



HAL
open science

Commentaire des Méditations cartésiennes 1 à 4 de Husserl

Emmanuel Housset

► **To cite this version:**

Emmanuel Housset. Commentaire des Méditations cartésiennes 1 à 4 de Husserl. Licence. Caen, France. 1999, pp.44. cel-02139750

HAL Id: cel-02139750

<https://normandie-univ.hal.science/cel-02139750>

Submitted on 25 May 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial 4.0 International License

Emmanuel HOUSSET

HUSSERL Etude des *Méditations cartésiennes I à IV*

Texte: tome 1 des *Husserliana*, Martinus Nijhoff, 1950, édité et introduit par S. Strasser. Ou bien Felix Meiner, Hamburg, 1987, édité et introduit par E. Ströker, avec index des thèmes.

Traductions: 1/ La traduction française par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Lévinas chez A. Colin en 1937, puis chez Vrin en 1947, possède une valeur historique essentielle: d'une part il s'agit de la première édition du texte (avant même l'édition allemande) et cela a fait époque, d'autre part ses choix de traduction sont tout à significatifs d'une compréhension de la phénoménologie en France.

2/ Il y a maintenant une nouvelle traduction par Marc de Launay, PUF, 1994, avec une présentation de l'histoire du texte.

On peut consulter de D. Cairns son *Guide for translating Husserl*, M. Nijhoff, 1973, *Phaenomenologica* 55, a condition de ne pas en faire un instrument d'orthodoxie phénoménologique. Il est également très utile de se reporter aux index ou glossaires des différentes traductions des autres oeuvres de Husserl: celui de Ricoeur pour les *Ideen I*, celui de J.F. Lavigne pour *Chose et espace*, celui de J. English pour les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, celui de D. Tiffeneau pour les *Ideen III*.

Autres textes. L'essentiel de la pensée de Husserl se trouve contenu dans les *Méditations cartésiennes* (désormais: *MC*), qui est bien l'oeuvre de sa vie; d'où la très grande difficulté et la très grande densité du texte. Il est donc indispensable pour le commenter de faire appel à d'autres textes:

L'idée de la phénoménologie, texte essentiel qui marque le passage à l'idéalisme. Il faut également lire l'introduction de K. Löwith.

Les *Idées directrices pour une phénoménologie*, livre I, (désormais *Ideen I*). Ce texte marque la conversion à l'idéalisme transcendantal.

Philosophie première, tome 2, théorie de la réduction phénoménologique. Texte très utile par sa clarté.

Postface à mes Idées directrices pour une phénoménologie pure, en annexe de *La phénoménologie et le fondement des sciences (Ideen III)*. Husserl fait un retour en 1930 sur ses propres travaux et sur les attaques dont il a fait l'objet.

Phénoménologie et anthropologie, dans *Notes sur Heidegger*.

Sixième méditation cartésienne de Fink. Ce texte annoté par Husserl est intéressant justement pour comprendre en quoi Husserl se distingue de Fink.

Travaux en rapport avec les quatre premières méditations cartésiennes:

Iso Kern: introduction au tome XV des *Husserliana*, *Zur Phänomenologie der intersubjektivität III*, 1929-1935; texte très important sur la genèse des *MC*.

P. Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, Vrin 1986, notamment "Etudes sur les *MC* de Husserl", p.161-196.

R. Bernet (sous sa direction), *Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens*, Meiner, 1989. Il s'agit actuellement de la meilleure présentation d'ensemble de la pensée de Husserl.

R. Bernet, *La vie du sujet*, PUF, 1994.

D. Franck, *Chair et corps*, Minuit, 1981.

M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, PUF, 1990.

J.L. Marion, *Réduction et donation*, PUF, 1989.

D. Souches Dagues, *Le développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie de Husserl*, Nijhoff, 1972.

E. Housset, *Personne et sujet selon Husserl*, PUF, 1997.

Présentation

La rédaction des *MC* est achevée en mai 1929, même si de nombreux projets de remaniements ont animé Husserl jusqu'en 1933. Il finit par prendre conscience du caractère impossible d'une telle réécriture car cela l'aurait conduit à un tout autre texte. Peut-être comme toutes les grandes oeuvres qui ont fait époque dans l'histoire de la philosophie, les *MC* sont-elles inachevées et inachevables parce qu'elles portent en elles l'idée qui gouverne la philosophie. Ce texte, qui appartient à la période de Fribourg, avec *Logique formelle et logique transcendantale* et la *Krisis*, est de l'aveu même de Husserl sa grande oeuvre qui se veut à la fois une introduction à la phénoménologie transcendantale et ce qui atteint l'ultime clarté dans l'exposition de l'idéalisme transcendantal comme idéalisme absolu. Cette double intention des *MC* d'être à la fois l'échelle qui permet d'accéder à l'authentique compréhension du transcendantal, et ce qui accomplit, de façon systématique, le tournant vers l'idéalisme transcendantal, confère une redoutable densité à ce texte. Husserl veut à la fois faire reconnaître la spécificité de sa pensée et faire bien plus qu'une simple synthèse de ses premiers écrits. Si la lecture des *Ideen I* est nécessaire à la compréhension des *MC*, les *MC* sont bien autre chose qu'une reformulation ou même qu'une prolongation des *Ideen I*. De fait, on peut soutenir que presque toute la pensée de Husserl se trouve dans les *MC* qui constituent bien "le" texte auquel s'identifie la phénoménologie transcendantale dans l'exigence continue qui est la sienne. Cependant les *MC* sont aussi un tournant dans l'oeuvre de Husserl. Dans la genèse de la pensée de Husserl, si la question de l'essence de la subjectivité est présente dans les *Recherches logiques*, Husserl rompt une première fois avec son propre psychologisme, en 1907, en assumant le passage à l'idéalisme, et une deuxième fois en 1913, avec les *Ideen I*, en effectuant cette fois le tournant transcendantal de la phénoménologie. Les *MC* radicalisent cette percée avec la mise en oeuvre d'une égologie transcendantale. De plus, le thème de l'historicité de la subjectivité transcendantale se trouve introduit et ouvre aux analyses qui, quelques années plus tard, seront développées dans la *Krisis*. En réalité, Husserl élargit considérablement son élucidation de la sphère transcendantale en montrant que le retour à l'*ego* origine ne constitue pas une perte de la subjectivité concrète, mais au contraire est ce qui permet de mettre en évidence la concrétude propre de la subjectivité constituante. Le je transcendantal est tout autre chose qu'un simple centre d'identité vide, et ce sont les analyses sur la temporalité qui, par rapport aux *Ideen I*, permettent de dévoiler la genèse propre du sujet qui donne sens au monde en montrant comment ce sujet se signifie lui-même à travers son oeuvre de constitution. Certes, cela ne va pas sans tensions, mais Husserl refuse de se laisser enfermer dans la distinction des trois moi: le moi empirique constitué, le spectateur désintéressé qui accomplit la réduction et le sujet concret qui constitue le monde. Ainsi, se manifeste un troisième souci qui traverse les *MC*: en 1929 Husserl veut aussi répondre aux objections qui lui ont été faites tout en corrigeant les mauvaises lectures de son oeuvre effectuées par ses élèves qui, selon lui, ne parviennent pas à se maintenir à la hauteur de l'idéalisme transcendantal. Enfin Husserl cherche à se situer par rapport à Heidegger car il a compris depuis la lecture de *Qu'est-ce que la métaphysique?* l'importance de la rupture qui a eu lieu (cf. I. Kern, *Hua*, XV, p. XXVII). Fidèle à l'exigence philosophique, Husserl ne se livre pas à un exercice inutile d'orthodoxie, mais reformule ultimement ce que signifie retourner aux choses mêmes.

Ces méditations sont bien cartésiennes car la question de l'essence de la subjectivité est posée à partir de la question du fondement de la connaissance. Il s'agit de reprendre le thème cartésien d'un point de départ radical pour assurer la possibilité d'une science, tout en reprochant à Descartes de n'avoir pas atteint l'ultime subjectivité fondatrice en ayant confondu le moi qui apparaît en premier et la source de tout apparaître. La voie cartésienne accède à la subjectivité transcendantale à partir de l'idée d'une fondation radicale de la science. La reprise du thème cartésien du commencement radical est la condition pour porter l'idée de la philosophie comme science rigoureuse, comme science se justifiant absolument. Cette idée de science est justement ce qui permet le retour vers l'*ego* origine sans tomber dans le psychologisme qui est l'abîme qui menace constamment toute philosophie. Le souci de la justification absolue doit permettre, contre l'idéalisme kantien, d'accéder à l'authentique signification du transcendantal dans laquelle rien n'est perdu, mais tout est reconduit à sa source de droit.

Plan du texte:

Introduction: l'exigence cartésienne d'un commencement radical. Toute la philosophie moderne est en cela cartésienne.

Première méditation:

§3-6: assurer, à partir d'une réflexion sur l'évidence, le passage à l'idéalisme. Montrer la nécessité de la réduction: n'accepter que ce qui se donne dans une évidence apodictique.

§7-11: la découverte du je transcendantal comme sol de toute validité.

Deuxième méditation:

§12-13: l'idée d'une fondation transcendantale de la connaissance. Nécessité de dégager en premier lieu le champ infini de l'expérience transcendantal. Remise à plus tard de l'auto-explication du "je suis".

§14-15: réflexion naturelle et réflexion transcendantale: l'idée d'intentionnalité.

§16-17: la méthode.

§18-22: l'activité constituante de la conscience: la synthèse et l'objet de la phénoménologie.

Troisième méditation:

§23-24: l'évidence comme phénomène originaire de la conscience.

§25-27: la réalité. L'accès à la donnée de l'objet lui-même en chair et en os.

§28-29: l'idée de monde comme idée infinie.

