

Husserl

Remarques sur la cinquième des *Méditations cartésiennes*

Pascal Dupond

Philopsis : Revue numérique
<http://www.philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

I. Le chemin « cartésien » d'entrée dans la phénoménologie

Dans l'histoire critique des idées que trace la *Philosophie première* (p. 9-10), comme dans la *Krisis*, Husserl reconnaît une importance insigne à Platon et à Descartes. A Platon revient la création de l'idée de la philosophie et de sa méthode. A Descartes, « ...génie originellement fondateur de toute la philosophie moderne » (K 85), revient la claire conscience que l'idée de la philosophie ne peut s'accomplir que sous la forme d'une philosophie transcendantale, impliquant une reconstruction de l'unité universelle des sciences sur un fondement absolument certain. Descartes est l'inventeur de la philosophie transcendantale, du subjectivisme transcendantal. Comme le dit Paul Ricœur, « la grandeur de Descartes, selon Husserl, est d'avoir fait le projet d'une philosophie qui soit à la fois une science et le fondement de toutes les sciences dans le système d'une science universelle »¹.

Les *Conférences de Paris* et les *Méditations cartésiennes* reprennent l'initiative cartésienne mais en se proposant de la rectifier dans son propre sens : Descartes a manqué le motif transcendantal qu'il avait en vue. Le doute méthodique cartésien va devenir chez Husserl une réduction ; l'évidence du *cogito* va devenir l'évidence apodictique de la subjectivité transcendantale. Le déplacement, considérable, peut être appréhendé de plusieurs points de vue.

¹ Paul Ricœur, « Etude sur les *Méditations cartésiennes* de Husserl », in *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, 1986, p. 162.

1/ Le monde sensible est nié chez Descartes, mais neutralisé dans sa validité de thèse chez Husserl. Neutralisé en raison de son incapacité à donner une évidence apodictique : si l'on soumet le monde à une variation imaginative, on s'aperçoit que rien, dans le monde, ne résiste à l'imagination que le monde ne soit pas. Neutralisé et non nié, ce qui veut dire : retenu avec toutes ses modalités et modifié en *phénomène d'être* : « A vrai dire le monde n'est pas pour moi autre chose que ce qui existe et vaut pour ma conscience dans un pareil *cogito* » (18/64)².

La distance entre négation et neutralisation du monde annonce la différence entre le concept cartésien et le concept husserlien de subjectivité. L'*ego cogito* husserlien est une conscience intentionnelle qui intègre en elle, en régime de réduction ou d'épochè, non seulement les *cogitationes* mais aussi les *cogitata*, c'est-à-dire les objets du monde qu'elle vise à titre de corrélat intentionnels. L'*ego cogito* cartésien intègre lui aussi ses *cogitationes* - mais intègre-t-il aussi - et en quelle modalité ? les *cogitata* de ces *cogitationes* ? Plusieurs réponses sont possibles..

On peut dire d'abord, et c'est certainement la lecture de Husserl : la négation du monde, telle que Descartes la comprend, supprime le monde mais non pas la *représentation* du monde ; à travers le doute méthodique, la *cogitatio* se découvre comme représentation de choses transcendantes auxquelles, avant le doute méthodique, elle croyait naïvement ; par le doute la chose perd la transcendance qui lui était naïvement attribuée et devient pour l'*ego cogitans* une *image*. La différence entre *cogitatio* et *cogitatum* passe dès lors à l'intérieur de la conscience (et devient la différence entre la réalité formelle et la réalité objective de l'idée ; et la chose s'éloigne dans une inaccessible extériorité. Une césure sépare la représentation de la chose (*cogitatio* et *cogitatum*, réalité formelle et réalité objective de l'idée) et la chose représentée, une béance que seule l'idée de Dieu peut franchir.

Descartes a donc, observe Husserl, manqué la subjectivité transcendante, à laquelle seule la réduction donne accès. La négation du monde ne l'a pas fait sortir de l'attitude naturelle. En régime de réduction, le *cogitatum* n'est pas une image du monde, mais le monde lui-même, soustrait à la subsistance en soi que lui attribue naïvement l'attitude naturelle, rendu à sa phénoménalité, laquelle implique une prestation intentionnelle de la subjectivité transcendante. Selon la formule du § 11 des *Méditations cartésiennes*, le *cogitatum* est transcendant, au sens où « le monde et les objets du monde ne sont pas une partie du *je* ; je ne les rencontre pas réellement, dans la vie de ma conscience, comme des éléments réels de celle-ci... » (22/70). Husserl parle d'une « transcendance d'inhérence irréalité ».

Michel Henry lit Descartes tout autrement. Il donne un sens phénoménologique éminent à la *négation* cartésienne du monde : le doute méthodique frappe la lumière naturelle au sens de la dimension ek-statique de

² E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, traduction par G. Pfeiffer et E. Levinas, Vrin, 1966, p. 18. Dans la suite, quand il y a un seul numéro de page, ce numéro renvoie à cette édition ; quand il y a deux numéros de page, le premier renvoie également à cette édition, le second au passage correspondant de la traduction proposée par M. de Launay, PUF, 1994 ; quand trois numéros de page se suivent, le premier renvoie au texte original, de *Hua I*, le second à l'édition Vrin, le 3^e à l'édition PUF. Le texte allemand publié dans *Hua I* et traduit par M. de Launay n'est pas identique au texte allemand traduit par Pfeiffer et Levinas et qui a été perdu.

l'apparaître, l'ouverture de l'apparaître dans le milieu de l'extériorité ou du monde, et permet ainsi un retour (qu'exprime la formule *videre videor*) dans l'élément originaire de l'apparaître, qui ne peut pas être ek-statique, puisque l'ek-stase est suspendue par la négation du monde, qui ne peut être que l'auto-affection du sentir.

Merleau-Ponty penserait au contraire plutôt que le *cogito* cartésien retient, en régime de doute, son *cogitatum*, mais ce *cogito cogitatum* cartésien, Merleau-Ponty ne le lit pas comme un *repli* dans la représentation de choses auxquelles nous n'aurions pas un accès direct, il le lit plutôt, dans ses derniers cours sur Descartes au Collège de France, comme la découverte d'une dimension qui récuse le partage entre intériorité et extériorité, comme une cohésion indéchirable entre intériorité et extériorité : *il y a*.

Ces remarques conduisent d'ailleurs à une question difficile : si Husserl, M. Henry et Merleau-Ponty ont une lecture si différente de Descartes, c'est sans doute d'abord parce qu'ils n'ont pas exactement la même idée de de l'apparaître et du rôle qui revient à la subjectivité dans la phénoménalité. Le maître mot, pour comprendre l'apparaître, l'événement d'être, c'est certainement, pour Husserl, l'intentionnalité. Et c'est certainement le concept classique, husserlien, d'intentionnalité que Merleau-Ponty et M. Henry, pour des motifs différents, critiquent. Il s'agira de se demander si Husserl n'est pas lui-même l'initiateur des critiques dont il est l'objet, en creusant lui-même sous l'intentionnalité, c'est-à-dire en passant d'une phénoménologie statique à une à une phénoménologie génétique.

2/ Le doute méthodique est un instrument de conquête d'une certitude absolument fondée et il est à ce titre destiné à céder la place à la certitude. Tout l'effort de Descartes est de sortir de l'évidence insulaire du *cogito*, en en faisant une prémisses à partir de laquelle pourrait se déduire l'objectivité scientifique. Descartes « croit sincèrement pouvoir nous mettre sur le chemin d'un certain nombre de conclusions concernant ce qui est transcendant au propre de l'âme et démontrer ainsi le dualisme des substances finies (grâce à la première conclusion sur la transcendance de Dieu » (K 94)³. Et cette croyance, ajoute Husserl, a été partagée pendant plusieurs siècles :

« ... à peu près personne n'a élevé d'objection contre l'évidence de la possibilité de conclure de l'*ego* et de sa vie cogitative à un "dehors" et [...] pratiquement personne ne s'est demandé si, par rapport à cette sphère égologique d'être, un "dehors" pouvait avoir d'une façon générale un sens quelconque » (K 93).

Un tel projet de déduire l'extériorité à partir de l'intériorité est pour Husserl un non sens :

« Prétendre concevoir l'univers de l'être véritable comme quelque chose d'extérieur à l'univers d'une conscience possible – ces deux univers étant référés l'un à l'autre de manière purement extérieure par une loi rigide – voilà qui est un non sens »⁴.

Par contraste, la réduction n'est pas un instrument méthodique provi-

³ *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduction de G. Granel, Gallimard, *Tel*, 1976. L'ouvrage est mentionné par la lettre K dans ce qui suit.

⁴ « Conférences de Paris » (cité ultérieurement *CP*), PUF, 1994, p. 34.

soire qui devrait être abandonnée une fois la certitude retrouvée ; elle est une disposition d'esprit permanente d'interrogation et de remise en cause des préjugés. Et il ne s'agit pas non plus de sortir du *cogito*, il s'agit plutôt d'en faire l'investigation complète : le *je pense* est une sphère d'être qui se prête à une expérience articulée, ce n'est pas le point de départ d'un raisonnement mais d'emblée un champ vécu infini dont l'horizon est lui-même infini. Descartes, dit Husserl dans la *Krisis* (95) « n'a pas vu s'ouvrir pour lui l'importante problématique qui consiste, en partant du monde comme phénomène dans l'*ego*, à demander systématiquement en retour quelles sont les activités immanentes réellement démontrables de l'*ego*, auxquelles le monde doit son sens d'être ».

3/ Descartes, en niant l'existence du monde, se prive de la possibilité de l'interroger quant à son sens d'être et d'y reconnaître une prestation intentionnelle de l'*ego cogito* transcendantal pur. Il se prive par là même aussi de la possibilité de comprendre la nature exacte de la dénivellation entre le monde et l'*ego*. Chez Descartes, l'*ego*, qui non seulement résiste mais se réassure en son être par l'exercice du doute, partage, en qualité de « résidu du monde », le sens d'être (non interrogé) des choses du monde. Il demeure dans la validation naturelle du monde où il est un *je* subsistant comme une chose et qui cherche en lui la fondation de la connaissance du monde objectif des choses. Il est une *âme*. Descartes est tombé dans une « falsification psychologue de l'*ego* », faute d'avoir fait porter l'*epochè* sur l'*ego* lui-même.

Bref, l'*ego* cartésien est resté en dehors de la sphère du doute, alors qu'il s'agit d'étendre l'*epochè* « à toutes les données qui sont d'avance miennes », donc aussi « à moi-même en tant qu'homme dans son entier, ce qui veut dire : non pas seulement à moi comme essence physique mais aussi à moi en tant que je psychique ».

4/ Descartes fait fond sur l'évidence alors que Husserl en élucide le concept. Cette élucidation passe par une distinction fondamentale. La perfection de l'évidence peut s'entendre au sens de l'adéquation ou au sens de l'apodicticité. Au premier sens l'intuition est parfaite quand elle remplit l'intention ou inversement quand les intentions signifiantes n'excèdent pas le donné intuitif. Au second sens, elle est parfaite quand son objet, en tant que posé comme étant, résiste à l'épreuve de la fiction anéantissante. L'évidence apodictique peut être inadéquate.

Ces différences ne doivent pas cacher une isomorphie de la tâche à accomplir.

1/ Une fois acquise la sphère d'évidence indubitable de l'*ego cogito*, tout l'enjeu des *Méditations* de Descartes est de « passer dehors », d'ouvrir l'immanence de la *cogitatio* au transcendant. Ce passage se fait à travers la conscience d'une finitude essentielle qui enveloppe l'idée de l'infini, laquelle ouvre le *cogito* sur l'être transcendant.

Commentant cette situation, Ricoeur montre que la philosophie cartésienne présente deux foyers : le *cogito* et l'être ou Dieu : l'*ego cogitans* pense nécessairement son propre être comme un être fini, référé à un fondement qu'il n'est pas. Et c'est à ce titre que le *cogito* est lui-même, chez Descartes, une polarité ontologique, située entre l'être et le néant, un moindre être, habité, investi par une idée qui le fait éclater : l'idée d'infini.

2/ Husserl se trouve formellement devant la même question. La réduc-

tion nous apprend *que* les prestations de la conscience transcendantale sont l'origine de tout sens et de toute validité. La phase suivante, qui est celle de la constitution, est de montrer *comment* la conscience et ses prestations intentionnelles peuvent faire surgir l'être, la réalité, la vérité, c'est-à-dire une grandeur qui s'*impose* à l'esprit. Comment puis-je être l'origine intentionnelle de choses ayant sur moi une telle force de persuasion ? Comment une chose peut-elle se donner d'*elle-même* à la conscience (ce que Husserl appelle auto-donnée ou auto-donation, *Selbstgegebenheit*), alors que c'est la conscience qui donne sens ?

Cette question vient au premier plan au moment où Husserl aborde la question de l'évidence (*MC* § 23 et 24), « qui ajoute la dimension de l'être au *cogitatum* et celle de la vérité ou de la raison au *cogito* »⁵.

