'objet comme objet de l'acte, c'est le prendre comme objet réel actuel (par exemple, le nombre n'est pas ma représentation sans quoi il n'y a pas d'objectivité) et, précisément, rompre cette continuité... ». Par conséquent, « ...la réflexion sur les actes montre que l'objet est donné dans un acte qui le donne. Là est la fin des actes édifiés les uns sur les autres. » (P. 194). *Cette réflexion des actes n'est rien d'autre que l'union d'actes en un seul acte*. En outre, à propos de l'espèce comme unité idéale, je dis : « C'est de cette façon que nous devons comprendre le rapport de l'espèce et du singulier : ils ne sont pas reliés par des actes édifiés les uns sur les autres. » (P. 196). Le texte de Husserl auquel ceci fait référence est le suivant : « ils [les concepts] ne peuvent pas avoir le caractère de concepts simplement universels, dont l'extension est remplie par des singularités réelles, mais ils doivent *être des concepts authentiquement généraux, dont l'extension se compose exclusivement de singularités idéales, d'espèces authentiques*. » (*RL*, I, trad., pp. 191-192). (Husserl, *LU*, Hua, XVIII/I, §46, S. 176. Texte de la première édition). Tout cela, Husserl le dégage de son exemple de la représentation du nombre 5. Nous invitons le lecteur à jeter un coup d'œil sur notre interprétation de ce passage et d'autres dans notre livre.

<sup>32</sup> Il faut voir ici «le vécu du monde» de la même façon que nous avons compris précédemment l'exemple de Jupiter ou la question de l'espèce idéale. Il s'agit de la liaison d'actes en un seul acte.

Husserl dit ceci : « Mais le monde n'est jamais un vécu de celui qui le pense. Le vécu c'est la visée du monde, le monde lui-même c'est l'objet intentionné. » (*RL*, II/2, trad., p. 190). (Husserl, *LU*, II/1, V<sup>e</sup>, §14, Hua, XIX/1, S. 401. Texte de la première édition). Sur le modèle du dieu Jupiter Husserl établit clairement que *le monde ne peut se trouver dans la description du vécu lui-même et, par conséquent, il est l'objet donné*. Naturellement, il n'est pas encore constitué dans la subjectivité transcendante bien que cela soit impliqué.

<sup>33</sup> La corrélation d'actes atteint son point culminant dans les *RL* lorsque Husserl découvre que l'unité de la perception ne se trouve pas dans des actes relationnels. Cette découverte a lieu lors de l'examen de la perception sensible et de la perception catégorielle. La perception sensible ne se constitue pas dans des actes relationnels. L'objet sensible « ...ne se constitue pas dans des actes relationnels ou associatifs et, d'une manière générale, ne se constitue pas dans des actes qui *tous sont FONDÉS sur d'autres actes portant à l'apparaître [perception : deuxième édition] des objets différents*. Les objets sensibles sont là dans la perception, dans *une seule couche d'actes* ; ils ne sont pas soumis à la nécessité de devoir se constituer, dans des actes d'un degré d'acte plus élevé, qui constituent leurs objets au moyen d'autres objets constitués déjà dans d'autres actes. » (*RL*, III, trad., p. 179. Texte de la première édition). (Husserl, *Logische Untersuchungen*, Den Haag, Martinus Nijhoff, Hua, XIX/2, II/2, VI<sup>e</sup>, §46, S. 674. Texte de la première édition). Les actes relationnels sont tous des actes fondés et, par conséquent, ils concernent des objets différents de l'objet sensible. Aussi les objets d'un degré supérieur vont-ils se montrer tels qu'ils sont, c'est-à-dire qu'ils se constituent véritablement dans l'acte de perception mais en tant qu'actes nouveaux avec leurs objets idéaux. *Les actes de perception sensible compris phénoménologiquement jouent le rôle d'actes fondateurs pour d'autres actes, mais à la condition que l'on comprenne que ces mêmes actes de perception sensible ne sont pas en même temps des actes relationnels. Les actes fondateurs et les actes fondés forment une corrélation d'actes, laquelle est un acte unique de perception*. La chose est véritablement donnée en personne que s'il y a des actes permettant de nouvelles objectivités, à savoir les actes catégoriaux. Dans le cas contraire, nous aurons toujours des généralités et des actes relationnels édifiés à partir de la perception sensible et, conséquemment une chose en général, c'est-à-dire jamais donnée telle qu'elle est. Par conséquent, l'unité de la perception ne se trouve pas non plus dans des actes synthétiques. « ...l'acte de perception est toujours aussi une unité homogène qui présentifie l'objet d'une manière simple et immédiate. L'unité de la perception ne résulte donc pas d'*actes synthétiques propres*, comme si c'était seulement la forme de la synthèse qui, au moyen d'actes fondés, pouvait procurer aux intentions partielles le caractère unitaire de leur relation objective. [...] L'unité de la perception se réalise en tant qu'*unité simple, fusion immédiate des intentions partielles et sans intervention d'intentions d'actes nouvelles*. » (*RL*, III, pp. 181-182). (Husserl, *LU*, II/2, VI<sup>e</sup>, §47, Hua, XIX/2, S. 677. Texte de la première édition). *L'acte de perception est unique sans être basé sur des actes fondés puisque les intentions partielles fusionnent en cet acte unique*, plutôt qu'elles ne constituent des actes partiels dont un acte synthétique fournirait le caractère unitaire. Pour une analyse plus étendue, nous renvoyons le lecteur à notre livre *La découverte de l'être...*, chapitre huitième, §47-48-49, pp. 443 à 463.