Quatrième méditation:

§30-33: reprise du thème central des *MC*. La question de l'origine du monde est reconduite à l'auto-constitution de l'*ego*. La concrétude de l'*ego*. L'idée de monade.

§34-35: la méthode éidétique comme forme fondamentale de la phénoménologie transcendantale.

§36-39: la genèse du moi; le temps comme forme de toutes les formes; genèse passive et genèse active.

§40-41: l'égologie transcendantale comme idéalisme absolu.

§1. L'éloge de Descartes n'a rien pour Husserl de circonstanciel et il revient très fréquemment. Descartes est pour Husserl l'initiateur des temps modernes (*Krisis*, p.469) en ce qu'il formule l'idéal qui doit animer toute philosophie: Descartes fut "le génie fondateur originel de l'ensemble de la philosophie moderne" (*Krisis*, §16,p.85). Autrement dit, avec Descartes la philosophie a effectué une étape décisive dans la prise de conscience de l'idée qui la gouverne. Toute philosophie est cartésienne au sens où elle doit poser la question radicale de sa propre possibilité. Plus encore, les *Méditations* de Descartes ont fait époque dans le développement de la phénoménologie naissante: grâce à elles la phénoménologie a pu effectuer le tournant vers l'idéalisme transcendantal. Elles ont eu l'effet tranchant qui a rendu possible une nouvelle forme de l'idéalisme transcendantal, c'est-à-dire un idéalisme transcendantal non kantien. Le retour à Descartes, à l'idée d'une philosophie ultimement fondée dans l'auto-méditation du sujet connaissant, permet, selon Husserl, de rompre avec la compréhension kantienne de transcendantal (cf. *Krisis*, §26). Ce n'est pas dire que les méditations husserliennes ne sont pas kantiennes puisque toute la phénoménologie transcendantale peut apparaître comme une réinterprétation de la *Critique de la raison pure*. Husserl a d'ailleurs souvent souligné la proximité de Kant et de Descartes. Le retour à Descartes a donc ici une autre signification que celle d'un abandon des questions kantiennes. L'intention est avant tout d'assumer à nouveaux frais la radicalité de l'exigence cartésienne d'une absence de préjugés. Or justement cette radicalité ne se retrouve pas, pour Husserl, chez Kant qui ne remet pas en cause la validité de la science de son temps. Des méditations "cartésiennes" sont donc des méditations dont le style propre consiste à poser en principe l'auto-responsabilité absolue du philosophe qui vit dans le souci constant d'une fondation apodictique de la science universelle. Le projet même qui anime la phénoménologie fait que son idéalisme transcendantal n'est "ni la continuation, ni la refonte, ni l'amélioration, ni la dégradation de la philosophie kantienne" (*Krisis*, p.476). L'historicité même du philosophe le conduit, non pas également à reprendre la doctrine cartésienne, mais à répondre de l'idée téléologique mise en évidence par Descartes et qui désormais nous est confiée à nous philosophes. La pratique de la philosophie est indissociable d'une compréhension critique de l'histoire de la philosophie. Le retour à Descartes est alors le geste de se réapproprier une idée qui n'appartient pas à Descartes et qui elle-même n'est pas historique: les *Meditationes de prima philosophia* ont une signification éternelle (*eine Ewigkeitsbedeutung*) et elles rendent possible de saisir dans l'histoire la vérité éternelle de la philosophie. La philosophie porte en elle l'idée directrice d'une fondation de toutes les sciences: comme science universelle elle doit fonder la scientificité de toute science. L'unité du savoir exige un fondement ultime qu'il s'agit de dégager. Or, seules les intuitions absolues (*absoluten Einsichten*) sont source de droit pour la connaissance (*Ideen I*, §24) et sont donc des commencements

absolus. Dans le voir phénoménologique ce qui est vu est définitivement vu et chaque philosophe doit accéder lui-même à ces intuitions absolues. Seul le mode de donnée est vraiment décisif: ce qui est absolument donné est indubitable et permet alors la fondation rationnelle des sciences. Certes, les sciences sont déjà développées, mais au lieu de les accepter sans examens, la possibilité de les fonder peut les rendre à leur vérité. Pour le moment cette authenticité (*Echtheit*) leur fait défaut. Ici pointe le thème de la crise des sciences comme crise de la raison. Husserl n'oublie pas l'enjeu pratique de cette question, mais ne le développe pas dans les *MC*.

A l'idée de fondation ultime s'ajoute l'idée d'un retour vers la subjectivité connaissante. Husserl s'attachera tout particulièrement à ce thème cartésien du philosophe commençant qui doit "une fois dans sa vie" (*Méditations métaphysiques* I, AT VII,17) faire table rase de tout ce qu'il croit savoir pour reconstruire la connaissance. Il n'y a là aucune contingence puisque cette percée est montrée dans ce qu'elle a de nécessaire et de définitive. Une fois dans sa vie il faut remettre en cause toute validité pour découvrir le sol de toute validité. Ce n'est donc pas là un événement mondain, mais une décision qui fait époque dans la vie du sujet et qui décide de son avenir. Husserl insiste sur le caractère pleinement libre et personnel de cette conversion. La conversion historique de la philosophie vers la subjectivité est également la conversion de chaque philosophe vers une méditation sur lui-même qui libère de toute dépendance extérieure. La "première fois" du retour sur soi ouvre à une vie dans la constante responsabilité de soi dans laquelle le savoir est bien le mien puisque je peux absolument en répondre. L'ouverture à l'universel comme forme du devenir homme suppose cette mienneté de la réflexion rationnelle: je suis ce que je me donne par la "décision (*Entschluss*) de vivre en fonction de ce but". En donnant ainsi une unité à sa vie personnelle, le sujet convertit sa nudité initiale en un pouvoir-être infini. La nudité est pour le philosophe la marque de sa plus haute possibilité: elle contient l'accès à un savoir authentique. La "méditation" n'est donc ni une démarche privée, ni un ornement littéraire. Il ne s'agit pas non plus de simplement comprendre les *Méditations* de Descartes, mais de se comprendre à partir de leur lecture: les méditations sont un retour à soi comme retour à une vie devant la vérité: "Il (le sujet philosophique) se détermine à être celui qui à aucun moment ne veut être autre chose qu'une connaissance absolument justifiée et une connaissance systématique, universelle, bref une philosophie" (*Philosophie première*, T.II, p.8) La vie philosophique procède d'une rupture avec la manière habituelle et naïve de connaître. (Sur ce thème, cf. *Philosophie première*, T.II, §§ 28,29 et 30.) La philosophie ne peut naître que par une instauration originnaire et c'est pourquoi elle est une vocation bien particulière: en elle l'universel doit être vécu de façon consciente. Les *Méditations* de Descartes sont ainsi pour Husserl l'archétype d'une démarche radicale parce que pleinement consciente d'elle-même. Nul ne peut se mettre à philosopher par hasard.

Les *Méditations* ne montrent pas seulement la nécessaire transparence de la démarche philosophique à elle-même, elles mettent aussi en évidence la nécessité absolue du doute qui conduit à la distinction de deux modes de donnée et non à la distinction de ce qui est donné et de ce qui ne l'est pas. Le point de départ de la connaissance est la distinction entre la donnée absolue (l'immanence) et la donnée non absolue (le transcendant). La philosophie est une métaphysique comme science de l'être au sens absolu (cf. *L'idée de la phénoménologie, première leçon*), qui doit écarter toute forme de psychologisme. Le retour à l'évidence absolue permet seul au rationalisme d'éviter une absolutisation du relatif qui est catastrophique théoriquement et pratiquement. Une telle exigence d'un retour à la donnée absolue reconduit l'apparition de l'être à sa source de droit: l'ego est le lieu où l'être absolu peut se montrer. Toute la philosophie depuis Descartes conduit à reconnaître une conscience sans monde, c'est-à-dire une conscience dont la validité n'est pas atteinte par l'hypothèse de la destruction du monde. Mais seule la phénoménologie pourra vraiment s'affranchir d'une compréhension de la conscience comme âme (cf. *Ideen I*, §59).

On a pu reprocher à Husserl de lire les *Méditations métaphysiques* en néo-kantien et donc de ne pas respecter son projet propre en l'interprétant comme une première tentative d'une *égologie pure*. Cela dit, Husserl a bien pris soin de ne pas se référer au contenu propre des *Méditations* et il a toujours considéré ce texte comme étant avant tout une valeur exemplaire: il s'agit de décrire, à partir de Descartes, l'ensemble des actes qui peut donner lieu à la philosophie. La compréhension du commencement ne peut avoir lieu que par rapport à la philosophie telle qu'elle est donnée aujourd'hui. Pour savoir *a priori* en quoi consiste l'acte de philosopher, il faut prendre comme point de départ la philosophie faite, mais non se fonder sur elle. Tout philosophe commençant doit réactiver les actes qui donnent lieu à la philosophie. La présentation qui est ici faite des *Méditations* n'a de sens que sur l'horizon d'une analyse historico-intentionnelle dans laquelle Husserl cherchera à dégager le sens oublié des actes qui donnent lieu à la science.

§2 De fait, les sciences positives dans leur concept se sont peu souciées de leur fondement rationnel. Autrement dit, ce n'est pas à partir de la science constituée que l'on peut s'interroger sur le fondement absolu des sciences. Il n'appartient pas à la nature de la science constituée de pouvoir être constamment référée à elle-même de manière réflexive. En conséquence, le but, à savoir la vision évidente de la vérité, peut être perdu. Descartes fait époque dans l'histoire de la philosophie parce qu'avec lui s'ouvre la possibilité de rompre avec cette errance d'une science sans fondement et sans but.