La question de l'évidence est abordée au § 24 des *Ideen I* sous le titre de « principe des principes » :

« Toute intuition donatrice originaire est une source de droit pour la connaissance ; tout ce qui s'offre à nous dans " l'intuition " de façon originaire (dans sa réalité corporelle pour ainsi dire) doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne mais sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne alors » (p. 78).

Le rapprochement des deux formules « l'intuition *donatrice* » et « ce qui se donne » contient, note Ricœur, toutes les difficultés de la phénoménologie : ce qui se joue dans l'évidence, c'est le passage du sens à l'être, un passage, donc, où l'idéalisme est censé s'achever en rendant compte, dans les limites mêmes de la conscience constituante, de ce qui a été laissé de côté au moment de la réduction : l'être comme tel, le « donné en chair et en os », et particulièrement l'évidence du monde. Pour s'achever, l'idéalisme doit montrer que le sens ne laisse hors de lui aucune interrogation sur l'être, que l'être est bel et bien une fonction du sens.

Il ne peut plus être question d'une solution cartésienne. Le subjectivisme transcendantal de Husserl met entre parenthèses la « polarité ontologique » du *cogito*, sa référence à un fondement transcendant : l'*ego* transcendantal doit satisfaire à toutes les tâches de la philosophie première ; tout ce qui vaut pour le sujet transcendantal doit valoir à partir de ses prestations intentionnelles. L'*ego* transcendantal est *absolu*.

Si Husserl se sépare de Descartes, le problème est cependant le même : il s'agit de mettre en évidence une *structure d'excès* où s'accomplit le passage du sens à l'être. Chez Descartes, cette structure d'excès se trouve dans l'idée de l'infini, que Husserl appelle dans la *Krisis* un « moyen de détresse ». Chez Husserl, cette structure d'excès se trouve dans la nature même de l'*ego* transcendantal (et en particulier dans la constitution égologique de l'*alter ego*). L'une serait métaphysique (l'infini) l'autre strictement phénoménologique.

Avant d'examiner comment fonctionne, chez Husserl, cette structure d'excès, je voudrais encore préciser la nature du problème en en empruntant à Merleau-Ponty une formulation qui me paraît très éclairante. Dans la *Phénoménologie de la perception*, la structure d'excès dont nous parlons est appelée « transcendance ». Cette transcendance présente deux figures ou deux

⁵ P. Ricœur, op. cit. p. 181.

modalités. L'une, la « transcendance active » (PP 431) est l'ouverture du sujet au monde ; l'autre, que l'on appellera par contraste la transcendance passive, désigne l'opacité du monde, son retrait, sa profondeur, inséparables de sa réalité. La question est évidemment de comprendre l'articulation des deux modalités de la transcendance. Fidèle à Husserl, Merleau-Ponty donne d'abord la primauté à la transcendance active. Il écrit :

« Le monde naturel se donne comme existant en soi au delà de son existence pour moi, l'acte de transcendance par lequel le sujet s'ouvre à lui⁶ s'emporte lui-même et nous nous trouvons en présence d'une nature qui n'a pas besoin d'être perçue pour exister »⁷ (PP 180).

Puis plus loin :

« La question est toujours de savoir comment je peux être ouvert à des phénomènes qui me dépassent⁸, et qui cependant n'existent que dans la mesure où je les reprends et les vis »⁹ (PP 417).

Au problème de la structure d'excès, Merleau-Ponty donne, dans la *Phénoménologie de la perception*, une solution apparentée à celle de Husserl. Plus tard, Merleau-Ponty abandonne la primauté de la transcendance active. Il s'agit, dit-il, de s'affranchir de « l'illusion solipsiste qui est de croire que tout dépassement est dépassement par soi » (VI 189), de renoncer à fonder la transcendance de la chose dans l'auto-transcendance temporelle de la subjectivité, de penser la transcendance comme réversibilité du voyant et du visible.

Comment Husserl comprend-il la structure d'excès en vertu de laquelle la donation de sens et l'auto-donnée, le sens et l'être, le noème et la réalité peuvent s'égaliser ? La comprend-il comme une « transcendance active » ? A partir du moment où on ne peut plus, en revenant à l'orientation bipolaire des *Méditations* de Descartes, « identifier l'intentionnalité à un quelconque contact avec l'être »¹⁰, tout est suspendu aux prestations de l'*ego* : « toute preuve et toute justification de la vérité et de l'être s'accomplissent entièrement en moi et leur résultat est un caractère du *cogitatum* de mon *cogito* ». Et P. Ricœur commente : « Toute l'énigme d'un être qui, en se montrant soi-même, excéderait la conscience se réduit à la puissance même de la conscience de s'excéder elle-même dans ses horizons implicites »¹¹. Nous y reviendrons tout à l'heure.

Ces questions nous conduisent vers les quatrième et cinquième *Méditations cartésiennes*. L'auto-constitution génétique de l'*ego* (quatrième), puis la constitution de la transcendance d'autrui dans l'immanence de la sphère propre (cinquième) ont la même signification décisive que le passage de l'*idée* d'infini - pensée par l'*ego cogitans* - à l'être même de l'infini hors du *cogito*. L'auto-genèse de l'*ego*, puis l'*alter ego* sont le remède au solipsisme transcendantal.

⁶ Sinngebung

⁷ Selbstgegebenheit

⁸ Selbstgegebenheit

⁹ Sinngebung

¹⁰ P. Ricœur, op. cit., p. 184.

¹¹ Id. p. 194.

II. Présentation de la quatrième *Méditation cartésienne* : passage de la phénoménologie statique à la phénoménologie génétique

Dans le § 31 des *Méditations cartésiennes*, Husserl écrit (56/113) : « Nous nous sommes occupés jusqu'à présent uniquement du rapport intentionnel entre la conscience et son objet, entre le *cogito* et le *cogitatum* » : le regard s'est porté sur les objets comme unités synthétiques et ceux-ci ont été le fil directeur pour la mise en évidence des synthèses qui polarisent la multiplicité de la conscience vers ces objets identiques. Nous sommes donc restés dans le cadre de la phénoménologie des *Ideen I*, la phénoménologie *statique*, c'est-à-dire dans le cadre de la structure noético-noématique.

Or au début de la quatrième *Méditation cartésienne*, la direction de l'attention change et même s'inverse. Le « courant de vie » de l'*ego* ne sera plus considéré seulement du point de vue de l'objet identique qui se constitue en lui, il sera considéré aussi comme la trame de la vie (auto-constituée) d'un moi identique. Le passage qui, dans les *Conférences de Paris*, correspond sur ce point au début de la quatrième *Méditation cartésienne*, le montre clairement. On peut considérer les différents modes de la conscience, les *cogitationes*, comme « synthétiquement unifiés à titre de modalités de la conscience d'un même objet », mais on peut aussi les considérer comme relevant toutes de la structure formelle *ego cogito* et comme orientées sur le pôle *ego*.

L'attention portée au *moi* n'est évidemment pas nouvelle. Déjà dans *Ideen I*, Husserl parle d'un *moi pur* qui est donné comme un et identique dans le temps immanent et qui est l'auteur immuable de tous les actes changeants. Dans le cadre de la phénoménologie statique, l'identité du moi est présupposée, elle n'est pas interrogée. En revanche la phénoménologie génétique s'efforce de penser la genèse transcendantale de l'*ego*, elle met l'accent non plus seulement sur la constitution de l'objet mais sur la genèse du vécu de conscience qui commande elle-même cette constitution de l'objet, l'*ego* est interrogé du point de vue de son auto-constitution Celle-ci consiste en une genèse active [= « toutes les actions de la raison pratique » qui se sédimentent en *habitus*] mais aussi en une genèse passive [= les *habitus* sédimentés de l'*ego* dans son histoire propre (§ 32)].

Cette analyse de l'auto-constitution de l'*ego* est le thème de la quatrième *Méditation*.

§ 32. « Le moi central n'est pas un pôle d'identité vide [...] avec tout acte qu'il effectue [...] le moi acquiert une propriété permanente nouvelle ». Passage correspondant dans *Conférences de Paris* (PUF p. 26) : « L'*ego* dans sa fonction centrale n'est pas un point ou un pôle vides, mais il reçoit une détermination continue [...] avec chaque acte qui émane de lui... »

Dans *Ideen I*, l'*ego* est le pôle de l'activité, du vécu intentionnel activement accompli. Il n'est pas séparable de ses vécus intentionnels, donc il n'est pas un pôle vide, mais il est acte, agir, il n'est pas compris comme déterminé ou affecté par ses propres opérations. Or ce qui intéresse à présent Husserl, c'est l'implication de l'*ego* non seulement dans ses actes mais aussi dans la sédimentation de ses actes sous forme d'*habitus* : l'*ego* actif est aussi un moi affecté ; je prends une décision et cette décision crée en moi un *habitus* qui traverse inchangé (tant du moins que je n'annule pas la décision) les

variations de ma vie cogitative. L'agir produit dans l'*ego* une affection – une auto-affection. Cependant cette implication de l'*ego* dans sa vie cogitative ne signifie pas une confusion de l'*ego* avec telle ou telle modalité de sa vie cogitative : comme le dit Husserl, « le moi permanent n'est pas un état vécu, ni une continuité d'états vécus, bien qu'il se rapporte [...] au courants des états vécus » (57/114).

§ 33. Deux points essentiels.

1/ Husserl distingue le moi <Ich>, pôle identique et substrat des *habitus* et l'*ego* pris dans sa pleine concrétion. Le § 32 évoque déjà le « moi personne permanente ». Trois figures de l'*ego*, donc. Dans le passage correspondant des *Conférences de Paris*, nous retrouvons les trois figures de l'*ego* : un « moi stable et permanent », « l'unité du moi personnel et de son caractère personnel » et « l'*ego* dans sa concrétion ». Le moi s'épuise-t-il dans ces trois figures ? Il me semble que non. Husserl parle du moi « qui se constitue comme substrat identique de ses propriétés permanentes ». *Se constitue* : la formule pronominal exprime la situation paradoxale que Husserl cherche à penser : dans son auto-constitution, le moi est à la fois constituant et constitué. Le moi constituant est le « moi transcendantal », le moi constitué est soit le moi substrat des *habitus*, soit le « moi personne », soit le moi dans sa plénitude concrète, le moi monade. D'un côté un moi pur, immuable, non constitué, de l'autre le moi personnel qui, dans la genèse de ses propriétés, est constitué comme l'identique dans le changement. Le paradoxe de l'auto-constitution est que le *moi pur* et la *personne* toujours changeante dans la continuité de son histoire sont à la fois identiques et différents.

2/ L'auto-constitution du moi recouvre tous les problèmes de constitution, elle ne fait qu'un avec la constitution du monde [64/123 : « ...dans la constitution de l'*ego* sont contenues toutes les constitutions de tous les objets existant <pour l'*ego*> »].

§ 37-38. Husserl reprend ce que le § 17 déjà avait établi, c'est-à-dire que la vie égologique est une vie synthétique [p. 34 : « on pourra caractériser le mode de liaison qui unit un "état" de conscience à un autre en le décrivant comme une "synthèse", forme de liaison appartenant exclusivement à la région conscience »]. Cette vie synthétique se précise à présent comme fondamentalement temporelle : la forme universelle de toute synthèse égologique est le temps : « l'*ego* se constitue pour lui-même dans l'unité d'une histoire ».

Cette histoire relève d'une double genèse

Husserl distingue deux modes de la genèse de tout ce qui se présente dans la vie de la subjectivité comme unité d'une multiplicité, de même qu'il distingue deux modalités de la motivation (motivation active selon la raison et motivation passive selon l'association).

La genèse active rassemble toutes les fonctions de la raison pratique, toutes les opérations relevant des « actes spécifiques » du moi, telles que la perception attentive, puis, à un niveau supérieur, l'acte de nombrer, ou de diviser ou de prédiquer et, à un niveau supérieur encore, toutes les opérations constitutives des idéalités, bref toutes les activités relevant de l'esprit. Ces produits de la genèse active ne s'épuisent pas dans l'opération qui les engendre : l'acte se sédimente en un *habitus*, et cet *habitus* permet de recon-

naître, lorsque l'opération est réitérée, son produit comme le même. Et c'est ainsi que les produits de la raison pratique, et particulièrement les idéalités, acquièrent une sorte de permanence trans-historique (sur ce point, voir § 55 : la supra-temporalité, c'est-à-dire l'omni-temporalité des idéalités est « le corrélat de la possibilité de les produire à volonté et de les reproduire de nouveau au moment qu'on voudra » (155-156/108/177). En outre les produits de la genèse active relèvent d'une constitution intersubjective.

Toute genèse active se fonde sur un sol de genèse passive. La perception attentive, comme opération active de l'*ego*, renvoie à un champ de prédonation passive où est antérieurement pré-donné ce vers quoi l'*ego* peut se tourner, ce qui l'affecte et le motive à produire une perception active. La chose naturelle, qui se présente à la perception comme « toute faite », relève de cette genèse passive.