<sup>34</sup> Ce chapitre troisième a pour titre : «La région de la conscience pure».

<sup>35</sup> Husserl confirme cela dans sa *Postface aux Ideen*. « Que le monde existe, que dans l'expérience continue convergeant sans cesse vers la concordance (*Einstimmigkeit*) universelle, il soit donné comme monde existant, voilà qui est parfaitement indubitable. » (*Postface*, trad., Kelkel, in *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure*, tome III, Paris,

puf, 1993, p. 198). (Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Drittes Buch, Hua, V, 1971, Nachwort, S. 152-153).

<sup>36</sup> Le monde comme une présomption et une concordance permet à Husserl de poser l'hypothèse de son anéantissement au célèbre §49 des *Ideen*. Il est tout à fait pensable que l'expérience se dissolve en vains simulacres à cause de discordances et que le monde lui-même soit anéanti. Bref, la concordance se dissout en discordance. L'existence du monde étant le corrélat d'un divers de l'expérience, « ...il est tout à fait pensable que l'expérience se dissipe en simulacres à force de conflits internes, et non pas seulement dans le détail... » (*Idées directrices*, tome I, trad., p. 160). (*Ideen*, I, S. 103).

<sup>37</sup> La chose est perçue sous forme d'esquisses, de manière concordante, de sorte qu'une unique chose est perçue. « De ce divers procède [...] l'unité d'une conscience qui *donne son objet de façon concordante* ; cette conscience est conscience *d'une* unique chose perçue qui apparaît avec une perfection croissante, en présentant des faces toujours nouvelles et selon des déterminations toujours plus riches. » (*Idées directrices...*, trad., p. 138). (*Ideen*, I, §42, S. 89). Cette situation est confirmée par l'évidence inadéquate, mais évidence à laquelle la perception appartient. L'inadéquation de la perception ne signifie pas que la chose n'est jamais donnée, mais qu'elle est donnée quoique sous une face. « ...or ce qui s'offre à la conscience de façon corporelle c'est non seulement ce qui «proprement» apparaît, mais tout simplement cette chose même, le tout de la chose selon son sens global, bien que ce sens ne soit intuitif que sous une face... » (*Idées directrices*, trad., p. 465). (*Ideen*, I, §138, S. 319).

<sup>38</sup> Le monde comme présomption lui confère une relativité et montre que seule la subjectivité transcendante « ...est «irrelative» (c'est-à-dire relative seulement à elle-même), alors que le monde réel existe sans doute, mais possède une relativité essentielle à la subjectivité transcendante ; car son sens ne peut être celui de monde existant qu'en tant que formation de sens intentionnelle de la subjectivité transcendante. » (*Postface aux Idées directrices*, trad., p. 199). (*Ideen*, III, *Nachwort*, S. 153). Nous n'avons pas à démontrer et à traiter ici de la subjectivité transcendante, mais seulement en tirer des éléments pour le thème de la corrélation.

<sup>39</sup> « En effet, ici comme partout ailleurs, il n'est pas de place au hasard, à la facticité, tout est motivé selon l'exigence immuable des essences. » (*Idées directrices*, trad., p. 467). (*Ideen*, I, §138, S. 321).