La rupture avec l'objectivisme naïf n'est pas en cela une tâche historiquement contingente, mais la tâche constante de la philosophie. Il y a bien un sens éternel dans cette crise structurelle entre l'objectivisme naïf et le subjectivisme transcendantal. C'est pourquoi le philosophe en acceptant librement d'assumer le sens de cette tâche qui est confiée par l'histoire "se réalise lui-même comme moi éternel" (*Philosophie première*, T.II,p.23).

Husserl s'autorise à passer de la crise actuelle des sciences à la crise actuelle de la philosophie car il s'agit d'une seule et même crise: une crise de la raison. La philosophie elle-même a perdu en même temps son but et sa méthode en retombant dans le naturalisme auquel justement son sens d'être est de s'arracher. Le rationalisme a su se détacher de la foi religieuse, mais la foi en la raison, qui est une condition de l'exercice de la philosophie, elle aussi a tendance à disparaître. Cette structure rationnelle d'anticipation, par laquelle le philosophe a foi dans la capacité de la philosophie à sauver le monde, fait elle-même défaut dans un rationalisme qui a perdu son authenticité. (Tous ces thèmes seront plus largement développés dans la *Krisis*) La philosophie n'est pas une activité culturelle parmi d'autres. Elle tranche par le fait qu'elle porte en elle l'idéal d'une culture issue de la raison libre. Or, cet idéal d'autonomie fondé sur la philosophie comprise comme science rigoureuse semble disparaître dans l'abîme du scepticisme. (cf. *La philosophie comme science rigoureuse*, notamment la conclusion) Pour le moment Husserl n'explicite pas ce fait en dénonçant l'erreur d'un certain rationalisme, mais il en montre les conséquences. La perte de la foi en la raison remet en cause l'existence même d'une communauté des philosophes. Seule la conscience d'un même *telos* peut unifier le travail philosophique jusque dans les conflits. Cette communauté, loin d'être une simple communauté empirique, est une communauté transcendantale qui suppose la constante responsabilité de soi de chaque philosophe. Sans cette intention commune, il ne peut y avoir ni progression, ni transmission de la vie spirituelle. Il n'y a plus qu'un agglomérat, incompréhensible et sans idéal, de théories. La misologie moderne supprime tout espace où les philosophies pourraient se rencontrer parce que l'idée qui gouverne "la" philosophie est oubliée. Avec la perte de son sens téléologique la philosophie ne peut plus se déployer dans l'unité d'une genèse. Tout cela n'est pas sans rappeler la description kantienne de la métaphysique comme arène dans la préface à la seconde édition de le *Critique de la raison pure*. Mais pour Husserl c'est la science toute entière, et pas seulement la philosophie, qui doit être soumise à un "renversement cartésien" (*ein cartesianischen Umsturz*). Ce renversement se veut plus radical que la célèbre révolution copernicienne de Kant (que Husserl nommera pourtant dans la *Krisis* "la plus grande de toutes les révolutions", p.79; mais il faut dire que le chemin n'est plus ici cartésien). Face au nihilisme contemporain s'impose la nécessité d'une refondation radicale de toutes les valeurs. Il faut agir en fonction de valeurs fondées sur une intuition donatrice originaire.

Ainsi, avec Descartes se formule l'idéal d'un accès à la source de tout apparaître qui doit permettre un règlement universel et absolu de toute la culture sous le système des normes absolues. Cela ne signifie pas que Descartes a satisfait pleinement à cet idéal et Husserl montrera en quoi il n'a pas atteint véritablement cette source ultime et s'en est tenu à ce qui apparaît en premier à partir du doute. Néanmoins, Descartes révèle en quoi la responsabilité est l'essence de la philosophie. Répondre absolument de soi est l'essence de la réflexion rationnelle et c'est la radicalité du retour à l'*ego cogito* qui met en évidence la responsabilité comme structure *a priori* du "je suis". Seule la réflexion radicale sur soi fonde un devoir absolu. Descartes enseigne ce que signifie vivre dans le tragique d'une vocation: le sujet s'élève à la conscience de son devoir-être absolu à partir de la conscience de la finitude de sa connaissance. Etre philosophe revient à répondre d'une idée tout en sachant qu'on en répond jamais assez bien et de cette tension vit la philosophie.

Cette introduction a ainsi souligné l'historicité de la tâche du philosophe et en quoi l'idéalisme transcendantal en un sens nouveau accomplit le radicalisme voulu par Descartes mais non parfaitement réalisé par lui. En accomplissant le renversement cartésien, la phénoménologie transcendantale se comprend comme un tournant dans l'histoire de la philosophie, qui ne met pas fin à la philosophie, mais qui l'ouvre à sa tâche authentique en la libérant du naturalisme qui ne peut conduire qu'au scepticisme. Le renversement cartésien n'est donc pour Husserl qu'une première réalisation de la réduction phénoménologique (cf. *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, §16) à laquelle les *MC* vont donner toute sa dimension.

Première méditation

§3 A l'idéal cartésien d'une responsabilité radicale devant la vérité s'ajoute chez Husserl la volonté d'élucider le sens même d'une science absolue sans se contenter de poser comme modèle une science déjà existante. Savoir si Descartes tombe dans un tel préjugé est une autre affaire. En voulant assurer l'idéalité de la science absolue, Husserl refuse qu'il puisse y avoir une réalisation exemplaire d'une telle science: l'idée de science absolue est une idée-fin (*Zweckidee*) comme idée qui gît à l'infini. Or, en ne se souciant pas suffisamment d'élucider le sens de la science absolue, Descartes a posé la science mathématique de la nature comme modèle de scientificité. Husserl a très souvent dénoncé le désir de poser la science de la nature comme modèle pour les sciences de l'esprit. (cf. La distinction entre science exacte et science rigoureuse) Non seulement aucune science ne peut servir de modèle à une autre, mais la science absolue de la subjectivité suppose une autonomie radicale selon laquelle elle détermine elle-même sa propre méthode sans faire appel à une méthode extérieure. C'est donc suivant une démarche parfaitement *a priori* qu'il faut procéder pour avoir accès à l'idée-fin de science absolue. Si la recherche phénoménologique est une recherche apriorique, elle ne l'est justement pas au sens de la déduction mathématique. Ce but propre et cette méthode propre conduisent à comprendre autrement *a priori*. En fait, *a priori* on ne peut même pas préjuger de la possibilité d'une telle science et Husserl veut éviter ici toute circularité selon laquelle l'idée de science serait issue des sciences existantes pour venir ensuite fonder ces mêmes sciences. L'idée-fin n'est qu'une anticipation d'une science possible qui donne à la pratique scientifique son but, mais seulement de façon assez indéterminée. Autrement dit, la clarté du but ne s'acquiert qu'au fur et à mesure de la recherche.

Comme réponse aux remarques de R. Ingarden, on peut avancer que la détermination de la science comme idée dont je dois, comme philosophe commençant, répondre ne suppose pas une pleine clarté de cette idée. Husserl veut seulement marquer ici que la conscience ne peut se projeter vers l'idée-fin d'une science absolue que si ce pôle lui est originairement présent. Certes, cette idée-fin peut n'être d'abord présente que d'une façon très obscure, voire sur le mode du sentiment, mais elle est constitutive de la subjectivité connaissante. On ne peut connaître sans penser à une telle idée. Par contre il est exact que la nécessité de la réduction ne semble s'imposer qu'à celui qui a déjà effectué la réduction et que demeure l'énigme de ce qui motive la réduction. Pour le moment Husserl a seulement établi que ce qui anime le travail scientifique dès le commencement ce n'est pas une idée finie de science appartenant à une époque, mais une idée infinie, supra-temporelle, une Idée au sens kantien: "cette idée désigne un système, absolument déterminé en son type éidétique, qui règle le développement infini d'un apparaître continu" (*Ideen I*, §143, p.480). Autrement dit, l'idée de fondation absolue est une idée évidente qui, sans préjuger du développement de la science, fonde seule l'unité de la science et de son historicité. Husserl répondait par avance à Ingarden: "L'évidence selon laquelle cette infinité ne peut par principe être donnée n'exclut pas mais plutôt exige que soit donnée avec évidence l'idée de cette infinité" (*ibidem*, p.481).

§4 Encore une fois, l'idée de science est seulement posée ici comme idée, mais cette idée n'est pas une simple construction abstraite issue de la comparaison des sciences existantes. La phénoménologie possède sa propre méthode pour accéder à l'analyse de l'essence. En effet, on ne comprend pas l'idéal de science à partir d'une science constituée puisque cet *a priori* doit être accessible par intuition: il est intuitif et idéal et non pas construit comme l'*a priori* kantien. Husserl pose ici un renversement: l'idéal ne se comprend pas à partir du réel, mais on ne peut comprendre le réel que par l'idéal. La radicalité de la démarche phénoménologique interdit de s'appuyer sur un fait qui demanderait une interprétation infinie sans permettre pour autant d'accéder à l'exigence même de la science. L'idée de science est l'idée d'une tâche infinie qui anime la recherche dès son commencement et l'unifie en la polarisant vers l'idéal d'une explication totale et systématique du monde. Cela ne signifie pas pour autant que l'on puisse se passer totalement des sciences existantes. La réflexion pure suppose bien une activité théorique préalable. La philosophie se propose donc d'amener à la conscience l'idée de science qui animait d'une façon d'abord inconsciente les différentes sciences existantes. Rien donc n'interdit de "vivre" de l'intérieur l'intention qui anime l'activité scientifique et ainsi de saisir les éléments constitutifs de cette idée téléologique.

Cependant, partir de l'idée en nous de la science, n'est-ce pas être finalement moins vigilant que Descartes et retomber dans le psychologisme? L'objection serait valable si l'on absolutisait une science existante. Tel n'est pas le cas puisqu'il s'agit seulement de partir de l'idée de science en nous pour dégager les *a priori* de toute science. Le jugement et l'évidence vont apparaître comme indissociables de l'idée de science. De même que la couleur est impensable sans l'étendue, la science est impensable sans le jugement.