Avec la genèse passive, Husserl creuse en quelque sorte sous la constitution noético-noématique de la conscience. Les *Ideen I* distinguent dans la structure de la conscience la matière ou *hylè* et les actes qui l'animent et lui donnent sens et relèvent proprement de l'intentionnalité. Dans les *Méditations cartésiennes*, l'acte n'est plus seulement compris comme l'opération de la conscience comme telle, il est compris comme l'opération des formes supérieures de la conscience, c'est-à-dire de la raison pratique ; l'acte passe du côté de l'esprit. Corrélativement, Husserl attribue à la matière une intentionnalité, mais cette intentionnalité est d'une autre nature que celle qui opère, selon les *Ideen I*, dans la visée du noème, c'est une intentionnalité que Husserl appelle « association » et qui précède toute activité du moi. La « matière » des actes de l'esprit n'est pas inerte : elle a une vie propre, association, synthèse passive, qui motive les actes du moi et affecte le moi [67 : « le fait que tout ce qui affecte mon moi – le moi de l'*ego* “pleinement développé” - est aperçu comme objet, comme substrat des prédicats à connaître, est dû déjà à cette synthèse passive »]. Et cette affection du moi par les constructions de la synthèse passive n'est pas une simple propédeutique de la vie de l'esprit, un préambule que l'esprit abandonnerait derrière soi. Toutes les activités du moi ne feront qu'explicitier, articuler cette structure ontologique, la chose, la choséité, qui s'est constituée dans la synthèse passive, elle est donc une fondation permanente de la vie de l'esprit, au sens où, pour Merleau-Ponty, la nature, la « chose naturelle » est une fondation permanente du monde humain, ou le « passé originaire » du monde humain.

§ 39. Ce paragraphe élargit et approfondit ce qui a été établi au paragraphe précédent. Les lois essentielles de la synthèse passive sont rassemblées sous le nom d' « association » et surtout son champ se précise. L'association intervient, cela nous le savons déjà, dans la constitution des « objets naturels et réels du monde objectif temporel et spatial », mais elle intervient aussi dans la constitution des « états vécus » ou des « objets temporels immanents » [vécus intentionnels et *data* hylétiques] et également dans la constitution concrète de l'*ego* pur. Sans doute n'est-elle pas seule à intervenir dans la constitution de l'*ego* : l'activité du moi y intervient aussi, mais elle y intervient nécessairement : sans association, « un *ego* en tant que tel aurait été impossible ». Elle intervient nécessairement dans la constitution de l'*ego* parce qu'elle est à la racine de la cohérence, de l'unité de l'*ego*. Et elle est à la racine de cette cohérence parce que le milieu de toute cohérence

est la temporalité, qui est elle-même la forme fondamentale de la synthèse passive et la condition de toute synthèse passive : « le temps se constitue lui-même dans une genèse continue, passive et absolument universelle ». L'auto-constitution de la temporalité est au cœur même de l'auto-constitution de l'*ego* monadique, elle en est le socle.

§ 40-41. Husserl rappelle les termes du problème, du faux problème, classique de la transcendance : comment l'intériorité ou l'immanence d'un moi naturel ou mondain peut-elle s'ouvrir sur l'extériorité du monde – « comment tout ce jeu, se déroulant dans l'immanence de ma conscience peut-il acquérir une signification objective ? » Descartes n'a pu accomplir le saut vers la transcendance que par le « moyen de détresse » de la véracité divine.

Ce faux problème, la phénoménologie transcendantale le disqualifie en montrant qu'il est un contre sens et qu'il ne se pose que s'il est déjà résolu [p. 70 : « la valeur de l'aperception du monde n'est-elle pas présupposée dans la position même du problème ? »]. La phénoménologie transcendantale montre que le vrai problème n'est pas de prouver la valeur de l'aperception du monde, mais d'explicitier dans la réflexion les prestations intentionnelles où se constitue cette validité du monde. Or cette explicitation, cette réflexion ne sont possibles qu'à partir de la réduction. La réduction, nous l'avons vu, est une neutralisation, non une négation : loin de séparer, comme le fait l'*epochè* cartésienne, l'être et la conscience, elle met tout au contraire l'esprit en situation de comprendre leur co-appartenance, leur unité [p. 71 : <être et conscience> « appartiennent essentiellement l'un à l'autre ; et ce qui est essentiellement lié est concrètement un dans le concret unique et absolu de la subjectivité transcendantale »]. En régime de réduction, la tâche de la raison philosophique n'est pas de justifier l'être (réel ou idéal) comme être transcendant la conscience, mais d'explicitier la genèse transcendantale des différentes figures de l'être « transcendant ».

D'où vient le faux problème de la transcendance ? Il vient d'abord de la méconnaissance de la vraie nature de la subjectivité, qui est transcendantale, non mondaine, il vient plus précisément « de l'aveuglement naïf pour les horizons qui déterminent le sens de l'être et pour les problèmes correspondants de l'élucidation de l'intentionnalité implicite ». Il n'y a pas d'autre remède au réalisme cartésien que la reconnaissance de l'intentionnalité implicite.

Ce que Husserl explique ici a été annoncé dans le § 20 des *Méditations cartésiennes* puis dans les § 27 et 28.

Dans le § 20, Husserl montre que l'analyse intentionnelle a pour caractère original de « dévoiler les potentialités “impliquées” dans les actualités de la conscience » et il ajoute un peu plus loin que « ce dépassement de l'intention dans l'intention elle-même, inhérent à toute conscience, doit être considéré comme essentiel à cette conscience » (84/40/92) <*Dieses in jedem Bewusstsein liegende Uber-sich-hinaus-meinen muss als Wesensmoment desselben betrachtet werden*>. La transcendance de l'objet est rapportée à une « survisée » ou « excès de la visée » <*Mehrmeinung*>, c'est-à-dire à une structure d'anticipation indéfinie de l'intentionnalité.

Dans les § 27 et 28, Husserl montre que ce que nous appelons « être en soi » ou « vérité » se fonde sur les potentialités de la vie égologique : l'*en*

soi excède l'évidence actuelle au sens où il renvoie à une série infinie ou à un horizon infini d'évidences possibles se confirmant les unes les autres, l'*en soi* renvoie à « des évidences potentielles indéfiniment renouvelables en tant que faits vécus » (52). Et il n'en va pas autrement concernant l'*être en soi* du monde. L'*en soi* du monde renvoie aussi aux potentialités de la conscience, c'est-à-dire à des « infinités d'expériences concordantes » : la transcendance, l'altérité du monde réside à nouveau dans un excès de la visée, dans une structure d'anticipation indéfinie de la perception. Comme le dit P. Ricœur, « toute l'énigme d'un être qui, en se montrant soi-même, excéderait la conscience se réduit à la puissance même de la conscience de s'excéder elle-même dans ses horizons implicites ».

Bref la transcendance de l'*en soi* n'échappe à une justification métaphysique et réaliste qu'en recevant une justification proprement phénoménologique ou intentionnelle. Cette justification n'est rien d'autre que l'auto-explicitation de l'*ego*. Celle-ci s'entend en deux sens (72). Au sens précis, elle est l'étude de l'auto-constitution de l'*ego* ; au sens large elle est l'étude de la constitution, dans l'*ego*, de l'altérité, de tout ce qui est autre que l'*ego*, l'*alter ego*, les animaux, les plantes, l'univers entier. La constitution de l'altérité n'est que le développement de l'auto-constitution de l'*ego*.

Cet enveloppement de la constitution de l'altérité dans la constitution de l'*ego* est ce que Husserl appelle « idéalisme transcendantal ».

Conclusion

1/ Paradoxe de cette auto-constitution de l'*ego* : en phénoménologie génétique, la conscience assiste à sa propre naissance, elle s'accouche pour ainsi dire elle-même. La métaphysique se propose de revenir du donné (qui est conditionné, effet) à un premier étant qui est inconditionné ou *causa sui*. La phénoménologie reprend mais transpose ce schème métaphysique : le donné, c'est le phénomène, le constitué ; elle revient du donné non pas à un premier étant mais à l'origine même de toute donation, et cette origine de la donation, c'est l'auto-donation, l'auto-constitution de l'*ego*, qui est la répétition et la transposition phénoménologique, non métaphysique de la *causa sui*.

2/ Quel est le rapport entre le moi et le temps ? Dans les *Méditations cartésiennes*, ce rapport se présente autrement que dans l'Esthétique transcendantale kantienne (où le sujet transcendantal est en surplomb vis à vis du temps qui est la forme du sens interne). Il se présente aussi autrement que dans les *Leçons de 1905*. Dans les *Leçons de 1905*, le temps est la dimension du déploiement de la conscience mais non pas la dimension de sa constitution : c'est la conscience qui constitue le temps à partir du point source du maintenant par le double jeu de la rétention et de la protention. Dans les *Méditations cartésiennes*, le temps n'est plus seulement le domaine du déploiement de l'*ego*, il devient l'être même de l'*ego*. L'*ego* est tissé d'histoire. Une difficulté demeure : comment l'*ego* peut-il constituer le temps immanent et se trouver constitué par cette temporalisation interne ? Nous retrouvons toute la difficulté d'une auto-constitution. Peut-être est-ce la conscience de cette difficulté qui conduit Husserl à parler dans certains textes d'une a-temporalité du moi, par ex. Ms E III 2/24b : « le moi atemporel. Naturellement cela n'a aucun sens de considérer le moi comme temporel. Le moi est supra-temporel, il est le pôle des modalités du comportement du moi vis-à-vis du temporel, il est le sujet qui se comporte à l'égard du temporel, qui a

sous sa dépendance le temps infini en tant que cadre du comportement possible envers tous ses thèmes ».

3/ Toutes les opérations de constitution sont des opérations *ego*-centrées: « l'événement archi-fluant tout entier n'est pas un événement mort [i.e. étranger au moi], au contraire le moteur le plus interne est une effectuation égoïque » [Ms C10/15a/b, 1931].

4/ L'auto-constitution de l'*ego* ne fait qu'un avec la constitution du monde. Et même la pré-donation du monde, le pouvoir qui est celui du monde de m'englober dans son infinité, cela doit aussi être constitué dans l'auto-constitution de l'*ego*. Comme le dit P. Ricœur, nous avons avec cette auto-constitution, « le triomphe total de l'intériorité sur l'extériorité, du transcendantal sur le transcendant » (op. cit., p 188).

III. Remarques sur la cinquième *Méditation cartésienne*

§ 42. Husserl formule l'objection à laquelle répond cette *Méditation* : la phénoménologie transcendantale aura le rang de philosophie transcendantale si et seulement si les opérations constitutives intra-égologiques sont aptes à rendre compte de la validité intersubjective du monde objectif. Cela est-il possible ? On peut en douter, s'il est vrai que 1/ les unités de sens constituées dans ma vie égologique appartiennent à mon être concret, et que 2/ l'*alter ego*, condition de la validité intersubjective d'un monde objectif est une unité de sens originale, originale précisément en ce qu'il appartient à sa teneur de sens d'échapper à mon être concret. Et si les prestations intra-égologiques ne peuvent rendre compte de cet échappement, alors la phénoménologie peut être accusée d'être un solipsisme transcendantal.

Pour écarter l'objection, et conformément à la méthode phénoménologique, Husserl prend pour guide transcendantal l'unité de sens dont il s'agit de mettre au jour la constitution. Il s'agit de partir de l'*alter ego*, selon le contenu noématique-ontique (la « teneur de sens ») qu'il présente à mon expérience et d'explicitier comment un être pourvu d'une telle teneur de sens peut apparaître dans la vie de ma conscience ; il s'agit de savoir comment « le sens de l'*alter ego* se forme en moi ». Démarche qui répète celle qui inaugure la phénoménologie : « tout objet pensable en général est une formation de sens de la subjectivité pure ». Didier Frank observe : « faire de l'autre un noème revient à exclure qu'il puisse jouer un rôle dans la constitution de l'*ego*. Là est la question essentielle : peut-on admettre que l'*alter ego* doive tout à l'*ego* et l'*ego* rien à l'*alter ego* ? »

§ 43. Présentation du contenu noématique-ontique qui va servir de fil conducteur à l'analyse intentionnelle. Je perçois les autres 1/ comme existant réellement <*wirklich Seiende*>, 2/ comme objets du monde <*Weltobjekte*>, mais non pas seulement comme de simples choses de la nature <*Naturdinge*>, 3/ comme régissant psychiquement sur leurs chairs naturelles avec lesquelles ils sont entrelacés <*verflochten*> et qui sont des « objets psychophysiques », 4/ comme sujets pour ce même monde. Et dans la mesure où les autres sont sujets pour ce monde qui est aussi le mien, alors le monde est un monde commun ; il n'est pas, selon son sens d'être, « œuvre de mon activité synthétique en quelque sorte privée » mais monde « intersubjectif existant

pour chacun dans ses objets ».

Le guide transcendantal ayant été ainsi précisé, la tâche à accomplir se présente ainsi : « il faut commencer par dégager d'une manière systématique les structures intentionnelles – explicites et implicites – dans lesquelles l'existence des autres, exactement « l'être là pour moi » des autres se constitue pour moi... » (p. 76). Il s'agit d'édifier une théorie transcendantale de l'expérience étrangère <Fremderfahrung> ou empathie <Einführung>.

