

Bulletin d'analyse phénoménologique

Revue électronique de phénoménologie publiée par l'unité de recherche « Phénoménologies » de
l'Université de Liège

Volume II, numéro 5
Octobre 2006

<http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm>
ISSN : 1782-2041

Sommaire

John TRYSESSEONE
Les chemins de l'intersubjectivité
dans la philosophie de Husserl 3-76

Les chemins de l'intersubjectivité dans la philosophie de Husserl

Introduction

La découverte de la phénoménologie transcendantale s'accompagne d'une exigence radicale, que Husserl ne cessera jamais d'assumer*. Cette exigence, peut-être inédite, consiste à poser, au niveau le plus originaire, une pluralité d'absolus. Si l'idéalisme transcendantal de Husserl paraît devoir commencer, pour des raisons de méthode, par une égologie transcendantale, il ne saurait pourtant se réaliser pleinement que dans une monadologie transcendantale, sous peine de se voir disqualifié. Le problème phénoménologique de l'intersubjectivité, auquel la cinquième des *Méditations cartésiennes* rendit ses lettres de noblesse, n'est donc pas un problème constitutif anodin sur le chemin de la phénoménologie ; il est justement un problème qu'elle rencontre *sur le chemin de sa réalisation*, en tant qu'il est le sol à partir duquel tous les problèmes constitutifs devront recevoir leur fondation ultime. P. Ricœur a remarqué avec justesse que l'inter-

* Ce texte est issu d'un mémoire de DEA soutenu en septembre 2006 à l'Université de Liège. Je tiens à remercier Daniel Giovannangeli pour son soutien et ses précieuses remarques critiques.

subjectivité remplace, dans les *Méditations* de Husserl, la véracité divine de Descartes, en tant qu'elle fonde toute vérité et toute réalité qui dépasse la simple réflexion du sujet sur lui-même¹. Aussi, si le point de départ égologique des *Méditations cartésiennes* doit s'assurer méthodiquement de la fondation absolue de la phénoménologie transcendantale, il ne saurait être légitime, en tant que commencement, qu'en vue de l'intersubjectivité à gagner, sans quoi il s'invaliderait tout simplement au vu du monde qu'il nous aura fait perdre. L'exigence d'absoluité de la sphère d'être transcendantale devra, en définitive, se rendre conforme à l'exigence de son universalité intersubjective.

Or, il n'est pas certain qu'une telle conformité puisse jamais s'accomplir. Il se pourrait même que la phénoménologie transcendantale, tout en stipulant une multiplicité d'absolus, ne parvienne jamais à en rendre tout à fait compte de façon absolue. Les autres absolus pourraient se refuser à se donner absolument à l'absolu que je me sais indubitablement être. Qu'ils soient privés de fenêtres, et la pluralité des absolus serait une exigence scientifique, un fait présomptif, mais non une évidence apodictique. La phénoménologie transcendantale, pour peu qu'elle continue à se refuser toute métaphysique dogmatique, se retrouverait alors déchirée entre les deux exigences sur lesquelles elle assoit ses prétentions à être une philosophie première. Ou bien, absolue, elle se refuse l'intersubjectivité et le monde objectif ; ou bien, intersubjective, elle se refuse à la fondation absolue. Elle serait alors dans une perpétuelle tension entre une égologie privée de véracité divine et une monadologie privée de monade des monades.

Toutefois, si certains ont pu voir dans le problème de l'intersubjectivité la fin de la phénoménologie transcendantale, tel ne sera pas notre propos : ce serait là une prétention qui non seulement excéderait nos moyens, mais qui serait, en outre, contraire à notre propre conviction. Celle-ci consiste plutôt à voir dans le problème de l'intersubjectivité la source d'une remise en question et d'un renouvellement constant de la phénoménologie elle-même. Si le problème de l'intersubjectivité se trouve sur le *chemin qui conduit* à la

¹ P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004 (1986), p. 197.

phénoménologie transcendantale, nous aurons l'occasion de remarquer que ce chemin n'est ni unique ni définitif. C'est bien plutôt le dynamisme de la phénoménologie, la créativité de son père fondateur que nous aurons l'occasion de constater.

Cette évolution, que nous étudierons à travers quelques grands textes husserliens, nous intéressera particulièrement dans son étroite affinité avec l'évolution de la théorie de la réduction phénoménologique. En effet, comme l'indique déjà Françoise Dastur dans sa remarquable étude sur « Réduction et intersubjectivité »¹, le problème de l'intersubjectivité commence à hanter Husserl de façon de plus en plus critique dès l'époque où il découvre la réduction phénoménologique². Aussi, écrit-elle, « la problématique de la réduction et celle de l'intersubjectivité, loin d'être inconciliables, forment au contraire une seule et même problématique »³. Celle-ci, fait-elle par ailleurs voir, est sans cesse vivante, se refusant systématiquement à se laisser fixer dans une théorie qui soit définitivement satisfaisante. Ce qui nous porte à considérer la problématique de l'intersubjectivité, tout autant que celle de la réduction, comme étant en constante évolution, et cette évolution comme motivée par le jeu même de leurs mutuelles influences. Pour le dire encore en prévision, une réduction égologique conduit à l'intersubjectivité sous un certain angle, qui diffère nécessairement de celui auquel mène une réduction intersubjective. Chacune de ces réductions conduit à la phénoménologie transcendantale par un parcours qui lui est propre et dont la spécificité doit rejaillir à son tour sur la signification de la phénoménologie ainsi atteinte. Aussi : les chemins de la phénoménologie sont-ils les chemins de l'intersubjectivité. Réduction et intersubjectivité ont un

¹ F. Dastur, « Réduction et intersubjectivité », dans *Husserl*, collectif sous la direction d'É. Escoubas et M. Richir, Grenoble, Millon, 1989, p. 43-64.

² Certains travaux récents ont montré que le problème de l'intersubjectivité se posait déjà à l'époque des *Recherches logiques*. Voir en particulier B. Bouckaert, « Le problème de l'altérité dans les *Recherches logiques* de Edmund Husserl », dans *Revue philosophique de Louvain*, 99/4, nov. 2001, p. 630-651 ; et B. Bouckaert, *L'idée de l'autre : La question de l'idéalité et de l'altérité chez Husserl des « Logische Untersuchungen » aux « Ideen I »*, Kluwer, Dordrecht, 2003 (*Phaenomenologica*, 168).

³ F. Dastur, art. cit., p. 61.

destin lié, que nous tenterons de parcourir dans ses différentes configurations.

Afin de nous garantir un accès à celles-ci, nous partirons de la tripartition qu'en propose Iso Kern dans l'article, si éclairant, qu'il consacre aux « Trois voies de la réduction phénoménologique transcendantale dans la philosophie de Edmund Husserl »¹. Iso Kern, qui est par ailleurs l'éditeur des trois volumes des *Husserliana : Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, relie d'une façon chaque fois pénétrante à la problématique de la réduction phénoménologique celle de l'intersubjectivité, confirmant en cela les propos de Françoise Dastur. Réduction égologique et réduction intersubjective trouveront à se mettre en œuvre à travers ces trois voies : la première dans la « voie cartésienne », et la seconde dans les deux voies dites « non cartésiennes », qu'Iso Kern identifie à la « voie par la psychologie intentionnelle » et à la « voie de l'ontologie ». Nous nous inspirerons aussi fortement, bien que de façon très libre, des travaux rassemblés dans *Transcendance et incarnation*² par Natalie Depraz, qui mobilise quant à elle déjà l'article d'Iso Kern, dont elle signe par ailleurs la traduction.

Ces trois voies de la réduction phénoménologique nous serviront de cadre constant dans lequel nous espérons pouvoir déployer une réflexion aussi personnelle que possible. Leur pluralité nous paraîtra dynamisée par la tension entre les deux exigences, peut-être antagonistes, d'absoluité et d'universalité intersubjective. Ces deux exigences de la phénoménologie transcendantale trouveront à s'exprimer de façon différente selon les voies empruntées. Tandis que la voie cartésienne insistera sur la nécessité d'une fondation absolue de la phénoménologie, les voies non cartésiennes se rendront davantage attentives à l'intersubjectivité à gagner. Exigeant un commencement absolu, la première rencontre l'intersubjectivité à titre de problème constitutif postérieur à l'égologie transcendantale. Les secondes au contraire, commençant d'abord naïvement par prendre acte de

¹ I. Kern, « Les trois voies de la réduction phénoménologique transcendantale dans la philosophie de Edmund Husserl », dans *Alter*, n°11, 2003, p. 285-323.

² N. Depraz, *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris, Vrin, 1995.

l'universalité de l'intersubjectivité transcendantale, rencontreront l'égologie quant à la fondation de leurs acquis transcendants. Ce que nous pouvons encore dire de la manière suivante : la réduction égologique est réduction à la sphère de l'être transcendantal absolu, tandis que les réductions intersubjectives seront réductions à la sphère de l'être transcendantal universel ; à condition toutefois d'ajouter qu'à aucun moment, ni dans la voie cartésienne ni dans les voies non cartésiennes, Husserl ne renoncera à gagner, en son sens le plus propre, une *intersubjectivité absolue*.

Nous essayerons donc de donner un aperçu de ces trois voies, également praticables en direction d'une phénoménologie transcendantale, en les parcourant chacune à leur tour. Le problème de l'intersubjectivité s'y formulera à chaque fois dans un contexte particulier, et en mobilisant des ressources propres qui nous feront voir l'étonnante profusion de la phénoménologie husserlienne.

I. LA REDUCTION EGOLOGIQUE (*MEDITATIONS CARTESIENNES*)

Nous tenterons dans ce premier chapitre de cerner la spécificité du chemin emprunté par les *Méditations cartésiennes*, sachant que d'autres chemins également parcourus par Husserl offriront des options sensiblement différentes au problème de l'intersubjectivité. L'approche explicitement cartésienne de 1929-30, qui était déjà celle, reconnue, des *Idées I*, paraît se distinguer par sa confrontation directe au problème majeur de la phénoménologie transcendantale : l'existence du monde objectif. L'option choisie par les *Méditations cartésiennes* sera de traquer inlassablement le point le plus critique dans la mise en œuvre de la phénoménologie comme science authentiquement universelle.

Un premier moment consistera dès lors à identifier le problème, à le nommer et à indiquer en quel endroit il devra recevoir un traitement adéquat. Ce problème, inhérent à la réduction de type égologique, sera reconnu comme étant celui du « solipsisme », dont la résolution est reportée à la cinquième et dernière *Méditation* sur l'intersubjectivité transcendantale. Mais si Husserl parvient ainsi, certes non à fonder,

mais à arc-bouter l'édifice phénoménologique dans une théorie de l'intersubjectivité, la disproportion de la cinquième *Méditation* par rapport aux précédentes suffit assez à montrer les immenses difficultés qui commencent à se révéler, d'un point de vue non plus général mais spécial, au père de la phénoménologie.

Un deuxième moment consistera dès lors à traquer, à l'intérieur de cette cinquième *Méditation*, le point précis qui subit la pression la plus forte. Dans un effort inlassable de cloisonnement, au moyen d'une nouvelle réduction à la « sphère du propre », Husserl va tout mettre en œuvre pour identifier, à l'intérieur de sa théorie de l'intersubjectivité, les difficultés constitutives de l'expérience de l'autre. Que ces difficultés y trouvent une résolution définitive ou suffisante, la question demeurera ouverte pour nous. Il nous suffira dans ce premier chapitre de nous rendre ces difficultés présentes et de mesurer dans quelle mesure elles peuvent être imputées à la voie qu'ont délibérément empruntée les *Méditations cartésiennes*.

1. La position du problème

La porte d'entrée des *Méditations cartésiennes* est la quête d'une première évidence apodictique pour fonder l'ensemble de la science universelle dont la phénoménologie doit ressusciter l'idée. Si une science veut dépasser la naïveté, elle doit pouvoir puiser son autorité à une évidence apodictique, dont l'objet n'est pas seulement un objet dont l'existence est certaine, mais aussi un objet dont l'inexistence est inconcevable. Selon une critique que les *Idées I* mènent de façon plus systématique, Husserl refuse à notre croyance en l'existence du monde, issue de notre expérience transcendante, une telle apodicticité : il se pourrait en effet que le monde ne soit qu'un « rêve cohérent ». Le phénoménologue débutant est donc conduit à pratiquer une *epochè*, qui touche non seulement le monde dans sa valeur d'être, de même que l'ensemble des sciences qui tiennent de celle-ci leur propre validité, mais aussi, et du même coup, tous les autres sujets que lui-même : « Cela concerne également, écrit en effet Husserl, l'existence intramondaine de tous les autres je [...]. Les autres hommes et les animaux ne sont, en effet, pour moi, que des données

de l'expérience, en vertu de l'expérience sensible que j'ai de leurs corps physiques (*körperlichen Leiber*) ; or, puisqu'elle est mise en question, je ne suis pas fondé à utiliser la validité de cette expérience¹. » L'existence d'autrui est donc, sur le chemin en quête d'un commencement absolu, immédiatement écartée, en même temps que l'existence du monde en général, de toute prétention à l'apodicticité. Aucune expérience aussi indubitable que le *cogito* ne permet de prendre autrui pour point de départ de la philosophie, ni donc de l'exempter de la réduction dont je dois affecter le monde. Autrui n'apparaît tout d'abord dans les *Méditations cartésiennes* que comme un cas particulier de donnée de l'expérience mondaine ; il est donc emporté à ce titre par l'universelle « modification de valeur » (*Geltungsmodifikation*) que le phénoménologue fait peser sur le monde en général.

Le phénoménologue est donc ramené à l'unique existence dont il dispose dans une évidence apodictique : son propre *ego*. Le caractère solipsiste du commencement de la science phénoménologique est assumé dès le début, en même temps qu'est affirmée la nécessité de retrouver, à partir de ce seul commencement, l'ensemble de ce que l'*epochè* nous a fait perdre : « L'*ego* ainsi réduit pratique alors une philosophie de type solipsiste. Il cherche des voies apodictiquement certaines grâce auxquelles il peut accéder, dans son intériorité pure, à une extériorité objective². » La consigne de la phénoménologie sera dès lors de parcourir, à l'intérieur de l'*epochè*, l'ensemble du domaine de l'expérience transcendantale³. Au moyen de la réflexion, l'*ego* de celui qui philosophe peut se tourner vers ses propres vécus, les saisir

¹ *MC*, p. 60-61/58. Nous renverrons de façon systématique par les premiers chiffres à la traduction française (*Méditations cartésiennes et Les conférences de Paris*, trad. M. De Launay, Paris, PUF, 1994, abrégé *MC*) ; et par les seconds à la pagination du texte allemand dans *Hua I, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, éd. par S. Strasser, La Haye, M. Nijhoff, 1950.

² *MC*, p. 45-46/45.

³ Il est important de noter que Husserl présente ce parcours du domaine de l'expérience transcendantale comme un premier mouvement d'exploration, qui devra être suivi d'une critique de l'apodicticité. Or, cette critique, Husserl reconnaîtra dans les mots de conclusion (p. 203/177) que les *Méditations cartésiennes* ne s'y sont pas encore livrées.

dans leur corrélation noético-noématique, de même que dans leur écoulement temporel. De telle sorte que la phénoménologie se présentera comme une reconquête du monde objectif à partir et à l'intérieur de la subjectivité constituante, qui prend la forme, selon les termes de la réduction opérée, d'une égologie pure : « C'est un idéalisme qui n'est rien d'autre que, menée de manière cohérente sous la forme d'une science égologique systématique, l'auto-explicitation de mon *ego* comme sujet de toute connaissance possible, dans la perspective de chaque sens de l'étant qui doit précisément pouvoir avoir du sens pour moi, l'*ego*¹. » Son principal travail devra porter sur la transcendance du monde en général.

Mais c'est alors, au seuil de la cinquième *Méditation*, que l'apparente confiance en soi du phénoménologue se retourne en inquiétude, une inquiétude qui ne touche pas en tout premier lieu seulement autrui, mais de façon plus grave « la prétention même de la phénoménologie transcendantale d'être déjà une philosophie transcendantale, et donc de pouvoir résoudre — sous la forme d'une théorie et d'une problématique constitutive se déployant dans le cadre de l'*ego* transcendentale réduit — les problèmes transcendants touchant le monde objectif »². La difficulté est la suivante : comment une égologie stricte, à prétention de philosophie universelle, parvient-elle à rendre compte de la totalité de ce que la réduction à mon propre *ego* nous a fait perdre ? Plus précisément, comment parvient-elle à rendre compte du monde en tant qu'il est, d'une part, monde objectif, c'est-à-dire en tant qu'il doit demeurer un monde identique pour une pluralité de sujets, et, d'autre part, un monde de la culture et non une simple nature objective ? Nous rapportons plus haut le constat si remarquable que propose Ricœur, selon lequel « le problème d'autrui joue le même rôle que, chez Descartes, la véracité divine en tant qu'elle fonde toute vérité et toute réalité qui dépasse la simple réflexion du sujet sur lui-même »³. La nécessité pour Husserl de « dévoiler », selon le titre de la cinquième *Méditation*, « la sphère d'être transcendantale comme intersubjectivité monadologique » proviendrait en fin de

¹ *MC*, p. 134/118.

² *MC*, p. 137/121.

³ P. Ricœur, *op. cit.*, p. 197.

compte d'une difficulté inhérente à l'égologie transcendantale dans son ensemble, avant que d'être un problème spécifique au sujet d'autrui.

Correctement compris, le danger qui pèse sur l'ensemble de l'égologie phénoménologique se voit dès lors condensé dans la brutale objection du solipsisme, sa solution étant indiquée du côté d'une intersubjectivité monadologique. Toutefois, si la phénoménologie ne veut pas être ramenée à une « métaphysique inavouée qui reprendrait secrètement certains éléments d'une tradition leibnizienne », elle ne pourra s'en remettre qu'à ses propres ressources, c'est-à-dire, essentiellement, à une conscience égologique et à son intentionnalité constituante. Sur cette seule base, la phénoménologie devra rendre explicite la façon dont le sens d'*alter ego* se constitue en moi, et dont il se justifie comme existant, s'il est vrai que les autres *ego* ne sont pas « de simples représentations ni de simples objets représentés en moi [...], mais précisément des *autres* »¹. Autrement dit, elle devra faire apparaître par quel moyen moi, *ego* transcendantal, je constitue d'autres *ego*, mais de telle sorte qu'ils ne soient pas appréhendés comme de simples objets constitués par mon *ego* transcendantal, mais aussi comme sujets s'auto-constituant de façon absolue, et se rapportant intentionnellement au monde ainsi qu'à d'autres sujets, et donc *a fortiori* à moi-même, pour nous constituer. Un autre absolu, et même une infinité d'autres absolus doivent être conquis à partir de moi-même. Mais l'absolu, premier en soi, c'est moi, les autres devant donc être constitués par moi, et pourtant comme absolus.

C'est alors que Husserl, afin de cerner au plus près le point problématique de ce qu'il nomme l'« expérience étrangère » (*Fremd-erfahrung*), va proposer de radicaliser l'égologie en jeu dans les *Méditations cartésiennes*, en invitant au § 44 à pratiquer une seconde réduction à l'intérieur de la réduction phénoménologique, appelée à révéler l'*ego* dans la sphère de son être propre (*Eigenheitssphäre*). À l'intérieur de la sphère transcendantale universelle de l'*ego*, il pratique une abstraction de toutes les fonctions constitutives qui renvoient à d'autres sujets, ce qui concerne d'abord les intentionnalités immédiates qui se rapportent à des hommes ou à des animaux, mais

¹ *MC*, p. 137-138/121.