Husserl distingue entre l'acte de jugement et le jugé comme tel, donc entre la face noétique et la face noématique du jugement (cf. *Ideen I*, §88). Il faut distinguer le jugement S est P, qui est une objectivité visée par la conscience, de la visée elle-même. Husserl veut marquer le passage au jugement comme acte de juger car c'est à partir de la face noématique du jugement qu'il est possible de dégager l'idée téléologique présente dans tout jugement. La distinction entre jugement médiat et jugement immédiat, à laquelle Husserl fait ici référence, ne suppose pas une logique existante; il s'agit d'un simple appel

à un savoir déjà inscrit dans le langage suivant lequel certains jugements ne sont tenus pour vrais que par leurs relations à d'autres jugements. Cette distinction porte alors en elle une tendance à fonder qui appartient à l'essence du jugement. Dans tout jugement est inclus l'idéal d'un jugement absolument fondé qui atteste lui-même de sa rectitude. La volonté de fonder est immanente à tout savoir: c'est l'intention d'amener à la lumière ce qui est vrai dans un jugement. tout jugement médiat suppose un jugement immédiat qui le fonde et en montre la vérité. Tout acte de connaissance vise donc un jugement tel que sa vérité apparaisse au regard en toute transparence. Le critère d'une fondation absolue est son accessibilité totale. Un jugement fondé, c'est-à-dire vrai, est un jugement dont la vérité peut être indéfiniment reproduite. La connaissance se définit dans un idéalisme transcendantal à partir de l'acte d'une conscience. Du point de vue de la subjectivité connaissante, peut non seulement être indéfiniment renouvelée, mais elle devient un acquis durable et par là le sujet connaissant se temporalise. C'est donc bien le mode d'accessibilité qui permet de faire la différence entre un jugement fondé et un jugement non-fondé.

L'étude du jugement conduit Husserl à l'idée d'évidence comme justification véritable. Dans tout jugement est également inclus l'idéal d'un accord parfait entre la visée qu'est l'acte de juger et la chose jugée. L'évidence est l'idéal d'une présence pleine et entière de la chose jugée à la conscience. L'être même se donne de façon originaire dans l'évidence (cf. *Recherches logiques* VI, §39). Il y a évidence quand l'intention est remplie par l'intuition: la chose est alors elle-même présente à notre conscience. Husserl distingue donc ici entre l'évidence simplement présumée et l'évidence authentique. Ce qui est présent peut l'être seulement sur le mode approximatif et non dans l'adéquate présence en personne. Par exemple, quand je dis deux fois deux font quatre dans un vague jugement symbolique, j'ai une intention vide et non une authentique intuition (cf. *L'idée de la phénoménologie*, leçon 4, p.85). Tout jugement a un sens, mais tout jugement n'est pas absolument fondé dans la présence en personne. L'enjeu de cette question est d'arracher l'évidence au subjectivisme. Une évidence doit être indépendante de toute subjectivité actuelle. Ainsi, l'idée de science présente en nous contient la fin idéale d'un voir sans reste, d'une fondation absolue, qui fait d'un jugement le bien de tous puisqu'il peut toujours être librement réeffectué. Cette recherche de l'évidence n'est peut-être ni réalisée, ni réalisable, mais néanmoins elle est l'idée constitutive de la science qui doit être portée à la clarté.

Husserl ajoute à titre de complément l'inclusion de l'évidence antépédicative dans l'évidence prédicative. La remarque est d'importance car pour qu'il puisse y avoir intuition, il faut que l'objet soit préalablement donné dans la réceptivité. C'est donc également ici un lieu d'évidence ou non. Un objet de la perception externe est donné comme évident, ce qui n'est pas le cas de l'objet dans le souvenir. Ainsi, le jugement prédicatif évident suppose l'évidence des objets pré-donnés (cf. *Expérience et jugement*, §4). Husserl peut donc souligner que l'évidence n'est plus ici une simple forme de la connaissance, mais le lieu même d'une présence à l'être. L'intuition, qu'elle soit sensible ou catégoriale, donne l'objet en lui-même tel qu'en lui-même il est. A cela s'ajoute enfin l'évidence ou non-évidence de l'expression qui est elle aussi incluse dans le jugement prédicatif: "Des significations qui ne seraient vivifiées que par des intuitions lointaines et imprécises, inauthentiques, - si tant est que ce soit par des intuitions quelconques -, ne sauraient nous satisfaire. Nous voulons retourner aux "choses elles-mêmes"" (*Recherches logiques* I §1,p.6).

§5 Il s'agit maintenant d'amener mieux à l'évidence la nature même de l'évidence. Selon une méthode qui lui est cher, et qui le distingue de Descartes, Husserl commence par reprendre synthétiquement les résultats du §4. Cette ligne sinueuse, qui s'oppose au discours cartésien linéaire et simple, appartient à la nature même de l'étude phénoménologique qui est une approximation toujours plus précise fondée sur une reprise incessante. Le retour en arrière appartient ici à la nature même du questionnement. La différence du projet cartésien et du projet husserlien se dégage alors plus clairement: Husserl est également à la recherche de son point d'Archimède, mais le renversement effectué par le philosophe commençant conduit d'abord, par une méthode *a priori*, à tirer la philosophie de ses principes. De plus, et ce n'est pas une simple remarque de style, à la première personne du singulier des *Méditations métaphysiques*, qui fonde le passage à l'individualité du sujet philosophant, s'oppose le "nous philosophes" de Husserl qui possède plusieurs significations:

- 1/ Il désigne bien sûr le je du philosophe cartésien qui prend la décision tout à fait personnelle d'effectuer le renversement qui permet de répondre de la vérité et de la chercher.
- 2/ Il peut désigner aussi le "nous, les hommes". Il s'agit alors de tout homme, y compris de moi comme individu vivant certaines intentions. Ex. §3: "Nous avons pourtant cette idée".
- 3/ Il renvoie enfin au nous comme sujet de la science. C'est le nous de la communauté des savants. L'entreprise scientifique est par essence intersubjective.

Certes, l'idée de science universelle (pour répondre à Ingarden) n'est pas pour le moment claire, mais justement il s'agit pour nous philosophes débutants de la clarifier. Ce n'est donc pas Husserl qui utilise sans clarification l'idée de science, mais c'est la science qui utilise l'évidence sans savoir ce qu'est l'évidence. Ce §5 a en fait un double but: d'une part mettre en évidence la nature de l'évidence et d'autre part éclairer l'idée de science à partir de l'évidence.

L'élucidation de l'évidence conduit à la comprendre dans un sens très large puisqu'elle est "un accès par la vision intellectuelle à la chose". Contrairement à Descartes dans la troisième des *Règles pour la direction de l'esprit*, il n'est pas question de restreindre ici l'évidence à la vision intellectuelle. L'évidence est autrement comprise que comme "le concept que l'intelligence pure et attentive forme avec tant de facilité et de distinction qu'il ne reste aucun doute sur ce que nous comprenons" (*Règle III*, AT X,368). En effet, l'évidence est maintenant comprise comme une expérience dans laquelle la chose se présente à la conscience avec sa manière d'être (possible, existante, par esquisses ou non...). Elle n'est plus une seule transparence de l'esprit à lui-même, mais une présence de l'être. De ce fait une intuition désigne tout acte remplissant en général (cf. *Recherches logiques VI*, §45). Il y a donc une multiplicité d'intuitions: par exemple l'intuition d'une chose individuelle ou d'une généralité comme "homme en général". On peut aussi parler de l'intuition d'une vérité logique. Le principe de distinction est toujours le mode de donnée: la chose sensible se présente par esquisses, ce qui n'est pas vrai du mode d'être extra-spatial des idées. Un vécu ne se donne pas par esquisses. L'évidence peut certes être plus ou moins parfaite, mais quoi qu'il en soit elle est une présence à l'être. L'intuition assure l'exigence même de la phénoménologie: le retour aux choses mêmes. Il s'agit d'interroger ce qui se donne à nous tel qu'il se donne et c'est donc non seulement l'expérience d'un étant mais d'un étant-tel (*So-Seiend*). L'évidence est en ce sens la source de toutes les normes. Si appartient à l'idée de science l'exigence d'une absence de présuppositions, elle ne peut être garantie que par la reconnaissance que l'évidence est le principe de la science. Cela suppose un élargissement du concept d'intuition. Sans étudier ici le rapport entre intuition sensible et intuition catégoriale, Husserl montre que toute intuition a lieu sous l'horizon d'une évidence parfaite, même si cette perfection pourra prendre différentes formes. Rien n'échappe à l'intuition (ni le sensible, ni l'essence, ni la forme catégoriale) et dès lors tout peut apparaître dans le voir phénoménologique. (Sur les divers modes de donnée cf. *L'idée de la phénoménologie*, p.100) Le primat de l'intuition est un respect du phénomène, de ce qui apparaît. Le *telos* de l'évidence est la donation absolue de ce qui apparaît. L'évidence parfaite n'est cependant pas nécessairement l'évidence adéquate. Pour faire référence à Descartes, on peut dire que je connais Dieu, mais que je ne le comprend pas. L'évidence que j'ai de Dieu est parfaite et cependant c'est aussi l'évidence d'une incomplétude.

Husserl peut alors poser que toute tendance à connaître vise l'évidence parfaite. Cette idée est nécessairement contenue dans l'effort de connaître, même si elle n'est jamais réalisée. Le vrai est pour Husserl le corrélat de l'évidence. Ainsi l'évidence n'est pas un simple signe psychologique de la vérité, mais son fondement. Dans la sixième des *Recherches logiques*, Husserl distingue quatre sens du terme vérité (§39):

- 1/ La vérité comme corrélat d'un acte. La pleine concordance entre la visée et le donné comme tel.
- 2/ La vérité comme idée de l'adéquation entre les actes et ce qui est connu.
- 3/ La plénitude de la présence même de l'être.
- 4/ La justesse de l'intention. Le jugement s'ajuste à la chose.