<sup>40</sup> (*Idées directrices*, trad., p. 158), (*Ideen*, I, §47, S. 101).

<sup>41</sup> Voici la réflexion que Husserl fait sur son propre livre. « Ainsi, pour nous conformer au but qui convient à une introduction, nous nous sommes contentés plus haut de considérer un système préliminaire, fondamental de divers d'apparences constituantes : celui où une seule et même chose ne cesse point d'apparaître de façon concordante [...] Rien ne vient détruire la concordance ; nul événement ne compense en sens contraire la destruction ; encore moins rencontre-t-on cette «explosion» de la concordance par laquelle la chose posée est purement et simplement biffée. » (*Idées directrices*, trad., p. 509). (*Ideen*, I, §151, S. 353).

<sup>42</sup> « Comment dans certains cas toute la perception peut-elle si l'on peut dire *exploser* et éclater en «*appréhensions concurrentes de choses*», en *suppositions de chose* qui se contredisent ? » (*Idées directrices*, trad., p. 466). (*Ideen*, I, §138, S. 320). C'est ce qui est arrivé dans l'hypothèse de l'anéantissement du monde. Mais Husserl se demande maintenant comment cela est-il possible ? Car jusque-là le conflit ne servait qu'à s'opposer à la concordance en venant l'interrompre mais jamais il n'avait droit de cité.

<sup>43</sup> Dès le début Husserl précise que tout est déterminé à propos des expériences possibles, lesquelles sont des « ...possibilités nullement livrées à l'arbitraire, mais *prescrites*, motivées *en fonction du type éidétique* de ces composantes. » (*Idées directrices*, trad., p. 158). (*Ideen*, I, §47, S. 102). Voir aussi note 37 sur le hasard.

<sup>44</sup> « Par exemple nous commençons, sans le faire exprès, une telle «analyse intentionnelle» de la perception en privilégiant une chose au repos, et de surcroît qualitativement inchangée dans sa donnée. » (*La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, puf, 1976, trad., Granel, p. 181). (Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag, Martinus Nijhoff, Hua, Band VI, §46, S. 162).

<sup>45</sup> « Et encore : un tel commencement, sur l'exemple d'une chose au repos et inchangée, n'a-t-il été vraiment qu'un hasard, et le fait de privilégier le repos n'a-t-il pas lui-même un motif... » (*La crise...*, trad., p. 181). (*Die Krisis*, §46, S. 162).

<sup>46</sup> C'est à l'occasion de recherches sur les kinesthèses que Husserl découvre que le concept-clé de correction s'applique au monde lui-même, comme d'ailleurs lors de l'examen de la perception sensible il avait découvert l'unité de la perception comme telle dans ses *Recherches logiques*. « L'apparence se résout alors grâce à une «correction», grâce à la modification du sens dans lequel on avait perçu la chose. » (*La crise...*, trad., p. 184). (*Die Krisis*, §47, S. 165).

<sup>47</sup> « Et de même que la chose singulière n'a de sens dans la perception que grâce à 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». » (*La crise des sciences européennes...*, trad., p. 184). (*Die Krisis*, §47, S. 165).

<sup>48</sup> « Tel est donc chaque fois le monde présent ; il est chaque fois pour moi en ostension dans le noyau d'une «présence originelle»... » (*La crise...*, trad., p. 185). Granel traduit «darstellend» par «en ostension» ; nous préférons «en figuration», tel que Ricoeur traduit «Darstellung» par «figuration» dans les *Idées directrices*. Ce terme manifeste davantage le lien avec la subjectivité. « Das ist also die jeweils gegenwärtige Welt ; sie ist jeweils für mich sich darstellend durch einen Kern »originaler Präsenz«... » (*Die Krisis*, §47, S. 165).

<sup>49</sup> « Tout «fond» que l'on a atteint renvoie en effet de nouveau à des fondements, tout horizon ouvert fait surgir de nouveaux horizons... » (*La crise...*, trad., p. 193). (*Die Krisis*, §49, S. 173).

<sup>50</sup> « ...et pourtant il se maintient toujours une *cohérence dans la perception d'ensemble* du monde, et ce grâce à une correction qui ne cesse proprement jamais de fonctionner. » (*La crise...*, trad., p. 185). (*Die Krisis*, §47, S. 166).