également les intentionnalités qui s'y rapportent de façon médiate en visant des objets culturels, lesquels présupposent pour leur constitution d'autres sujets. La réduction à l'*Eigenheitssphäre* radicalise donc l'insularité de l'*ego* qui résultait déjà de la réduction égologique : tandis que cette première réduction avait déjà neutralisé la validité de l'être d'autrui, voici en effet que la seconde réduction vient opérer, à l'intérieur même du phénomène neutralisé « monde », une abstraction du sens *alter ego*, du noème « autrui ». La sphère primordiale se constitue dès lors, en première analyse, du faisceau cohérent de toutes les intentionnalités qui visent du non-étranger : c'est une couche cohérente qui se découpe abstractivement du phénomène du monde, que Husserl nomme « nature propre » (*eigenheitliche Natur*). De plus, mon propre corps (*Leib*) y bénéficie d'une position toute particulière. En effet, parmi tous les corps physiques (*Körper*) qui composent ma nature propre, mon propre corps est le seul qui se donne à moi sur un mode original comme corps (*Leib*) qu'habite un sujet, moi-même, qui en dispose d'une façon libre et immédiate. C'est par cette auto-compréhension de l'*ego* dans ce qu'il a de plus propre — sa nature propre et, en son centre, son propre *Leib* — qu'il prend, pour ainsi dire, phénoménologiquement acte de ce qu'il devra précisément reconnaître en autrui, pour le constituer comme *alter ego*. C'est à partir de cette reconnaissance ultime de mon *ego* monadique par la réduction à l'*Eigenheitssphäre*, qui est en même temps une coupure radicale vis-à-vis de tout ce qui m'est étranger, que devra être saisie la spécificité, voire le paradoxe de l'intentionnalité visant les autres : « Dans cette intentionnalité singulière se constitue un nouveau sens d'être qui transgresse l'être propre (*Selbsteigenheit*) de mon *ego* monadique, et il se constitue un *ego* non comme *je-même*, mais en tant qu'il se reflète dans mon je propre, dans ma monade¹. »

Afin d'assurer un sol plus ferme au traitement de l'expérience de l'autre et d'en esquisser plus précisément les enjeux, Husserl va s'attarder à une caractérisation positive plus minutieuse de la sphère du propre. Une fois récupérés, au § 46, du côté noétique, l'infinité

¹ *MC*, p. 143/125.

ouverte du flux de la conscience¹ et au § 47, du côté noématique, l'objet intentionnel comme faisant partie de l'être pleinement concret de l'appartenance (*Eigenheitlichkeit*), Husserl peut établir, au § 48, la distinction fondamentale entre la transcendance du monde objectif et la transcendance primordiale : « Le fait de l'expérience de l'étranger (le non-je) se présente comme l'expérience d'un monde objectif incluant d'autres non-je sous la forme d'autres je ; et ce fut un résultat important de la réduction à l'appartenance de ces expériences que de dégager une strate intentionnelle profonde dans laquelle se révèle un *monde* réduit en tant que transcendance immanente. Dans l'ordre de la constitution d'un monde étranger au je, d'un monde *extérieur* à mon je concrètement propre, c'est en soi la première transcendance, la transcendance (ou *monde*) *primordiale*². » On pourrait se demander si cette distinction ne tend pas, avant tout, à rendre plus sensible que jamais le solipsisme qui menace l'égologie transcendantale, mais aussi, du même geste, à le cloisonner dans l'appartenance, et donc à en réduire la pertinence pour le seul monde primordial. En effet, si le monde primordial est le résultat de cette découpe abstractive opérée sur le monde objectif par la réduction de l'expérience de l'autre, il apparaît comme simple phénomène de monde, dans lequel je suis justement *solus ipse*, et où le monde est une simple formation de mes synthèses constitutives. La question devient dès lors : comment dépasser le monde primordial pour regagner le monde objectif ? Comment l'expérience de l'autre parvient-elle à transgresser ma sphère d'appartenance ? Comment dépasser le solipsisme ? « Il faut donc maintenant faire comprendre la manière dont a lieu, au niveau

¹ Nous ne tiendrons pas compte, dans le présent chapitre, des difficultés que suscite l'expérience transcendantale au niveau de mon propre courant de conscience. Étant donné toutefois que nous entendrons par la suite la critique que Husserl adressera lui-même à la voie cartésienne, critique qui portera non seulement sur le solipsisme, mais encore sur la limitation de l'expérience transcendantale à la seule perception phénoménologique absolue, il peut être utile de nuancer cette dernière proposition. En effet, le flux de conscience ne saurait véritablement répondre au critère de l'apodicticité que dans sa forme structurale. Le contenu du passé et du futur de mon flux est quant à lui laissé au banc. Cf. *MC*, p. 72-73/67, 151-153/133.

² *MC*, p. 154-155/136.

supérieur et fondé, la donation de sens de la *transcendance objective* proprement dite, seconde selon l'ordre de la constitution ; et, ce, en tant qu'*expérience*¹. »

Sur la base de la distinction entre sphère d'appartenance et monde objectif, et avant de se confronter à cette ultime difficulté que représente l'expérience de l'autre qui sédimente en définitive toute la problématique de la transgression de la sphère du propre dans un obligatoire respect des règles fixées par l'égologie transcendantale, Husserl se donne une dernière fois le temps de préciser, d'une façon plus affermie grâce aux acquis de ces premières considérations, la figure que devra prendre l'ensemble du domaine transcendantal pour pouvoir constituer quelque chose comme un monde objectif. Cette dernière « esquisse préalable » du § 49 contient non seulement de précieuses indications sur la signification d'une intersubjectivité monadologique, mais par là même, elle pourrait aussi se révéler déterminante quant à la direction que prendra l'expérience de l'autre quelques pages plus loin.

La constitution du monde objectif en appelle, comme nous l'avons vu, à une pluralité de sujets en tant que pluralité d'absolus. C'est à cette pluralité, que nous ne possédons pas encore, qu'il s'agit dorénavant de donner un visage, un visage communautaire : « Il est dans l'essence de cette constitution à partir des autres *purs* (qui n'ont pas encore de sens mondain) que les autres pour moi ne demeurent pas isolés, mais qu'au contraire se constitue (dans ma sphère propre naturellement) une communauté de je qui m'inclut en tant que communauté de je qui sont les uns pour et avec les autres, *finalement une communauté de monades* telle qu'elle constitue *un seul et même monde* (par son intentionnalité constituante communautaire)². » Selon ses exigences premières, la phénoménologie doit s'en tenir à la subjectivité transcendantale. Elle ne peut donc légitimement atteindre la transcendance du monde objectif — pour autant qu'elle l'atteigne — qu'au moyen de la transcendance immanente de la subjectivité constituante. Sa solution consiste dès lors à élargir le sens de la subjectivité transcendantale, qui d'égologique se fait intersubjective,

¹ *Ibid.*

² *MC*, p. 156/137.

afin de résorber la transcendance du monde objectif dans une sphère d'appartenance intersubjective.

Ce qui importe particulièrement pour nous, c'est les exigences qu'une telle solution implique pour la communauté intersubjective des monades : « Le monde objectif comme *idée*, comme corrélat idéal d'une expérience intersubjective qui s'effectue et qui est à effectuer idéalement de manière constamment concordante — une expérience intersubjectivement mise en commun —, ce monde est, selon l'essence, rapporté à l'intersubjectivité, elle-même constituée dans l'idéalité d'une ouverture sans fin, dont les sujets singuliers sont dotés de systèmes constitutifs correspondants et concordants les uns avec les autres. Par conséquent, la constitution du monde objectif implique essentiellement une harmonie des monades, précisément cette constitution harmonique singulière dans les monades singulières, et donc aussi une genèse qui se déroule harmonieusement dans les monades singulières¹. » Il ressort de ce long extrait que le monde objectif, en tant que corrélat d'une expérience idéalement, c'est-à-dire infiniment, concordante, ne peut se contenter de l'infinité temporelle du flux d'une conscience égologique, mais doit en outre ouvrir à une infinité intersubjective. Ce qui exige que les monades particulières possèdent des « systèmes constitutifs correspondants et concordants », que règne entre elles une « harmonie ». Ce dernier concept leibnizien, dans sa réappropriation par la phénoménologie, devra nécessairement puiser sa légitimité à même l'expérience phénoménologique, et donc, de façon plus précise, à même la théorie transcendantale de l'expérience de l'autre. Ce qui réclame, comme Husserl le reconnaît dans d'autres textes, que la phénoménologie transcendantale corrige la monadologie leibnizienne sur un point bien précis : « *Chaque moi est une "monade"*. Mais les monades *ont des fenêtres*. [...] Les fenêtres sont les intropathies². » Aussi, la théorie transcendantale de l'expérience de l'autre est-elle une théorie de ces fenêtres, une théorie transcendantale de l'intropathie.

¹ MC, p. 156-157/138.

² Hua XIII, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität 1920-1928*, Beilage XXX (autour de 1921), p. 233 ; cité et traduit par N. Depraz, *op. cit.*, p. 323-324.

Par ailleurs, cette idée de concordance exige que l'expérience de l'autre rende compte d'une harmonie entre les monades à peu près semblable à celle qui règne entre mon *ego* présent et mon *ego* passé ou futur, s'il est vrai que le monde objectif est le corrélat de l'expérience intersubjective idéalement concordante. Mais ce vaste édifice qui présente une continuité et une harmonie apparente, les *Méditations cartésiennes* le font ultimement reposer, de par son mode de cheminement, sur une fracture qui paraît infranchissable : une fracture, pourrait-on dire, qui sépare non pas tant la monade singulière de la communauté universelle des monades, mais le propre de l'étranger, non pas tant la subjectivité de l'intersubjectivité, mais l'*ego* de l'*alter ego*. C'est dans ce contexte que Husserl se voit contraint de proposer une formulation de l'expérience de l'autre.

2. L'expérience analogique d'autrui

Dans les *Méditations cartésiennes*, Husserl fait se cristalliser en quelque sorte l'ensemble de la difficulté que soulève l'expérience de l'autre en général, de l'étranger, du monde objectif — sortie de la sphère propre, sortie d'un solipsisme délibérément accentué —, sur l'expérience particulière de l'autre comme expérience de « *l'étranger absolument premier* (le premier non-je) », à savoir « *l'autre-je* »¹. Comment une expérience insignifiante, « première étape vers *l'autre* »², parvient-elle, sinon à résoudre, du moins à incarner tout d'abord le problème ?

L'expérience, nous dit Husserl, est une « conscience en original » (*Originalbewußtsein*). Cette caractérisation, qui s'inscrit dans la théorie husserlienne de l'évidence, nous rappelle que l'expérience n'est pas seulement la vide intention d'une chose ou d'un état de chose, mais parfait également cette intention en permettant son remplissement (*Erfüllung*). L'objet est alors, selon les mots de Husserl, donné à la conscience « en original », présent « en personne », immédiatement intuitionné. Quelles difficultés suscite l'expérience de l'autre ? Nous disons bien, lorsque nous percevons un

¹ *MC*, p. 156/137.

² *MC*, p. 157/138.

autre homme, que celui-ci est présent en personne. Pourtant, le phénoménologue ne peut accorder rigoureusement qu'une part limitée de vérité au langage commun : n'est donné, au sens strict, dans une véritable présentation (*Gegenwärtigung*), que le corps physique (*Körper*) de l'autre, et non justement les vécus et le courant de conscience, c'est-à-dire l'autre qui habite ce corps et qui ne peut jamais être objet d'une perception (*Wahrnehmung*) transcendante ni immanente. Il ne se présente dans ma sphère originale que les objets physiques de ma nature primordiale — parmi lesquels seul mon corps est *Leib*, tous les autres étant des *Körper* —, et jamais d'autres sujets, d'autres corps dotés d'une âme, etc. S'il en était autrement, si les vécus d'autrui m'étaient donnés dans une perception immédiate, et si son corps m'était donné dans une intention directement remplie comme *Leib*, autrui ne serait pas un *alter ego*, un flux de conscience séparé du mien, et son corps ne serait pas le centre d'une sphère propre autre que la mienne ; autrui serait plutôt moi-même, ses vécus seraient à moi, son corps serait le mien. La difficulté de la saisie d'autrui est donc avant tout inhérente à la véritable altérité à laquelle elle doit nous fournir l'accès. Pour dépasser le solipsisme, le phénoménologue doit parvenir à rendre compte, dans l'unité d'une expérience, d'une démultiplication de la subjectivité égologique, qui nous ouvre, plus qu'à une simple schizophrénie de l'*ego*, à une véritable intersubjectivité transcendantale, tout en continuant pourtant d'assumer son point de départ dans l'*ego*, sujet de toute expérience possible.

L'expérience d'autrui semble donc offrir une spécificité qui la distingue radicalement de toute expérience de chose : elle ne peut se satisfaire, pour saisir l'*alter ego* comme *ego*, de la seule présentation, dans ma nature primordiale, de son corps. Husserl nous contraint plutôt à concevoir, sur la base de celle-ci, « une certaine *médiateté de l'intentionnalité* partant de la strate sous-jacente du *monde primordial* qui est en tout cas toujours fondamentale, et qui représente un là-avec (*Mit da*) qui pourtant n'est pas lui-même là, et ne peut jamais devenir un lui-même-là (*Selbst-da*). Il s'agit donc d'une sorte de *coprésentation* (*Mitgegenwärtig-machens*), d'une sorte d'*apprésentation*

(*Appräsentation*)¹. » Pourtant, ce terme d'apprésentation n'est pas encore suffisant pour cerner la spécificité de l'expérience de l'autre. C'est qu'en effet, nous dit Husserl, une telle apprésentation est déjà à l'œuvre dans toute expérience de chose qui constitue ma nature primordiale : ne m'est strictement donnée en personne que la face perçue de la chose dans la conscience actuelle que j'en ai, de telle sorte qu'il est nécessaire d'apprésenter, pour en avoir conscience comme d'une véritable chose, et non comme d'un simple profil, les autres faces qui ne sont pas actuellement perçues, et dont l'infinité constitue une idée au sens kantien. Or, ces autres faces sont toujours apprésentées comme des faces potentiellement perceptibles, dont une présentation originale est toujours possible ; ce qui, essentiellement, est impossible dans l'expérience de l'autre, qui ne peut jamais se confirmer dans une présentation. L'expérience de l'autre nous place donc dans la situation inconfortable de devoir penser, en liaison à la présentation de son corps, une présentification (*Vergegenwärtigung*) du sens *ego* de l'*alter ego*, qui ne peut jamais être objet d'une présentation, ni actuellement ni potentiellement. Quelque nécessaire que cet enchevêtrement (*Verflechtung*) paraisse pour la saisie d'autrui dans l'unité d'une expérience, il soulève immédiatement deux questions : en amont concernant la *motivation* d'une telle apprésentation, et en aval concernant sa *confirmation*.

La question de la motivation se formule ainsi : « Comment l'apprésentation d'une sphère originale *autre* et, par là, le sens *autre* peuvent-ils être motivés dans la mienne en tant qu'expérience [...] ? » Elle nous amène à la détermination de la saisie d'autrui en termes d'*analogie*. L'analogie en appelle normalement à deux termes. Le premier que nous possédons est l'*ego* réduit abstractivement à sa sphère propre, dans laquelle il est seul et unique *Leib*. Le second est le *Körper* de l'autre, seule et unique trace perceptible que je possède de l'autre à l'intérieur de ma sphère propre. Pour que l'analogie puisse fonctionner, il est donc nécessaire de dédoubler tout d'abord (toujours à l'intérieur de ma sphère propre) l'un de ces deux termes, afin de le rendre conforme à l'autre : ce qui advient par ce que Husserl appelle

¹ *MC*, p. 158/139.

² *Ibid.*

une « auto-aperception objectivante » (*verweltlichende Selbstapperzeption*), qui me fait apercevoir mon *Leib* comme étant aussi un *Körper* du monde. L'analogie, allant de *Körper* à *Körper*, devient alors le motif d'un dédoublement non plus de mon corps, mais du corps de l'autre : ce qui advient par ce que Husserl appelle un « transfert aperceptif » (*apperzeptive Übertragung*), qui confère au *Körper* perçu là-bas dans ma sphère propre le sens de *Leib* étranger. « Puisque, dans cette nature et ce monde [primordiaux], écrit Husserl, mon *Leib* est l'unique *Körper* qui est originairement constitué comme un *Leib* (organe qui fonctionne), ce *Körper*, là-bas, qui est néanmoins saisi en tant que *Leib* doit tirer ce sens d'un *transfert aperceptif issu de mon Leib*, et cela de manière à exclure une justification effectivement directe, donc primordiale, des prédicats de la *Leiblichkeit* propre, une justification par perception véritable¹. » Les quatre termes mis en jeu dans le transfert analogique devront évidemment être ramenés à la dualité : de même que mon *Leib* et mon *Körper* sont d'une seule et même pièce, le *Körper* perçu là-bas et le *Leib* étranger que j'y apprésente renvoient à une seule et même réalité ; cette double identification est une condition nécessaire à la constitution d'une nature objective commune. Toutefois, si la première ne soulève aucune difficulté apparente, la seconde apparaît en revanche de façon beaucoup plus problématique.

La quadripolarité de la structure analogique — *Leib* propre / *Körper* ici / *Körper* là-bas / *Leib* étranger — met en effet en jeu une triple séparation. Les deux premières pratiquent un partage égal des quatre termes : une ligne de démarcation spatiale « ici » et « là-bas », et un critère de la corporéité « *leiblich* » et « *körperlich* ». Mais l'apparente symétrie de cette compartimentation ne parvient pas à réduire la dissymétrie, et même le véritable abîme creusé entre le « propre » et l'« étranger » : de même que mon *Leib* et mon *Körper*, le *Körper* perçu là-bas appartient encore à ma sphère propre, tandis que le *Leib* étranger relève d'une sphère radicalement autre, abstraite et rendue méthodiquement inaccessible à partir de ma sphère propre. Cette inaccessibilité directe, que Husserl utilise à bon droit comme argument en faveur de l'altérité d'autrui, de son irréductibilité à mon

¹ *MC*, p. 159-160/140.

appartenance, ne met-elle pas du même coup en danger, de par sa radicalité, la possibilité de jamais ramener les quatre termes à deux, c'est-à-dire de pouvoir jamais identifier synthétiquement le *Körper* perçu là-bas avec le *Leib* étranger appréhété ?

Notre question se précise avec ce que Husserl nomme l'« appariement » (*Paarung*). Celui-ci est une structure particulière de la synthèse d'association, qu'il distingue expressément de la synthèse d'identification. La synthèse d'identification, explicitée dès la deuxième *Méditation*, est cette unification synthétique, s'écoulant passivement dans le temps, d'une multiplicité de contenus de conscience, d'où résulte la conscience unitaire d'un objet identique. Contrairement à celle-ci, la synthèse passive d'association, qui rassemble également plusieurs contenus dans l'unité d'une conscience, en préserve leur distinction. Dans l'association appariante, nous dit Husserl, les deux contenus « sont donnés dans l'unité d'une conscience selon une distinction intuitive, sur le fondement de laquelle ils fondent phénoménologiquement, en tant qu'apparitions distinctes, une unité de ressemblance, et sont donc précisément toujours constitués comme couple »¹. L'appariement préserve donc bien l'altérité de l'*alter ego*. Son œuvre est l'appréhension du sens *ego* originellement constitué en moi : elle consiste en un recouvrement (*Deckung*), dont « la réalisation s'accomplit comme transfert de sens entre les *data* appariés, c'est-à-dire l'aperception de l'un conformément au sens de l'autre »². Par cette association appariante, le *Körper* perçu là-bas peut être aperçu à la fois comme autre *ego*, et *ego* autre que moi : il est visé dans le sens d'un *alter ego*. Mais le vocabulaire de la paire, pas plus que celui de l'analogie, ne permet de recouvrir, en fait, l'irréductible gouffre qui sépare le propre de l'étranger, l'*ego* de l'*alter ego*. Deux éléments nous permettent de préciser celui-ci.

D'une part, l'appariement nécessite une « archi-institution » (*Urstiftung*). Le sens *ego*, et donc le sens *Leib* sont nécessairement constitués dans une archi-institution à partir de mon *ego*, de mon *Leib* propre. Celle-ci fait apparaître la véritable dissymétrie de la structure

¹ *MC*, p. 161-162/142.

² *MC*, p. 162/142.

analogique ou d'appariement : le transfert du sens *ego* s'effectue toujours à sens unique de moi-même à autrui. Si une telle orientation dans l'ordre de la constitution est conforme à une égologie pure, nous aurons l'occasion de nous interroger sur sa conformité à l'exigence de réciprocité propre à l'intersubjectivité monadologique. Seule en effet une existence réciproque de chaque monade, comme existant absolument pour soi-même, peut fournir le motif de la constitution d'un monde identique pour tous, calquée sur le patron d'une synthèse d'identification infiniment concordante dans l'universalité de mon flux égologique.