Ici il s'agit avant tout de la vérité comme être plus que de la vérité comme idée. C'est l'être même qui se donne dans l'évidence de façon originnaire. Husserl cherche à rompre avec la conception cartésienne de l'évidence. Cf. *Ideen I* §21: "ces prétendus sentiments d'évidence, de nécessité intellectuelle, ou de quelque autre nom qu'on les désigne sont simplement des sentiments forgés à coup de théories". L'évidence n'est rien d'affectif, mais le lieu où l'être se donne. Comme le souligne également les *Ideen I*, cette évidence est bien présente dans la vie de notre pensée, y compris dans la vie préscientifique. Le critère de l'évidence n'est donc pas réservé à ceux qui sont su s'élever à la vie théorétique, mais il est toujours déjà présent dans la vie quotidienne. Il ne s'agit donc pas tant pour Husserl de rompre avec le monde de la vie quotidienne que d'en montrer la vérité.

La science ne fait que radicaliser cet usage du critère de l'évidence en refusant de se contenter du but fini d'une évidence relative. Elle veut consciemment l'évidence parfaite et cette idée fonde la tâche infinie de la science dans son auto-dépassement perpétuel. La recherche de vérités universelles et éternelles constitue l'horizon sous lequel toute approche de la vérité prend sens. Le fait même de modifier les connaissances scientifiques, de procéder par des approximations toujours plus rigoureuses n'ont de sens que par rapport à cet horizon. Dès lors, que l'on ne puisse pas réaliser cette fin, un système de vérités absolues, loin de la détruire est ce qui la met en évidence. C'est une vérité éidétique qu'il n'y a de recherche de la vérité que sous l'horizon d'une évidence parfaite. Aucune connaissance n'est pensable sans l'évidence parfaite et cet *a priori* est lui-même saisi par intuition. Il n'y a aucune contradiction pour Husserl entre l'éternité de la vérité et l'historicité de la recherche de la vérité (cf. *Expérience et jugement* §64). Contre le scepticisme qui ruine toute idée de vérité, il faut mettre en évidence cette fin sans laquelle même l'idée d'une crise des sciences est impensable puisqu'il n'y a plus de norme. Husserl pose ainsi le fondement de toute critique du naturalisme.

Il est impossible de distinguer les deux ordres selon lesquels la science se présente: statique et génétique. D'une part toute science doit être un ensemble de connaissances organisées en un système. L'inférence n'est cependant pas le seul

mode possible de cette organisation. D'autre part, il y a un progrès de la science animé par une intention d'évidence. Ce progrès ne peut être fortuit: il est nécessairement orienté vers une fin et c'est à partir de la visée de cette évidence non atteinte que le mouvement historique de la science se structure organiquement. Que ce soit dans le domaine délimité d'une science particulière, ou dans la philosophie comme science de la totalité de l'étant, la fin est la même: un système de vérités absolues. Il n'y a pas à opposer ici ces deux perspectives puisque la genèse de la science ne peut être pensée qu'à partir de son *eidos*. Cette mise en évidence de l'idée téléologique de la science ouvrira dans la *Krisis* à la téléologie de la raison et à la compréhension de l'homme comme voué à des tâches infinies.

Il est donc essentiel de commencer par analyser l'idée de science de façon purement immanente, telle qu'elle se présente à nous avant toute connaissance. Avant toute réflexion logique, il y a déjà un savoir de la différence entre l'évidence parfaite et l'évidence imparfaite, il y a déjà un savoir de la différence entre une connaissance vraie et une simple prétention à la connaissance. C'est donc faute d'avoir mis en évidence l'évidence que dans la tradition philosophique on a toujours confondu la méthode d'une science particulière avec la méthode de recherche de la vérité et ainsi on a manqué les choses mêmes. Au contraire, le renversement initial, en mettant entre parenthèses la validité même de la logique, permet de décrire véritablement l'enchaînement des actes qui peuvent donner lieu à la philosophie: "nous devons acquérir par nous-mêmes tout ce qui a pu donner lieu à des commencements en philosophie". Il est donc nécessaire que le sujet produise lui-même sa logique au lieu de la prendre dans les sciences. Husserl établira plus tard que c'est de l'ego lui-même que doit surgir la règle du vrai.

Husserl ne prétend pas exposer au préalable toute la méthode puisque cela contredirait au principe même de la phénoménologie qu'il vient d'exposer. Cependant il est déjà possible d'exposer un premier principe méthodique puisqu'on a déjà un premier aperçu de cette méthode. Il consiste à ne recourir qu'à l'évidence. Ce principe manifeste l'exigence de la donnée. Evaluer sans cesse l'évidence, c'est rendre possible "l'auto-donation effective des choses" (*die wirkliche Selbstgebung der Sachen*). Cela permettra de réduire tout ce qui est donné d'une façon problématique. Le principe méthodique de l'évidence donne ainsi accès au phénomène pur. Cette réflexion de l'ego philosophant sur lui-même permet de décrire l'acte même de philosopher, mais pour le moment on ne sait pas si le souci d'une donation absolue laisse vraiment quelque chose. Qu'y a-t-il dans la sphère des données absolues? Quoi qu'il en soit, l'énoncé du premier principe méthodique indique bien que l'évidence est la source de toutes les normes, celles de la connaissance comme celles du langage.

Il s'agit bien ici du problème du commencement et ce premier principe, en rendant possible la séparation du monde et de la conscience dont les modes d'être sont différents, va permettre d'avoir accès aux connaissances absolument premières. Comme le précise le §24 des *Ideen I*, ce principe méthodique doit donner accès aux principes de toute connaissance. Ainsi, contre l'idéalisme kantien, Husserl établit que les principes ne sont pas de simples conditions de l'expérience, mais sont issus de l'expérience réduite. L'expérience peut trouver en elle-même le principe de sa propre certitude. Heidegger considérera cette idée que la conscience doit être la région d'une science absolue comme la limite interne de la phénoménologie de Husserl qui serait là encore dépendante de thèmes philosophiques posés par Descartes. En demeurant cartésiennes, les méditations de Husserl manqueraient leur exigence d'un retour aux choses mêmes parce que le principe de l'évidence, même s'il constitue une avancée certaine, ne permet pas de répondre pleinement à l'appel de ce qui est à penser.

§6 Husserl effectue maintenant une transition vers la deuxième partie de la première méditation en proposant une distinction permettant de mettre en évidence la nécessité de suspendre tout jugement quant à l'existence du monde. Le champ de l'expérience est absolument indéfini et il s'agit de le différencier sans prétendre le limiter. L'idée d'une donation parfaite n'est pas en elle-même assez claire et tend à mettre sur le même plan la saisie parfaite de la chose, qui est une idée au sens kantien, et la saisie parfaite des premiers principes de la connaissance. La distinction de trois formes de l'évidence est alors nécessaire:

- 1/ L'évidence préscientifique qui est toujours plus ou moins parfaite. La donation des choses n'y est pas transparente.
- 2/ L'évidence adéquate correspond au remplissement parfait de l'intention par l'intuition. Par exemple, l'expérience d'une chose ferait l'objet d'une évidence adéquate si l'on pouvait synthétiser la série infinie de ses esquisses. Il est clair que le but de la connaissance est l'idée d'un savoir complet, achevé, de la totalité du monde. Une évidence adéquate "n'est susceptible par principe d'aucun "renforcement, ni "affaiblissement", et ne tolère donc aucune échelle de degrés dans son poids" (*Ideen I*, §138, p.467-468). Par principe une réalité naturelle ne peut être donnée que d'une façon inadéquate.
- 3/ L'évidence apodictique concerne un autre type de perfection. Il s'agit de la perfection de la donnée immanente et donc de l'évidence propre aux principes. Une évidence peut être apodictique sans être pour autant adéquate. Par exemple, tout vécu possède une indubitabilité absolue: il est impossible de douter de mon vécu lui-même. Si j'ai mal, je ne peux pas douter de

ma douleur. Ce vécu ne se donne pas par esquisses et fait l'objet d'une évidence apodictique. Par conséquent, je ne peux douter tout à fait légitimement du caractère adéquat de ma perception. Je n'ai pas pour autant une donnée absolue de l'objet de ma douleur. Ainsi, la donnée perceptive de telle ou telle chose peut me sembler d'abord certaine puis m'apparaître ensuite comme douteuse. L'évidence apodictique, au contraire, doit posséder l'impossibilité absolue d'une remise en cause. Ce qui est vu d'une façon apodictique est définitivement vu. On peut donc en finir avec le scepticisme. Certes, pour des raisons contingentes, on peut ne pas voir, mais le propre de la phénoménologie est de mettre en évidence des principes qui une fois vus ne peuvent plus être remis en cause. Cette indubitabilité absolue peut seule assurer la possibilité de la connaissance. L'*a priori* de corrélation entre la couleur et l'étendue est une évidence apodictique puisqu'on ne peut pas ne pas en saisir l'indubitabilité absolue. L'évidence apodictique est ainsi la forme de toute donnée absolue: il y a un lien d'essence entre l'indubitabilité et la donation absolue. Dans une telle évidence il n'y a rien au-delà du voir et cette vision est l'instance ultime du connaître. Ce voir qui permet la science, l'objectivité, se révélera être un voir catégorial. On ne sait pas pour le moment s'il y a de telles évidences, mais on a établi qu'une évidence première, qui soit donc un fondement, ne peut être qu'une évidence apodictique en ce qu'elle n'est pas saisie à partir d'une progression synthétique mais immédiatement et définitivement. Il est possible maintenant de s'interroger sur la condition de la percée d'une telle évidence première.