Ambiguïté de la perception de l'autre : l'autre se donne comme un objet « dans » le monde et comme un sujet « pour » le monde et, à ce second titre, il relève d'un tout autre mode de donation ; comme *autre origine* du monde, il se donne à moi comme je me donne à moi-même. La difficulté est de saisir l'unité de ces deux aspects : en tant qu'objet intra-mondain et corps physique, l'autre peut être directement donné dans une intuition. En tant que sujet transcendantal et psychisme, cela est exclu. Sous un aspect, l'autre se donne, sous l'autre, il se refuse à l'intuition remplissante.

§ 44. Nouvelle réduction : mise entre parenthèses de toutes les fonctions de l'intentionnalité intervenant dans la constitution des subjectivités étrangères. Délimitation des opérations intentionnelles intervenant dans la constitution de l'*ego* dans son être propre <Eigenheit> ainsi que dans les unités synthétiques qui en sont inséparables et appartiennent à son être propre.

Cette nouvelle réduction est nécessaire, parce qu'on ne peut entreprendre de constituer dans l'*ego* le sens transcendantal de l'*alter ego* (et au delà le sens transcendantal *monde objectif*) qu'après s'être assuré que ce sens *alter ego* n'a pas été implicitement présupposé ou admis (tel est d'ailleurs le sens fondamental de la réduction). La seconde *epochè* est destinée à mettre hors jeu toute présupposition de l'*alter ego*, afin précisément de cerner les opérations constitutives qui le font apparaître.

Husserl précise que cette nouvelle réduction (qui est à vrai dire plutôt un approfondissement de la réduction) ne fait pas disparaître le sens *alter ego*. Si tel était le cas, l'analyse intentionnelle deviendrait impossible faute de guide transcendantal. En outre, la vie de l'*ego* « inclut toute intentionnalité, donc aussi celle qui est orientée vers l'étranger ». Il s'agit seulement de le mettre hors jeu ou hors validité, d'en suspendre l'évidence naturelle.

L'examen des textes peut rendre ce point problématique. La sphère du propre retient-elle l'acte intentionnel visant autrui ? Oui, dans la mesure où les expériences d'autrui, les *Einführungen* (empathies) sont des expériences *miennes* ; non, au sens où elles visent le sens « autre », suspendu par la nouvelle réduction. Husserl choisit le 2^e voie, au moment où il écrit (fin de Hua I/124, Vrin 77, PUF 141-142) que « nous faisons abstraction <wir sehen... ab> de toutes les opérations <Leistungen> constitutives de l'intentionnalité liée immédiatement ou médiatement à la subjectivité étrangère » ; mais il choisit la 1^e voie au moment où il écrit (125,78,142-143 : « Ce qui m'est spécifiquement propre <das mir als ego spezifisch Eigene>, mon être concret en tant que monade purement en moi-même et pour moi-même dans une propriété <Eigenheit> délimitée, embrasse comme toute autre l'intentionnalité orientée vers l'étranger, si ce n'est que [ici à nouveau inflexion vers la 2^e], pour des raisons de méthode, son opération synthétique (la réalité effective des autres pour moi) doit thématiquement demeurer entre parenthèses ». En vérité, plutôt que deux voies ou une oscillation, il y aurait

un approfondissement de la réduction. La 2^e voie serait un approfondissement de la 1^e. Il s'agit donc de retenir les *Einfühlungen* dans la sphère réduite, mais en les séparant de leur œuvre synthétique (la réalité noématique des autres pour moi).

Or que résulte-t-il immédiatement de cette suspension de validité ? Il en résulte que si je suis originairement *ego*, et si le sens « *alter ego* » se constitue en moi, alors nécessairement l'*alter ego* me « doit » son sens d'*ego*, le sens « *ego* » de l'*alter ego* est puisé en moi, dans mon propre *ego*, et l'altérité affectant l'*ego* de l'*alter ego* doit relever d'un transfert à partir de moi. Etant donné que, *ego*, je le suis moi-même originairement, l'autre ne peut avoir lui aussi ce sens qu'en me l'empruntant, qu'en qualité de « reflet » de moi-même ou d'« analogon » de moi-même - formules qui, précise Husserl, ne rendent qu'approximativement compte du rapport de sens qu'il s'agit précisément d'expliciter. P. Ricœur commente : « le sens "autrui" est emprunté au sens "moi" parce qu'il faut d'abord donner sens à "moi" et à "mon propre" pour donner sens à "autrui" et à "monde d'autrui" » (op. cit. p 201) – « constituer l'autre comme autre, dans et par moi-même, c'est montrer comment le sens "moi", né avec la prise de conscience de mon existence comme foyer de tout sens, se communique à ces autres et me permet de dire que ces autres là-bas sont aussi des moi » (Id. p. 202).

S'il est vrai que le sens « *alter ego* » non seulement apparaît dans le monde mais co-détermine le sens du monde, alors la suspension de ce sens ne peut manquer de produire une altération de la physionomie du monde, au sens où s'effacent (ou se neutralisent) un certain nombre de dimensions qui ne peuvent appartenir au monde qu'en tant qu'il est monde intersubjectif : s'efface 1/ ce qui « donne aux hommes et aux animaux leur sens spécifique d'essence vivante pour ainsi dire egoïque <*Ich-artigen*> » (§ 44, 79/144) ; 2/ les prédicats culturels du monde, en tant qu'ils sont fondés sur l'intersubjectivité ; 3/ l'environnement pour chacun <*Umweltlichkeit für Jederman*>, en tant qu'à nouveau il présuppose une validité intersubjective. Cette seconde époque est qualifiée dans les *Conférences de Paris* comme « mise hors-validité abstractive des autres et de toutes les couches de sens de mon monde ambiant qui se développent pour moi à partir de la validité de l'expérience des autres » (p. 34-35)

Ce qui résiste à la réduction est « une state cohérente du phénomène monde », qui est le socle du monde objectif. Il y a une connexion de fondation entre « nature propre » et monde objectif : l'intentionnalité impliquée dans la constitution du monde objectif n'intervient pas dans les opérations impliquées dans la constitution de la nature propre, mais celles-ci interviennent comme le socle de celle-là : « Il faut évidemment posséder l'expérience de cette "sphère d'appartenance" propre au moi pour pouvoir constituer l'idée de l'expérience d'un "autre que moi" [...] Mais je n'ai pas besoin de l'expérience du monde objectif ni de celle d'autrui pour avoir celle de ma propre sphère d'appartenance » (Vrin 80). La réduction à la sphère du propre est donc à la fois statique (au sens où elle permet la délimitation de deux sphères, propre et étrangère) et génétique (au sens où c'est dans la sphère du propre que se trouvent les « motifs » de la constitution de l'étranger.

L'abstraction dégage donc ce que Husserl appelle *die Eigenheitssphäre* (sphère du propre) - qu'il avait auparavant appelée *die Selbsterfahrung*. On trouve aussi les formules *Originalsphäre* et *primordiale*

Sphäre :

« Ainsi appartient à mon être propre <zu meiner Eigenheit>, en tant que purifiée de tout sens de subjectivité étrangère <von allem Sinn fremder Subjektivität> un sens *simple nature*, qui a perdu précisément ce “pour chacun”, et qui ne doit donc en aucun cas être prise pour une strate abstraite du monde lui-même ou de son sens. Parmi les corps <Körper> saisis dans la sphère du propre, je trouve, se distinguant de manière unique, ma chair <Leib>, c’est-à-dire l’unique corps qui n’est pas simple corps <blosser Körper> mais précisément chair, le seul objet, à l’intérieur de ma strate de monde abstraite auquel j’attribue, conformément à l’expérience, des champs de sensation... ».

L’alinéa suivant continue ainsi :

« Le dégagement de ma chair réduite au propre <eigenheitlich reduzierten Leibes> signifie déjà en partie le dégagement de l’essence appartenant au propre du phénomène objectif *moi en tant que cet homme*. Si je réduis d’autres hommes au propre, j’obtiens des corps appartenant au propre, si je me réduis moi-même en tant qu’homme, j’obtiens ma chair et mon âme, ou moi en tant qu’unité psycho-physique, en elle mon moi personnel, qui, dans cette chair et par son intermédiaire agit dans le monde extérieur et en pâtit, et qui, en général, est constitué en unité psycho-physique grâce à l’expérience constante de telles relations uniques du moi et de la vie avec la chair corporelle <mit dem körperlichen Leib> ».

1/ Appartient au premier rang à la nature propre ma chair <Leib>. Ma chair est le seul corps (dans la sphère de l’être propre) auquel je coordonne des champs de sensation et dont je dispose de façon immédiate et originale ainsi que de ses organes. Cette chair sert de pôle de référence à tous les corps <Körper> qui, dans cette réduction de second degré ne font plus un monde objectif mais une nature primordiale, une nature propre.

Cette chair, par ses organes, fait l’expérience de toute la nature et, entre autres, <darunter>, de la charnelité propre <die eigene Leiblichkeit> qui est ainsi référée à elle-même <die darin also auf sich selbst zurückbezogen ist> : la chair, par ses organes (et plus précisément par une sorte de réversibilité organe/objet) fait l’expérience d’elle-même et ce que signifie « chair » lui est ainsi révélé.

Cette chair est une « chair d’ego », elle est perçue comme mienne (je perçois..., je peux...). Dans *Ideen II*, Husserl écrit : « de même que les objets sont objets pour le moi [...], de même ce corps lui aussi est mon corps, et j’entends bien mon corps au sens particulier de ce qui peut être ressenti, parce que “je” suis déjà et je lui confère, d’une certaine manière, les qualités particulières dont je parle » (*Ideen II*, § 54, PUF p. 213).

2/ A la nature propre appartient également le phénomène objectif « moi en tant que cet homme en son essence relevant de la sphère du propre » <Herausstellung des eigenheitlichen Wesens des objektiven Phänomens Ich als dieser Mensch>.

Cet *ego* psycho-physique est une articulation décisive de l’analyse. La réduction fait apparaître une sorte de terme médiateur entre l’*ego* transcendantal ultime et l’*alter ego* et même un double terme médiateur : chair et *ego* psycho-physique. Et comme ce terme médiateur, à travers lequel s’opère le

transfert intentionnel vers l'autre, est lui-même constitué dans l'*ego* transcendantal, l'autre peut être pensé comme un sens constitué dans la subjectivité transcendantale.

3/ A la nature propre appartiennent enfin les prédicats de valeur et de labeur <Wert-und Werkprädikate>, ainsi qu'une forme spatio-temporelle réduite au propre grâce à laquelle les objets, les choses, l'*ego* psycho-physique sont extérieurs les uns aux autres.

§ 45. Husserl se demande quel est le rapport du « je-homme réduit à la pure sphère du propre à l'intérieur du phénomène du "monde" "réduit" de manière correspondante, au moi, *ego* transcendantal ». Que recouvrent au juste les termes « je-homme réduit à la sphère du propre » ? Sans doute le terme médiateur bi-face dont on vient de parler, c'est-à-dire la chair et l'*ego* psycho-physique. Ce que Husserl veut faire apparaître, c'est que, une fois établie la distinction dans la sphère de la nature propre, entre ma chair <Leib> et les autres corps <Körper>, il demeure que cette chair mienne <Leib> est aussi un corps <Körper> et que la chair, par conséquent, dans la nature propre, n'est pas seulement *de mon côté* (comme sujet opérant de la perception et du faire), elle est aussi et nécessairement *du côté du monde*. La chair ne peut être un terme médiateur (entre l'*ego* transcendantal et le monde objectif) que si elle est toujours en même temps du côté du monde (c'est-à-dire du côté du monde propre, car il n'est pas question encore de monde objectif). Par les prestations intentionnelles de l'*ego* transcendantal j'ai constitué et je continue à constituer un monde, et aussi, comme relevant de ce monde, lui appartenant, ma propre chair comme *Körper* et, également, « le je au sens habituel du moi humain et personnel ». En constituant un monde *propre*, je ne peux pas ne pas constituer aussi mon être mondain, corps et âme, l'âme au sens d'un « je humain propre », qui est une « aperception mondanisante » <verweltlichende Apperzeption> (§ 45) ou une auto-objectivation de l'*ego* transcendantal [la formule « auto-objectivation » se lit au § 47 : « l'âme, comme nous l'avons dit antérieurement est une auto-objectivation <Selbstobjektivierung> de la monade s'accomplissant en elle » [cette âme, comme sphère psychique, étant une partie du phénomène homme].

Le *je* humain, unité psycho-physique

1/ ne se confond pas avec l'*ego* transcendantal. Et leur distinction est la condition même de l'entrée en phénoménologie (le *je* humain est une partie du monde dégagée par abstraction. L'*ego* de la phénoménologie transcendantale est l'origine transcendantale du monde et ne peut donc pas avoir le même mode d'être que le monde et ce qui est du monde)

2/ ne se confond pas avec la chair, avec l'incarnation, qui est inséparable de la subjectivité transcendantale, pour autant que celle-ci soit, dans son rapport intentionnel au monde, un « je fais » et un « je perçois »

2/ est inséparable de la chair (ce dont témoigne en particulier la double relation de la main touchante et de la main touchée)

3/ est fondée dans la chair : dans l'ordre de fondation, dans l'ordre des couches constitutives, la chair a primauté sur l'âme et sur le « je homme » [« La réalité psychique est fondée dans la matière charnelle et non à l'inverse la matière charnelle dans l'âme », *Ideen III*, Hua V, p. 117]

3/ mondanise la conscience transcendantale et lui permet ainsi de constituer l'intersubjectivité.