D'autre part, l'association appariante est dite receler en elle, et de façon essentielle, une certaine « transgression intentionnelle » (*intentionales Übergreifen*). En effet, en permettant l'appréhension du *Körper* là-bas avec le sens *alter ego*, l'appariement fait empiéter un élément originairement institué à l'intérieur de la sphère propre (à savoir le sens même d'*ego*) dans une sphère étrangère qui l'excède. Du même coup, l'*ego* outrepassa sa nature primordiale, et vise plus que ce qui lui est originairement donné. Quel prix doit-il payer pour cette transgression ? En droit, si l'analogie fournit effectivement le motif de la visée du sens *alter ego*, il n'est pas certain que cette visée trouve jamais, en fait, son remplissement à même une vive expérience. En transgressant sa sphère propre, en transgressant la plénitude concrète de sa monade, il se pourrait au contraire que l'*ego* outrepassa son domaine légitime de validation d'être (*Seinsgeltung*), et que, visant un *ego* étranger, et à plus forte raison une multiplicité de monades étrangères, il pénètre dans un champ de significations vides, qui se refusent par principe au remplissement et à l'identification synthétique. Notre question est dès lors la suivante : dans quelle expérience concrète, et par quelle synthèse concordante, le sens d'*alter ego* appréhété dans l'association appariante reçoit-il jamais son remplissement et sa teneur ontique ? Comme nous pouvons le soupçonner, Husserl sera une nouvelle fois contraint de recourir au modèle de la synthèse d'identification ; mais celle-ci peut-elle entièrement secourir sa concurrente associative ?

Ce dernier faisceau de questions nous conduit donc en aval de la saisie analogisante d'autrui, du côté de sa confirmation dans

l'expérience concrète. Husserl se demande : « Comment se fait-il, ainsi que nous l'enseignent les faits, que le sens transféré reçoive une validité d'être comme contenu existant des déterminations *psychiques* du *Körper* là-bas, puisque celles-ci ne peuvent jamais se montrer elles-mêmes dans le domaine originaire de la sphère primordiale¹ ? » La marge de manœuvre est faible, maigre résidu d'un conflit acharné entre les exigences de l'égologie (sens et existence comme corrélats de la conscience égologique) et les exigences de l'intersubjectivité et/ou de la facticité (altérité et existence de l'*alter ego*) ; permet-elle de rendre compte de l'opération ? Concrètement, elle restreint Husserl à l'unique solution qui s'offre à lui : « En ce qui concerne l'expérience de l'autre, il est clair que sa poursuite remplissante et confirmante (*erfüllend bewährender Fortgang*) ne peut s'effectuer *que par de nouvelles présentations se déroulant de manière synthétique et concordante*, et par la manière dont celles-ci empruntent leur validité d'être à la connexion de motivations avec des présentations propres (*eigenheitlichen Präsentationen*) qui en font constamment partie tout en changeant sans cesse². » Pour pouvoir justifier cet emprunt, Husserl va être contraint d'amenuiser sans cesse l'écart entre association et identification, entre originaire et non-originaire, ou encore entre présentation et présentification (ou apprésentation)³, dont l'impossible résultat devrait être l'identité.

Le moyen qu'il met en œuvre réside dans la perception du comportement d'autrui. Refusant une accessibilité en original à autrui, aucune synthèse d'identification concordante et confirmante ne peut jamais nous fournir la validation existentielle immédiate de l'*alter ego*. Plus précisément, si autrui n'est pas seulement un *Körper*, mais aussi une âme dans l'unité d'un *Leib*, l'existence de cette entité psychophysique ne peut nous être confirmée que par la concordance de sa composante physique, c'est-à-dire perceptible. Aussi faut-il que celle-ci fournisse un certain pont vers le versant psychique, ce qui

¹ *MC*, p. 163/143.

² *MC*, p. 163/144.

³ *Vergegenwärtigung* et *Appräsentation* sont en effet des synonymes dans les *Méditations cartésiennes*, de même que *Gegenwärtigung* et *Präsentation*, auxquels ils s'opposent.

advient par son comportement changeant, mais toujours concordant : « Celui-ci, nous dit Husserl, qui possède un versant physique indiquant de façon appréhensive le versant psychique, doit maintenant apparaître à titre de remplissement dans l'expérience originaire ; et il en va de même dans le changement continu du comportement de phase en phase¹. » On comprend que par ce médiateur, par ce pont, Husserl ait tenté de faire pénétrer la synthèse d'identification dans le domaine appréhensé par l'association, de telle sorte que s'y greffe la validité d'être de notre expérience concordante du *Körper* perçu là-bas. « Dans cette sorte d'accessibilité confirmable de ce qui est originairement inaccessible, écrit-il, se fonde le caractère de l'étranger existant (*seienden Fremden*)². » Mais nous voyons aussi la limitation de ce fondement : seul l'« indice » corporel peut recevoir entièrement le sceau de l'existence, tandis que l'être de la *psyché* appréhensée demeure attaché, ou plutôt associé à cet indice, qui ne peut dès lors jamais être identifié comme une preuve. La sphère étrangère ne peut recevoir d'assise ontologique dans ma sphère propre, dans l'originalité de mon expérience concordante, qu'indirecte, c'est-à-dire, encore, appréhensive et jamais présentative. Le mode de remplissement de la saisie analogique d'autrui est donc dans une perpétuelle et nécessaire tension vers la donnée originaire ; et c'est non moins nécessairement qu'il ne peut jamais y accéder lui-même.

L'autre difficulté que soulevait le gouffre creusé dans la structure analogique par la séparation du propre et de l'étranger concernait la dissymétrie de la relation *ego-alter ego*. L'auto-constitution du *Leib* propre y apparaissait en effet comme l'archi-institution toujours vivante sur laquelle reposait l'ensemble du processus analogique. Comment sortir, sur le chemin d'une communauté réciproque des monades — et donc vers la constitution d'un monde objectif —, de cette dissymétrie constitutive, tout en respectant notre point de départ égologique ? Husserl va proposer une judicieuse alternative qui repose sur l'imagination et les libres variations qu'elle rend possibles. Comme le note Ricœur, celle-ci a en effet le riche avantage de se détacher de mon expérience originaire, c'est-à-dire de mon expérience

¹ *MC*, p. 163-164/144.

² *MC*, 164/144.

cloisonnée dans le propre et à laquelle j'essaye sans cesse de ramener autrui, pour se tourner plus directement vers le *Leib* étranger afin de l'appréhender dans sa propriété¹. Par un jeu de l'imagination sur mes potentialités, je peux mettre le centre spatial de ma sphère primordiale, l'*ici* en lequel trône mon *Leib*, à la place du *là-bas* où je perçois le *Körper* d'autrui. Par cette intrusion fictive à la place de l'autre, j'appréhende l'ensemble de l'environnement auquel je le faisais d'abord appartenir extérieurement dans une orientation entièrement nouvelle ; je constitue pour ainsi dire imaginativement un nouveau monde primordial, avec son propre foyer de perspective, occupé en son centre par un *Leib* sur le mode de l'*ici* et dans le champ duquel tous les autres *Körper* sont perçus comme *là-bas*. De telle sorte que l'autre non seulement n'apparaisse pas comme une simple réplique de moi-même dotée du même monde primordial que moi, mais qu'en outre fasse pendant à l'auto-constitution de mon *Leib* propre sur le mode de l'*ici* la constitution immédiate et absolue par l'autre lui-même de son propre *Leib* en un « *ici* » qui lui est propre : « L'autre est appréhensivement perçu en tant que *je* d'un monde primordial ou d'une monade où son corps propre est originairement constitué et expérimenté sur le mode de l'*ici* absolu, précisément en tant que centre fonctionnel de son règne². » Nous comprenons qu'un rapport réciproque pourra s'établir sur cette base, à savoir que tout autant que je constitue autrui dans ma sphère propre sur le mode du *là-bas*, autrui me constitue à partir de son propre centre constitutif également sur le mode du *là-bas*. Sur ce chemin commence à poindre l'objectivité du monde, et tout d'abord celle d'une nature commune.

Pourtant, avant de récolter les fruits de son labeur, Husserl se fait une objection cinglante, puisqu'elle réintroduit, en fait, dans notre problème, les difficultés d'une identification d'une entité appartenant à ma sphère propre avec une entité étrangère. En effet, Husserl se demande : « Mais comment se fait-il que je puisse parler du *même Körper* qui apparaît, dans ma sphère primordiale, sur le mode du *là-bas*, et, dans la sienne, pour lui, sur le mode de l'*ici* ? Les deux sphères primordiales, la mienne qui, pour moi comme *ego* est la

¹ P. Ricœur, *op. cit.*, p. 210-211.

² *MC*, p. 166/146.

sphère originale, et la sienne, qui pour moi est appréhendée, ne sont-elles pas, en effet, séparées par un abîme que je ne peux pas franchir effectivement, car cela signifierait que j'aurais une expérience originaire, et non par appréhension, de l'autre¹ ? » Comme nous le voyons, c'est le problème de la synthèse d'identification qui resurgit sur le terrain de jeu associatif. Ou bien est-ce la synthèse d'association qui est sommée de rendre des comptes à l'identification : à savoir pour sa « transgression intentionnelle » ? Le problème se pose toutefois sous un angle nouveau, différent de celui de la validation existentielle de la sphère appréhendée à partir de mon expérience originaire (de *Körper* là-bas à *Leib* étranger). Suite aux acquis de mes libres variations, c'est dorénavant sur l'identification d'un même *Körper*, présenté comme là-bas de ma sphère propre, appréhendé comme ici de la sphère étrangère, que porte la difficulté. Elle n'engage rien de moins que la constitution d'un monde intersubjectif, dont le premier objet est l'identité de ce *Körper* (d'autrui) qui appartient à deux sphères à la fois. Comme auparavant, Husserl est contraint de laisser le pas à l'association, mais en faisant apparaître peut-être plus qu'alors la véritable tension de la présentification vers la présentation : « L'appréhension présuppose comme telle, nous l'avons déjà dit, un noyau de présentation. Elle est une présentification liée par association à cette dernière, à la perception authentique, mais c'est une présentification telle qu'elle est confondue avec cette perception dans la fonction particulière de la co-perception (*Mitwahrnehmung*). En d'autres termes, elles sont confondues au point qu'elles se tiennent dans la communauté de fonction d'une seule perception qui, en elle, tout à la fois présente et appréhendée, en même temps toutefois qu'elle produit, pour l'objet global, la conscience de sa propre existence » ; et Husserl de préciser que « n'importe quelle perception extérieure appartient à ce groupe »².

Toutefois, on pourrait opposer à ce dernier ajout que dans le cas de la (co-)perception de simples corps physiques, les présentifications en jeu peuvent chaque fois faire l'objet d'une présentation correspondante, de telle sorte que la synthèse d'identification y recouvrirait (au

¹ *MC*, p. 170/150.

² *MC*, p. 171/150.

besoin de la comparaison) la synthèse d'association. Or cela, comme nous le savons, est impossible dans le cas de l'expérience de l'autre : le versant appréhété ne peut jamais être présenté, sous peine d'identifier autrui à moi-même. La synthèse passive d'association a bien plutôt pour charge de préserver l'altérité d'autrui contre le risque de l'identification. Mais celle-ci est-elle, à la longue, viable en régime égologique ? La réduction à la sphère du propre ne nous fait-elle pas plutôt voir que le sens de l'*alter ego* non seulement se constitue à partir d'une archi-institution dont je suis l'unique terme, mais encore qu'il ne peut recevoir son remplissement qu'à la condition de franchir l'altérité de l'association par la validation de l'identification ? Or, un tel franchissement reviendrait, une fois de plus, à ramener l'autre à moi-même. En définitive, la théorie transcendantale de l'expérience de l'autre semble donc prise dans une alternative entre le respect de l'altérité d'autrui, qui se refuserait à une validation existentielle à partir de moi-même, et sa validation existentielle, mais qui ramènerait l'*alter ego* à l'*ego* absolu. La pluralité d'absolus est associative, mais leur position est irrationnelle ; elle est rationnelle, mais se résorbe dans l'identification de l'*ego* absolu.

Dans son cheminement vers la constitution intersubjective d'un monde commun, Husserl sera, en fait, contraint de rendre ses droits à la synthèse d'identification, et de ramener l'œuvre synthétique entre deux sphères étrangères, au modèle égologique : c'est qu'en effet je dois pouvoir « identifier la nature constituée par moi avec la nature constituée par autrui ». De telle sorte qu'il doive reconnaître un peu plus loin : « Cette identification synthétique n'est pas une énigme plus grande qu'une autre, donc pas plus que celle qui a lieu dans ma sphère originaire propre, en vertu de laquelle l'unité objective en général acquiert pour moi sens et être par le biais de présentifications¹. » Et c'est en fin de compte sur l'exemple du temps égologique et des présentifications du souvenir que Husserl en vient à penser l'intropathie, au risque d'en sacrifier du même coup la spécificité : « De même que mon passé en tant que remémoré *transcende* mon présent vivant en tant que sa modification, de même l'être étranger appréhété

¹ *MC*, 176/155.

transcende l'être propre¹. » Nous aurons l'occasion de remarquer que ce rapprochement entre ces deux types de présentifications n'est pas fortuit dans l'œuvre de Husserl, et qu'il appelait déjà, dans le cours *Philosophie première*, la quête d'une alternative à la voie dite cartésienne. La difficulté que rencontre la cinquième *Méditation* à sortir du solipsisme de l'*ego* réduit — solipsisme renforcé par une seconde réduction à la sphère du propre — et donc aussi le risque pour la phénoménologie de devoir renoncer à son idéal de science universelle, conduiront en effet Husserl à reconsidérer les conditions de fonctionnement de la phénoménologie en général, à commencer par la mise en œuvre de la réduction phénoménologique, qui, d'égologique, se fera intersubjective.

II. LA REDUCTION INTERSUBJECTIVE

La voie de l'égologie transcendantale développée dans les *Méditations cartésiennes*, et qui était déjà celle que systématisèrent les *Idées I*, conduit, comme nous le voyons, à reconnaître la spécificité de l'expérience de l'étranger, de l'*alter ego*, et la difficulté pour une égologie phénoménologique de se déployer en intersubjectivité transcendantale. Husserl était lui-même bien loin de méconnaître ces difficultés ; et il demeure à notre sens toujours possible de lire dans les *Méditations* l'aveu de ces difficultés, plutôt que leur résolution manquée. Mais ce qui se révèle particulièrement surprenant, c'est que Husserl développa parallèlement une critique explicite de la « voie cartésienne », et s'interrogea simultanément sur la possibilité de nouveaux « chemins » pour la phénoménologie, alors même qu'il entérinait la voie cartésienne. En effet, en 1910-1911, soit quelques années à peine avant la parution des *Idées I*, Husserl prononce le cours sur les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. C'est dans ce cours qu'il adresse une première critique à la « limitation » de l'évidence apodictique du *cogito*, et tente, par un nouveau parcours réductionnel, de saisir la sphère de l'expérience transcendantale dans son infinité aussi bien temporelle qu'intersubjective. C'est ensuite

¹ *MC*, 164/154.

dans le cours *Philosophie Première t. II : Théorie de la réduction phénoménologique* de 1923-1924, soit quelques années seulement avant les *Méditations cartésiennes*, que Husserl reprend et systématise ses intuitions de 1910-1911, pour nous livrer l'exposé le plus détaillé de la réduction intersubjective. *La Crise des sciences européennes...*, enfin, semble témoigner — dans un texte cette fois-ci destiné à la publication — d'une ultime reconnaissance de l'insuffisance de la voie cartésienne, et de la nécessité d'un recours à d'autres chemins, notamment par une question-en-retour à l'*a priori* ontologique du monde de la vie.

La difficulté que nous rencontrerons sera toutefois que ces nouvelles orientations de la méthode phénoménologique, si elles s'accompagnent bel et bien d'une plus grande proximité à l'égard de l'intersubjectivité transcendantale, ne permettent pas, en revanche, de résoudre l'aporie particulière de la « théorie de l'*Einfühlung* » sur laquelle était venue buter la cinquième *Méditation*, bien qu'elles l'éclairent sous un jour nouveau. En fait, c'est dans un contexte entièrement renouvelé, dans lequel l'intersubjectivité transcendantale reçoit une signification plus riche, plutôt qu'une fondation plus certaine, que ces voies « non cartésiennes » représentent une avancée indéniable. Moins qu'en opposition, nous considérons donc ces nouveaux chemins comme étant complémentaires de la voie cartésienne¹. D'une part, en effet, la réduction intersubjective ne renie pas l'égologie transcendantale, mais l'approfondit et la réalise dans sa dimension intersubjective. D'autre part, l'orientation philosophique de ces voies, partant non plus de l'apodicticité du *cogito* pur, mais de la pleine extension de l'expérience naturelle, mue soit par une première réflexion sur le psychisme humain (voie de la psychologie dans *Philosophie Première*), soit par une réflexion sur le monde de la vie (voie de l'ontologie dans la *Krisis*), tend plutôt à faire reconnaître,

¹ Nous suivons en cela l'intuition de N. Depraz (*op. cit.*, p. 24). Cette complémentarité nous apparaîtra toutefois plus problématique que N. Depraz veut bien le reconnaître, dans la mesure où la théorie de l'*Einfühlung*, dont le motif est éminemment cartésien, et la réduction intersubjective, propre aux voies de la psychologie et de l'ontologie, seront finalement renvoyées dos à dos lorsqu'il s'agira de rendre compte de l'existence absolue d'autrui.

comme nous le verrons, une plus grande place au *factum* autrui, c'est-à-dire, en somme, à intégrer dans la méthode ce qui apparaît, en 1929-30, être une aporie dans le résultat.

Quant à ces nouvelles voies elles-mêmes, voie de la psychologie et voie de l'ontologie, nous préférons les lier dans le présent chapitre, choisissant d'envisager à nouveau un approfondissement de la première par la seconde. La voie de la psychologie nous permettra d'acquérir le motif de la réduction intersubjective, qui est l'acquisition d'une sphère universelle de l'expérience transcendantale ; tandis que la voie de l'ontologie nous la révélera dans sa fonction de subjectivité universelle ultimement constituante en corrélation avec l'*a priori* ontologique du monde de la vie. Nous partirons donc d'abord de la critique que Husserl formule à l'endroit de la voie cartésienne, afin d'acquérir le sol problématique sur lequel est née l'idée d'une réduction intersubjective, d'abord dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* puis dans *Philosophie première*, et finirons par la voir à l'œuvre dans la question ultimement philosophique, c'est-à-dire ontologique, de la *Krisis*.

1. Critique de la voie cartésienne

La critique que Husserl adresse à la voie cartésienne trouve donc une première formulation, déjà tranchante, dans le cadre du cours de 1910-1911 *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*¹. Elle surgit à l'occasion de l'« Examen préalable » que Husserl propose « de quelques objections contre le projet de la réduction phénoménologique »². Trois objections se révèlent particulièrement menaçantes : celle contre le solipsisme, celle contre la possibilité de la mise hors circuit du je, et celle contre le caractère absolu de la donnée

¹ Nous renverrons à nouveau à la traduction française et à l'édition allemande : *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (abrégé *PF*) trad. J. English, Paris, PUF, 1992 ; *Hua XIII : Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Erster Teil : 1905-1920*, texte n°6, éd. par I. Kern, La Haye, M. Nijhoff, 1973.

² Selon le titre du chapitre III, *PF*, p. 152/154.

phénoménologique¹. Contrairement aux apparences, il ne s'agit pas pour Husserl de passer simplement en revue quelques objections plus ou moins hétéroclites. Bien plutôt est-ce dans l'évolution et la retraduction d'une seule et même objection que les *Problèmes fondamentaux* trouvent la marque propre de leur critique, qui déterminera essentiellement le cours ultérieur de la recherche.

Nous connaissons déjà la gravité de l'objection du solipsisme qui pèse sur l'égologie, puisque c'est sous cette rubrique que les *Méditations cartésiennes* se heurteront à la question de l'objectivité du monde intersubjectif en général, et à l'impasse d'une théorie de l'*Einfühlung* en particulier. Pourtant, ce n'est pas immédiatement sous ce titre que les *Problèmes fondamentaux* s'en prennent à la voie cartésienne. L'objection du solipsisme est en effet rapidement balayée, se voyant ramenée à un simple malentendu : Husserl se contente d'y déceler une mécompréhension de la spécificité de la réduction phénoménologique radicale et une confusion entre immanence phénoménologique et immanence psychologique. Selon cette première esquisse de défense, la solution au problème du solipsisme en appellerait donc moins à des recherches constitutives ultérieures comme dans les *Méditations*, qu'à une clarification des concepts d'immanence et de transcendance. En tant que phénoménologue, je me mets justement moi-même hors circuit, de la même façon que le tout du monde, de telle sorte qu'il ne reste pas même, après la réduction phénoménologique, de *solus ipse* assignable à la sphère immanente ainsi atteinte. Seule l'immanence psychologique peut dès lors être taxée, selon Husserl, d'« immanence solipsiste »². Comme il le soutenait dans les *Recherches Logiques*, et comme Sartre le soutiendra dans *La transcendance de l'ego*, les *Problèmes fondamentaux* semblent donc tenir l'*ego* pour une réalité transcendante, se tenant du côté des choses et du monde, et donc emporté par le même mouvement réductif.