§7 Le sujet philosophant est à la recherche d'une évidence à la fois première et apodictique comme norme d'un jugement vrai. Quelle peut donc être la vérité première en soi? Avant d'accéder à l'*ego*, qui est pourtant présent dès le début du texte, il faut remettre en cause l'évidence de l'existence du monde comme évidence anté-prédicative. Le monde semble bien être le sol sur lequel toute connaissance a lieu. Que signifie en effet la connaissance si on ne présuppose pas l'existence du monde? Or cette croyance naïve est précisément ce qui rend impossible la fondation absolue du savoir. Cela dit remettre en cause une telle croyance ne va pas de soi puisque non seulement l'activité quotidienne se déploie sur l'horizon du monde, non seulement les sciences empiriques supposent le monde, mais même les sciences aprioriques comme les mathématiques sont des abstractions qui reconduisent au monde. Le renversement proposé par Husserl est une altération radicale de l'attitude naturelle en montrant que le monde ne possède pas un mode de donnée indubitable. Autrement dit, ce n'est pas l'évidence du monde qui est remise en cause, ce sont les caractères de cette évidence. L'évidence du monde n'est pas apodictique et donc elle n'a qu'une valeur contingente. Husserl a déjà longuement décrit dans *L'idée de la phénoménologie* et dans les *Ideen I* les contradictions de l'attitude naturelle qui posant l'objet à la fois en moi et hors de moi est en réalité hors d'état de se justifier. Pour la pensée naturelle, la connaissance, dans sa progression sans fin, est quelque chose qui va de soi alors qu'en fait la donnée même des objets de connaissance est une énigme. (Cf. *L'idée de la phénoménologie*, première leçon, p.41) Pour rompre avec cette attitude naturelle, Husserl prétend reprendre la méthode cartésienne du doute. Afin de renverser la conviction première, qui conduit à l'échec du rationalisme, Husserl fait appel lui aussi aux illusions des sens et à l'argument du rêve. Cependant, Husserl fait un usage très différent de cet argument du rêve. Descartes révoque en doute l'évidence sensible à partir d'une théorie de l'idée comme représentation. L'argument du rêve ne vise pas à conclure que la réalité est un rêve, mais à nous faire comprendre que notre croyance dans le monde extérieur n'est pas certaine. L'image du rêve est une représentation de représentations et il y a deux éléments dans la représentation ou idée: la réalité formelle d'une part, qui fait que l'idée est une idée, et la réalité objective, qui est le contenu de l'idée. Il y a vérité du jugement quand l'idée représente vraiment ce qu'elle prétend représenter. Cependant, on peut très bien avoir une représentation sans que le monde existe. Chez Descartes, l'incertitude porte sur la donnée et non sur le mode de donnée. Rien n'assure en toute certitude l'accord de la représentation avec le donné transcendant.

Depuis 1907, et la transformation qu'il a fait subir au concept d'immanence, Husserl ne pose plus le problème en ces termes. La représentation selon Descartes est en fait aussi mondaine que son objet. Husserl, lui, ne part pas d'une analyse de la représentation, mais d'une étude de la présence vivante de la conscience à elle-même. L'intentionnalité de la conscience fait que la conscience n'est pas une chose du monde, mais le rapport même au monde. Or, si le monde est l'horizon de tout vécu, l'existence effective du monde n'est pas apodictique. Certes, le monde est l'horizon de chaque perception, de chaque intention et de chaque action. Une chose, par exemple, ne peut jamais être perçue seule, mais toujours sur l'horizon du monde d'où elle se détache. Sur la base de ce monde perçu la science construit ses objets suivant des degrés plus ou moins grands d'abstraction et donc toujours selon l'horizon du monde. Cependant l'argument du rêve n'enferme pas Husserl dans les mêmes difficultés que Descartes puisqu'il ne s'agit pas de rejeter l'évidence du monde, mais seulement de montrer que cette évidence ne satisfait pas au critère de l'apodicticité: l'impossibilité pure et simple de poser son non-être. Dès lors, l'idéalisme transcendantal fait échapper au problème de la vérité objective de la représentation en conduisant à l'idée d'une conscience sans monde. Non seulement l'expérience peut n'être que celle d'un rêve cohérent, mais on peut même penser que cette cohérence disparaisse et que le flux des esquisses ne s'unifie pas (Cf. *Ideen I*, §49): "Il apparaît alors que le corrélat de notre expérience de fait que nous nommons "le monde réel" est seulement un cas particulier

parmi de multiples mondes et non-mondes possibles" (*Ideen I*, §47, p.156). Dès lors, l'être du monde n'est pas un être absolu, contrairement à ce qui est naïvement pensé, mais il possède l'être relatif d'un phénomène objet d'une validation. Ainsi s'opère le renversement annoncé: le monde est relatif à la conscience.

Husserl, selon un style toujours questionnant, se demande alors si le rejet de l'évidence de l'existence du monde comme non apodictique ne supprime pas le sol de toute connaissance possible. Si un sujet dépourvu de monde est impossible, alors la mise en cause de la certitude absolue de l'existence du monde par le philosophe commençant rend problématique la possibilité même de la philosophie. Pour Merleau-Ponty par exemple, (cf. l'avant-propos de la *Phénoménologie de la perception*) la phénoménologie suppose la reconnaissance du monde comme une réalité indubitable. On ne pourrait dénoncer la certitude du monde comme préjugé car le monde ne fait pas l'objet d'un jugement. La possibilité même de l'illusion et de l'erreur devrait au contraire souligner l'apodicticité de l'évidence de l'existence du monde. On ne peut, en effet, parler d'erreur que par rapport à une autre perception qui corrige la première et qui se pose comme vraie. Ainsi ce doute husserlien ne va pas de soi car d'une part il ne se confond pas avec le doute cartésien, puisqu'il marque le passage à l'idéalisme, et d'autre part il n'est pas poursuivi dans les développements ultérieurs de la phénoménologie. Il ne s'agit donc pas là d'un point de détail, mais de ce qui engage le sens même d'un affranchissement du naturalisme dans lequel les élèves de Husserl sont parfois retombés.

Husserl ne tombe pas sous l'objection de Merleau-Ponty parce qu'il ne met pas simplement en doute la perception de tel ou tel être, mais l'ensemble de la perception du monde. De ce fait il est clair que le monde n'est qu'une cohérence constituée par la conscience et donc qu'il est relatif à la conscience. En montrant que la conscience n'a pas besoin du monde pour exister, Husserl pourra alors éviter d'absolutiser quelque chose de relatif et il pourra remonter au principe premier de toute explication du monde. L'argument du rêve cohérent, en montrant que le monde n'est plus un fait qui va de soi, reconduit le monde au fait d'être un simple phénomène de monde dont on pourra interroger l'origine. Cet acquis est l'acquis même de l'idéalisme qui suppose la mise en cause du principe de la logique réaliste à savoir la séparation entre d'une part la représentation, le vécu qui a une valeur relative, et d'autre part l'être absolu du monde et de chaque chose. Husserl ne s'est pas attaqué à la représentation, mais à l'affirmation de l'être absolu du monde. La logique réaliste pose l'existence absolue du monde au-delà de sa présence phénoménale, mais rien ne permet en fait de justifier cela. Le préjugé le plus tenace consiste dans cette affirmation injustifiable, voire incompréhensible, de l'existence absolue du monde. Comme l'expliquait le §49 des *Ideen I*: L'être d'une chose est "un être que la conscience pose dans ses propres expériences et qui par principe n'est accessible à l'intuition et n'est déterminable que comme ce qui demeure identique dans le divers motivé des apparences, - un être qui au-delà de cette identité est un Rien" (p.164).

Husserl a beau établir que le monde n'est que l'index de confirmations et de validations d'être, il demeure dans la fin de ce §7 d'une très grande prudence car ce passage à l'idéalisme peut être, et a été, une source de graves confusions. Très souvent, et Husserl en 1929 en a une claire conscience, il n'a pas été compris. Par exemple, Heidegger interprète ce passage d'une façon tout à fait extérieure par l'influence de l'époque et notamment celle de Natorp: "Husserl lui-même, qui dans les *Recherches logiques* - surtout dans la sixième - approcha de très près de la question de l'être proprement dite, ne put s'y maintenir, dans l'atmosphère philosophique de l'époque. Il tomba sous l'influence de Natorp et fit un virage vers la phénoménologie transcendantale qui atteint son apogée dans les *Ideen*. Mais c'était là délaisser le principe de la phénoménologie" (*Temps et être, Questions IV*, p.79). Husserl semble ici tenté de se protéger contre la légèreté d'une telle explication. Le tournant vers l'idéalisme correspond pour lui à une nécessité interne à la phénoménologie dans sa volonté d'un retour aux choses mêmes. La prudence de Husserl s'explique donc par le souci de se justifier en marquant qu'il ne s'agit absolument pas d'un tournant néokantien. On peut comprendre l'amertume de certains textes de Husserl (Cf. la postface aux *Ideen I* et les appendices à la *Krisis*) qui se voit retourner l'accusation de néokantisme alors que tout l'idéalisme transcendantal consiste précisément à s'en arracher. Il est donc essentiel de ne pas manquer le champ problématique où s'effectue l'analyse phénoménologique du monde réel. La mise en cause de l'être absolu du monde doit conduire à montrer que les choses réelles sont intégralement constituées par la conscience. Dès lors, Husserl s'arrache à la neutralité métaphysique des *Recherches logiques* pour montrer en quoi ce sont les choses elle-mêmes, dans leur être, que la conscience constitue.