Comment penser le rapport entre la chair et le corps ? ou entre l'*ego* transcendantal et l'âme ? La difficulté est qu'ils sont à la fois le même et non le même. Husserl souligne lui-même cette difficulté en *Logique formelle et logique transcendantale*, § 96 a.

Cette difficulté se présente déjà dans la philosophie kantienne. Kant écrit dans *Les Progrès de la métaphysique* :

« *Je suis conscient de moi-même* est une pensée qui contient déjà un double moi, le moi comme sujet et le moi comme objet. Comment il est possible que moi, le *je pense*, je sois pour moi-même un objet (de l'intuition) et qu'ainsi je puisse me distinguer de moi-même, voilà qui est absolument impossible à expliquer, bien que ce soit un fait (*factum*) indubitable; mais cela révèle un pouvoir à ce point élevé au-dessus de toute intuition sensible qu'il entraîne, en tant que fondement de la possibilité d'un entendement, la complète distinction d'avec tout animal auquel nous n'avons pas motif à attribuer un pouvoir de se dire : *Je* à soi-même, et qu'il transparaisse dans une infinité de représentations et de concepts spontanément formés <*selbstgemachten*>. Mais on ne veut pas soutenir par là qu'il y a une personnalité double; seul le Moi, qui pense et intuitionne, est la personne, alors que le Moi de l'objet qui est intuitionné par moi, est, tout comme les autres objets hors de moi, la chose » (trad. Guillermit, p. 23).

Identité et différence du moi empirique et du moi transcendantal.

Heidegger la souligne lui aussi : « quel est le mode d'être de cet *ego* absolu – en quel sens est-il le même que l'*ego* factice ; en quel sens n'est-il pas le même ? » [même interrogation chez Ingarden : « mais alors demeure la grande difficulté que personne à ma connaissance n'a signalée : comment un même *ego* peut-il être simultanément *ego* pur constituant et *ego* real constitué ? »

§ 46. Elaboration positive de la notion de sphère propre. Ce qui se donne dans la sphère propre, ce sont les actualités et potentialités du courant de conscience. De même que la perception de la chose est perception d'une figure se détachant d'un fond (*Expérience et jugement* § 24 c, p. 139), de même [« appliquons ces vérités »] dans l'auto-aperception, je m'apparais comme pré-donné antérieurement à toute saisie actuelle et comme m'échappant dans des horizons infinis rétentionnels et protentionnels. Quel peut être alors, dans la conscience de soi de l'*ego*, si vraiment l'*ego* se prolonge dans des horizons infinis le domaine de ce qui est apodictique ? Husserl répond : relèvent de l'évidence apodictique les structures de la vie de l'*ego*, mais également, à l'intérieur de ces structures, « chaque explicitation de données égologiques singulières... », pour autant qu'elles donnent tout ce qui appartient à l'essence du vécu dont elles relèvent.

§ 47. Suite de l'investigation de la sphère du propre, par élargissement. Appartiennent à la sphère du propre, non seulement le courant de la vie égologique mais également les systèmes constitutifs et, « avec une certaine restriction », les unités constituées. Les unités constituées relèvent de la sphère du propre pour autant qu'elles sont inséparables de la constitution originale « dans le mode de l'unité immédiatement concrète ». La formule s'éclaire par les exemples. Sont de telles unités constituées les *data* sen-

sibles, les *habitus*, les objets de la sensibilité externe, en tant qu'unité apparaissant de façon originaire dans ma propre sensibilité, et finalement « la totalité du "monde" que nous avons précédemment "réduit" en éliminant de son sens tout ce qui ne se constitue que dans l'empathie ». Elargissement de la sphère du propre au monde transcendant, pour autant que soient exclus de lui tous les caractères naissant de l'empathie. La sphère primordiale inclut donc intentionnellement une transcendance primordiale.

§ 48. Position du problème qui va être affronté dans ce nouveau moment : comment l'*ego* peut-il porter en lui un genre d'intentionnalité ayant pour sol l'intentionnalité opérant dans la constitution de la sphère du propre mais excédant celle-ci au sens où elle a pour propriété de constituer « un sens existentiel totalement transcendant à son propre être » ? Le monde réduit à la sphère du propre est déjà « transcendance immanente ». Il va s'agir de comprendre comment, sur le sol de cette transcendance immanente, « s'effectue l'attribution à un objet du sens de transcendance objective proprement dite, seconde dans l'ordre de la constitution », et d'abord de comprendre quelles sont les opérations intentionnelles impliquées dans « l'évidence d'un être qui n'est pas mon propre être et n'en est pas une partie intégrante, bien qu'il ne puisse acquérir de sens ni de justification qu'à partir de mon être à moi » (89).

§ 49. Entre « mon monde primordial » et le « monde objectif » interviennent plusieurs couches de constitution intermédiaires.

D'abord la constitution de l'autre ou des autres en général, grâce à laquelle « s'accomplit une stratification générale du sens <eine allgemeine Sinnesaufstufung [Didier Franck traduit : « une organisation hiérarchique du sens »] sur la base de mon monde primordial, par laquelle celui-ci devient apparition <Erscheinung> d'un monde objectif déterminé en tant qu'un et le même pour quiconque, moi compris ». Le monde ne devient monde commun, objectif, transcendant (cette fois au sens de la transcendance de l'objectivité) que par la médiation de l'autre *Je*, qui est le premier « non je », l'étranger absolument premier.

Puis la constitution d'une « communauté de moi existant les uns avec et pour les autres et qui m'englobe moi-même » ou d'une sphère d'appartenance à la première personne du pluriel, intersubjectivité transcendantale qui constitue un monde commun. Le problème est de comprendre comment cette intersubjectivité peut être « constituée » (90/156) et constituante.

Enfin sur le sol de cette sphère d'appartenance élargie un monde objectif proprement dit. Le corrélat noétique de ce monde objectif est à comprendre comme « idéal d'une communauté infinie et ouverte, dont les sujets particuliers sont pourvus de systèmes constitutifs correspondant les uns aux autres et s'accordant les uns avec les autres ». Réinterprétation non métaphysique de l'harmonie leibnizienne.

Au § 50 commencent les trois moments de la constitution d'autrui

Le premier moment est la mise en évidence de la loi universelle selon laquelle s'opère la constitution d'autrui : la synthèse passive de l'association, spécifiée par un transcendantal plus déterminé, qui est l'accouplement, la

formation en paire. Cette loi permet le transfert du sens « moi » de l'original à l'analogue. Ce premier moment rassemble les §§ 50 [la saisie analogisante] et 51 [l'accouplement].

Importance de la saisie analogisante de l'autre comme un autre moi. Equilibre entre les deux exigences de la phénoménologie : le respect de l'altérité de l'autre (que dit le terme *Fremderfahrung*) et l'enracinement de cette expérience de transcendance « dans » l'expérience primordiale (que dit le terme *alter ego*). Grâce à la saisie analogisante, « le solipsisme peut être vaincu sans que l'égologie soit sacrifiée ; autrement dit, on peut rendre compte de la transgression de la sphère du propre, tout en confirmant la primauté de l'expérience originaire du moi » (Ricœur, op. cit., p. 206).

Second moment : la confirmation de l'apprésentation d'autrui par la concordance de ses expressions (le remplissement intuitif de la visée) accentue le détachement de l'*alter ego* par rapport à l'*ego* (§ 52).

Troisième moment : l'imagination relance la réflexion : j'apparie autrui à mon expérience potentielle et non pas seulement à mon expérience effective.

Considérons plus en détail le premier moment.

La formule *Erfahrung ist Originalbewusstsein...*(second alinéa) est traduite de façon différente dans les deux éditions. Vrin : « L'expérience est un mode de conscience où l'objet est donné "en original" ». PUF : L'expérience est conscience personnelle ». Le texte allemand est-il le même ? nous n'en savons rien. Le terme « original » me paraît devoir être gardé.

Le noème « autrui » est le guide transcendantal de l'analyse des opérations de constitution.

Nous avons l'expérience d'autrui = autrui est donné en personne, en chair et en os. Quelle est la teneur de sens de cette donation ?

1/ Ce qui vient à la donnée originaire <zu ursprünglicher Gegebenheit> dans cette expérience d'autrui, nous le reconnaissons sans difficultés, ce n'est pas l'autre moi lui-même, ses vécus mêmes, ses phénomènes mêmes, rien de ce qui appartient à son essence propre. Si cela se produisait, cela équivaldrait à une dissolution de l'autre en moi.

Husserl prend ici distance par rapport à la conception de l'empathie qui était la sienne dans les années 1905-1910. Sous l'influence de Th Lipps, l'empathie est présentée alors comme fusion immédiate par introjection ou projection empathique de mes champs de sensation dans le corps de l'autre. Husserl critique Lipps dans les termes suivants :

« ...et il faut montrer (par contraste avec la "doctrine des instincts") que l'aperception de la chair étrangère ne peut être de manière principielle, contrairement à l'aperception de ma chair (qui peut et doit l'être), une aperception immédiate originelle, donc que dans la comparaison des deux aperceptions une différence d' "originarité" doit subsister. Mais ce discours sur l'originarité, sur l'immédiateté doit être clarifié, puisque, par ailleurs l'expérience des autres a le caractère d'une "perception", le caractère d'une saisie originale » [extrait de 1916, Hua XIII, n° 2, 24].

Sans doute prend-il aussi distance vis-à-vis de Scheler¹².

2/ Le corps de l'autre, donné dans ma sphère primordiale, ne m'y est pas donné comme corps physique. Si sa chair n'était rien d'autre que « corps physique » <Körper>, c'est-à-dire unité se constituant uniquement <rein> dans mes expériences effectives et possibles, appartenant à ma sphère primordiale en tant que formation de ma seule sensibilité, aucun dépassement de la sphère propre ne se produirait et le sens « autrui » serait alors impossible.

Dans les deux cas, l'*alter ego*, *autrui*, est manqué, soit parce que l'autre, qui est *ego*, est privé d'altérité (il n'est pas *alter ego*), soit parce qu'il

¹² Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Gesammelte Werke, Band 7, Francke Verlag, 1973, traduction française *Nature et formes de la sympathie*, Payot, 1950. J'ai retraduit les textes qui sont cités ici.

« Rien n'apparaît alors plus certain que le fait que nous pouvons penser aussi bien nos pensées que celles des autres, éprouver aussi bien nos sentiments que (par sympathie) ceux des autres. Ce qui peut relever de plusieurs cas de figure : ou bien nous appréhendons la pensée des autres comme 'leur' ou bien nous l'appréhendons comme 'nôtre' (comme lorsque, 'contaminés' par une véritable tradition, nous en venons à considérer comme étant nôtres les pensées de nos parents ou de nos éducateurs ... ». En note, Max Scheler précise : « Bien sûr il y a dans cette donation des pensées un lien au moi, puisqu'aussi bien cela appartient à leur essence. Mais ce 'moi' est seulement une valeur de lieu (*Stellenwert*) dans la forme de diversité et la forme d'unité de la conscience, rien qui soit vécu ou qui –encore moins– soit le moi « propre », qui ne peut être donné qu'en contraste, en relation à un moi étranger, autre » (p. 239).

« Un courant d'expériences vécues, indifférent du point de vue du moi-toi <*in Hinsicht auf Ich-Du*> s'écoule tout d'abord en contenant ce qui est factuellement propre et étranger non séparé et intimement mélangé. Dans ce courant se forment peu à peu des tourbillons plus fermement structurés qui, lentement, attirent des éléments toujours nouveaux du courant dans leur cercle et dans ce processus sont successivement et très progressivement ordonnés à des individus différents. Toujours est-il que ce qui vaut comme connexion d'essence dans ce processus, c'est seulement la proposition selon laquelle 1) toute expérience vécue appartient à un moi en général <*zu einem Ich überhaupt*>, et là où une expérience vécue est donnée est aussi co-donné un moi en général ; 2) ce moi est par nécessité d'essence un individu-moi <*Ich-individuum*> qui est soi-même présent en chaque expérience vécue, pour autant qu'il est donné adéquatement et qui n'est pas constitué par leur connexion ; 3) il y a en général première et seconde personne <*Ichheit und Duheit*>. Mais à quel individu-moi une expérience vécue appartient-elle, m'est-elle propre ou est-elle étrangère, voilà qui n'est pas nécessairement co-donné dans la donation primaire des vécus » (p. 240, trad. p. 360, modifiée).

« L'acte d'intuition interne de A englobe non seulement ses propres processus psychiques mais, selon le droit et la possibilité, la totalité du domaine existant des âmes, et tout d'abord en tant qu'un courant encore inarticulé de vécus. Et comme nous saisissons d'emblée notre moi présent sur le fond de l'ensemble de notre vécu temporel, et sans que ce soit seulement à travers des synthèses du moi présent avec les états antérieurs remémorés du moi, de même aussi nous saisissons notre propre moi toujours sur le fond d'une conscience englobant tout et devenant toujours moins explicite, dans laquelle sont donnés en tant que principalement co-contenus aussi bien l'être-moi que l'expérience vécue [*das Erleben*] de tous les autres » (p. 243, trad. p. 364, modifiée).