Mais cet apparent rapport de filiation aux *Recherches logiques* se voit rapidement ébranlé sitôt que Husserl considère la seconde

¹ Nous ignorerons donc celle, par ailleurs importante dans le contexte de ce cours, sur l'absence de motivation de la réduction phénoménologique.

² *PPF*, p. 153/154.

objection, ayant trait à la possibilité d'une telle mise hors circuit du je. Un je ne doit-il pas, en effet, accompagner nécessairement toute *cogitatio*, de telle sorte, comme le précise Husserl, que « ce qui est absolument donné en fait, c'est, comme le voulait Descartes, le *cogito* »¹ ? S'il adopte encore une apparente hésitation (qui marque peut-être le caractère transitoire des *Problèmes fondamentaux*), précisant que « sur cela, nous n'avons pas encore à prendre de décision », la réponse que Husserl esquisse en 1910-1911 est en réalité beaucoup plus proche de la position qui sera celle d'*Idées I* que de celle des *Recherches logiques*. Suspendant le je empirique de l'immanence psychologique, Husserl n'en est effectivement pas moins amené à réintroduire, à l'intérieur de l'immanence phénoménologique, un je pur. L'objection contre la possibilité d'une mise hors circuit du je, écrit-il en ce sens, « peut donc seulement vouloir dire que, en face du je empirique, il y a encore à admettre un *je pur*, en tant que quelque chose d'inséparable des *cogitationes* »². Or, cette concession à la deuxième objection devrait suffire à ébranler l'apparente évidence avec laquelle fut dissipée la première. Car nous ne voyons plus, sitôt qu'est associé un *ego* à toute *cogitatio*, en quoi l'immanence phénoménologique serait favorisée par rapport à l'immanence psychologique ; plus précisément, comment l'*ego* de cette conscience parviendrait à sortir au-delà de son immanence phénoménologique. En somme, le même nuage du solipsisme qui obscurcira le ciel des *Idées I* et, de façon plus tempétueuse, celui des *Méditations cartésiennes*, ne vient-il pas peser à nouveau sur les éclaircissements par lesquels nous tentions de le dissiper ?

Mais plutôt que d'en revenir à la rubrique du solipsisme, comme il le fera dans *Philosophie première*, Husserl choisit plutôt de retraduire en quelque sorte cette première objection en une troisième, qui orientera de façon décisive la marche ultérieure des *Problèmes fondamentaux*. La troisième objection qui retient Husserl concerne maintenant le caractère absolu de la donnée phénoménologique : le phénoménologue a-t-il, en accord avec l'exigence cartésienne de la philosophie, chaque fois affaire à une donnée absolue ? Autrement dit,

¹ *PPF*, p. 153/155.

² *Ibid.*

la sphère de l'immanence phénoménologique, de part en part, *doit-elle* répondre au critère de l'apodicticité de l'*ego* ? Et, à supposer que ce soit le cas, une telle exigence nous permettrait-elle, concrètement, de déployer une science universelle de la subjectivité constituante et, par suite, une philosophie universelle ? En fait, remarque Husserl, « Descartes lui-même, avec l'être non douteux de la *cogitatio*, n'a rien pu commencer de plus »¹. Aucune donnée ultérieure n'a pu défendre son caractère de donnée absolue avec autant de satisfaction que le *cogito*. L'exigence d'apodicticité du commencement phénoménologique risque au contraire de nous borner à ce seul commencement ; de nous clouer à l'*ego* apodictique qui, pour être annoncé comme étant « archimédien », n'en demeure pas moins un simple « point ».

La référence à Descartes suffit à suggérer une mise en question latente, et en provision — que *Philosophie première* mènera au grand jour, et en réaction —, de l'égologie phénoménologique. Mais l'objection contre le caractère absolu de la donnée phénoménologique permet d'approfondir et d'étendre l'objection du solipsisme que l'égologie s'adressera à elle-même. D'une part, elle reformule en effet une dénonciation du caractère solipsiste de la subjectivité égologique, mais qu'elle intègre, d'autre part, dans une critique plus radicale de l'égologie phénoménologique et de son mode de fonctionnement. Ce que Husserl vise en première ligne, c'est ce qu'il appelle une « limitation artificielle »² de la subjectivité transcendantale à la donnée phénoménologique absolue. Cette limitation nous cantonnerait non seulement au solipsisme de l'*ego* propre, mais encore à la ponctualité du *cogito* actuel. Car, en exigeant que toute donnée lui soit livrée dans une perception phénoménologique absolue, le phénoménologue se rend aveugle à une infinité d'actes dans lesquels une subjectivité pure peut lui être donnée, bien que de façon non absolue. Les présentifications de souvenir ou d'attente, par exemple, nous livrent une vie transcendantale propre, passée ou future, dans une extension potentiellement infinie. Il en va de même des vécus d'intro-
pathie dans lesquels je puis faire l'expérience d'une autre, et même

¹ *PPF*, p. 154/156.

² Selon le titre du § 34 des *PPF*, p. 189/177, sur lequel nous nous attarderons un peu plus loin.

d'une infinité d'autres subjectivités transcendantales. C'est à la lumière de ces vécus particuliers, nous donnant du subjectif-transcendantal bien que de façon non absolue, que les *Problèmes fondamentaux*, mais aussi *Philosophie première*, vont développer une nouvelle voie d'accès à la phénoménologie transcendantale. En réévaluant de façon radicale le mode de fonctionnement de la phénoménologie et de mise en œuvre de la réduction phénoménologique — qui, afin d'intégrer dans la sphère de l'expérience phénoménologique ce type de vécus, donnera la « réduction double » ou « intersubjective » —, ces deux cours vont nous permettre d'approfondir le sens de la subjectivité transcendantale par son creusement aussi bien temporel qu'intersubjectif. « Solipsisme » et « ponctualité » de l'*ego* seraient en somme les deux visages d'une même « limitation » de la subjectivité, inhérente à la voie de la réduction de type cartésien, et qu'une nouvelle méthode aura dès lors pour charge de dépasser. La difficulté sera toutefois qu'un tel dépassement, ou, disons plutôt, un tel « gain », se fera nécessairement sur un terrain qui sera sans cesse en dette vis-à-vis du sol absolu exigé par la voie cartésienne et, d'une façon générale, par la phénoménologie transcendantale en tant que philosophie absolument fondée. La réduction intersubjective ne pourra prétendre élargir la réduction égologique qu'en sautant au-dessus des bornes de la donnée absolue de la subjectivité transcendantale. Nous devons donc constater une perpétuelle tension entre la réduction intersubjective, en tant que purification phénoménologique de l'universalité de la sphère d'être transcendantale, et la réduction égologique, en tant que fondation de la philosophie dans une sphère d'être absolue. Aussi, cette tension témoigne-t-elle peut-être de ce que l'intersubjectivité — sans doute aussi la temporalité — accule la phénoménologie à transgresser des limites pourtant absolues.

Mais avant d'en venir à l'exposé de la réduction intersubjective — que Husserl considère dans les *Problèmes fondamentaux* comme étant ce « dépassement d'une limitation artificielle » —, et qu'il systématisera dans *Philosophie première*, pour la reprendre ensuite dans la *Krisis*, il convient tout d'abord de nous assurer de la convergence de la critique que ces deux derniers textes adressent à

l'endroit de la voie cartésienne avec celle qui nous a été présentée en 1910-1911.

Le cours *Philosophie première*¹ de 1923-1924 se divise, *grosso modo*, en deux parties. Dans un premier temps, Husserl y esquisse un chemin analogue à celui d'*Idées I* : critique de la non-évidence absolue de la connaissance transcendante du monde, d'où résulte la nécessité d'une mise entre parenthèses de ce dernier, dans lequel sont compris les autres hommes en tant qu'apprésentés par leur corps. Est alors reconnu, à titre de « résultat négatif de la critique de l'expérience du monde » : « le solipsisme transcendantal »². Mais le sens de cette critique se précise, alors que Husserl présente, en un second temps, l'« ouverture d'un second chemin vers la réduction transcendantale »³. Est dès lors explicitement visée l'égologie transcendantale, en tant que « phénoménologie solipsiste »⁴ : réduisant d'un coup toute chose du monde, et donc aussi tout *Leib* (propre ou étranger), la réduction est « réduction à mon propre ego transcendantal, celui qui opère la réduction, et à ma vie propre ». Quant aux autres, « on ne conçoit pas comment, dans la réduction transcendantale, ceux-ci seraient plus que des phénomènes posés dans mes actes positionnels de l'intropathie »⁵. La réduction transcendantale semble donc immanquablement conduire à une égologie transcendantale, et la phénoménologie n'être possible qu'à ce titre ; le phénoménologue paraît nécessairement condamné à être un « penseur solipsiste »⁶.

Husserl poursuit alors, anticipant les termes de la critique dans la *Krisis* : « Le débutant pensera peut-être ici — à moins qu'il n'éprouve déjà ces pressentiments "ailés" qui l'incitent à chercher toute extériorité vraie dans l'intériorité — qu'il arrivera bien un moment

¹ *Philosophie première (1923-1924), Deuxième partie : Théorie de la réduction phénoménologique*, trad. A. L. Kelkel, Paris, PUF, 1972 (abrégé *PP*) ; *Hua VIII : Erste Philosophie (1923-1924), Zweiter Teil : Theorie der phänomenologischen Reduktion*, La Haye, M. Nijhoff, 1959.

² *PP*, 36^e leçon, p. 89/64.

³ *PP*, troisième section, p. 115/82.

⁴ Cf. le titre de la 53^e leçon, b) : « L'égologie transcendantale ("phénoménologie solipsiste") et le passage à la réduction intersubjective. » (*PP*, p. 239/173.)

⁵ *Ibid.*

⁶ *PP*, p. 240/174.

tout de même où il faudra lever l'*epochè* phénoménologique, qu'il faudra bien que revienne le moment où l'on aura à nouveau une expérience naturelle et où l'on pensera de manière naturelle, et où l'on se satisfera des sciences naturelles. Et alors la subjectivité étrangère sera elle aussi rétablie dans ses droits¹... » Autrement dit, l'*epochè* phénoménologique paraît si restrictive, qu'il ne semble pas possible de déployer en son sein une science phénoménologique, et moins encore une philosophie universelle. Le caractère limitatif apparaît donc à nouveau comme le défaut majeur de la voie cartésienne, qui ne permet pas l'accès au sens plein de la subjectivité transcendantale — qui est précisément l'intersubjectivité. Dès le commencement, l'égologie phénoménologique, en limitant justement l'intériorité à la donnée absolue, encourt donc le risque de devoir lever aussitôt la réduction transcendantale et retomber dans l'attitude naturelle. C'est ce que Husserl reconnaît au § 43 de la *Krisis* : si le « chemin cartésien » exposé dans *Idées I* est le chemin le plus court vers l'*epochè* transcendantale, il a ce « gros désavantage », nous dit Husserl, de pouvoir très vite nous ramener à l'attitude naturelle, car l'*ego* transcendantal n'y apparaît, poursuit-il, « que dans un vide-de-contenu apparent, devant lequel on se demande avec embarras ce que l'on a bien pu gagner par là, et comment on doit gagner à partir de là une science fondamentale d'un genre entièrement nouveau, décisive pour une philosophie »². Il va donc s'agir, dans la *Krisis* comme dans *Philosophie première* et dans *Problèmes fondamentaux*, de déployer l'« intériorité » phénoménologique illimitée au moyen d'une réduction authentiquement universelle, c'est-à-dire sans résidu. « Pour moi-même, écrit Husserl en 1923-1924, je le reconnais, la première intuition que j'ai eue de la réduction phénoménologique fut d'une portée limitée et telle que je l'ai décrite plus haut. Pendant des années je ne voyais aucune possibilité de la transformer en réduction intersubjective. Mais, finalement, je vis s'ouvrir devant moi un

¹ *Ibid.*

² *Krisis*, p. 176/158. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (abrégé *Krisis*), trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976 ; *Hua VI : Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, éd. par W. Biemel, La Haye, M. Nijhoff, 1954.

chemin qui devait être d'une importance décisive pour la possibilité de réaliser une phénoménologie pleinement transcendantale et — à un niveau supérieur — une philosophie transcendantale¹. »

2. *Mise en œuvre de la réduction intersubjective*

Le sens de la critique, adressée par trois fois à l'égologie transcendantale, paraît donc reposer principalement sur le caractère limitatif de la subjectivité qui y est atteinte. Non seulement le passage de la subjectivité propre à l'intersubjectivité paraît hypothéqué dès le départ, mais encore la subjectivité propre ne semble pas elle-même pouvoir se dépêtrer de la conscience du présent en direction de la temporalité plénière du flux de conscience. Il semble dès lors impossible, à partir de ce seul point actuel et solipsiste de l'évidence apodictique du *cogito*, de déployer une science de la conscience qui soit universelle et fondamentale sans en venir, à un moment donné, à lever les bornes de la réduction phénoménologique. Mais ce serait compter sans les « pressentiments ailés » qui incitèrent Husserl lui-même à persévérer dans la voie de « l'intériorité vraie », afin d'y découvrir sa pleine et universelle extension ; ce serait compter sans sa capacité à mettre en œuvre dès 1910-1911 une « réduction d'une portée plus grande, nous le reconnâtrons, que celle à laquelle nous étions d'abord parvenus par la voie cartésienne »². Car c'est bien du côté de la réduction elle-même que les efforts de Husserl se concentreront pour permettre de dé-limiter (sans reste) la région phénoménologique de la conscience. Par une réduction d'abord *double*, puis *universelle*, Husserl parviendra en effet à pulvériser la geôle solipsiste et ponctuelle de l'*ego*, et à pénétrer dans le champ infini de la subjectivité complète, intersubjective et fluente.

Mais s'il y parvient, ce ne peut plus être en suivant le chemin cartésien, qui, comme nous l'avons vu, partant d'une critique de l'expérience mondaine, exige dès le commencement l'évidence absolue pour la philosophie. Ce qui, à nouveau, revient à dire : la nouvelle réduction (intersubjective) ne se mouvra pas dans les bornes

¹ *PP*, p. 241/175, n.1.

² *PP*, p. 180/129.

de l'absoluité que la voie cartésienne assigne à la réduction (égo-logique). Mais quelles sont alors ces nouvelles voies empruntées par Husserl ? Et comment, légitimement, les distinguer de la voie et de l'exigence cartésiennes ? Selon la tripartition des voies proposée par Iso Kern¹, la partie A de la III^e section de la *Krisis* (*Krisis* III A), se meut sur le chemin de l'ontologie, tandis que *Philosophie première* et *Krisis* III B évoluent sur le chemin par la psychologie intentionnelle. Le cours *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, qu'Iso Kern attribue à la seule voie de l'ontologie, nous paraîtra quant à lui participer des deux voies à la fois. Il nous faudra donc à chaque fois spécifier, dans la mesure du possible, sur quel sol nous progressons, et selon quelles conditions et concessions nous enfreignons la consigne cartésienne.

a) La réduction double (*Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*)

La réduction double est présentée pour la première fois dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Ce cours de 1910-1911, nous l'avons signalé, nous semble participer indistinctement de la voie de l'ontologie et de la voie de la psychologie. À cette époque, précédant la parution des *Idées I*, non seulement la voie cartésienne ne fut pas encore empruntée de façon conséquente, mais voie de la psychologie et voie de l'ontologie demeuraient encore en attente de leur élaboration systématique dans le courant des années 1920 et 1930². Cette indistinction nous indique au moins une parenté commune entre les deux chemins, qui seront tous deux le lieu d'une réduction intersubjective, et dont la réduction double présentée dans les *Problèmes fondamentaux* se veut la préfiguration.

¹ Cf. Iso Kern, art. cit.

² Nous suivons en cela N. Depraz, pour qui, « dans les Leçons de 1910-11, seule la détermination non cartésienne est clairement marquée : la caractérisation ontologique ou psychologique y demeure plus indéterminée » (N. Depraz, *op. cit.*, p. 200). Nous aurons l'occasion d'ajouter avec N. Depraz une justification plus positive à cette première indication sommaire.

Dans les *Problèmes fondamentaux*, Husserl se retient formellement de trop spécifier aucun commencement. Ce qui revient, en phénoménologie, à céder à la naïveté naturelle. Son inquiétude première concerne toutefois moins l'assise de la phénoménologie en un point de départ absolument certain, que la possibilité de déployer une science phénoménologique capable de résorber l'ensemble de l'empirie comprise par les sciences mondaines. Husserl se soucie moins, en 1910-1911, de la nécessité pour la phénoménologie d'être dès le départ philosophie (apodicticité) que de sa capacité à le devenir (universalité). Son point de départ se trouve dès lors dans le « monde naturel », sorte de préfiguration de la *Lebenswelt*, et dans la tâche qui s'y révèle d'éclairer l'*a priori* ontologique par une réflexion radicale sur la subjectivité dont il est le corrélat. Contre la voie cartésienne, il se retient donc de lever trop tôt la validité du monde. Dans une attitude plus ambiguë, il propose plutôt de laisser se poursuivre une première réflexion sur la subjectivité, certes encore naïve, mais qui ne préjuge en rien du sol apodictique à gagner par la réduction. Par ce moyen, Husserl entend étendre l'expérience transcendantale au-delà de la perception phénoménologique (seule à être absolue), pour intégrer également dans la méthode des présentifications phénoménologiques. « Nous devons à cet égard, écrit-il, élargir le concept de l'intuition phénoménologique, de telle sorte qu'il soit parallèle à l'expérience empirique, donc qu'il devienne pour ainsi dire l'expérience phénoménologique : présentation et présentification phénoménologiques¹. »

Nous connaissons l'importance que ce terme de présentification (*Vergegenwärtigung*) joue dans l'analyse intentionnelle de la *Fremderfahrung*. Les vécus d'intropathie, mais aussi de souvenir, d'attente ou encore d'imagination sont autant d'exemples de présentifications. La proposition que formule Husserl d'étendre, sans autre forme de procès, l'expérience phénoménologique à des présentifications phénoménologiques, a de quoi surprendre. En effet, en accordant droit de cité à des présentifications phénoménologiques, Husserl enfreint pour le moins le critère rationnel d'une phénoménologie de l'évidence, à savoir la présence originaire de l'objet visé. L'expression de

¹ *PPF*, p. 160/159.

présentification phénoménologique témoigne de ce qu'il ne s'agit plus seulement de dégager dans une perception phénoménologique le vécu lui-même de présentification — auquel cas nous serions ramenés à la présentation phénoménologique d'un vécu concret, donné absolument dans sa présence —, mais également de prendre en charge le vécu dont il est la présentification, ce vécu étant de fait inaccessible par une intuition originellement donatrice. Utiliser de concert, à côté de la présentation phénoménologique, une présentification phénoménologique, revient donc à se donner, d'une double façon, deux types de vécus : les uns, de façon absolue, perçus, et les autres, de façon non absolue, présentifiés. Par ce moyen, Husserl va tenter dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* de sauter d'un coup de mon vécu présent d'intropathie au vécu présentifié d'autrui. Ces deux vécus dégagés par l'expérience devront dès lors être tous deux justiciables d'une réduction phénoménologique, entendue comme *réduction double*. Le creusement de la réduction égologique en réduction intersubjective commence donc par exiger, dans ses principes, une « sortie de la phénoménologie au-delà du domaine de la donnée absolue »¹.

L'intropathie n'est toutefois pas le premier type de présentification qui retient Husserl. Ses premiers efforts se consacrent en effet aux vécus temporels d'un seul et même courant égologique, dont l'intropathie se révélera être une variante particulière. L'exemple privilégié par Husserl est le vécu de souvenir. Il nous permettra de comprendre tout d'abord comment le choix de partir de la réflexion naturelle permet effectivement de désenclaver le flux de conscience du point absolu de son maintenant vivant. Le souvenir est la présentification d'une chose ou d'un état de chose passés, auquel nous n'accédons plus en original. Si nous opérons le passage à l'attitude phénoménologique, comprise au sens de la voie cartésienne, alors nous suspendons d'un coup la validité que nous accordions au monde, *a fortiori* à la chose ou à l'état de chose passés, en nous en tenant à une réflexion sur le vécu de ressouvenir en tant qu'acte de ma subjectivité présente. Seul le vécu présent de ressouvenir m'est donné de façon absolue à même une « présentation phénoménologique ».