<sup>51</sup> (*Méditations Cartésiennes*, Paris, puf, 1994, trad., M. de Launay, p. 58). (Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Den Haag, Martinus Nijhoff, Hua, I, 1973, §6, S. 56) .

<sup>52</sup> « ...si je m'abstiens de tout acte de croyance quant à l'existence pour qui le *monde* est directement étant [...] j'accède alors à moi-même comme *ego* pur, ainsi qu'au pur flux de mes *cogitationes*. » (*Méd. cart.*, trad., p. 64). (*CM*, §8, S. 61).

<sup>53</sup> « ...dans l'attitude phénoménologique, le monde en général n'est pas considéré comme réalité effective, mais seulement comme phénomène de la réalité. » (*Méd. cart.*, trad., p. 77). « ...da die Welt überhaupt in phänomenologischer Einstellung nicht in Geltung ist als Wirklichkeit, sondern nur als Wirklichkeitsphänomen. » (*CM*, §14, S. 71). Il s'agit bien ici par «Wirklichkeitsphänomen» de la croyance qui est suspendue.

<sup>54</sup> Dans mon ego transcendantal, « ...je fais donc en moi — dans le cadre de ma pure vie de conscience transcendantale réduite — l'expérience du monde avec les autres et, conformément au sens de l'expérience, non pas comme s'il était une configuration synthétique qui, pour ainsi dire, me serait personnelle, mais comme un monde qui m'est étranger, intersubjectif, existant pour chacun, accessible à chacun dans ses objets. » (*Méd. cart.*, trad., pp. 139-140). (*CM*, §43, S. 123).

<sup>55</sup> « la réduction à ma sphère transcendantale propre » (*Méd. cart.*, trad., p. 142). (*CM*, §44, S. 125).

<sup>56</sup> (*Méd. cart.*, trad., p. 140). (*CM*, §43, S. 123).

<sup>57</sup> (*Méd. cart.*, trad., p. 140), (*CM*, §43, S. 123).

<sup>58</sup> (*Méd. cart.*, trad., p. 143). (*CM*, §44, S. 125).

<sup>59</sup> (*Méd. cart.*, trad., p. 158). (*CM*, §50, S. 139).

<sup>60</sup> Nous passons sous silence, faute d'espace, l'importante problématique du corps propre.

<sup>61</sup> (*Méd. cart.*, trad., p. 158). (*CM*, §50, S. 139).

<sup>62</sup> (*Méd. cart.*, trad., p. 199). (*CM*, §62, S. 175).

<sup>63</sup> Ainsi à propos de l'existence de l'autre, il est dit : « Dans cette sorte d'accessibilité vérifiable de ce qui est originairement inaccessible, se fonde le caractère de l'étranger existant. » (*Méd. cart.*, trad., p. 164). (*CM*, §52, S. 144).

<sup>64</sup> (*Méd. cart.*, trad., p. 158). (*CM*, §50, S. 139).

<sup>65</sup> « Ce qui est expérimenté sur ce mode fondé d'une expérience qui ne saurait être remplie de manière primordiale, d'une expérience qui n'est pas originairement donatrice mais qui confirme, de manière cohérente, ce qui est indiqué, c'est l'étranger. » (*Méd. cart.*, trad., p. 164). (*CM*, §52, S. 144). Avec ce mode fondé les autres sont donnés assurément de manière véritable et effective. À cet égard la problématique du corps propre ne change pas fondamentalement cette accessibilité confirmante.

<sup>66</sup> La confirmation de ce passé, c'est-à-dire « La confirmation expérimentale de ce passé [...] s'accomplit nécessairement dans les synthèses de concordance du ressouvenir... » (*Méd. cart.*, trad., p. 164). (*CM*, §52, S. 145).

<sup>67</sup> (*Méd. cart.*, trad., p. 164). (*CM*, §52, S. 145).

<sup>68</sup> Plus précisément : « De même que mon passé se constitue dans mon présent vivant, dans le domaine de la perception interne, grâce aux souvenirs concordants qui apparaissent dans ce présent, de même, dans ma sphère primordiale et par les présentations, motivées par son contenu, qui y apparaissent, un ego étranger peut se constituer dans mon ego... » (*Méd. cart.*, trad., pp. 164-165). (*CM*, §52, S. 145).