« Ce qu'est une « intuition interne » n'est pas du tout défini par la détermination objective que celui qui intuitionne ainsi intérieurement se percevrait soi-même. Je puis aussi bien me percevoir moi-même extérieurement comme un autre. [...] L'intuition interne est donc une direction d'acte à laquelle nous pouvons faire appartenir des actes accomplis par nous-mêmes et par les autres. Cette direction d'acte englobe aussi et d'emblée selon le pouvoir <*dem Können nach*> le moi et le vécu de l'autre, exactement comme elle englobe mon moi et mon vécu *en général* et non pas seulement le présent immédiat » (p. 243, trad. p. 364, modifiée).

est privé d'*ego*

Cette double exclusion prescrit la solution : c'est du côté du corps d'autrui qu'il faut chercher la clé du problème : lui seul peut m'être donné à percevoir (dans ma sphère d'appartenance) tout en me donnant autrui (qui dépasse ma sphère d'appartenance)

L'intentionnalité originale qui constitue autrui comme autrui, Husserl l'appelle « appréhension » <Appräsentation>, terme qui désigne une « co-présentification » <Mit-gegenwärtig-machen>. Il s'agit d'un mode intentionnel qui représente <vorstellig macht> un « là-avec » mais qui n'est pas et ne peut jamais devenir un « lui-même-là » <selbst da>.

« Il y a déjà une telle appréhension dans l'expérience externe... ». La perception de la chose est elle aussi appréhensive, mais de telle sorte que ce qui, en elle, est appréhensé peut aussi être présenté (réellement ou idéalement). La face arrière du cube est appréhensée, mais elle est présentée si je retourne le cube. Or cela est par principe impossible concernant l'expérience d'autrui, c'est-à-dire pour « une appréhension qui doit nous introduire dans la sphère originale d'autrui ». La visée intentionnelle de l'autre est une visée remplie *intuitivement* mais non *originellement*.

D'où la question : « comment l'appréhension d'une sphère autre dans la mienne et par là le sens *autre* peuvent-ils être motivés en tant qu'expérience [...] ? Une présentification <Vergegenwärtigung> quelconque ne le peut pas. Elle ne le peut qu'enlacée à une présentation <nur in Verflechtung mit einer Gegenwärtigung>, à une auto-donation véritable <eigentliche Selbstgebung> ».

Présentation <Gegenwärtigung> = l'intentionnalité qui a le privilège d'amener la chose à la donnée en personne <Selbstgegebenheit>. Cette intentionnalité est perception au sens de vision <Einsicht> donatrice d'évidence.

Présentification <Vergegenwärtigung> = modification qui désincarne ce qui se présentait charnellement dans la présentation.

A quelle présentation (puisée dans la perception du monde primordial) l'appréhension qui me donne autrui est-elle liée ?

« Une première réponse... ». La première présentation qui est entrelacée à l'appréhension d'autrui est la présentation de l'*ego* que je suis en tant qu'unité psycho-physique ou être humain primordial. La seconde présentation requise est évidemment la présentation du corps <Körper> de l'autre comme « fragment de ma nature propre donnée » (§ 52, 96/163). Considérons la première. Comment cette présentation de l'*ego* psycho-physique opère-t-elle dans l'expérience d'autrui ?

« Supposons maintenant qu'un autre homme entre dans notre champ visuel... ». Nous faisons l'expérience d'autrui. Que doit-il s'être passé pour que nous ayons l'expérience d'autrui ?

« Puisque dans la nature et le monde propres, ma chair <Leib> est le seul corps <Körper> qui est originellement <ursprünglich> constitué comme chair (organe opérant), alors le corps <Körper> là-bas, qui est pourtant saisi comme chair, doit tenir ce sens d'un transfert aperceptif à partir de ma chair... »

Ce qui permet le transfert aperceptif de ma chair au corps de l'autre, c'est le fait que je ne suis pas seulement chair mais aussi corps, incorporé à la nature, c'est le fait que « par mon corps, je m'identifie à une des choses de

la nature, à un corps physique <Körper> ». Ce qui va au devant de la saisie analogisante, c'est l' « auto-aperception mondanéisante » dont il est question p. 130, l. 19-26. L'appariement intervient au moment où je reconnais dans le corps <Körper> de l'autre l'analogie de ma propre réification ou lorsque je reconnais dans son corps-chair <Körper-Leib> l'analogie de ma chair-corps <Leib-Körper>.

« Chaque aperception par laquelle nous appréhendons d'un regard... ». La saisie analogisante ne s'exerce pas seulement dans le domaine de l'expérience d'autrui, elle s'exerce dans un vaste champ d'expérience anté-prédicative, partout où une expérience nouvelle renvoie à une expérience originaire qui en donne le modèle, qui en est la fondation originaire.

§ 51. Même si la saisie analogisante d'autrui n'est qu'un exemple d'une vaste sphère d'opérations anté-prédicatives, il n'en demeure pas moins qu'elle présente dans le cas de l'expérience d'autrui une certaine spécificité.

« Toutes les autres analogies, observe Ricœur, jouent d'objet à objet dans la même sphère d'expérience », alors que dans le cas de l'expérience d'autrui, l'analogie est censée faire le passage de l'originaire au non originaire [Hua XIV, n° 35, 533 donne une expression voisine de cette difficulté : « Deux corps extérieurs peuvent facilement apparaître comme mis en *Paarung*. Est à élucider comment elle doit ici devenir possible avec le corps-zéro et un corps extérieur [...] lesquels sont donnés dans une orientation si différente »].

C'est cette difficulté que retrouve ici Husserl. Comment, sur le fondement de ma chair corporelle la saisie analogisante du corps charnel de l'autre est elle possible si, des deux « analogues », l'un (ma chair corporelle) est « toujours présent et vivant » < *in lebendig wirkendem Gang* > (142) tandis que l'autre, c'est-à-dire ce qui est appréhété, le charnel du corps de l'autre et, dans cette chair, l'*alter ego* « ne peut jamais devenir effectivement présent ni être véritablement perçu » ? C'est pour résoudre cette difficulté que Husserl fait intervenir l'appariement. L'appariement fournit le support associatif de l'analogie. Dans l'appariement, les membres du couple s'échangent leur sens, l'un est saisi conformément au sens de l'autre. C'est lui qui réalise la plus primitive synthèse passive qui fait passer de l'*ego* à l'*alter ego*. La difficulté est-elle surmontée ? Husserl écrit à la fin du § 51 : « l'aperception est-elle effectivement si transparente, est-elle une simple aperception par transfert comme n'importe quelle autre ? »

§ 52. La réponse serait qu'elle n'est justement pas une aperception par transfert comme n'importe quelle autre. Et cela d'abord parce que, comme le dit le début de ce paragraphe, « le sens transféré reçoit validité d'être ». Comment le transfert de sens peut-il produire une *expérience* d'autrui, d'un *alter ego*, s'il est vrai qu'une présentation directe de la vie subjective de l'autre est impossible ?

Une première réponse serait que l'appréhension de la vie subjective de l'autre va de pair avec une présentation et que les frontières entre le présenté (le corps physique) et l'appréhété (la vie subjective de l'autre) tendent à se brouiller en raison d'une sorte d'unité intuitive de ce qui est présenté et de ce qui est appréhété. Cette unité intuitive, Husserl l'exprime en disant

que le corps de chair exige une intériorité :

« Le corps de chair exige une intériorité [...] [qui] ne [ressortit] pas au cadre de ce qui doit se donner soi-même de manière perceptive et qui est, en tant que tel, exigée, quoi qu'elle soit exigée comme une co-présence, comme co-appartenant, liée à la chair par la co-existence » (Hua XIV, n° 1, 4).

Une seconde réponse serait que l'expérience d'autrui, comme toute expérience, est ouverte à un horizon infini de nouvelles présentations confirmatrices. L'appariement, commente Ricœur, est une relation à laquelle manque la plénitude d'une expérience vécue et c'est cette plénitude que la confirmation de l'appréhension est censée apporter. Le transfert, qui n'est d'abord que visée se confirme et reçoit validité ontologique par la confirmation que lui donne une expérience concordante. La supposition ou l'anticipation d'un vécu étranger se confirme par la concordance des expressions, des gestes, du comportement. Didier Franck souligne une difficulté : une intention est confirmée quand ce qu'elle vise se donne en chair dans l'intuition, donation qui motive une valeur d'être.

« Or ici, pour respecter la non phénoménalité de l'être, il faut que le transfert de sens se fasse de telle sorte que le sens transféré, le sens de chair et d'*ego* prenne une valeur d'être sans pourtant être l'objet d'une intuition donatrice originaire motivant cette valeur d'être ». En d'autres termes : « l'aperception d'autrui trouve sa confirmation dans une présentation fonctionnant comme indice d'un imprésentable » (*Chair et corps*, Minuit, p. 137).

La constitution du sens *alter ego* rétroagit en quelque sorte sur le sens même du constituant : mon soi <*mein Selbst*> reçoit son caractère *mien* <*mein*> à travers l'appariement qui intervient nécessairement et qui est contrastant (Hua 144, Vrin 97, PUF 164). Il y aurait donc, en ce sens, une constitution réciproque de l'ipséité propre et de l'ipséité étrangère. La sphère première de l'*ego* est *originellement altérée*.

Confirmerait cette altération originaire le fait que, comme le montre le § 55 (150/171/103) la constitution du sens *alter ego* dans la sphère primordiale par transfert du sens *ego* n'implique aucune genèse temporelle impliquant une précédence de la *Selbsterfahrung* sur la *Fremderfahrung* :

« Il n'est ici question d'aucune genèse temporelle de cette sorte d'expérience, sur le fond d'une auto-expérience temporellement antérieure... ».

Passé, modification du présent, *alter ego*, modification de l'*ego* : l'analogie est fréquente, chez Husserl (en particulier *Krisis*, § 54 b) mais ne doit pas cacher la différence :

« Ce passé qui est mien a nécessairement été une fois un présent non modifié, offert à une intuition directe, alors que l'autre ne l'a jamais été et ne le sera par principe jamais » (Didier Franck, op. cit., p. 138)

Deux niveaux de constitution interviennent donc. Le transfert analogisant vise un autre moi ; la concordance du comportement est comme un

remplissement de cette visée d'un autre moi. Ricœur souligne qu'une théorie de l'expression (Scheler) ne peut pas suffire. L'expression n'est signifiante, et signifiante d'autrui que si le sens autrui a été préalablement acquis.

§ 53. Analyse des potentialités spatiales de la sphère propre qui sont à l'œuvre dans la constitution d'autrui. Husserl souligne le rôle de l'analogie dans le jeu de ces potentialités spatiales : au moi transposé dans le *là-bas* est analogue le moi étranger ; et inversement le moi étranger, transposé par l'imagination dans l'*ici* qui est pour lui un lieu étranger, se fait l'analogon de moi-même dans la mesure où nous partageons alors le lieu de l'*ici*. On relèvera un texte important de Hua XIII, n° 8, 266-267 :

« Ainsi le moi étranger est posé comme analogon du “moi dans le là-bas”, du moi transposé dans le là-bas par la pensée ; le moi étranger s'est donc, en correspondance avec cette analogie, donné lui-même dans une apparition intérieure et, s'il se transposait à ma place par la pensée, il aurait une représentation présentifiante et ainsi une apparition extérieure de ma chair, apparition qui concorde avec la perception extérieure que j'ai maintenant de sa chair ».

Difficultés de cette analyse. Que signifie que l'*ego* soit localisé dans la chair ? 1/ La localisation de l'*ego* est d'abord celle de ses vécus sensibles, localisés par leur soubassement hylétique, c'est-à-dire essentiellement les données tactiles. 2/ Elle est ensuite l'*ici* absolu de la chair qui se donne, selon la formule de Husserl, comme « corps annulé » *<Nullkörper>* : dans le monde propre, ma chair est toujours ici, et je suis par ma chair *archi-immobile*. Mais ce n'est pas à partir de l'*ici absolu* de la chair que s'opère la permutation de l'*ici* et du *là-bas*, car l'*ici absolu* est absolument insubstituable, c'est à partir de l'*ici central* de la chair-corps, de la chair incorporée. Or ce qui est singulier, remarque Didier Franck, c'est le glissement de Husserl de la chair incorporée à la chair pure et simple comme dans la proposition suivante : « je peux changer ma position par libre modification de mes kinesthèses, et en particulier par le *tourner autour*, en sorte que tout là se transforme en ici, c'est-à-dire que je puisse occuper *charnellement* n'importe quel lieu de l'espace ». Ce glissement est problématique : je ne peux occuper charnellement n'importe quel lieu de l'espace que comme chair incorporée, laquelle suppose un espace commun et intersubjectif (Didier Franck, p. 144).

§ 55. Constitution de la nature intersubjective. La tâche est de rendre compte de la réciprocité : la constitution d'une nature commune « demande que l'expérience du moi entre en composition sur une base de réciprocité avec l'expérience d'autrui ».