¹ *PPF*, p. 159/159.

Toutefois, une réflexion dans le passé, qui est toujours possible, m'enseigne que l'objet souvenu renvoie nécessairement à une perception passée¹. Mon vécu présent de souvenir ne se contente donc pas de se rapporter intentionnellement à un objet mondain passé, mais contient encore, impliquée dans cette première intentionnalité, une seconde relation intentionnelle, qui se dirige cette fois-ci sur mon propre vécu passé, c'est-à-dire sur l'expérience effective passée que je fis de l'objet considéré. Une référence « longitudinale » relie donc intentionnellement mon vécu présent à mon vécu passé en tant que perception constitutive de l'objet ressouvenu. « Un *souvenir*, dira encore Husserl, me donne *du transcendantal de deux manières*. [...] Non seulement c'est comme vécu transcendantal présent que m'est donné maintenant le "je me souviens", mais celui-ci inclut en même temps le souvenir de ma vie transcendantale passée². » Aussi admettra-t-il une double réduction transcendantale.

Ce qu'il importe toutefois de préciser avant d'en venir à celle-ci, c'est que la réflexion qui commence par me donner ma vie transcendantale passée est d'abord une réflexion naïve, en tant qu'elle s'opère nécessairement dans un passé qui n'est pas encore réduit. L'élargissement de la conscience à la totalité de son flux n'est possible, écrit Husserl, « que si nous prenons d'abord le courant de conscience comme il s'offre à nous dans la première réflexion, dans la réflexion *naturelle*, et n'exerçons la réduction phénoménologique qu'*ensuite* »³. Cette réflexion est naturelle précisément parce qu'elle table sur l'existence de l'objet souvenu. C'est parce que je me souviens de façon naïve de l'objet passé comme d'un objet « ayant existé » que je

¹ Les *Ideen I* analysent également ce genre de réflexions « dans » les présentifications du type du souvenir ou de l'attente (*Ideen I*, §§ 77-78). Aussi Husserl y conclut-il en opposant à la « validité absolue de la réflexion en tant que perception immanente » et de la « rétention immanente », la « validité relative du ressouvenir immanent » (*Ideen I*, p. 256-257). Le ressouvenir possède certes une certaine « validité », ou encore, pour le dire avec la phénoménologie de la raison, un certain « poids » rationnel, qu'il emprunte à une perception originaire, mais dont nous comprenons qu'il ne peut prétendre à l'évidence parfaite, ni à la validité absolue qui sont alors exigées pour la phénoménologie.

² *PP*, p. 121/85.

³ *PPF*, p. 189/178.

peux réfléchir « dans » mon souvenir, afin d'y dégager le fait « d'avoir été perçu » qu'implique celui-ci. Autrement dit, l'objet réel écoulé dans un passé objectif est pour moi l'indicateur transcendant de la connexion immanente de mon vécu présent avec mon vécu passé. Il paraît dès lors nécessaire, pour découvrir ce dernier, de ne pas lever d'un coup l'intérêt que je porte à l'objet passé, ni, d'une façon générale, au temps objectif passé — les mêmes constatations étant transposables dans les présentifications de l'attente. Nous comprenons dès lors ce qui pousse Iso Kern à en conclure que « la détermination objective du temps est la condition de possibilité de la détermination subjective du temps, ou bien l'expérience "externe" est la condition de possibilité de l'expérience "interne", qui ne peut être que la réflexion sur l'expérience externe. Ce n'est là rien d'autre que l'intentionnalité radicale de la conscience¹. »

Les *Problèmes fondamentaux* proposent donc d'introduire une médiation par le temps et l'expérience empiriques dans l'acquisition phénoménologique de la totalité du courant de conscience. En faisant prévaloir une réflexion naturelle avant la réflexion proprement phénoménologique, Husserl en viendrait d'une certaine façon à reconnaître les limites qui s'imposent à l'absoluité de la perception phénoménologique. Aussi va-t-il s'y agir d'élaborer une nouvelle méthode, c'est-à-dire une nouvelle réduction qui table d'abord sur la réflexion naturelle, afin de la purifier ensuite en une réflexion phénoménologique (perception et présentification). Un tel parcours préfigure, comme nous le sentons, la voie par la psychologie que systématisera le cours *Philosophie première*. Ma vie transcendantale passée ne m'y est tout d'abord donnée qu'en tant que vie de cet homme psychophysique, objectivement contemporain de l'objet réel naïvement souvenu. C'est donc à la manière d'un psychologue que je commence par réfléchir naturellement sur mon courant de conscience ; et ce n'est qu'ainsi que, la réduction me changeant en phénoménologue, je pourrai acquérir la totalité de mon flux individuel².

¹ Iso Kern, art. cit., p. 297-298.

² Une note marginale de Husserl précise que les *Problèmes fondamentaux*, et la conscience qui y est réduite, ne se tiennent pas encore au niveau d'une phénomé-

La réflexion naturelle nous donne donc, pour nous en tenir encore à l'exemple du souvenir, deux vécus psychiques : l'un présent et l'autre passé. Ce point de départ naturel n'en garantit pas moins la possibilité de réduire ces vécus, d'abord mondains, à leur pureté transcendante. En effet, tout autant que mon vécu de souvenir, mon vécu souvenu va accepter d'être phénoménologiquement réduit. « Dans le ressouvenir, écrit Husserl, non seulement *une* réflexion et réduction est possible, qui fait passer le ressouvenir lui-même en tant que vécu à l'état d'objet d'une perception phénoménologique absolument donatrice, mais encore une seconde réflexion et réduction, qui s'écoule pour ainsi dire *dans* le ressouvenir et qui amène un vécu ressouvenu en tant qu'état de passé phénoménologique à la donnée, mais non plus à la donnée absolue qui exclut tout doute¹. » N'importe quel vécu de présentification dont l'objet présentifié, à l'exemple du souvenir, est, ou implique, un second vécu, admet une *réduction phénoménologique double*. Celle-ci, nous le comprenons, n'est pas réduction à la donnée absolue. Pourtant, nous dit Husserl, elle n'en est pas moins une réduction phénoménologique, et la subjectivité qu'elle dégage une subjectivité transcendentale pure. La réduction double nous a effectivement élevés au-dessus de la subjectivité psy-

nologie éidétique : « La réduction éidétique n'a pas été accomplie. La recherche considère la conscience phénoménologiquement réduite dans son flux individuel. » (*PPF*, p. 163/162, n°1.) Cette précision se révèle d'importance, dans la mesure où elle tend à faire apparaître le souci majeur qui hante ces leçons de 1910-1911, à savoir le souci de récupérer à l'intérieur de la sphère d'expérience phénoménologique la facticité même de la conscience transcendante, dont le temps est sans doute l'expression première. Par ailleurs, il se pourrait qu'elle ait une certaine incidence sur le problème de l'intersubjectivité, dans la mesure où une note, celle-ci issue des *Méditations cartésiennes*, précisera que le passage de mon *ego* factice à l'*eidōs ego* ne nous fait pas avancer d'un pas en direction de l'*alter ego* : « Dans le passage de mon *ego* à l'*ego* en général, on ne présuppose ni la réalité ni la possibilité d'un espace englobant les autres. Ici, l'espace de l'*eidōs ego* est déterminé par l'auto-variation de mon *ego*. Je ne fais que m'imaginer si j'étais un autre, je n'imagine pas autrui. » (*MC*, p. 120/106, n°1). Connaissant par ailleurs la difficulté qu'aura la cinquième *Méditation* à rendre compte constitutivement de l'existence de l'*alter ego*, ce souci pourrait donc se révéler significatif dans le cadre d'un élargissement de l'expérience transcendante au *factum* autrui.

¹ *PPF*, p. 171-172/167-168.

chologique et du niveau de la réflexion simplement naturelle ; et c'est dorénavant en phénoménologiques que nous pouvons considérer le vécu passé, en tant qu'appartenant à la vie de la subjectivité transcendante dont l'œuvre fut la constitution de la chose ou de l'état de chose passés. S'il paraît nécessaire que le phénoménologue ne puisse s'installer que médiatement dans l'attitude du spectateur désintéressé, cela ne lui enlève rien moins que la possibilité de réduire la subjectivité psychologique à sa pureté transcendante. Et même : c'est parce que nous prenons d'abord le courant de conscience individuel comme il s'offre à nous dans la première réflexion naturelle que nous pourrons ensuite dégager la totalité de celui-ci dans sa pureté transcendante. Le passage par la réflexion naturelle *avant* la réduction transcendante permet donc d'éviter d'avoir à retomber dans la naïveté naturelle *après* la réduction : il permet d'éviter que nous ayons à lever la réduction pour remédier à la ponctualité de la donnée absolue de l'*ego*, comme Husserl le redoutait (particulièrement dans la *Krisis*) à propos de la voie cartésienne.

L'acquisition de la totalité du flux de la vie transcendante n'est toutefois pas l'unique objectif poursuivi par la réduction phénoménologique double. Dans une note annexe de *Philosophie première*, Husserl reconnaîtra que « si l'on poursuit ici la récapitulation [...] des genres de données de la réduction phénoménologique en présentant maintenant les *actes de la présentification*, en tant qu'ils sont des actes dont la relation intentionnelle est double, c'est afin de servir de transition à *l'extension de la réduction à l'intersubjectivité* »¹. Toutefois, les *Problèmes fondamentaux* n'atteignent la réduction double appliquée à l'intersubjectivité que tardivement, et sans lui consacrer guère plus qu'un paragraphe. Mais la richesse des développements sur la donnée temporelle permet de condenser en ces quelques pages les intuitions fondamentales sur la réduction intersubjective, que *Philosophie première* aura encore à déployer et à approfondir de façon systématique.

La réduction intersubjective est réduction double appliquée à l'intropathie. Comme le ressouvenir, l'intropathie est une présentification dont l'objet intentionnel implique un second vécu. L'intropathie a

¹ *PP*, p. 271/316.

donc la même propriété que les vécus temporels, à savoir que se découvre en elle une intentionnalité double. D'une part, une réflexion, au sens de la perception immanente, me donne de façon absolue mon propre vécu d'intropathie ; mais d'autre part, une réflexion naturelle exercée « dans » l'intropathie révèle que mon propre vécu contient aussi, intentionnellement impliqué en lui, le vécu présentifié d'autrui. Sur le chemin que nous venons de parcourir, l'intropathie ne semble donc pas présenter de difficultés particulières : « Ici aussi, écrit Husserl, *le double genre de la réduction* : en premier, l'intropathie en elle-même, que nous avons, en intuitionnant, donnée dans la perception phénoménologique [...]. Mais, d'autre part, l'intropathie est l'expérience d'une *conscience intropathisée (eingefühlten)*, dans laquelle nous pouvons aussi exercer la réduction phénoménologique¹. » Par la première réduction, d'allure cartésienne, je réduis l'objet présentifié « autrui » ; elle libère ma vie transcendentale égologique et actuelle dans une intuition donatrice originaire. La seconde, par contre, considère autrui non comme objet mais comme vécu. Elle est donc réduction du vécu présentifié d'autrui, c'est-à-dire mise entre parenthèses de l'objet que je présume être posé par lui, et dont naïvement, dans la première attitude, j'accomplissais moi-même aussi la validité. Celle-ci libère la vie transcendentale actuelle d'autrui dans sa pureté phénoménologique.

Il faut toutefois noter que si la première réduction s'apparente à une réduction cartésienne, elle ne saurait toutefois revêtir la même signification. En effet, si le premier geste de réduire « autrui » et de se tourner vers mon propre vécu d'intropathie est conçu à la manière d'un commencement absolu de la philosophie, antérieur au second geste réductif, alors la deuxième réduction, en tant que réduction à l'intérieur de la conscience d'autrui, perdrait toute signification. Cette dernière doit plutôt précéder la première, ou encore lui être simultanée dans l'unité d'une « réduction double ». Mais il s'impose aussi que, même double, la réduction phénoménologique ne saurait plus tout à fait bénéficier de l'absolue préséance dont elle jouissait selon la voie cartésienne. En effet, la réduction double ne peut s'exercer que si nous

¹ PFP, p. 207/188-189. Nous modifions systématiquement la traduction de « *Einfühlung* » et ses dérivés, que J. English, le traducteur, rend par « empathie ».

possédons déjà empiriquement et de façon d'abord naïve une donnée (le moi passé ou l'autre moi) sur laquelle l'appliquer. Contrairement à la réduction cartésienne, qui fait apparaître d'un seul coup la subjectivité transcendantale absolue à titre de « résidu phénoménologique » de l'*epochè*, la réduction double doit déjà posséder du subjectif mondain, qu'elle a, quant à elle, pour tâche de purifier et de transformer en subjectif transcendantal. La réduction intersubjective n'est donc pas, à la manière de la réduction cartésienne, l'acquisition de la conscience transcendantale en tant que sphère d'être absolue, mais plutôt son acquisition en tant que sphère d'être universellement pure. Cette purification phénoménologique, qui en est effectivement une, stipule donc d'abord la donnée non absolue de la sphère d'être à réduire. Il apparaît que la réflexion et la réduction phénoménologiques sont conditionnées par une première réflexion naïve. Du même coup, la phénoménologie transcendantale se voit-elle précédée par une psychologie intentionnelle. Enfin, de la même façon qu'Iso Kern concluait à la préséance de la détermination du temps objectif, comme condition de possibilité de la détermination du temps subjectif, une première intersubjectivité mondaine, sous forme d'une intropathie empirique, paraît également être la condition de possibilité de la détermination de l'intersubjectivité transcendantale.

Nous aurons l'occasion par la suite de considérer plus attentivement le prix payé pour ces entorses à l'exigence cartésienne de la philosophie en tant que science universelle absolument fondée. Pour l'instant, il suffit de noter que les *Problèmes fondamentaux* n'élèvent encore aucune prétention à la philosophie ici définie : « Ce qui nous intéresse, ce n'est pas la science universelle absolue, mais la science à l'intérieur de l'attitude phénoménologique¹. » Aussi, se demandant si l'on « peut admettre ces genres d'expériences phénoménologiques qui n'ont pas un caractère absolu », Husserl répond qu'il serait absurde d'exiger quelque chose de tel pour les sciences de la nature, et que, dès lors, « il n'y a donc rien qui fasse obstacle à l'essai, en réduction phénoménologique, d'une psychologie transcendantale, d'une science des vécus » : « Si l'expérience phénoménologique, ajoute-t-il, peut souvent ne pas être meilleure que l'expérience empirique, elle n'est

¹ *PPF*, p. 147/151.

pas, en tout cas, pire non plus¹. » Ce dernier aveu, formulé seulement quelques années avant le projet de fondation systématique des *Idées I* — mais aussi quelques années *après* les cinq leçons de 1907 sur *L'Idée de la phénoménologie*, dans lesquelles Husserl annonçait déjà sa dette envers la démarche cartésienne du doute pour l'acquisition d'un « terrain absolu » —, a sans doute de quoi surprendre. Dans tous les cas, cet élargissement de l'expérience phénoménologique au-delà des données absolues apparaîtra de façon beaucoup plus critique en 1923-1924, lorsque Husserl, bien que contournant explicitement la voie cartésienne par la voie de la psychologie intentionnelle, n'en élèvera pas moins des prétentions à réaliser une *Philosophie première*.

b) La réduction universelle (*Philosophie première*, *Krisis III B*)

Avant d'en venir au problème que pose la réduction intersubjective, en tant qu'elle paraît naïvement tableur sur la donnée non absolue d'une intersubjectivité psychologique à réduire, nous devons étudier la véritable portée que cette réduction, la réduction universelle, atteint dans la voie par la psychologie. En effet, dans les *Problèmes fondamentaux*, la réduction double ne nous a été présentée que comme la réduction de deux vécus singuliers. Appliquée à mon vécu d'intropathie, permet-elle concrètement l'acquisition de l'intersubjectivité transcendantale en son sens plénier ? Ne me suis-je pas plutôt contenté, de façon plus modeste, de l'acquisition particulière de cette subjectivité étrangère, individuelle et factice, qui me fait face pour l'instant ? Dans le cours *Philosophie première*, puis dans la *Krisis III B*, la systématisation de la voie par la psychologie intentionnelle passera par l'approfondissement des « implications intentionnelles », qui vont creuser, à l'intérieur de chaque vécu, par une infinité de renvois implicites, la profondeur intersubjective de la subjectivité

¹ *PPF*, p. 173-174/168-169. Husserl précise à nouveau dans une note marginale que l'« expérience transcendantale » est à comprendre comme « recherche singulière individuelle sur la conscience à l'intérieur de l'*epochè* phénoménologique ». L'analogie avec les sciences empiriques est donc une fois de plus à comprendre dans le cadre d'une science phénoménologique de la facticité, et non de la législation éidétique.

transcendantale. Husserl reconnaîtra alors la nécessité d'étendre le sens de la réduction double à une *réduction universelle*. Seule cette dernière pourra à bon droit prétendre être une « réduction intersubjective ». Nous commencerons donc par suivre ce mouvement d'universalisation de la réduction double, afin de pouvoir intégrer dans notre problématique la réduction intersubjective en son sens achevé.

Le cours *Philosophie première* a pour fil conducteur l'idée d'une science du pur psychique¹. Son idée sous-jacente est qu'une psychologie pure, menée de façon conséquente, doit mettre sur la voie d'une phénoménologie transcendantale. C'est donc en parcourant le chemin que suit, ou devrait suivre le psychologue dans son étude du pur vécu, que nous pourrions rencontrer le retournement de la psychologie en philosophie transcendantale. Or, une simple réflexion naïve naturelle n'est pas suffisante pour étudier le pur vécu, mais cette réflexion doit être accompagnée d'une inhibition de l'intérêt que je prends à la réalité effective de l'objet intentionnel du vécu. Une seconde étape, par laquelle je m'installe en tant que spectateur désintéressé du pur vécu, consiste donc à mettre en œuvre la réduction phénoménologique du vécu considéré. C'est à cette occasion que Husserl redécouvre l'intentionnalité double impliquée dans les présentifications du type du souvenir, de l'attente ou de l'imagination. Une simple réflexion sur les présentifications suffit à dégager que : « Dans chacun de ces types de présentification, il faut distinguer entre l'orientation directe du regard — ou l'orientation du regard sur ce qui est nommé le présentifié au sens primaire du terme et qui est d'abord seul à se manifester — et en second lieu un acte et un regard d'acte cachés mais eux-mêmes présentifiés en même temps, dont le moi en tant que corrélat nécessaire de l'objet présentifié est un moi présentifié². » Le psychologue a donc à nouveau la possibilité de les réduire de façon double : d'une part, en réduisant le vécu de présentification lui-même, d'autre part, en réduisant le vécu impliqué dans l'objet présentifié. Mais dans *Philosophie première*, une telle réduction se révèle n'être

¹ Pour une exposition plus méthodique du chemin de la psychologie, cf. Iso Kern, art. cit., p. 301.

² *PP*, p. 181-182/130.

qu'un moment du chemin conduisant à la réduction transcendantale, et donc n'être pas encore elle-même proprement transcendantale : « Ce que le moi réfléchissant, écrit Husserl, en tant qu'il est engagé dans l'attitude théorique trouve donné dans une telle *epochè*, c'est l'acte phénoménologiquement pur ; cette pureté est bien une pureté phénoménologique, mais seulement, il est vrai, en un sens premier, et encore incomplet du terme, en un sens non encore transcendantal¹. » Ce premier type de pureté phénoménologique est dit l'être encore « au sens d'une psychologie empirique », et la réduction qui la découvre est qualifiée de « réduction phénoménologico-psychologique »².