Comment répondre à l'objection classique: la réduction réglerait le problème de la connaissance en le supprimant puisqu'avec elle la phénoménologie se ferme à toute transcendance? Cette objection de certains élèves de Husserl ne tient pas pour la simple raison que pour la formuler il faut présupposer que le transcendant soit donné. Or, où cette transcendance est-elle donnée si ce n'est dans les *cogitationes*? Husserl échappe donc à l'objection qui consiste à poser que la phénoménologie exclut toute transcendance, que la connaissance scientifique porte sur des transcendances, et donc que la phénoménologie et la théorie de la connaissance sont absolument incompatibles. Il est hors de question pour Husserl de dire que le monde n'existe pas ou qu'il n'y a rien de réel car si tel était le cas l'idée même de science serait absurde. Le §8 va clarifier toutes ces questions en abordant explicitement le problème de la réduction phénoménologique, mais la prudence du §7 porte en elle tout l'effort des *MC*: montrer que mettre en cause l'évidence de l'existence absolue du monde ne fait pas perdre le monde. Si l'idéalisme conduisait en effet à perdre les choses mêmes, il n'aurait rien de phénoménologique. En fait,

Husserl en étant d'emblée et volontairement idéaliste se demande d'une façon tout à fait radicale ce que le mot "monde" signifie. Il est alors clairement conscient de la difficulté qu'il y a à comprendre la rupture que propose son ontologie. Le critère de l'évidence apodictique interdit en fait de poser un être absolu extérieur à la conscience et cela conduit à rompre avec le réalisme d'une pensée de la représentation. Les *MC* sont donc la tentative d'un idéalisme absolu qui n'accepte que ce qui se donne dans une évidence apodictique. Cette radicalité est la condition absolue pour ne rien perdre et pour avoir accès à la donnée de l'être. Merleau-Ponty en ne comprenant pas quel type d'évidence visait Husserl n'a pas vu non plus que ce qui ne va pas de soi c'est le sens du verbe "exister" dans l'expression "le monde existe".

§8 L'étude des formes d'évidences était essentielle pour ouvrir l'accès au sol ontologique (*Seinsboden*) véritablement antérieur. Le §8 peut maintenant réaliser un double but: clarifier la nature de l'époché, en montrant la nature et l'étendue, et établir la subjectivité transcendantale comme le véritable sol ontologique de toute validation. Husserl encore une fois se réfère au tournant cartésien et garde pour plus tard (§10) le soin de marquer sa différence. L'*ego cogito* va se révéler être apodictiquement certain et donc comme satisfaisant aux exigences de la science. Est cartésien pour Husserl le souci, non pas simplement de dégager une évidence apodictique, mais de comprendre, dans ce mouvement en retour vers l'origine, cette vérité première comme le fondement de toute vérité, comme le "sol du jugement" (*Urteilsboden*) et donc de toute philosophie radicale. Le vocabulaire des *MC* est en cela plus précis que celui des *Ideen I*. Husserl parle ici de "sol" et non plus de "domaine" ou de "région". Certes, les *Ideen I* avaient bien montré que l'*ego* n'est pas une région parmi d'autres, mais une région originaire qui contient toutes les autres régions (cf. §33 à §46). L'épochologie n'est pas une ontologie régionale, mais une philosophie centrale et radicale qui constitue le sol de toute connaissance et de toute activité de la conscience. Les termes de "région" ou de "domaine" distinguent bien deux types d'être, l'être des choses et l'être de la conscience, cependant le terme de sol vient préciser que ces régions ne sont pas en exclusion réciproque: l'être de la conscience étant un être absolu, la région conscience va apparaître comme le sol à partir duquel toutes les autres régions sont pensables. Il est donc essentiel de ne pas comprendre cette région comme étant une parcelle de monde et c'est ce à quoi va s'attacher la première partie du §8.

On est en fait très éloigné de la démarche cartésienne qui conduit à l'*ego cogito*. Il s'agit surtout pour Husserl de faire référence à un style de philosophie qui fait retour vers le flux de conscience c'est-à-dire vers le je pur et sa vie de conscience pure (le flux des *cogitationes*). La phénoménologie transcendantale se pense explicitement comme une philosophie de la vie au sens d'une vie prestative qui donne sens et non d'une vie naturelle. La réduction phénoménologique veut remonter à la source de toute vie, à ce qui est toujours vivant. Comme souvent chez Husserl, le titre ne renvoie pas au contenu exact du § puisque l'expression de "subjectivité transcendantale", qui est d'origine kantienne, n'est pas ici expliquée. Le titre indique en fait la tâche d'élucidation de la subjectivité transcendantale qui ne fait que commencer au §8 et qui va se poursuivre jusqu'à la fin de la première méditation (et être reprise dans la quatrième). Ainsi la référence à Descartes et à Kant n'est pas contradictoire avec la volonté d'un commencement radical. L'appel fait à la tradition philosophique permet un retour à l'essence même de la philosophie et à une démarche qui a commencé avant la phénoménologie. Conscient de l'historicité du philosophe, Husserl ne prétend pas inover par le retour à la subjectivité, mais il veut amener ce mouvement historique à son achèvement radical. Enfin le titre du §8 indique que l'analyse qui va avoir lieu est déjà transcendantale même si sa transcendantalité ne pourra apparaître que plus tard. Nommer la subjectivité transcendantale, ce n'est pas encore définir le transcendantal, mais c'est indiquer une tâche de définition. Husserl ne cherche pas à commencer d'emblée avec des idées claires et distinctes, mais à se livrer à un travail progressif d'élucidation.

"Réfléchissons". Le monde pour nous n'a que la valeur d'une prétention d'être (*Seinsanspruch*) et la science n'a toujours pas trouvé de vrai fondement. En insistant sur le "*für uns*", Husserl veut souligner la nécessaire relation du monde au sujet. Dès lors, le renversement de l'attitude naturelle demande de bien mesurer l'étendue de la remise en cause de la certitude en l'être absolu du monde. Ce qui disparaît c'est la possibilité même de parler selon un pluriel communicatif. Pour l'attitude naturelle l'existence des autres hommes, du "nous les hommes", est quelque chose qui va de soi et dès lors le sens des relations inter-personnelles n'est jamais étudié. Avec la réduction phénoménologique, les autres hommes ne sont plus pour moi qu'un pur et simple phénomène. Ils apparaissent sur l'horizon du monde et donc possèdent le même être relatif que le monde. Cette remise en cause de l'absolutisation abusive des consciences singulières ne va pas consacrer la solitude radicale d'un sujet pour lequel il n'y a pas d'autres hommes, mais va être la condition d'une écoute effective de l'apparaître d'autrui. Ici encore rien n'est perdu, mais peut être retrouvé dans son authentique vérité. Les animaux également, qui peuvent former avec les hommes une unité de communication, comme le chien pendant la chasse, possède aussi le mode de l'en-face. Plus encore, loin d'exclure ici les animaux à partir d'une considération du monde naturel, Husserl pose ici une

forme d'identité: les animaux, comme les hommes, si j'interroge leur apparence, se donnent d'abord comme des corps physiques (*ihrer körperlicher Leiber*). Ainsi, une réflexion radicale ne peut pas non plus présupposer comme son sol l'ensemble du monde de la socialité et de la culture. Tout le monde spirituel ne satisfait pas à la norme de l'évidence apodictique et sa réduction peut consacrer l'essentielle liberté du sujet par rapport à tout rapport de causalité entre lui et son monde. Pour nous vivant naïvement dans le monde, il y a une communauté d'hommes déjà là et une culture toujours déjà là. Sans dire que le monde naît avec nous, il est essentiel de ne pas présupposer l'évidence du sens du monde. Ne pas mettre en cause la validité absolue d'une tradition, c'est non seulement faire d'elle quelque chose de mort et être hors d'état d'en répondre, mais c'est aussi dans l'absolutisation d'une culture relative et finie donner lieu à la violence (Cf. la *Krisis* et la *Crise de l'humanité européenne*). Husserl ne méconnaît pas le caractère contre nature de cette réduction du monde concret de la vie à un pur phénomène d'être, mais, loin d'être un enfermement dans le solipsisme, cet acte est la condition de notre humanité. En conséquence, au plus fort de la rupture, Husserl va être reconduit à la vie propre de l'*ego*. La démarche négative s'inverse brutalement en une démarche positive.

"Mais quoi qu'il en soit..." Si au début du §8 le phénomène était seulement compris comme ce qui apparaît, il est maintenant ce qui est avant tout mien et, en tant qu'il est mien, il n'est pas rien. Ce phénomène, quel que soit mon jugement, possède le caractère d'immanence: il se donne à moi et je ne peux pas en être séparé. La réduction va être le repli sur l'immanence, sur le champ d'expérience. Toute donation de sens comme apparent ou vrai suppose la donation du phénomène. Le moi ne fait pas ici fonction de support, mais chaque sujet vit les phénomènes comme les siens. Ainsi, la réduction phénoménologique du monde aux phénomènes révèle ces phénomènes comme des objets de pensée. Toute perception est mienne et tout souvenir est mien et ce qui est déjà là pour moi, c'est cette vie de pensées. La perception possède une originalité première alors que le souvenir possède une originalité secondaire. Dans l'acte de réflexion le présent se donne comme présent et le passé comme passé. Quel que soit le type du vécu (perception, souvenir, etc...) il est mien en ce que j'ai la possibilité inconditionnée d'en faire l'objet de mon attention. Cette réflexivité est la condition même de l'activité du sujet philosophe qui prend conscience de lui-même. Indépendamment du fait de savoir si les *cogitationes* de ma vie originaires se constituent en un monde ou non, elles sont miennes à partir de la possibilité indéfinie de leur reprise et donc abstraction faite de toute appartenance à un moi mondain. La réflexivité est ainsi le principe transcendantal de l'unité du vécu. On peut donc dire que l'époché consacre l'essentielle liberté du sujet: tous les vécus peuvent faire l'objet d'une saisie réflexive; la liberté de mon regard ne rencontre dans la vie originaires aucune limite (cf. *Ideen I*, §78, p.256).