<sup>69</sup> « Dans son déroulement synthétique structuré, sur la base de l'objet donné dans l'identité à soi au sein d'une synthèse d'identification intuitive et continue, l'expérience déploie, dans un enchaînement d'intuitions singulières, les déterminations qui appartiennent en propre à l'objet, les déterminations internes. » (*Méd. cart.*, trad., p. 150). (*CM*, §46, S. 131-132).

<sup>70</sup> « Mais c'est ce que je suis, chaque fois, avec un horizon ouvert et sans fin de propriétés internes encore non découvertes. Ce qui m'est propre se révèle également par l'explication... » (*Méd. cart.*, trad., p. 150). (*CM*, §46, S. 132).

<sup>71</sup> (*Méd. Cart.*, trad., p. 150). (*CM*, §46, S. 132).

<sup>72</sup> (*Méd. cart.*, trad., p. 153). (*CM*, §47, S.134-135).

<sup>73</sup> (*Méd. cart.*, trad., p. 153). (*CM*, §47, S. 135).

<sup>74</sup> (*Méd. cart.*, trad., p. 165). (*CM*, §52, S. 145).

<sup>75</sup> (*Méd. cart.*, trad., p. 156). (*CM*, §49, S. 138).

<sup>76</sup> Nous n'abordons pas ici cette intersubjectivité. D'ailleurs, nous ne faisons pas une critique de l'expérience d'autrui pour savoir si elle réussit ou pas, comme si une telle expérience était une évidence sans question, ou même sans se demander si elle est simplement possible. Nous voulons seulement montrer l'importance de la notion de «concordance» selon laquelle les potentialités qui sont l'explicitation de moi-même rendent possible aussi la constitution du monde objectif. Toute critique de l'expérience d'autrui doit se baser sur cette concordance, laquelle elle-même se fonde sur la présence, selon nous.

<sup>77</sup> (*La crise...*, trad., p. 59). (*Die Krisis*, §9 h), S. 51).

<sup>78</sup> « C'est sur l'anticipation — nous pourrions dire à la place : sur l'induction — que repose toute vie. » (*La crise...*, trad., p. 59). (*Die Krisis*, §9 h), S. 51).

<sup>79</sup> « 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 pré-donné en tant qu'horizon de toute induction qui ait un sens. » (*La crise...*, trad., pp. 58-59). (*Die Krisis*, §9 h), S. 50).

<sup>80</sup> (*La crise...*, trad., p. 145). (*Die Krisis*, §34 d), S. 130).

<sup>81</sup> « Les choses «vues» sont toujours-déjà «plus» que ce que nous voyons d'elles «réellement et à proprement parler». » (*La crise...*, trad., p. 59). (*Die Krisis*, §9 h), S. 51).

<sup>82</sup> Pour Husserl : « Ce n'est donc pas l'être du monde dans son évidence sans question qui est en soi ce qu'il y a de premier [...] *ce qui est premier en soi est au contraire la subjectivité et ce en tant qu'elle pré-donne naïvement l'être du monde...* » (*La crise...*, trad., p. 80). (*Die Krisis*, §14, S. 70).

<sup>83</sup> « Quelle que soit donc la façon dont le monde est donné à la conscience comme horizon universel, comme l'universum unitaire des objets-étants, nous appartenons toujours-nous, c'est-à-dire chaque «Ego-l'Homme» et nous tous ensemble — précisément au monde en tant que nous vivons ensemble dans ce monde... » (*La crise...*, trad., p. 123). (*Die Krisis*, §28, S. 110).

<sup>84</sup> « 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. » (*La crise...*, trad., p. 162). (*Die Krisis*, §37, S. 145).

<sup>85</sup> . Les choses et les objets « ...ne sont donnés par principe que de telle sorte, que nous en ayons conscience comme de choses, ou d'objets, *dans l'horizon du monde*. Chacun est un quelque-chose, quelque-chose *du* monde, de ce monde dont nous avons toujours conscience comme horizon. » (*La crise...*, trad., p. 162). (*Die Krisis*, §37, S. 146).

<sup>86</sup> (*La crise...*, trad., p. 162). (*Die Krisis*, §37, S. 146).

<sup>87</sup> Cela ne se fait « ...que par une *altération totale* de l'attitude naturelle, altération dans laquelle nous ne vivons plus comme nous avons vécu jusqu'ici, en tant qu'hommes de l'existence naturelle, dans l'accomplissement constant de la validité du monde donné d'avance, et où bien plutôt nous nous abstiendrons constamment de cet accomplissement. » (*La crise...*, trad., p. 168). (*Die Krisis*, §39, S. 151).