Cette insuffisance de la réduction double telle qu'elle est d'abord mise en œuvre dans les *Problèmes fondamentaux*, réside en ce qu'elle ne tient pas compte de la complexité des « implications intentionnelles » qu'elle a pourtant contribué à mettre au jour. En ignorant cette complexité, qui doit pourtant nous faire découvrir l'infinité de la sphère transcendantale, elle garde donc, après l'*epochè*, toute une sphère non réduite de la conscience. Husserl revient sur cette lacune à la 47^e leçon de *Philosophie première*, dans laquelle il complexifie considérablement les implications intentionnelles susceptibles d'habiter un seul et même vécu. Les implications intentionnelles peuvent se démultiplier à l'infini, du fait que chaque présentification est susceptible de « redoublements », comme lorsque je me souviens d'un souvenir. Mais elles peuvent aussi se complexifier par le « chevauchement » de différents genres de présentifications, comme lorsque je me souviens d'avoir attendu. Ces analyses se révèlent particulièrement fertiles pour ce qui est de l'intropathie, puisqu'elles permettent, au moyen de la réduction, de découvrir en autrui une nouvelle profondeur, à savoir les implications intentionnelles de ses propres vécus. En effet, par redoublement et chevauchement, l'acte d'autrui que je présentifie peut lui-même se complexifier considérablement, en

¹ *PP*, p. 178/128.

² Cette dernière expression est tirée de *Krisis*, p. 265/239. Mais dans *Philosophie première*, Husserl qualifie déjà une telle réduction aussi bien de « phénoménologique » que de « psychologique ». Sur le passage de la réduction psychologique à la réduction transcendantale, cf. la 46^e leçon de *PP*, p. 194-202/139-145, ainsi que le § 71 de *Krisis*, p. 274-289/247-260.

impliquant en lui toute une dimension de sa vie intentionnelle que les *Problèmes fondamentaux* passaient sous silence. C'est ce que Husserl exprime en un passage fort éclairant : « De même que nous pouvons opérer la réduction phénoménologique sur nos propres actes — actes présents ou actes d'implication intentionnelle, actes réels ou fictifs —, de même nous pouvons exercer une telle réduction sur les actes d'autrui dont nous prenons conscience par l'intropathie. En nous projetant en eux, en vivant pour ainsi dire leur vie d'actes, nous pouvons opérer *en eux* une réflexion et une *epochè* phénoménologique comme si nous étions eux-mêmes, et dégager ainsi pour chacun de leurs actes, pour leurs perceptions, leurs souvenirs, leurs attentes, leurs imaginations, etc., l'être purement subjectif, celui d'autrui¹. » Mais ce qui se révèle particulièrement important, c'est que le vécu d'autrui que je présentifie par intropathie, s'il peut à son tour revêtir la forme de n'importe quel genre de présentification impliquant intentionnellement d'autres vécus, peut lui-même être un vécu d'intropathie ; et cette intropathie d'autrui qui est présentifiée peut elle-même se dédoubler à son tour en intropathie d'intropathie, et ce, potentiellement, à l'infini : « Je puis avoir l'expérience d'un autre comme quelqu'un qui à son tour a l'expérience d'un autre dans ce mode de l'«autre» *alter*, lequel à son tour a l'expérience d'un quatrième autre, et ainsi de suite². » De la même façon, il se pourrait que l'autre *alter* présentifié par autrui ne soit autre que moi-même ; il se pourrait donc que je me découvre à mon tour comme l'autre présentifié, et, pourquoi pas, dès lors, réductible à mon tour. Une profonde réciprocité, c'est-à-dire une réciprocité intentionnelle s'établit donc entre chacun, qui prend d'abord la forme d'un rapport de « Moi à Toi », puis celle d'un « Nous » : « Ainsi, écrit Husserl, en raison de cette forme la plus originaire de l'être-présent-réciproquement-l'un-pour-l'autre, nous pouvons concevoir les actes spécifiques du rapport *Moi-Toi* et les actes spécifiques d'un *Nous* les plus divers, ce sont des actes qui à leur tour sont susceptibles d'être

¹ *PP*, p. 189/135.

² *PP*, p. 190/136.

projetés par intropathie dans d'Autres et dans des pluralités communicatives en tant qu'elles constituent des unités¹. »

Une analyse plus attentive des implications intentionnelles nous montre donc que toute intentionnalité double peut elle-même se dédoubler, jusqu'à impliquer en elle une infinité de renvois intentionnels. Mais la véritable portée de la notion d'implication intentionnelle n'est véritablement atteinte que si nous saisissons les « horizons » infiniment ouverts qu'elle recèle, c'est-à-dire la conscience d'horizon qui accompagne implicitement tout acte de conscience singulier. Dans les *Problèmes fondamentaux*, nous en sommes restés, sous le titre de « connexion intuitive », à une analyse fort simple d'implications intentionnelles. Non seulement les cas d'intentionnalité double qui y étaient présentés ne prenaient pas en compte de dédoublement, mais encore, étaient pour la plupart explicites, c'est-à-dire intuitifs. Or, ce qui intéresse à présent Husserl, c'est que tout un horizon, et même un horizon infini d'implications intentionnelles est présent à la conscience, bien que de façon « non intuitive », dans chacun de ses actes. Cette conscience d'horizon se déploie de telle manière qu'à chaque validité est reliée une infinité d'autres validités, qui finissent par embrasser le monde tout entier, et même celui-ci comme un horizon unique infini d'expérience possible. Ce qui implique corrélativement un horizon infini de la vie de la conscience, qui est non seulement temporel, mais encore intersubjectif. « En vérité, écrit Husserl, nous sommes pris dans l'univers monadique d'un système de vie sans fin, dans l'infinité de notre vie propre et de la vie intersubjective historique qui telle qu'elle est constitue un univers monadique de validités s'engendrant elles-mêmes *in infinitum*². » Dans la *Krisis* III B, Husserl utilisera l'expression d'« horizon d'intropathie », ou d'« horizon universel intersubjectif » pour dénommer cette intersubjectivité co-posée dans chaque acte subjectif individuel, et s'y trouvant impliquée de façon aussi systématique que l'horizon de perceptions inactuelles est impliqué dans toute

¹ *PP*, p. 191-192/137.

² *PP*, p. 213/153.

perception actuelle¹. Un « horizon universel intersubjectif » est donc toujours déjà inclus intentionnellement dans quelque vécu singulier que ce soit.

Ces compléments substantiels apportés aux *Problèmes fondamentaux* vont mettre au jour la nécessité d'une *époque* infiniment plus large que celle à laquelle nous étions d'abord parvenus. Sur le chemin de la psychologie que poursuit *Philosophie première*, la réduction double comprise comme réduction des vécus singuliers s'avère être une réduction psychologique, précisément parce qu'elle laisse non réduites une infinité d'objectivités qui continuent à valoir, lors même que je réduis de façon particulière mon vécu ou le vécu d'autrui. « Ainsi, écrit Husserl, tout être subjectif atteint par la réduction comporte constamment avec soi une composante de validité objective intouchée par cette réduction, qui provient de cet entrelacement des validités objectives, de celles qui ne sont jamais inhibées². » En procédant à la réduction phénoménologique de façon chaque fois particulière, le psychologue parvient certes à atteindre tel vécu dans sa pureté phénoménologique, mais celui-ci continue d'être, conformément à l'horizon infini de validités qui continuent à valoir pour lui ou pour toute autre personne, le vécu de tel homme psychophysique, parmi d'autres hommes psychophysiques, à l'intérieur de la totalité du monde dont il(s) continue(nt) à poser implicitement la validité. L'attitude acquise par cette réduction, conclut Husserl, n'est donc pas une « attitude désintéressée absolue et radicalement pure, mais seulement relative »³.

C'est ainsi que le chemin par la psychologie en appelle à une troisième et dernière étape, qui marque le renversement de la psychologie pure en une phénoménologie véritablement transcendantale. Cet

¹ « De même que chaque sujet égologique possède un champ de perception original dans un horizon à ouvrir librement à son activité, qui le conduit à des champs perceptifs toujours nouveaux et toujours à nouveau pré-esquissés dans un mélange de détermination et d'indétermination, de même chacun possède son horizon d'intropathie, celui de sa cosubjectivité, à ouvrir par un commerce direct et indirect, avec la chaîne des autres, qui sont chacun l'autre d'autres, qui à leur tour peuvent toujours en avoir d'autres à nouveau, etc. » (*Krisis*, p. 286/258.)

² *PP*, p. 197/141.

³ *PP*, p. 198-199/142.

ultime renversement a lieu par la mise en œuvre d'une réduction phénoménologique non plus particulière, mais *universelle*. Cette *epochè* universelle se déploie à travers l'infinité des implications intentionnelles dans lesquelles sont posés de façon naïve le monde et, à l'intérieur de celui-ci, la subjectivité encore mondaine qu'elle libère dans sa pureté transcendantale. Autrement dit, après nous être assurés de la possibilité de réduire un vécu psychologique particulier impliqué dans un autre vécu, nous étendons la réduction phénoménologique à l'universalité des implications intentionnelles que nous venons de mettre au jour. De la même façon qu'une première réflexion dans mon ressouvenir me permettait de réfléchir sur mon vécu passé, que je purifiais ensuite au moyen d'une réduction phénoménologique double, une réflexion universelle sur l'ensemble de ma vie me permet d'acquérir une conscience unitaire — pour une part déterminée, et pour une part (bien plus grande) indéterminée — de l'infinité de ces implications intentionnelles qui fait qu'un monde a valu, vaut et vaudra toujours pour moi, et qu'il m'est à nouveau possible de purifier transcendentalelement par une unique réduction universelle. C'est ce que Husserl exprime de la façon suivante : « Une fois que j'aurai jeté de loin un regard rétrospectif sur ma vie tout entière — en tant qu'elle est ma vie en rapport avec mon monde tout entier, celui qui en elle avait validité de monde — je suspends d'un seul coup, ce qui devient précisément possible grâce à l'unité d'acte de cette conscience universelle, toute validité de quelque espèce qu'elle soit relative à la totalité du monde présent à la conscience dans un horizon lointain, relative à l'univers de toutes les réalités et idéalités ; je suspends toute validité qu'ils avaient, qu'ils ont encore ou auront jamais pour moi et par moi¹. » Par ce moyen, nous opérons le renversement de l'attitude psychologique, qui n'était désintéressée que de façon relative, c'est-à-dire encore mondaine, en attitude transcendantale, dans laquelle la subjectivité universelle contient le monde à titre de corrélat intentionnel universel : « J'atteins dès lors, conclut Husserl, la *vie universelle pure*, et l'univers mondain se transforme en *l'objectivité*

¹ *PP*, p. 224-225/162.

intentionnelle universelle en tant que telle, exactement telle qu'elle appartient à titre de corrélat inséparable à la vie elle-même¹. »

Mais, une fois de plus, la réduction universelle n'est pas plus réduction à ma vie universelle égologique que la réduction double ne se cantonne à la double intentionnalité d'un seul et même courant de conscience. Elle est au contraire, en tant que réduction universelle authentiquement comprise, une *réduction intersubjective*, et la vie transcendantale qu'elle libère n'est pas seulement la mienne propre, mais encore celle de tout *alter ego* : « La réduction phénoménologique universelle, écrit Husserl, livre ici, en communauté descriptive avec ma vie propre s'écoulant dans une autoréalisation perceptive originaire, une seconde vie transcendantale, et de façon générale une multiplicité — dans une infinité ouverte — de vies aussi grande que celle que je puis expérimenter en moi de choses constituées comme corps organiques². » Plus encore : d'après le sens que nous avons pu déployer des implications intentionnelles, la réduction universelle, comprise comme intersubjective, ne se contente pas de nous livrer une telle multiplicité de vies égologiques dans une extériorité de l'une par rapport à l'autre ; au quel cas nous aurions encore affaire à une intersubjectivité mondaine, localisant chaque foyer de vie universelle égologique dans un corps organique non réduit. Ce que nous livre la réduction universelle, c'est justement l'universalité de la vie intersubjective déjà impliquée dans toute vie égologique, c'est-à-dire, en somme, l'intériorité d'une seule et même vie universelle intersubjective, qui n'est autre que la vie de la subjectivité transcendantale en son sens plénier, qui universellement constitue le monde.

Dans *Krisis* III B, Husserl insiste en effet sur le fait que ce qui reste après l'*epochè* universelle, « ce n'est pas une pluralité d'âmes isolées, réduite chacune en sa pure intériorité », mais au contraire « un seul enchaînement psychique, qui forme l'uni-totalité où sont enchaînées toutes les âmes, toutes unies non pas extérieurement, mais intérieurement, je veux dire par compénétration intentionnelle dans

¹ *PP*, p. 225/162.

² *PP*, p. 260/189.

laquelle leur vie forme une communauté »¹. Cette communauté de vie précède en quelque sorte toute vie individuelle, au sens où chaque *ego* implique déjà en lui — de même qu’il est déjà impliqué en elle — la totalité de la vie intersubjective. Un extrait important de la *Krisis* explicite cette reformulation de la vie égologique dans son contexte intersubjectif où elle se voit maintenant impliquée : « Dans le flux vivant de l’intentionnalité, en quoi consiste la vie d’un sujet égologique, se trouve déjà impliqué d’avance intentionnellement, sur le mode de l’intropathie et de l’horizon d’intropathie, n’importe quel autre *ego*. Dans l’épochè universelle qui se comprend véritablement elle-même il apparaît ainsi que les âmes dans leur essentialité propre ignorent absolument toute scission de l’extériorité des unes par rapport aux autres. Ce qui dans l’attitude mondaine naturelle du monde de la vie avant l’épochè est une extériorité réciproque, à cause de la localisation des âmes dans les corps, cela se change par l’épochè en une pure intériorité réciproque intentionnelle. Du même coup le monde, le monde qui est simplement, se change dans le phénomène communautaire total “Monde”, “Monde pour tous les sujets réels et possibles”, dont aucun ne peut se soustraire à l’implication intentionnelle qui veut qu’il appartienne d’avance à l’horizon de quelque sujet que ce soit². » Husserl conclut alors qu’avec cette « uni-totalité » des âmes, nous avons en fait, « pour notre plus grande surprise », déjà atteint dans son sens véritable la subjectivité transcendantale, et donc rejoint du même coup « une philosophie universelle et donc transcendantale ».

En conclusion, nous pouvons nous-mêmes constater, semble-t-il, que le chemin par la psychologie, suivi dans *Philosophie première*

¹ *Krisis*, p. 286/258. Le vocabulaire psychologique que Husserl continue d’employer après la réduction transcendantale ne doit pas nous étonner : dans la *Krisis*, l’épochè psychologique universelle authentiquement comprise n’est autre que l’épochè transcendantale ; et la subjectivité universelle qu’elle dégage dans sa pureté est identique à la subjectivité transcendantale. Contrairement, donc, à *Philosophie première* qui considère la psychologie comme un passage menant à la phénoménologie transcendantale, mais dont celle-ci sera le dépassement, la *Krisis* considère qu’une psychologie pure menée de façon conséquente finit par se transmuier en phénoménologie transcendantale.

² *Krisis*, p. 287/259.

puis dans *Krisis* III B, permet un déploiement total de la subjectivité transcendante, dont l'universalité recouvre aussi bien la totalité d'un courant de conscience égologique, que l'infinité intersubjective de tous les courants. Il y parvient en opérant d'emblée une réduction universelle, qui est aussi bien réduction intersubjective. Nous pouvons donc mesurer celle-ci en termes de gain, pour peu que nous la comparions à « la réduction *cartésienne*, qui reposait sur la démonstration de la non-existence possible du monde de l'expérience, [et] n'avait donné directement qu'un résultat limité »¹. Mais il se peut que le chemin par la psychologie ne soit pas lui-même pur de toute limite, bien qu'en un autre sens que la limitation du chemin cartésien. En effet, la réduction intersubjective que nous y avons étudiée ne s'ouvre pas à partir d'une critique de l'expérience du monde, mais au contraire sur notre foi naïve et première en l'existence du monde. L'existence d'une intersubjectivité psychologique, au sens mondain, paraît être la condition de possibilité de la réduction intersubjective. L'intersubjectivité phénoménologique qu'elle dégage peut-elle dès lors défendre son caractère transcendantal pur au même sens que la subjectivité dégagée par la réduction cartésienne ? Ne demeurons-nous pas, à nouveau, limités par notre point de départ, c'est-à-dire, ici, enracinés dans la naïveté ?

La difficulté est, une fois de plus, analogue dans le cas du ressouvenir. Nous n'avons en effet pu acquérir de vécu transcendantal passé que parce que nous avons déjà un vécu humain passé, c'est-à-dire parce que nous avons commencé par accomplir, dans le présent de la réflexion, la validité du monde passé auquel ce vécu se rapportait. Un passage le reconnaît explicitement : « Sans doute mon passé et mon avenir ne sont donnés comme valant pour moi maintenant, au moment où je dois opérer la réduction, que grâce à mon horizon présent. *Je ne dois donc pas le mettre en suspens purement et simplement* si je veux y dégager une sphère transcendante pure. *Je commence par en admettre la validité* en général tel qu'il se donne²... » Notre premier geste n'est donc pas celui, phénoménologique, de réduire le monde, mais au contraire celui, naturel,

¹ *PP*, p. 227/164.

² *PP*, p. 221/159. Nous soulignons.

d'en admettre d'abord la validité ; et ce n'est que parce que nous sommes d'abord naïfs que nous pouvons ensuite, phénoménologiquement, étudier la subjectivité dans sa vie universelle. Ce n'est qu'ainsi que, psychologue avant que d'être phénoménologue, je suis en possession d'une intersubjectivité mondaine à réduire. Comment dans ce cas garantir qu'une fois la réduction universelle opérée, l'intersubjectivité transcendantale atteinte ne demeure pas sous l'emprise de ma naïveté de départ ? L'objection est de taille, puisqu'elle paraît remettre en cause le sens même d'une phénoménologie transcendantale en tant que science absolument fondée. En effet, le souci de Husserl, depuis les *Problèmes fondamentaux* jusqu'à la *Philosophie première* et à la *Krisis*, aura été de garantir, contre la « limitation » de la voie cartésienne, l'universalité de la science phénoménologique. Or, de même que l'exigence d'apodicticité paraissait empêcher un tel déploiement universel, l'exigence d'universalité paraît maintenant renier sa fondation absolue. La temporalité et l'intersubjectivité nous semblent, en définitive, compromettre la définition de l'immanence comme être absolu, ou plutôt son acquisition apodictique pour la phénoménologie.

Il faut toutefois mettre une certaine nuance dans le constat que nous proposons. D'une part, s'il est vrai que la voie de la psychologie trouve son point de départ nécessaire dans la naïveté naturelle, cela ne saurait signifier que l'on demeure encore, après l'*epochè* universelle, au niveau de la naïveté naturelle. La réduction universelle est en effet une purification transcendantale, et la vie universelle qu'elle révèle est effectivement pure de toute naturalité. Il serait donc absurde de considérer que le niveau de phénoménologie auquel parvient la voie de la psychologie serait naïf à la manière de son point de départ, au sens où « naïf » s'oppose précisément à « transcendantal ». Mais dans *Philosophie première*, Husserl, conscient de la difficulté que suscite le déploiement de l'universalité de la sphère transcendantale — « au bout du compte, s'inquiète-t-il en effet, tout mon passé transcendantal et mon avenir transcendantal ne risquent-ils pas d'être une illusion transcendantale¹ ? » —, propose de définir, à côté de la naïveté naturelle, « un *second* concept de connaissance naïve aussi en y

¹ *PP*, p. 335/169.

comprenant tout acte de connaissance qui n'est pas guidé par l'*idée d'une connaissance absolue*, d'une connaissance fondée sur une justification absolue et universelle »¹. À celle-ci appartiennent dès lors non seulement les connaissances naturelles, « mais aussi la connaissance s'effectuant sur le sol de la subjectivité transcendantale en tant que celle-ci <cette connaissance> n'est précisément soumise à aucune critique apodictique et que l'on s'est abstenu de toute espèce d'interrogation sur la justification absolue de la connaissance transcendantale »². Mais le cours *Philosophie première* se clôt sans que la critique apodictique de l'expérience transcendantale ne soit jamais menée à bien. La connaissance phénoménologique de l'intersubjectivité transcendantale, tout comme celle de mon courant de conscience, semble donc y demeurer attachée à ce niveau de « naïveté transcendantale ».