Or une telle réciprocité, une telle composition paraissent d'emblée difficiles à penser, en raison de l'abîme ontologique séparant l'autre pour soi et l'autre pour moi, ou bien moi pour moi-même et moi pour l'autre : comme le dit Husserl,

« la chair étrangère *<der fremde Leib>* en tant qu'apparaissant dans ma sphère primordiale n'est en premier lieu qu'un corps *<Körper>*, à l'intérieur de ma nature primordiale *<in meiner primordialen Natur>*, l'unité synthétique mienne, et est donc inséparable de moi en tant qu'élément mien de détermination essentielle-

ment propre <*mein eigenwesentliches Bestimmungsstück*> » (Hua I, 149 150/PUF 170)

... et non pas précisément la chair ou l'ici absolu de l'autre. Pour qu'il y ait réciprocité d'expérience, il faudrait qu'il y ait réciprocité des chairs. Or celle-ci paraît d'emblée exclue par le primat de l'égologie. D'où la question qui paraît insoluble :

« comment se fait-il que je puisse parler du même corps <*von demselben 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 ? » (Hua I 150/PUF 170/Vrin 102).

Et qui, en même temps, est, de fait, résolue dans l'expérience d'autrui (cette résolution est l'expérience d'autrui elle-même) :

« Si nous nous en tenons à l'expérience factuelle d'autrui telle qu'elle se produit à chaque fois, alors nous trouvons que le corps vu sensiblement <*der sinnlich gesehene Körper*> est bel et bien expérimenté comme celui de l'autre, et non seulement comme un indice de l'autre. Ce fait n'est-il pas une énigme ? » (150/170/103).

S'il y a énigme, la tâche de la réflexion n'est pas de la résoudre, puisque l'expérience a toujours déjà devancé la réflexion dans la résolution de l'énigme, mais seulement d'explicitier cette résolution.

Et c'est ce que montre l'alinéa suivant. A la question : « comment est-ce que peut se produire l'identification du corps de ma sphère originelle [le corps de l'autre tel qu'il est pour moi] et du corps constitué de façon tout à fait séparée dans un autre *ego* [le corps de l'autre tel qu'il est pour lui-même], lequel, ainsi identifié, est la même chair, comment cette identification peut-elle en général avoir lieu ? », la réponse donnée est la suivante : l'énigme suppose la distinction des deux sphères originales, et cette distinction elle-même présuppose que l'expérience étrangère ait accompli son œuvre...

Comment l'identification entre la signification du corps d'autrui pour lui et la signification du corps d'autrui pour moi se réalise-t-elle ? Elle se fonde dans l'inséparabilité de la présentation du corps de l'autre et de l'appréhension de son vécu : la présentation par appréhension du vécu de l'autre est *fondue* avec la présentation perceptive de son corps « dans la fonction particulière de coperception » (PUF 171).

En vertu de cette fusion de la perception et de l'appréhension, « ce qui est présenté, dit Husserl, doit appartenir d'entrée de jeu à l'unité du même objet qui est appréhété » ou, à l'inverse, ce qui est appréhété doit appartenir d'entrée de jeu à l'unité du même objet qui est présenté, ce qui veut dire que « l'appréhension d'autrui ne va pas sans la présentation d'autrui » (Didier Franck) ou, comme le dit Ricœur, « c'est une seule et même réalité qui appartient à ma sphère propre et qui indique une *autre* existence [et une autre existence qui s'arrache à ma sphère propre] Il n'y a donc pas deux réalités séparées par un hiatus... » (op. cit., p. 214) : le corps là-bas pour moi et le corps ici pour l'autre (sa chair) sont bien un seul et même corps.

Et c'est pourquoi Husserl peut dire (151/104/172) :

Les choses ne sont pas telles et ne peuvent pas être telles que le corps <Körper> de ma sphère primordiale, qui m'indique l'autre moi <der mir das andere Ich [...] indiziert> (et en même temps la sphère primordiale tout autre ou l'autre ego concret), puisse présenter son existence <Dasein> et sa co-existence <Mitdasein> sans que ce corps [de ma sphère] primordial prenne le sens d'un corps appartenant à un autre ego, donc, selon le mode de toute la prestation associative – aperceptive, le sens de la chair étrangère <des fremden Leibes> et tout d'abord <zunächst> celui du corps charnel étranger même <des fremden Leibkörpers selbst>. Les choses ne se passent donc pas comme si le corps là-bas de ma sphère primordiale <der Körper dort meiner primordialen Sphäre> restait séparé de la chair corporelle de l'autre <von dem körperlichen Leib der Anderen>, comme s'il était quelque chose comme un signal pour son analogon (dans une motivation manifestement impensable), comme si, par suite, dans le champ <Ausbreitung> [PUF traduit par « écart »] de l'association et de l'apprésentation, ma nature primordiale et la nature apprésentée de l'autre, mon ego concret et l'autre ego restaient séparés ».

Le corps-chair étranger est l'objet premier en soi, comme l'homme étranger est constitutivement l'homme premier en soi. Voir *LFT* § 96 a : « toute objectivité prise en ce sens est constitutivement reconduite au premier étranger au Je sous la forme de l'autre, c'est-à-dire du non moi sous la forme "autre moi" ».

Enigme de l'expérience d'autrui : ce n'est, en un sens, qu'un cas particulier d'un caractère universel de la vie de la conscience, la fusion constante, l'entrelacs constant, de l'explicite et de l'implicite, de l'actuel et du potentiel.

Cette fusion de l'actuel et du potentiel est caractéristique de la structure de la temporalité.

Temps et expérience d'autrui. La constitution d'autrui est censée rendre possible une temporalité commune, s'inscrivant elle-même dans une nature commune et un monde objectif. Mais cette temporalité commune est elle aussi présupposée dans la possibilité même d'une permutabilité, comme l'atteste le § 36 de *Expérience et jugement* :

« Les objets individuels de la perception ont une position spatiale réciproque sur le fondement de leur être ensemble dans un seul temps ».

Didier Franck commente : « un temps commun doit être préalablement constitué pour qu'à ma chair absolument ici apparaisse un corps là-bas et que sur le sol de cette donnée, puisse s'opérer le transfert aperceptif constituant d'autrui » (op. cit., p.173)

Conclusion : ce qui rend possible la constitution d'une nature commune, c'est la complémentarité, l'harmonie des points de vue. Mon corps m'assigne une perspective qui donne une orientation déterminée au système des apparences ; son corps assigne également à autrui une orientation déterminée, autre que la mienne, sur le système des apparences. Mais comme le corps d'autrui appartient à mon système comme au sien, je comprends que le même objet puisse être saisi sous deux perspectives différentes : « la réciprocité des consciences mises en jeu par l'expérience en commun de la na-

ture est fermement maintenue à l'intérieur du cadre rigoureux de l'appréhension et de l'idéalisme monadique » (Ricœur, op. cit., p. 216)

IV. La cinquième *Méditation cartésienne* est-elle une aporie ?

L'entrée « cartésienne » en phénoménologie se prête à un certain nombre de questions ou suscite un certain nombre de difficultés que Husserl est le premier à mettre en évidence.

1/ La première difficulté concerne la recherche cartésienne d'*évidence apodictique*. L'entrée cartésienne en philosophie transcendantale se confond avec, je cite le titre du § 6, « l'exigence philosophique d'une évidence apodictique et première en soi ». C'est en faisant droit à cette exigence, que le philosophe répétant la méditation cartésienne, neutralise l'existence du monde, au motif que (titre du § 7) « l'évidence de l'existence du monde n'est pas apodictique » - et remonte à l'évidence apodictique du *je suis*.

Or que nous a montré l'étude de la vie cogitative impliquée dans l'*ego cogito* ? Elle nous a montré que l'*ego* effectivement constituant, ce n'est pas l'*ego* resserré sur sa seule actualité, mais au contraire l'*ego* ouvert sur les horizons infinis des potentialités de la vie de la conscience. Dans les *Méditations cartésiennes*, l'attention se porte, plutôt que sur le pôle d'actualité de l'*ego*, sur le flux impliqué en lui, le flux du présent vivant, ouvert au passé et à l'avenir. L'exigence d'évidence apodictique n'en est pas annulée. Dans le § 9, Husserl pose la question de la « portée » <*Tragweite*> de l'évidence apodictique du *je suis* ; il reprend la question au § 13 (« Nécessité de mettre tout d'abord hors circuit <*ausschalten*> les problèmes de la portée de la connaissance transcendantale »). Il la reprend également à la fin du § 46. Quel peut être, dans la conscience de soi de l'*ego*, si vraiment l'*ego* se prolonge dans des horizons infini, le domaine de ce qui est apodictique ? Husserl répond : relèvent de l'évidence apodictique les *structures* de la vie de l'*ego*, mais également, à l'intérieur de ces structures, « chaque explicitation de données égologiques singulières... », pour autant qu'elles donnent tout ce qui appartient à l'essence du vécu dont elles relèvent. Néanmoins un doute demeure : l'exigence d'une évidence apodictique n'est-elle pas un cadre philosophique trop étroit pour les recherches de phénoménologie génétique qui se font jour dans les *Méditations cartésiennes* ?

2/ La seconde difficulté concerne les tâches d'une phénoménologie génétique. Le projet d'une phénoménologie génétique, dégageant les différentes couches constitutives et leur articulation, peut-il vraiment s'accomplir, si on s'installe d'emblée dans l'*ego* transcendantal ? Cette difficulté est évoquée par le § 43 de la *Krisis*¹³ dans les termes suivants :

« Le chemin beaucoup plus court vers l'*epochè* transcendantale, que je nomme, dans mes *Idées*, le chemin "cartésien" [...] a ce gros désavantage que, même s'il conduit, comme par un saut, tout de suite à l'*ego* transcendantal, il ne fait voir ce dernier cependant, du fait du manque nécessaire de toute explication préalable, que dans un vide de contenu apparent, devant lequel on

¹³ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, Husserliana, Bd VI, Haag, 1954, traduction G. Granel, Tel, Gallimard, 1976. Les numéros de page renvoient à ces deux éditions.

se demande avec embarras ce qu'on a bien pu gagner par là... », avec, en outre, le risque de retomber « dans l'attitude naïve – naturelle ».

Cette critique peut étonner : à aucun moment le *cogito*, qui est un *cogito cogitatum*, qui inclut toutes les constitutions de sens et de validité dans son auto-constitution, n'apparaît comme « vide de contenu » dans les *Méditations cartésiennes*. Néanmoins on peut éclairer au moins latéralement l'idée ici présentée en rapprochant les *Méditations cartésiennes* et la *Krisis*. Le souci de la *Krisis*, qui 'est pas encore thématiqué dans les *Méditations cartésiennes*, est de penser le « monde de la vie ». Or lorsque la pensée se fait méditation du monde de la vie, elle s'écarte du chemin des *Méditations cartésiennes* sous plusieurs points de vue

1/ *D'abord l'attention au monde de la vie implique une remise en cause de la compréhension traditionnelle du philosophe*. Dès sa fondation, la philosophie s'est assigné le but de substituer au monde de la vie une théorie universelle de la vérité en soi. Il s'agit au contraire pour Husserl, d'opérer un changement d'attitude et d'élever le monde de la vie *en tant que tel* au rang de thème scientifique. C'est à cette seule condition que la philosophie peut devenir un savoir sans présuppositions. Et en effet le monde « scientifique », comme tous les mondes *particuliers* (508/459), appartient au monde de la vie ; et cette situation vaut aussi pour la philosophie. Tant qu'elle se pense comme une théorie universelle de la vérité en soi, elle a son monde *propre*, même si son *telos* est *l'universum* ; et ce monde propre et les buts qui en relèvent *présupposent* le monde de la vie ; tout but présuppose le monde de la vie, « y compris le but universel de la connaître dans une vérité scientifique » (511/461). Ainsi la philosophie au sens ancien est incapable d'absorber en elle sa propre présupposition, elle ne peut pas être une « science universelle de l'être » (517/466). Mais quand elle se propose comme thème scientifique le monde de la vie *en tant que tel*, elle intériorise pour ainsi dire sa présupposition, elle réconcilie le sens d'origine du connaître et la rigueur propre d'une science.

2/ *Ensuite la Krisis, en portant l'attention sur le monde de la vie porte du même coup l'attention sur l'anonymité* (128/115) *de l'ego*. Le monde de la vie est, selon son sens d'être, pré-donné, toujours déjà donné. Dans l'époque, il est compris comme le corrélat d'une prestation intentionnelle (173/155). Mais qu'il soit ainsi compris ne suspend pas ce caractère d'être « toujours déjà donné ». Donc ce qu'il s'agit d'éclairer, grâce à l'époque, c'est le comment de cette pré-donnée (175/157). La subjectivité à laquelle et par laquelle le monde est « toujours déjà » donné doit avoir un mode d'être qui rende compte, qui rende raison de ce « toujours déjà » dont elle est le l'origine. Ce mode d'être consiste à ne pouvoir accomplir les actes de validation constituant la présence du monde que sur le fond d'actes de prévalidation sédimentés ; il consiste à avoir des « arrière-fonds cachés » (id.) ; l'*ego* constituant se dérobe dans ce que Husserl appelle « l'indicible gouffre de ses fondations de validité » (213/191). La subjectivité qui est absolue *par rapport au monde* ne l'est pas *par rapport à soi-même* ; l'actuel s'enlève sur fond d'inactuel ; la subjectivité transcendantale a une « histoire ».