<sup>88</sup> (*La crise...*, trad., p. 168). (*Die Krisis*, §39, S. 151).

<sup>89</sup> Par l'épochè qui est totale, nous nous plaçons « ...*au-dessus* de la vie universelle de la conscience (subjective individuelle et intersubjective), dans laquelle le monde est «là» (existe) pour la naïveté du vivre là-dedans, comme un donné sans question... » (*La crise...*, trad., p. 171). (*Die Krisis*, §40, S. 153).

<sup>90</sup> (*La crise...*, trad., p. 172). (*Die Krisis*, §41, S. 154).

<sup>91</sup> « Le monde a l'être [Welt ist] en tant que monde temporel, spatio-temporel, dans lequel chaque chose a son extension corporelle et sa durée, et, de plus, sa place dans le temps universel et dans l'espace. C'est de cette façon que, dans la conscience éveillée, il ne cesse d'être conscient, de valoir en tant qu'horizon universel. La perception ne se rattache qu'au *présent*. Mais il fait partie d'avance de sa visée qu'un tel présent ait toujours derrière-soi un *passé* infini, et devant soi un *avenir* ouvert. On voit bientôt que l'on a besoin de l'analyse intentionnelle de la remémoration, en tant que mode de conscience original du passé, mais aussi qu'une telle analyse présuppose par principe celle de la perception, puisque dans le souvenir est impliqué, de façon remarquable, l'avoir-été-perçu [Wahrgenommenhaben]. » (*La crise...*, trad., pp. 181-182). (*Die Krisis*, §46, S. 162-163).

<sup>92</sup> Husserl voit que le monde en tant que spatio-temporel est le fondement mais que le présent-actuel montre son lien avec le passé et le futur dans une rétention et protention propre à une intentionnalité de conscience. (Nous n'explicitons pas ici ces rétentions et protentions.) Husserl découvre que le « passé aussi est un «étant» et qu'il se donne comme tel dans le présent, de « même l'attente, ce souvenir vers l'avant », selon lequel « ...«futur» veut dire : présent à venir... », est anticipé dans le présent. (*La crise...*, trad., p. 192, pour ces trois derniers textes). (*Die Krisis*, §49, S. 172). Bref, le passé qui est un étant, puisqu'il est donné, et l'attente qui est un souvenir vers l'avant rassemblent le passé et le futur pour la conscience du présent-actuel. Il est clair que si la chose au repos n'est plus le guide pour Husserl, la perception en tant qu'actuelle demeure le pivot.

<sup>93</sup> (*La crise...*, trad., p. 203). « Faktizität » (*Die Krisis*, §52, S. 181).

<sup>94</sup> (*La crise...*, trad., p. 228). (*Die Krisis*, §57, S. 205).

<sup>95</sup> (*La crise...*, trad., p. 228.) (*Die Krisis*, §57, S. 205).

<sup>96</sup> (*La crise...*, trad., p. 234), (*Die Krisis*, §58, S. 210),

<sup>97</sup> « Comme avant — et cependant pas tout à fait comme avant. » (*La crise...*, trad., pp. 237-238). (*Die Krisis*, §59, S. 214).

<sup>98</sup> (*La crise...*, trad., p. 238). (*Die Krisis*, §59, S. 214).

<sup>99</sup> « Toute nouvelle découverte transcendantale enrichit donc, dans le retour à l'attitude naturelle, ma vie psychique... » (*La crise...*, trad., p. 238). (*Die Krisis*, §59, S. 214).

<sup>100</sup> (*La crise...*, trad., p. 269, pour ces deux textes.) (*Die Krisis*, §69, S. 242).

<sup>101</sup> « Ainsi le psychologue établit-il en lui-même le «spectateur hors du coup» » (*La crise...*, trad., p. 269). (*Die Krisis*, §69, S. 242).

<sup>102</sup> (*La crise...*, trad., p. 277). (*Die Krisis*, §71, S. 250).

<sup>103</sup> (*La crise...*, trad., p. 292). (*Die Krisis*, §72, S. 263).

<sup>104</sup> Ce dernier paragraphe est aussi une conclusion.