On doit cependant remarquer que, dans les *Méditations cartésiennes*, une telle critique apodictique de l'expérience transcendantale était déjà reportée, en tant que « tâche d'un niveau supérieur », à une « seconde étape » de la phénoménologie, faisant suite à un premier parcours du domaine de l'expérience transcendantale du moi³. Et l'ouvrage se concluait, lui aussi, sur l'affirmation de la « nécessité d'une critique de l'expérience et de la connaissance transcendantale », en reconnaissant que celle-ci n'y est, en fait, jamais accomplie⁴. Les *Méditations cartésiennes* peuvent donc elles-mêmes, de l'aveu de Husserl, être encore affectées « de naïveté (de naïveté apodictique) »⁵. Ce qui invite peut-être à remettre en cause la possibilité même d'une critique apodictique de la phénoménologie, c'est-à-dire d'une critique de l'expérience transcendantale des vécus inactuels, ainsi que de la subjectivité étrangère, qu'elle mobilise pourtant. Toutefois, nous l'avons remarqué dans le chapitre que nous leur avons consacré, les *Méditations cartésiennes* anticipent la forme que devrait prendre une telle critique dans le cadre du souvenir : ne nous est donnée dans une

¹ *PP*, p. 236/171.

² *Ibid.*

³ *MC*, p. 73-74.

⁴ *MC*, p. 203/177.

⁵ *Ibid.*

évidence apodictique que la forme structurale du courant de conscience. Quant au contenu du passé et du futur de mon flux de vécus, il ne saurait prétendre à l'apodicticité. Ne possède de contenu apodictique que le présent s'écoulant de façon vivante¹. Quant à l'intersubjectivité, nous demeurons sans indication.

Ce qu'une comparaison entre la voie de la psychologie et la voie cartésienne nous impose dès lors peut-être comme conclusion, c'est que le problème de l'intersubjectivité s'y voit posé dans un ordre différent, et en mobilisant des ressources radicalement différentes. En procédant à une réduction égologique, dont l'idée naît d'une critique de l'évidence de l'existence du monde, la voie cartésienne atteint la subjectivité transcendantale avec l'indice absolu d'existence qu'elle escomptait : *ego sum*. La réduction égologique commence donc par dégager la sphère transcendantale en tant qu'être absolu du *cogito*, puis, de là, rencontre la nécessité de déployer cette « sphère d'être infinie » dans une égologie systématique. C'est sur ce chemin que surgit le problème de l'intersubjectivité transcendantale, qui se voit dès lors envisagé comme un problème constitutif postérieur à l'égologie. Il y revêt la forme d'une théorie phénoménologique de l'expérience de l'autre, qui a pour charge d'explicitier par l'analyse intentionnelle la constitution, à l'intérieur de l'*ego* réduit, du sens *alter ego*, et de celui-ci comme existant. Une phénoménologie égologique rencontre donc sur son chemin l'*alter ego* comme *problème*. Dans la voie par la psychologie par contre, la réduction universelle nous livre d'emblée la vie de la subjectivité universelle dans sa pureté transcendantale. Par ce moyen, Husserl dissout la difficulté constitutive de l'expérience de l'autre, en gagnant d'emblée une sphère intersubjective réduite. Ce qui requiert, nous l'avons vu, que nous disposions déjà d'une intersubjectivité mondaine à réduire, ou encore : que nous commencions par croire de façon naïve à l'existence d'autrui dans le monde.

Toutefois, cette naïveté reconnue ne saurait être le dernier mot de Husserl. Même dans la voie par la psychologie, il ne renoncera jamais à l'analyse intentionnelle de l'expérience de l'autre, dont nous

¹ *MC*, p. 72-73/67, 151-153/133. Cf. aussi la critique qu'en propose Iso Kern, art. cit., p. 298-300.

trouvons des esquisses aussi bien à la fin de *Philosophie première* que dans certaines pages de la *Krisis* III B¹. Comment, en effet, une phénoménologie transcendantale pourrait-elle admettre qu'un problème constitutif aussi important demeure dans l'ombre de la naïveté ? Et comment continuer à prétendre à la philosophie absolue tant que la sphère de l'intersubjectivité transcendantale ne reçoit pas elle-même le sceau évident de son absoluité ? Nous constatons dès lors que la voie par la psychologie sera appelée à rendre des comptes à la voie cartésienne, dont les exigences ne sont jamais abandonnées. Plus exactement, la réduction intersubjective se retrouvera en tension perpétuelle avec une théorie constitutive de l'intersubjectivité, que seule peut délivrer une réduction de type égologique. Mais une théorie transcendantale de l'expérience de l'autre y reste plus programmatique que véritablement résolue ; et les difficultés que rencontrera la *Cinquième Méditation* ne semblent pas présager une issue plus heureuse dans le contexte de la voie par la psychologie. Une élucidation transcendantale de l'expérience d'autrui appartient, de fait, au cadre du chemin cartésien, et sa reprise dans la voie par la psychologie y réintroduirait inmanquablement les apories.

Il convient peut-être, dès lors, de reconnaître dans cette nouvelle voie l'aveu de ce que l'existence de l'autre — et sans doute aussi du courant temporel — représente une limite au pouvoir constituant de la conscience, et la phénoménologie ne serait pas à même, dès lors, d'en rendre tout à fait compte. En prenant son point de départ dans l'attitude naturelle, puis en commençant par se développer comme psychologie pure, cette seconde voie d'accès à la phénoménologie transcendantale tend plutôt à prendre acte de la facticité d'autrui, de son irréductibilité à une fonction constitutive de l'*ego*. Discutant, dans *Philosophie première*, du gain que représente la réduction intersubjective par rapport à la réduction égologique, Husserl écrit : « Je découvre, en incluant dans la méthode aussi la subjectivité étrangère, l'*intersubjectivité* transcendantale »². En proposant de pratiquer d'emblée une réduction intersubjective, Husserl aurait en somme

¹ Cf. par exemple *PP*, p. 243-249/176-181, p. 256-261/186-190 ; et *Krisis*, p. 245/220-221, p. 290-291/262.

² *PP*, p. 180/129.

reconnu qu'il est salutaire, pour la phénoménologie, d'inclure dans sa méthode ce qui demeure aporie dans son résultat. L'existence d'autrui, qu'une phénoménologie s'ouvrant par la réduction égologique rencontre comme un problème constitutif post-réductif, est intégré, dans une phénoménologie procédant d'emblée à une réduction intersubjective, comme réquisit pré-réductif. Alors que la phénoménologie égologique, suivant la voie cartésienne, vient buter sur les modes égologiques de constitution de l'existence de l'*alter ego* et d'une intersubjectivité en général, la phénoménologie intersubjective, empruntant la voie par la psychologie, se soucie de purifier l'intersubjectivité dont elle dispose naïvement déjà quant à l'existence, et s'assure de son basculement en régime transcendantal.

En réintroduisant dans la voie par la psychologie une théorie constitutive de l'*alter ego*, nous comprenons que Husserl ne considérait pas, et ne pouvait considérer les deux chemins comme étant exclusifs l'un de l'autre. Au contraire, celui par la psychologie, culminant dans l'intersubjectivité transcendantale en son sens plénier, paraît nécessairement devoir retomber dans une assise que seul le chemin cartésien peut dispenser. Natalie Depraz est donc justifiée à parler, contre Iso Kern, de complémentarité des voies plutôt que d'opposition. À condition de noter que cette complémentarité, à laquelle Husserl ne pouvait renoncer, est en réalité plus problématique qu'il n'y paraît. Il n'est pas sûr que le souci d'étendre l'expérience transcendantale à l'universalité de la sphère d'être phénoménologique soit compatible avec celui de sa fondation absolue. Pourtant, il s'agit là de deux exigences auxquelles une philosophie transcendantale telle que continue de la revendiquer Husserl ne saurait renoncer, et entre lesquelles son destin semble dès lors condamné à osciller sans cesse, sans qu'une réconciliation ne paraisse possible.

3. Réduction intersubjective et voie de l'ontologie (*Krisis III A*)

La voie de l'ontologie que nous verrons à l'œuvre dans la *Krisis* suit un autre développement que la voie par la psychologie intentionnelle. Pourtant, son parcours réductionnel est fort proche de celui que nous venons de traverser, mettant également en œuvre,

contre la réduction cartésienne, une *epochè* universelle, qui revêt également la signification d'une *epochè* intersubjective. Dès lors, le même constat d'une préséance méthodologique de l'intersubjectivité mondaine sur l'intersubjectivité réduite y vaudra également, témoignant à nouveau de ce qu'une communauté transcendantale excède et se refuse tout d'abord à l'emprise d'une égologie phénoménologique. Mais le même soupçon de naïveté, formulé cette fois-ci sous la forme d'un paradoxe, remettra en cause la première portée universelle de l'*epochè*, incitant de la sorte Husserl, en un second temps, à en refonder les acquis au moyen d'une théorie de l'expérience de l'autre, se mouvant à l'intérieur des bornes traditionnelles de l'égologie. Voie de l'ontologie et voie de la psychologie nous paraîtront donc évoluer en parallèle — leur voisinage dans la III^e section de la *Krisis* en est un indice —, cheminant toutes deux vers un dépassement de la voie cartésienne ; mais leurs résultats en appelleront à une justification ultérieure, que seule l'égologie phénoménologique serait, en définitive, à même de dispenser de façon absolue.

La voie de l'ontologie trouve son point de départ dans la tâche d'éclairer l'*a priori* ontologique sur lequel repose de façon inquestionnée toute science positive¹. Nous pouvons comprendre son parcours, du moins dans la *Krisis*, comme une régression de trois *a priori* successifs, de plus en plus fondamentaux, et qu'une *epochè* parvient chaque fois à dégager du précédent. Le premier est ce que Husserl appelle l'« *a priori* universel objectif »². Il est celui des sciences, dites objectives, qui ont stabilisé le monde seulement subjectif-relatif de l'expérience quotidienne au moyen d'une idéalisation progressive de la nature — processus que Husserl étudie au fil conducteur de la mathématisation galiléenne de la nature. Un tel monde objectif de la science, nous dit Husserl, résulte d'une « substruction théorético-logique, la substruction de ce qui par principe

¹ Comme nous l'avons fait précédemment, nous renvoyons pour une caractérisation générale de la voie de l'ontologie à l'article d'Iso Kern, art. cit., p. 305-307. Iso Kern commence par en exposer les composantes générales, puis les découvre dans les différents textes de Husserl qui les mettent en œuvre. Nous nous contenterons pour notre part de l'exposer telle qu'elle se déploie dans la *Krisis*.

² *Krisis*, p. 159/143.

n'est pas perceptible »¹. Or, ces idéalités non perceptibles ne peuvent tenir leur sens d'être que d'évidences plus fondamentales, en renvoyant de façon ultime à la perception. C'est ainsi qu'après avoir diagnostiqué une situation de crise scientifique du fait de la désolidarisation des constructions logico-objectives d'avec les évidences fondamentales de l'expérience, Husserl en vient à poser la consigne d'un retour au monde de la vie quotidien. Ce monde de la vie n'est autre que le monde de l'expérience, le monde « de l'intuition qui "éprouve" effectivement »², et qui acquiert par l'expérience sa valeur d'être. C'est en ce monde que toutes les validités, y compris les validités objectives de la science, trouvent leur fondement ontologique, en tant qu'il est le monde de toutes les « choses qui sont », issues de l'infinité de l'expérience réelle et possible. Il s'agit donc pour éclairer, pour fonder l'*a priori* objectif des sciences, de dégager l'« *a priori* universel du monde de la vie », en tant qu'il apparaît comme l'ultime sol sur lequel toute objectivité, réelle ou idéale, peut avoir validité pour nous. Ce qui exige que l'on mette en œuvre une *epochè* de toutes les sciences objectives, que l'on se retienne de toute participation à l'accomplissement des connaissances des sciences objectives, afin d'empêcher toute immixtion de l'objectivité « construite » au sein du monde « éprouvé ».

Or, cette première *epochè* est fort relative, elle n'a rien encore de l'*epochè* transcendantale. Nous continuons donc à nous mouvoir sur le sol du monde, bien que celui-ci ait échangé sa signification de « monde objectif » contre celle de « monde de la vie ». Tout en se mouvant sur ce sol pré-réductif, Husserl peut dégager toute une série de constatations quant au monde de la vie. Notamment sur son caractère communautaire. En effet, le monde de la vie comprend en lui-même l'humanité entière, et c'est à ce titre que nous rencontrons d'abord l'intersubjectivité : en tant qu'elle appartient au monde. « Nous appartenons toujours — nous, c'est-à-dire chaque "ego homme" et nous tous ensemble — précisément au monde en tant que nous vivons ensemble dans ce monde, lequel trouve justement dans ce "vivre-ensemble" ce qui fait de lui "notre" monde, le monde qui vaut-

¹ *Krisis*, p. 144/130.

² *Krisis*, p. 59/50.

comme-étant pour la conscience¹. » L'intersubjectivité est donc d'abord le titre pour l'humanité qui fait partie du monde de la vie. Mais elle détermine du même coup, dans ce « vivre-ensemble », notre ouverture au monde, ce monde qui nous est justement donné en tant que monde commun. À l'encontre de la voie cartésienne, mes compagnons d'humanité ne sont donc pas d'abord des *alter ego* constitués par l'*ego*, mais des personnes réelles, comprises dans l'horizon communautaire du monde de la vie. La voie de l'ontologie commence par prendre acte de leur facticité, au sein d'un monde lui-même déjà donné comme monde pour tous, et qui, dans la quotidienneté de notre vie, a d'avance valeur d'être pour moi comme pour tout un chacun.

Toutefois, l'analyse du monde de la vie subit très vite une inclination subjectiviste, de laquelle découlera la nécessité de mettre en œuvre l'*epochè* transcendantale. En effet, à s'en tenir à l'*a priori* du monde de la vie, notre enquête déboucherait sur la tâche d'une ontologie positive des étants qui le composent « comme doctrine, concrète dans sa généralité, de l'essence de ces *onta* »². Or, une tâche beaucoup plus grande, et qui englobe du reste la précédente, va consister à détourner notre thématique du monde de la vie vers la subjectivité transcendantale dont il est l'opération (*Leistung*). Autrement dit, la tâche se fait jour de dégager l'*a priori* absolument subjectif de corrélation, dans lequel l'*a priori* universel du monde de la vie trouve lui-même son fondement ultime. « Un intérêt théorique unitaire, écrit Husserl, doit s'orienter exclusivement sur l'universum du subjectif dans lequel le monde, grâce à l'universalité synthétique des opérations (*Leistungen*) liées entre elles qui sont celles de ce subjectif, parvient pour nous à sa pure et simple existence³. » C'est alors, naturellement, qu'intervient l'*epochè* transcendantale. Par celle-ci, l'*a priori* du monde de la vie « n'apparaît plus lui-même que comme "strate" dans l'*a priori* universel de la transcendantalité »⁴. Dégager celle-ci en son sens plénier exige à nouveau d'en saisir l'universalité intersubjective.

¹ *Krisis*, p. 123/110.

² *Krisis*, p. 161/145.

³ *Krisis*, p. 166/149.

⁴ *Krisis*, p. 198/177.

Sur le chemin de cet infléchissement (inter)subjectiviste de notre première rencontre de l'humanité mondiale à même le monde commun donné d'avance, nous pouvons lire l'extrait suivant : « Il va de soi [...] que c'est nous, qui vivons ensemble, qui possédons d'avance ensemble le monde en tant que monde qui vaut-comme-étant pour nous et auquel nous appartenons également ensemble — ce monde en tant que monde-pour-nous-tous, en tant que donné dans un tel sens d'être. Et en tant que nous fonctionnons (*fungierend*) continuellement dans une vie éveillée, c'est également ensemble que nous fonctionnons [...]. Ce qui implique donc aussi un changement de la thématique, dans lequel la subjectivité-du-nous, qui fonctionne constamment d'une façon ou d'une autre, devienne objective, les actes dans lesquels elle fonctionne devenant alors thématiques¹. » Autrement dit, tout autant que la tâche de déployer une phénoménologie transcendantale n'est qu'une reformulation en retour de la tâche d'éclairer l'*a priori* du monde de la vie (elle-même tâche en retour à partir de l'*a priori* objectif), la nécessité pour celle-là de rendre thématiques les actes de l'intersubjectivité opératoire n'est que la retraduction du constat fait par celle-ci du caractère communautaire du monde de la vie. C'est parce que le monde nous est donné *d'avance* comme « monde pour nous tous » que le changement d'attitude a pour charge de thématiser la transcendantalité de ce « nous » pré-donnant le monde. Aussi, est-ce la pré-donnée naïve de cette intersubjectivité du monde qui sert de tremplin au dégagement de l'intersubjectivité transcendantale.

Il ressort de cela que le motif de l'*epochè* transcendantale par laquelle nous opérerons ce changement d'attitude, l'éclaircissement de l'*a priori* universel du monde de la vie, exige de celle-ci une extension elle-même universelle. Après avoir rappelé l'infinité de validations inactuelles impliquées dans chaque acte de la conscience, et dénoncé dès lors « l'erreur qui consisterait à interpréter [l'*epochè*] comme une abstention, opérable progressivement, à l'égard de toutes les validités singulières », comme il s'y attarda dans *Philosophie première*, Husserl peut donc mettre en œuvre l'*epochè* universelle, en tant que celle-ci, « d'un seul coup, place hors d'action l'accomplisse-

¹ *Krisis*, p. 124/110.

ment général qui traverse l'ensemble du réseau (caché ou déclaré) des validations »¹. Or, tout autant que ce réseau est intersubjectif, l'*epochè* universelle doit revêtir la signification d'une réduction intersubjective. De telle sorte que l'attitude dans laquelle elle nous installe puisse être décrite de la manière suivante : « Nous siégeons désormais 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, comme l'universum des données-là-devant²... » Sans requérir expressément l'expression de « réduction intersubjective », la voie de l'ontologie met donc bien en œuvre une telle réduction, en tant qu'elle est une exigence, reconnue depuis *Philosophie première* au moins, du caractère universel de la vie de la conscience, c'est-à-dire de l'infinité d'implications intentionnelles que cette vie recèle.

L'*epochè* transcendantale et l'attitude dans laquelle elle nous installe n'ont donc jamais été appelées que par notre tâche d'éclaircir l'*a priori* ontologique du monde de la vie. Aussi, s'il s'agit de se tourner vers la vie qui opère la validité du monde, faut-il la saisir dans sa dimension intersubjective ; car il faut bien voir, nous dit Husserl, « que, s'il s'agit bien d'une prestation intentionnelle d'ensemble et multistratifiée de la subjectivité qui est chaque fois en cause, celle-ci n'est cependant pas une subjectivité isolée, et qu'il s'agit de la totalité de l'intersubjectivité, dont la prestation est communisée »³. C'est donc vers celle-ci, la prestation communisée de l'intersubjectivité, que le phénoménologue commence par se tourner, et toute son attention se consacre d'abord, dans la nouvelle attitude, à cette « conscience commune » qui constitue le monde. Le point de vue égologique n'y est jamais emprunté, sinon pour faciliter la présentation du mode de pensée phénoménologique (*ego-cogitatio-cogitata*), auquel cas il se voit chaque fois ré-enraciné dans le point de vue plus large de l'intersubjectivité : « Mais tout se complique, rajoute systématiquement Husserl, dès que nous prenons garde que la subjectivité n'est ce

¹ *Krisis*, p. 170-171/153.

² *Krisis*, p. 171/153.

³ *Krisis*, p. 190/170.

qu'elle est : un *ego* constitutivement fonctionnant, que dans l'intersubjectivité¹. »

C'est en effet par cette dernière, l'intersubjectivité transcendantale, que nous parvenons à rendre compte de façon ultime du sens d'être du monde de la vie, en tant que l'*epochè* universelle permet d'y dégager ce que Husserl appelle une « communisation de l'expérience »². Cela advient précisément en utilisant le monde en tant qu'index de l'intersubjectivité transcendantale dont il est la prestation. « Le monde de la vie intersubjectivement identique pour tous, écrit Husserl, sert d'« index » intentionnel pour la diversité d'apparitions qui, liées dans la synthèse intersubjective, sont ce à travers quoi tous les sujets égologiques (et non pas chaque sujet séparément grâce à ses diversités, celles qui lui sont individuellement propres) sont orientés sur le monde commun et les choses qu'il comporte, en tant que champ de toutes les activités qui ont leur lien dans la communauté du « Nous »³. » L'empiètement intentionnel des synthèses d'un sujet à l'autre produit une « unité universelle de la synthèse » qui, progressant par corrections réciproques des expériences singulières, amène celles-ci à une « cohérence intersubjective de la validation ». C'est par celle-ci que le monde de la vie est toujours déjà donné en tant que monde qui vaut, monde qui d'avance possède sa validité d'être. La voie de l'ontologie culmine donc, sans même en être passée par une égologie transcendantale, dans la constitution intersubjective du monde de la vie, en tant que celui-ci y trouve son ultime fondement. « Nous parlons de ce point de vue, écrit Husserl, de la « constitution intersubjective » du monde, incluant sous ce titre le système d'ensemble des modes de donnée, si cachés soient-ils, mais également celui des modes de validation ; c'est par cette constitution, lorsque nous en dévoilons le système, que le monde-étant-pour-nous est rendu intelligible, compréhensible en tant que formation de sens issue des intentionnalités élémentaires⁴. »

¹ *Krisis*, p. 196/175.