Le texte le plus explicite sur l'anonymité de *l'ego se* trouve dans l'appendice XVI au § 29. Husserl y montre que le *je* auquel le monde doit d'être pour moi [« à la validation ontologique duquel le monde doit d'être

pour moi » (507/457) reste anonyme. Il est vrai que je puis, par la réflexion, me saisir comme *sujet* de la conscience du monde et que le *je* sort ainsi de son anonymat. Et la tâche de faire sortir le *je* de son anonymat peut même être considérée comme la tâche philosophique par excellence. Mais la réflexion déplace, sans le suspendre l'anonymat *essentiel* de la vie égologique : le *je* qui sort de l'anonymat par la réflexion ne le fait qu'à la faveur de la vie égologique anonyme (id.), sans que l'itération du mouvement réflexif puisse suspendre cette situation.

3/ *Enfin la Krisis, en portant l'attention sur le monde de la vie, met aussi l'accent sur le caractère transcendantal (ou constituant) de l'intersubjectivité.*

On peut trouver dans la *Krisis* une certaine tension ou une certaine concurrence entre la primauté de l'*ego*-origine et la primauté du monde de la vie. Il est sûr qu'en un sens, la concurrence est apparente, puisque le monde de la vie relève d'une fondation de sens et de validité accomplie par l'*ego*-origine. Mais il n'y en a pas moins deux façons d'accomplir la question transcendantale. Ou bien la pensée *traverse* le monde de la vie et les prestations intentionnelles qui le constituent et remonte à l'*ego*-origine absolu ; ou bien elle s'arrête pour ainsi dire au monde de la vie et s'interroge sur la nature du champ transcendantal où se constitue le monde de la vie.

Le premier motif est le motif *cartésien*. On remonte alors du monde de la vie à sa fondation transcendantale dans l'intersubjectivité (dont relève l'*ego* « déclinable » (210/188) ; puis de l'intersubjectivité à sa fondation « dans l'*ego* absolu ou “ indéclinable ”, qui est l'unique centre de fonctionnement de toute constitution » (212/190). Le second est le motif *intersubjectif*. Il est, dans son amorce, identique au premier. On prend son départ dans l'analyse des structures du monde de la vie mais cette fois on s'arrête à la subjectivité intervenant dans la constitution du monde de la vie et on en cherche la teneur. Husserl la désigne comme « l'uni-totalité de la subjectivité fonctionnante et opératoire en dernière analyse, qui doit suffire pour nous à l'être du monde... » (166), *<die Allheit der letztlich fungierend-leistenden Subjektivität, die für das Sein der Welt -der Welt für uns, als unseres natürlichen Lebenshorizontes- aufzukommen hat>* (149). Elle est ce qui *suffit* à rendre compréhensible l'être toujours déjà donné d'avance du monde de la vie. Or, quelles que soient les discordances intersubjectives, il est *a priori* certain, car cela relève du sens d'être du monde, qu'une unification est possible, en tant que but que l'on peut atteindre (186/166) ; le sens d'être du monde implique qu'il y ait un seul et même monde pour tous. C'est pourquoi la subjectivité *qui suffit* à l'être du monde doit être comprise comme *omnisubjectivité* (520/469).

Or, au moment où Husserl cherche à penser le sens transcendantal de l'intersubjectivité, il est conduit à penser une sorte d'isomorphie et peut-être même une relation de fondation entre la structure de la temporalité et la structure de l'intersubjectivité. C'est ce que donne à entendre le passage suivant de la *Krisis*, (p. 211) :

Dans la remémoration, « ...l'*ego* actuel s'acquiesce d'une prestation dans laquelle il constitue comme étant (sur le mode passé) un mode de dérivation de lui-même. C'est ce qui permet de poursuivre la façon dont l'*ego* actuel, l'*ego* constamment présent dans son flux, se constitue dans une auto-temporalisation comme durant de part en part à travers ses “passés”. De la

même façon l'*ego* actuel, l'*ego* qui dure déjà dans la durée primordiale constitue-t-il en soi un autre comme autre. L'auto-temporalisation par ce qu'on pourrait appeler "*Ent-gegenwärtigung*" (par la remémoration) a son analogie dans mon "*Ent-fremdung*" (c'est-à-dire la sympathie en tant que "*Ent-gegenwärtigung*" de degré supérieur" - celle de ma présence originelle dans une présence originelle simplement présentifiée). Ainsi, en moi, un autre *ego* accède-t-il à la valeur d'être, en tant que com-présent et avec les modes de confirmation dans l'évidence qui sont les siens, manifestement autres que ceux d'une perception sensible ».

Si la temporalité est l'*Entgegenwärtigung* première, si l'*Entfremdung* est une *Entgegenwärtigung* « de degré supérieur », on peut se demander si tous les modes de la transcendance (et en particulier la constitution d'autrui) ne sont pas fondés dans l'auto-temporalisation de la conscience.

L'analogie entre *Entfremdung* et *Entgegenwärtigung* s'annonce aussi dans des textes datant du début des années 30, Hua XV, 189, trad. in *Autour des Méditations cartésiennes*, p. 111, et Hua XV 193-194 :

« De la même façon tout *ego*, toute monade prise concrètement, est une substance. Mais elle a une concrétion qui est seulement relative ; elle est ce qu'elle est seulement comme *socius* d'une socialité, comme "membre d'une communauté" dans une communauté globale. Ici se présente un concept tout à fait nouveau, celui d'être renvoyé l'un à l'autre, être dépendant l'un de l'autre, être relié l'un à l'autre, et ce dans sa forme la plus large : être l'un avec l'autre, co-exister, être dans l'unité d'une temporalité [...] Dans la mesure où elle a "constitué" les autres monades dans son être (de même que toute monade dans son présent a constitué son passé), aucune monade ne peut être sans les autres monades... »

Enfin l'analogie entre constitution du temps et constitution de la temporalité se retrouve chez d'autres auteurs plus ou moins inspirés de Husserl

1/ Scheler

L'analogie prend chez Scheler une signification différente :

« Et comme nous saisissons d'emblée notre moi présent sur le fond de l'ensemble de notre vécu temporel, et sans que ce soit seulement à travers des synthèses du moi présent avec les états antérieurs remémorés du moi, de même aussi nous saisissons notre propre moi toujours sur le fond d'une conscience englobant tout et devenant toujours moins explicite, dans laquelle sont donnés en tant que principiellement co-contenus aussi bien l'être-moi que l'expérience vécue <das Erleben> de tous les autres ».

2/ Merleau-Ponty

M. Merleau-Ponty refuse le dispositif développé par Husserl dans la 5^e Méditation cartésienne au motif qu'il enferme l'expérience d'autrui dans une contradiction théorique insoluble : l'expérience d'autrui est impossible à un pur sujet transcendantal. Mais en même temps Merleau-Ponty observe que la « subjectivité transcendantale intégrale » n'a pas bloqué l'analyse de Husserl :

« Ayant démontré l'impossibilité de surmonter cette contradiction et l'impossibilité d'une synthèse, Husserl ajoute que cette synthèse n'est pas à

faire et que le problème est mal posé : la différence entre mon point de vue et le point de vue d'autrui n'existe précisément qu'après qu'on a fait l'expérience d'autrui... » [ici référence est clairement faite au § 55 des MC]

La communication de 1951 « Sur la phénoménologie du langage » montre à nouveau que la contradiction est moins résolue que franchie :

« La position d'autrui comme moi-même n'est [...] pas possible si c'est la conscience qui doit l'effectuer : avoir conscience, c'est constituer, je ne puis donc avoir conscience d'autrui, puisque ce serait le constituer comme constituant, et comme constituant à l'égard de l'acte même par lequel je le constitue. Cette difficulté de principe posée comme une borne au début de la 5^e Méditation cartésienne n'est jamais levée. Husserl *passé outre* ».

L'expérience d'autrui n'est intelligible que si l'incarnation, au lieu d'être constituée à partir d'une subjectivité transcendante intrinsèquement affranchie de corporéité est un « *phénomène ultime* » (*Signes*, p. 118). Merleau-Ponty appelle l'incarnation du transcendantal la « situation du *cogito* » : « le sujet qui accomplit la transgression intentionnelle ne saurait le faire qu'en tant qu'il est situé. L'expérience d'autrui est possible dans l'exacte mesure où la situation fait partie du *cogito* » (*Signes*, p. 119).

On observera en outre que les analyses merleau-pontiennes de l'expérience d'autrui sont souvent proches de celles de la *Krisis*. Merleau-Ponty retient en particulier le thème d'une structure temporelle de l'intersubjectivité – voir en particulier *PP* 417 et *PP* 495 :

« Deux temporalités ne s'excluent pas comme deux consciences, parce que chacune ne se sait qu'en se projetant dans le présent et qu'elles peuvent s'y enlacer. Comme mon présent ouvre sur un passé que cependant je ne vis plus et sur un avenir que je ne vis pas encore, que je ne vivrai peut-être jamais, il peut aussi ouvrir sur des temporalités que je ne vis pas et avoir un horizon social... ».

3/ Quelques mots, pour conclure, sur la lecture henryenne de la 5^e Méditation cartésienne, lecture qui en souligne le caractère aporétique.

a/ La procédure est circulaire : l'analyse de Husserl présuppose ce qu'elle doit expliquer :

« Relevons ici une première fois le cercle dans lequel se meut l'analyse husserlienne en tant qu'elle présuppose ce qu'elle prétend expliquer. Car c'est seulement parce que l'autre corps est perçu comme un organisme – sans que je sache pourquoi puisque je n'habite pas en lui – c'est seulement parce que cette perception de l'autre comme corps psychique est présupposée qu'est déduite la nécessaire transposition aperceptive qui va lui conférer par ressemblance et analogie ce sens d'être un organisme tel que le mien » (M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, PUF, p. 147).

b/ Husserl fait jouer un schéma, le schéma de l'appariement, qui intervient constamment, dans la perception, entre deux objets qui échangent leur sens. Pour que ce schéma s'applique à l'expérience d'autrui, « il faut en premier lieu que l'autre soit un objet, en second lieu que moi-même j'en sois un également, que j'en sois devenu un » (Id. p. 148). Ainsi l'*ego* qui est,

chez Husserl, effectivement opérant dans l'expérience d'autrui, ce n'est pas l'*ego* transcendantal ou, selon une formule de M. Henry, « l'auto-révélation immédiate de la subjectivité absolue », c'est un *ego* « mondanisé », un être du monde, habitant d'un corps. A partir du moment où le cœur même de l'expérience d'autrui est un transfert ou une transposition aperceptive, les deux pôles entre lesquels le transfert opère doivent présenter une homogénéité qui puisse permettre ce transfert ; ce qui, de mon propre être et de l'être de l'autre se prête à ce transfert, c'est ce que Husserl appelle *Leibkörper* : le corps charnel comme unité psycho-physique

L'intersubjectivité se réduit à un transfert de sens entre deux objets, sous-tendu par une perception.

En même temps Husserl est très conscient du fonctionnement *original* de l'appariement dans le cas de l'expérience de l'autre (l'un des pôles m'est constamment présent, alors que l'autre n'est jamais qu'appréhété dans son entrelacs ou sa fusion avec la présentation du corps <*Körper*> de l'autre. Mais Husserl manque le sens originel de la « non présentabilité » de l'*alter ego* : si l'*alter ego* n'est pas présentable, s'il ne peut être qu'appréhété, ce n'est pas parce qu'il est *alter*, c'est parce qu'il est *ego* et que la vie originelle de l'*ego*, celui de l'autre comme le mien, échappe radicalement à la sphère de l'intentionnalité : « l'*ego* originel ne s'atteint jamais lui-même intentionnellement mais seulement impressionnellement » (Id. p. 152)

c/ Husserl manque ainsi l'expérience réelle de l'autre. Alors que l'expérience réelle de l'autre relève de l'*Ego* transcendantal, qui est *chair*, *chair désirante*, alors qu'elle « s'accomplit en nous sous forme d'affect » (Id. p. 155) dans une intersubjectivité vivante en 1^e personne, Husserl la dégrade en « l'expérience d'une chose, d'une chose morte dont la qualité "psychique" n'est qu'une signification irréaliste associée à son être de chose » (Id. p. 152).

Husserl reconnaît qu'il réduit en un sens l'expérience d'autrui à de l'irréel, tout en soutenant que cet irréel n'est pas du néant (§ 56 : « d'un autre côté cette communauté originaire n'est pas un néant. Si chaque monade forme une unité absolument close, l'irruption réelle et intentionnelle des autres au sein de ma primordialité n'est pas irréaliste au sens de ce qui serait visé en rêve, de ce qui serait représenté à la manière d'un simple phantasme » (109/178)

La grandeur de la 5^e *Méditation cartésienne* est de conduire son lecteur jusqu'au seuil où devient manifeste « l'impossibilité principielle pour l'intentionnalité et notamment pour la perception d'atteindre l'être réel de l'autre » (Id. p. 155).