<sup>105</sup> « D'un autre côté le monde n'est pas étant comme un étant, comme un objet, mais il est étant dans une unicité... » (*La crise...*, trad., pp. 162-163). (*Die Krisis*, §37, S. 146).

<sup>106</sup> « Le monde de la vie est [...] pour nous qui vivons éveillés en lui, toujours déjà là. Il est étant pour nous d'avance, il est le «terrain» pour toute praxis, qu'elle soit théorique ou extra-théorique. » (*La crise...*, trad., p. 162). (*Die Krisis*, §37, S. 145). Le monde est le fondement premier pour Husserl.

<sup>107</sup> « Le début, c'est l'expérience pure et, pour ainsi dire, muette encore, qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens. » (Husserl, *Méditations Cartésiennes*, Paris, Vrin, 1969, trad., Lévinas, p. 33). (*CM*, §46, S. 77).

<sup>108</sup> « ...la corrélation du monde et de la subjectivité transcendantale, objectivée dans l'humanité. » (*La crise...*, trad., p. 213). (*Die Krisis*, §55, S. 191).

<sup>109</sup> Chaque homme porte en lui l'ego transcendantal dans la mesure où il est « ...l'auto-objectivation de l'ego transcendantal ». (*La crise...*, trad., pp. 211-212). (*Die Krisis*, §54, S. 190). Bref son existence en est le témoin. Pourtant, ce qui est en cause est seulement la différence entre ce qui est et ce qui s'accomplit. Cette différence ne peut servir de prétexte pour légitimer en tant que fondement une subjectivité transcendantale.

<sup>110</sup> « De cet *a priori* apodictique universel, dans sa généralité indéterminée mais dans sa déterminabilité, participe chaque explicitation de données égologiques singulières... » (*Méd. cart.*, trad., p. 152). (*CM*, §16, S. 133).

<sup>111</sup> Voir note 5.

<sup>112</sup> « L'ego est donné apodictiquement dans le coup d'envoi de *l'époque*, mais il y est donné comme «concrétion muette». Il faut qu'on le porte à l'exposition, à l'expression... » (*La crise...*, trad., p. 213). (*Die Krisis*, §55, S. 191). La distance due à la prise de conscience ne diminue en rien le caractère de l'apodicticité de l'ego. Je suis déjà moi-même cet ego.

<sup>113</sup> « Ce n'est par conséquent pas de savoir si les choses, les réalités du monde sont effectivement, ni ce qu'elles sont (leur être réel, leur être effectivement tel, dans leurs propriétés, leurs relations, leurs liens, etc.), ce n'est pas non plus ce que le monde, considéré dans sa totalité, est réellement... » (*La crise...*, trad., p. 177). (*Die Krisis*, §44, S. 159).

<sup>114</sup> Le monde n'est pas une idée, une idée à l'infini : « ...le monde, tel que par essence il est pour nous, dans le cours naturel de notre vie, constamment [est] très évidemment «étant»... » (*La crise...*, trad., p. 175). (*Die Krisis*, §43, S. 157).

<sup>115</sup> Le flux de la vie est insaisissable. « Mais cependant la pleine factualité concrète de la subjectivité transcendantale universelle est saisissable... » (*La crise...*, trad., p. 203). (*Die Krisis*, §52, S. 181-182). Ce que nous saisissons dans le présent de notre conscience est une évidence apodictique.

<sup>116</sup> La chose apparaît sous une face, bien que ce soit le tout de la chose qui soit donné ainsi sous une face. « ...mais l'apparence ne peut jamais être qu'une apparence unilatérale, «imparfaite» ; or ce qui s'offre à la conscience de façon corporelle c'est non seulement ce qui «proprement» apparaît, mais tout simplement cette chose même, le tout de la chose selon son sens global, bien que ce sens ne soit intuitif que sous une face et de plus reste indéterminé à bien des égards. » (*Idées directrices*, trad., p. 465). (*Ideen, I*, §138, S. 319).

<sup>117</sup> L'être de l'étant est retrait, ainsi il n'est jamais plénitude. « Mais ce qui en un sens privilégié demeure *retraité*, ou bien retombe dans le *recouvrement*, ou bien ne se montre que de manière «*dissimulée*», ce n'est point tel ou tel étant, mais, ainsi que l'ont montré nos considérations initiales, l'être de l'étant. » (*EetT*, p. 47). (*SuZ*, §7, C, S. 35).