² *Krisis*, p. 183/163.

³ *Krisis*, p. 196/175-176.

⁴ *Krisis*, p. 191/171.

Pourtant, si la voie de l'ontologie trouve ici son achèvement avec la constitution intersubjective du monde de la vie, le même doute resurgit qui assaillait déjà Husserl dans la voie de la psychologie : bien que l'*epochè* nous ait effectivement élevés au-dessus de la vie naturelle accomplissant naïvement la validité du monde, nos développements ne demeurent-ils pas malgré tout empreints d'une certaine naïveté, d'une naïveté non plus naturelle mais transcendante ? Cette objection prend ici la forme du fameux « paradoxe de la subjectivité humaine » auquel conduirait de soi-même le chemin de l'ontologie. Le point de départ dans le monde commun dont nous sommes partis pour gagner l'humanité, que nous avons ensuite dégagée, au moyen de la réduction intersubjective, comme intersubjectivité transcendante, entache en effet cette dernière d'une certaine ambivalence, qui rejaillit maintenant sous la forme du paradoxe suivant : « L'intersubjectivité universelle, dans laquelle se résout toute objectivité, tout étant en général, ne peut pourtant être manifestement aucune autre subjectivité que celle de l'humanité, dont on ne saurait nier qu'elle est elle-même partie intégrante du monde. Comment une partie intégrante du monde, la subjectivité humaine qu'il contient, peut-elle constituer le monde entier, j'entends le constituer comme sa formation intentionnelle¹ ? » La difficulté se précise sitôt que nous prenons garde que la distinction entre la subjectivité humaine et la subjectivité transcendante avait déjà été opérée lors de la mise en œuvre de la réduction : « Incluse dans la réduction du monde, pouvait-on déjà lire, la réduction de l'humanité au phénomène "humanité" permet de reconnaître celle-ci comme une auto-objectivation de la subjectivité transcendante, qui fonctionne en tout temps de façon ultime et qui est par conséquent "absolue"². » Le paradoxe énoncé dans la *Krisis* ne peut donc pas uniquement trouver sa voie de résolution du côté d'une telle distinction, qui, lors même qu'elle sera reformulée à cette occasion, nous est acquise depuis bien avant l'énoncé de celui-ci³. Cette remarque nous amène bien plutôt à

¹ *Krisis*, p. 204/183.

² *Krisis*, p. 174/155-156.

³ Nous pensons donc, pour le dire autrement, que ce serait une erreur de voir dans le paradoxe de la *Krisis* une simple reformulation du paradoxe que Husserl avait

considérer que le paradoxe de la subjectivité humaine porte en réalité sur cette subjectivité transcendante elle-même, et sur son statut ambivalent pour ainsi dire interne. Pour nous être crus autorisés à dégager d'un coup la transcendance de l'humanité, nous essayons maintenant les frais d'une humanisation de l'intersubjectivité transcendante. Plus exactement, est-ce cette intersubjectivité transcendante elle-même, que l'extrait que nous rapportions avait immédiatement vantée comme « absolue », qui paraît maintenant subir le même sort que l'humanité et l'ensemble du monde qui en sont la prestation : à savoir tenir son sens d'être de la prestation d'une subjectivité plus fondamentale encore ?

déjà à l'esprit dans les *Ideen I* lorsqu'il s'inquiétait de ce que « d'un côté la conscience doit être l'être absolu au sein duquel se constitue tout être transcendant et donc finalement le monde psychophysique dans sa totalité ; et d'autre part la conscience doit être un événement réel (*reales*) et subordonné à l'intérieur de ce monde ». Ce paradoxe (Husserl se demandant « comment concilier les deux ») trouvait effectivement sa résolution du côté de « l'aperception » de la conscience transcendante, en tant qu'elle est la « réalisation (*Realisierung*) » d'elle-même en conscience psychologique (*Ideen I*, p. 178-179). Le paradoxe de la *Krisis* est, à notre sens, beaucoup plus menaçant. Si, dans les *Ideen I*, nous possédons déjà la conscience en tant qu'être absolu, cet acquis nous fait absolument défaut dans la *Krisis*. Aussi, le § 71 que Husserl consacre entièrement à la « résolution du paradoxe » se composera de deux moments. Le premier, a), reprend une distinction analogue à celle des *Ideen I*, c'est-à-dire à celle que nous rappelions plus haut : « Nous comme hommes, et nous comme sujets fonctionnant de façon ultime. » Mais ce premier moment se révélera insuffisant, dans la mesure où ce « nous » n'est justement pas assuré de façon ultime. Dans la voie de l'ontologie, le même paradoxe se transforme donc en une inquiétude beaucoup plus radicale que dans les *Ideen I*, qui remet ici radicalement en cause notre acquisition de l'(inter)subjectivité transcendante elle-même. Un second moment, b), est donc nécessaire, qui marque la spécificité de cette subjectivité fonctionnante (c'est-à-dire de l'intersubjectivité) atteinte dans la *Krisis*. Celui-ci s'intitulera : « *Ego*, en tant qu'*ego*-origine, je constitue mon horizon d'autres *ego* transcendants, en tant que co-sujets de la subjectivité transcendante qui constitue le monde. » En fin de compte, ce paradoxe, qui est chaque fois la confrontation de l'être absolu de la conscience transcendante avec l'être seulement mondain de la conscience psychologique, nous révèle ici que nous ne possédons, en fait, pas encore le premier.

La résolution du paradoxe, comme nous le signalions, ne peut simplement reposer sur la distinction entre l'intersubjectivité transcendante et l'humanité qui en est l'auto-objectivation, ni non plus, dès lors, sur une distinction analogue, opérable *in infinitum*, à l'intérieur de la sphère transcendante. C'est ici peut-être que le caractère absolu de l'intersubjectivité transcendante que nous avons dégagée par la réduction se montre des plus hasardeux. C'est qu'en effet, si la « constitution intersubjective » apparaissait comme le fondement absolu du monde de la vie, cette absoluité demeurerait toute relative tant que faisait défaut une théorie de la « constitution de l'intersubjectivité ». Or une telle théorie se déploie nécessairement, comme nous le savons déjà, sur le fondement de l'*ego* apodictique. « Il manquait, écrit Husserl, le problème de la constitution de l'intersubjectivité, en tant qu'un tel nous-tous, à partir de moi, et même "en" moi. » Et de préciser : « Ce sont là des problèmes qui, sur le chemin que nous avons emprunté et dans lequel nous nous enfonçons, ne s'annonçaient pas¹. »

Le chemin de l'ontologie — pas plus que celui de la psychologie — ne pouvait rencontrer le problème de la constitution de l'intersubjectivité, précisément parce que sa tâche consistait en l'éclaircissement de l'*a priori* ontologique du monde de la vie, tâche qui culminait dans la théorie de sa constitution intersubjective, et à laquelle toute constatation d'ordre égologique était immédiatement rattachée. Nous avons vu que dans *Philosophie première*, Husserl dénonçait cette lacune sous le titre de naïveté transcendante. Maintenant, dans la *Krisis*, cette naïveté se voit expressément rattachée à l'*epochè* intersubjective (c'est-à-dire universelle) elle-même. « La naïveté de la première *epochè*, écrit Husserl, a eu pour conséquence que moi, l'"*ego*" qui philosophe, j'ai, dans l'acte même où je me suis saisi comme *ego* fonctionnant, comme pôle égologique des actes et prestations transcendants, attribué d'un seul coup et sans fondement à l'humanité dans laquelle je me trouve la même métamorphose qui en fait une subjectivité transcendante fonctionnante, alors que je n'avais accompli cette métamorphose qu'en moi seul. Malgré ce défaut de méthode, il y avait là cependant quelque

¹ *Krisis*, p. 207/186.

chose de vrai¹.» Or, cette vérité en réserve de l'*epochè* intersubjective, une seconde *epochè* aura charge de la découvrir. Celle-ci n'est autre que la « réduction à l'*ego absolu en tant qu'il est, en dernière instance, l'unique centre de fonctionnement de toute constitution* »². Le chemin de l'ontologie, de façon d'ailleurs plus tranchée que celui de la psychologie, fait donc apparaître comme l'ultime revendication du parcours phénoménologique une réduction égologique, qui seule peut nous garantir l'assise apodictique à partir de laquelle toutes les connaissances transcendantales que nous avons acquises devraient sortir de leur naïveté, pour recevoir le fondement de leurs prétentions philosophiques. Il nous fait voir, dans l'après-coup d'une œuvre testamentaire, que jamais Husserl n'aura renoncé à l'idée d'une phénoménologie apodictiquement fondée. Bien que cette fondation demeure, jusqu'au dernier moment, plutôt programmatique.

CONCLUSION

Le problème de l'intersubjectivité est un problème qui se pose sur le chemin conduisant à la phénoménologie transcendantale. La réalisation de celle-ci en tant que philosophie première exige, en effet, qu'elle s'assure de l'universalité de la sphère d'être transcendantale. Aussi, les chemins de la phénoménologie que nous venons de parcourir sont-ils les chemins de l'intersubjectivité. Chacun de ceux-ci y mène d'une façon différente, en mobilisant une réduction soit égologique soit intersubjective. La tripartition des voies que nous avons suivies se laisse donc pénétrer par une distinction quant au type d'*epochè* qui y est chaque fois mise en œuvre. Cette distinction elle-même n'est pas fortuite, mais témoigne de l'angle sous lequel on entend initialement aborder la sphère d'être transcendantale. En tant qu'acte initiateur de l'attitude phénoménologique, la réduction nous livre comme commencement ou bien une sphère d'être absolue — elle est égologique — ou bien une sphère d'être universelle — elle est

¹ *Krisis*, p. 212/190.

² *Ibid.*

intersubjective. Il revient à chacune des trois voies d'en exploiter les possibilités.

Le chemin de l'ontologie que nous avons parcouru en dernier lieu passait, sous le titre d'*époque* universelle, par une réduction intersubjective, dont le motif se trouvait dans la tâche d'éclairer l'*a priori* ontologique du monde de la vie. L'acquisition de l'intersubjectivité transcendantale réclamait que j'adopte un point de départ pré-réductif, en lequel je commence par prendre acte de l'existence de l'humanité au sein d'un monde pré-donné comme monde-pour-tous. Aussi le monde pré-donné exigeait-il une subjectivité déjà là. Le renversement de l'attitude naturelle en attitude phénoménologique consistait alors à purifier cette intersubjectivité facticement donnée, afin de la faire apparaître comme la subjectivité dont la vie universelle constitue le monde donné d'avance. En partant du monde de la vie, et sans encore réfléchir sur l'exigence philosophique d'apodicticité des connaissances transcendantales, la voie de l'ontologie culminait donc de façon directe dans l'intersubjectivité transcendantale. L'*a priori* du monde de la vie y était finalement dégagé comme strate dans l'*a priori* transcendantal intersubjectif. Le passage d'une théorie de la constitution intersubjective à une théorie de la constitution de l'intersubjectivité ne s'y annonçait donc tout d'abord pas ; et ce n'est qu'au moment de traiter un paradoxe, que nous pourrions dire « de routine » en phénoménologie, que se révéla la naïveté de nos premières connaissances transcendantales. L'exigence de thématiser l'universalité de la subjectivité constituant le monde se retourna dès lors en celle de fonder le sol sur lequel se mouvaient nos premières connaissances, en tant que ce sol apparut lui-même comme devant être à son tour constitué dans celui, plus fondamental, de l'*ego* absolu. D'où naquit la nécessité de corriger la naïveté de notre première *époque*, intersubjective, par une *époque* égologique, l'intersubjectivité que nous possédions devant finir par s'accomplir elle-même dans une théorie de la constitution.

La voie par la psychologie correspond à un parcours sensiblement différent, bien que, en exigeant elle aussi une réduction à l'intersubjectivité, elle dût également finir par recevoir son assise ultime dans une théorie de l'expérience de l'autre. Animée par l'idée d'une

psychologie intentionnelle, elle prit son point de départ à même une première réflexion psychologique naturelle sur le vécu. En ne postulant encore aucune prétention philosophique, ce point de départ devait nous garantir la totalité de la sphère psychologique à purifier. En acceptant de ranger sous le registre de l'expérience phénoménologique aussi bien les présentifications phénoménologiques, elle s'assurait de l'infinité de données qui affluaient à elle, bien que de façon non absolue. Par le creusement des horizons infinis d'implications intentionnelles, la purification phénoménologique des vécus au cas par cas se révéla, selon *Philosophie première*, suffisante pour la science psychologique mais non pour la phénoménologie ; et selon la *Krisis*, pas même suffisante pour une psychologie pure menée de façon conséquente. Quoi qu'il en soit, l'idée se fit d'une réduction à la vie universelle impliquée dans chaque vécu, qui devait simultanément revêtir la forme d'une réduction intersubjective à l'intérieur des horizons d'intropathie. Celle-ci fit alors apparaître le phénomène universel « monde » comme corrélat intentionnel de la subjectivité universelle, en basculant de la sorte la psychologie pure en une phénoménologie transcendantale. Mais sitôt que se déclarèrent les prétentions philosophiques de celle-ci, la nécessité se fit sentir d'en asseoir les premiers acquis. Dès lors, l'idée d'une égologie systématique refit surface au cœur de la voie par la psychologie.

Voie de la psychologie et voie de l'ontologie sont donc animées par un esprit commun, dont nous avons vu que la parenté pourrait remonter à la critique prévisionnelle, formulée dès 1910-1911 dans le cours *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, contre la voie cartésienne. Aussi, quelque insuffisants que demeurèrent les développements de ce cours, son intérêt aura été d'ouvrir la possibilité de pratiquer un nouveau parcours réductionnel, qui devait se concrétiser dans les deux voies dites « non cartésiennes ». La particularité de ce parcours est de s'ouvrir, non par une méditation préliminaire sur le sens de la connaissance philosophique, mais dans une première réflexion naïve sur la subjectivité mondaine. La réduction qu'il requiert, « double » ou « intersubjective », revêt alors la signification d'une « délimitation » de la phénoménologie au-delà du domaine de la donnée absolue. Autrement dit, en prenant acte des limites d'une

phénoménologie à prétention apodictique, le même cours invite à intégrer dans la méthode une infinité de données transcendantales, certes non absolues, mais dont une phénoménologie transcendantale ne saurait se passer ; l'expérience phénoménologique devient dès lors : présentation et présentification phénoménologiques. Par ce moyen, Husserl semble reconnaître la nécessité pour la phénoménologie d'intégrer ce que nous pourrions appeler l'*apodicticité présomptive* d'autrui ou encore le *factum* de l'intersubjectivité transcendantale. Or, si le cours de 1910-1911 s'en tient à une telle naïveté apodictique, entièrement assumée, les voies de la psychologie et de l'ontologie suivies de façon conséquente dans *Philosophie première* et dans *Krisis* conduiront à réintroduire, comme nous le savons, l'exigence cartésienne dans le creux de cet élargissement. Les deux voies, nées d'une critique commune à l'endroit du chemin cartésien, et qui, parallèlement, mettent en œuvre une réduction intersubjective, finiraient par exiger une fondation que seule la réduction égologique serait à même de dispenser.

Si nous revenons de la sorte à celle-ci, nous nous trouvons à nouveau confrontés au problème majeur d'une théorie de l'expérience de l'autre : comment rendre compte, à partir de moi et même « en » moi, de la constitution d'une autre monade, et de celle-ci comme existant, existant pour elle-même et à partir d'elle-même, absolue ? Ce problème se pose comme problème, et ne peut se poser, qu'à partir d'une réduction égologique. Or, nous l'avons noté, celle-ci naît d'une méditation préliminaire sur le sens de la philosophie, à l'occasion de laquelle l'être du monde se révèle contingent et relatif, celui de la conscience nécessaire et absolu. Cette discrimination, qui relève d'une théorie de l'évidence, tient aux différences éidétiques qui se signalent entre la perception immanente et la perception transcendante. Toutefois, dans une phénoménologie de la perception, l'*alter ego* est un objet bien particulier, qui se signale par ceci qu'il ne se donne immédiatement ni dans une perception transcendante : aucun vécu ne se donne par esquisses ; ni dans une perception immanente : les vécus d'autrui n'appartiennent pas à mon flux de conscience — bien qu'il participe, d'une certaine façon, de ces deux perceptions à la fois : d'une part le vécu d'autrui est appréhété sur son *Körper* perçu, et

d'autre part cette appréhension s'opère par analogie avec ma vie absolue présentée dans l'immanence propre. Ma propre vie psychophysique et le corps physique d'autrui sont les deux seuls éléments dont je dispose après une réduction égologique aggravée à la sphère du propre. Aussi avons-nous vu que la structure analogique était volontairement coupée par une césure entre le propre et l'étranger, dont le défi consistait à ne pas compromettre l'altérité radicale de l'*alter ego*, tout en promettant l'accès à la constitution par l'*ego*. Ce dilemme finissait par s'exprimer par la tension entre synthèse d'association et synthèse d'identification, elle-même retraductible par la tension entre présentification et présentation. En définitive, l'altérité factuelle d'autrui semblait interdire sa validation existentielle, ou sa validation existentielle se ramener à l'identité de l'*ego* absolu.

En proposant, dans les *Problèmes fondamentaux*, d'élargir l'intuition phénoménologique à des présentifications phénoménologiques, Husserl enfreint manifestement les principes mêmes de l'évidence. Pourtant, il est peut-être de la nature de cet objet bien particulier qu'est autrui d'accuser une phénoménologie de la perception à se transfigurer dans des présentifications phénoménologiques. La pluralité d'absolus serait alors peut-être, au vu des voies que nous avons parcourues, une exigence plus intransigeante que celle d'une fondation absolue. Si, dans la voie cartésienne, la monadologie transcendantale paraît être venue au secours d'une égologie privée de véracité divine, une comparaison des différentes voies de la phénoménologie transcendantale serait plutôt pour nous convaincre d'une préséance de l'exigence d'universalité intersubjective sur celle du fondement absolu — bien que Husserl n'ait jamais renoncé à concilier les deux.

John TRYSSESOONE

BIBLIOGRAPHIE

- Bouckaert B., « Le problème de l'altérité dans les *Recherches logiques* de Edmund Husserl », dans *Revue philosophique de Louvain*, 99/4, nov. 2001, p. 630-651.
- *L'idée de l'autre : La question de l'idéalité et de l'altérité chez Husserl des « Logische Untersuchungen » aux « Ideen I »*, Kluwer, Dordrecht, 2003 (Phaenomenologica, 168).
- Dastur F., « Réduction et intersubjectivité », dans É. Escoubas et M. Richir (éds.), *Husserl*, Grenoble, Millon, 1989, p. 43-64.
- Depraz N., *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris, Vrin, 1995.
- Husserl E., *Méditations cartésiennes et Les conférences de Paris* (abrégé MC), trad. M. De Launay, Paris, PUF, 1994. (*Husserliana I : Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, éd. par S. Strasser, La Haye, M Nijhoff, 1950.)
- *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (abrégé PFP), trad. J. English, Paris, PUF, 1992. (*Hua XIII : Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil : 1905-1920*, texte n°6, éd. par I. Kern, La Haye, M. Nijhoff, 1973.)
- *Philosophie première (1923-1924). Deuxième partie : Théorie de la réduction phénoménologique* (abrégé PP), trad. A. L. Kelkel, Paris, PUF, 1972. (*Hua VIII : Erste Philosophie (1923-1924). Zweiter Teil : Theorie der phänomenologischen Reduktion*, La Haye, M. Nijhoff, 1959.)
- *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (abrégé Krisis), trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976. (*Hua VI : Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, éd. par W. Biemel, La Haye, M. Nijhoff, 1954.)
- *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 2003 (1950).

-
- Kern I., « Les trois voies de la réduction phénoménologique transcendantale dans la philosophie de Edmund Husserl », dans *Alter*, 11 (2003), p. 285-323.
- Ricœur P., *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004 (1986).