Le je qui effectue la réduction ne perd absolument rien de son champ d'expérience. Tout ce qui m'apparaissait avant continu de m'apparaître. Rien n'est changé quant au contenu du vécu et c'est seulement sa forme qui se trouve modifiée puisque je suspends la croyance naturelle à l'être. La croyance elle-même en fait ne disparaît pas puisqu'elle est incluse dans la structure même du vécu. Si elle disparaissait, elle ne pourrait être objet de réflexion. Cela vaut en fait de tous les vécus: les perceptions sensibles, les représentations non-intuitives (entièrement confuses), les images, les jugements, etc... Rien n'est perdu de l'évidence au sens large, ni les actes de visées, ni les objets visés. Husserl ne distingue pas pour le moment les différentes formes de l'immanence (immanence effective et immanence auto-donnée), mais il effectue un indéniable élargissement de la sphère de l'immanence.

L'époché n'intervient donc pas ici arbitrairement, mais résulte d'une intelligence de la problématique propre à l'évidence sans laquelle la phénoménologie transcendantale n'est pas possible. En prononçant pour la première fois le terme d'époché dans les *MC*, Husserl précise maintenant le résultat de la mise entre parenthèses du monde objectif. Elle ne nous met pas devant un pur néant puisque depuis le tournant idéaliste de 1907 Husserl a clairement distingué l'immanence effective de l'immanence de la donnée en personne. En élargissant ainsi le concept d'immanence de façon à y intégrer l'objet intentionnel, l'époché ne conduit pas à une intériorité simplement abstraite de toute relation à une extériorité. Husserl ne s'explique pas dans les *MC* sur son propre tournant, mais c'est à partir de cette modification essentielle du concept d'immanence qu'il a été possible d'accéder à la reconnaissance du je pur qui est inséparable de ses *cogitationes*. Les expressions ici peuvent être trompeuses et c'est pourquoi Husserl les multiplie (inhibition, mise hors jeu, invalidation universelle, époché, mise entre parenthèses). Il s'agit de suspendre un acte de validation et non d'isoler temporairement une région comme le fait la psychologie. Le philosophe méditant s'approprie l'ensemble de sa vie égologique: je suis un je pur avec toute ma vie de conscience. Cette subjectivité transcendantale est découverte ici comme ce à quoi le monde objectif fait face. Il est mon vis-à-vis, il existe pour moi comme objet de ma propre perception, de mon souvenir, de mon désir etc... Tous les phénomènes, grâce à l'époché, se révèlent être des objets de pensée qui tire leur sens et leur validité de mes pensées. Il n'est pas question d'analyser ici les différentes structures de l'intentionnalité (longitudinale et transversale), mais de souligner que le sujet n'est pas simplement le flux des *cogitationes*, mais le moi pour lequel les *cogitationes* sont siennes. Que ce soit dans la perception, le souvenir, l'imagination ou même le rêve, le je pur est la source de toute ipsité. Ce je pur n'est pas un simple substrat, un simple support pour les pensées, il n'est pas ce qui accompagne les pensées comme une simple forme, mais il est la vie même du sujet par laquelle un monde peut exister pour moi. Le je pur est le centre de toute attention, de tout acte de se diriger sur..., et en cela il n'est pas séparable de la vie intentionnelle dont il est la source. Ainsi, toute vie égologique est une et mienne avant toute référence à l'intersubjectivité. Grâce à l'époché ne demeure plus cachée

cette vie propre du je comme façon de se rapporter à l'être. Husserl ne prétend pas ici avoir achevé la description de la vie transcendantale; il a seulement ouvert un champ de travail en montrant que l'époché décèle la source même de toute attention à l'être. L'égologie est une ontologie centrale et radicale puisque c'est sur ce sol transcendantal que tout objet, physique ou idéal, peut se montrer lui-même et trouver sens et validité (*Sinn und Seinsgeltung*). Husserl a conscience des difficultés d'un tel tournant, et les remarques de Ingarden indiquent bien le danger d'une lecture psychologiste de ces textes qui maintiendrait l'extériorité du monde objectif. Seule la clarification de l'objet intentionnel pourra éviter de s'enfermer dans cette impasse qu'est la distinction entre le monde pour moi et le monde en soi.

§9 Avec le §8 on n'est qu'au début du *cogito* husserlien puisqu'on a d'abord montré le caractère indissociable de l'époché et du *cogito* sans pour autant mettre en évidence l'apodicticité du "je suis". L'époché a permis de dégager une nouvelle sphère d'existence qui dépend du moi philosophant pratiquant la réduction. Le je pur n'est pas un moi vide puisque la conscience est toujours conscience de quelque chose. Il ne s'agit pas d'une attention au néant, mais d'une attention aux phénomènes. Il reste maintenant à fonder l'être pur de l'ego et de ses *cogitationes* à partir de l'apodicticité du "je suis" qui est la condition de toute vraie philosophie. La référence au début de la deuxième des *Méditations métaphysiques* permet à Husserl de formuler l'exigence d'une expérience de soi indubitable et donc apodictique. Or, dégager l'antériorité absolue de l'*a priori* subjectif ne va pas de soi: il ne suffit pas d'établir la priorité épistémologique du je pur, encore faut-il montrer que c'est tout le vécu transcendantal qui est nécessaire et absolu.

Pour résoudre le problème du fondement, Husserl interroge donc la manière d'être de la subjectivité transcendantale à partir de sa temporalisation. Le passé est le lieu privilégié de la présence à soi puisque le sujet peut s'y appréhender à travers son activité intentionnelle. Le temps n'est ici ni une réalité constituée, ni la simple forme du rapport aux choses, mais la manière d'être du sujet dans sa présence à lui-même. Cependant, si la conscience de soi est liée à la conscience de son passé, ce moi passé répond-il à l'exigence d'apodicticité? En posant cette question, Husserl ne cherche pas à mettre en doute l'apodicticité du "je suis", mais à déterminer le champ de l'expérience apodictique. Contrairement à ce que lui reproche Heidegger, Husserl ne se contente donc pas de reprendre la certitude cartésienne. S'il reprend l'idée d'une science absolue de la conscience, l'intention de Husserl est de décrire la présence vivante du moi à lui-même. Dès lors, il faut limiter le champ de l'apodicticité au présent vivant qui est premier par rapport aux autres modes de la temporalité. Autrement dit, si le présent vivant, comme origine du temps, fait l'objet d'une évidence apodictique et adéquate, il n'en va pas de même du moi passé. Le "je suis" ne contient pas *a priori* l'ensemble de sa vie passée et la pleine présence à soi du moi passé n'est qu'un horizon toujours indéfiniment repoussé. Il ne peut donc faire l'objet d'une évidence adéquate. Il faut donc faire la différence entre l'acte du souvenir qui appartient au présent vivant et ce dont je me souviens, qui se constitue peu à peu à partir du présent primordial. Ce soi originaire ne contient pas non plus les facultés transcendantales et les propriétés habituelles qui relèvent de la temporalisation du sujet. Il est essentiel, si on ne veut pas s'en tenir à une simple psychologie même phénoménologique, de ne pas confondre ce qui se donne en premier quand on revient sur soi (mon passé, mes facultés, mes propriétés habituelles) avec la source de toute donation qu'est le présent vivant du "je suis". La distinction du moi empirique et du je transcendantal est le principe même qui ouvre l'idéalisme transcendantal. L'époché elle-même n'a de sens que comme accès au je transcendantal. L'expérience véritablement apodictique n'est pas celle du moi en tant qu'homme, mais celle du "je suis" comme veille éternelle d'où tous les éveils peuvent avoir lieu. Le "je suis" ne doit pas être confondu avec une objectivation de soi. Il est le sujet qui s'apparaît immédiatement à lui-même en dehors de toute référence au monde.

Ce qui est décrit à propos du moi lui-même peut être établi analogiquement pour la perception sensible: dans l'expérience d'une chose, cette chose est à la fois donnée en personne et en même temps elle fait l'objet d'une infinité d'esquisses. Avec la réduction, l'arbre n'est plus une réalité extérieure à ma conscience, existant là dans le monde. Il ne s'agit donc plus de distinguer la représentation en moi de l'arbre hors de moi. Si je reviens vers l'expérience originaire de l'arbre pour voir ce qui s'y joue, je dois distinguer le perçu comme tel, l'arbre qui se donne à moi en personne (sinon je ne pourrais pas dire que je le vois), et l'objet intentionnel, c'est-à-dire l'arbre constitué comme un objet transcendant. La réduction conduit donc à ne plus confondre la chose présente elle-même, comme une géométrie ponctuelle, et l'objet constitué, qui ne cesse de se donner dans un progrès synthétique et continu de la conscience.

Or, comme la constitution du monde est une auto-constitution de la subjectivité transcendantale, ce qui vaut pour la chose vaut analogiquement pour le sujet. Cela dit la reconnaissance de l'apodicticité du "je suis" n'est pas encore une analyse des structures *a priori* de la subjectivité transcendantale. On a seulement établi que "ce "je suis" est, pour moi qui le dit et le dit en comprenant comme il faut, le fondement primitif intentionnel pour mon monde" (*Logique formelle et logique transcendantale*, §95,p.317). L'apodicticité de ce sol premier est ainsi établie à partir de la capacité de la subjectivité transcendantale à être en soi et pour soi. Dans cette évidence apodictique, le sujet philosophant est absolument donné à lui-

même et dès lors le "je suis" est bien *la priori* de tout apparaître des objets et donc la source vivante de toute vérité. Toute **évidence**, comme saisie absolue de l'être et de la vérité, s'enracine dans l'évidence du "je suis". Il n'y a donc pas d'autre être **absolu** et Dieu ne peut être compris que comme le représentant idéal de la connaissance absolue. Cet être absolu ne pouvant **posséder** aucune relativité, on peut dire que le *cogito* husserlien accomplit une absolutisation de l'*ego* sans laquelle la **différence** de l'être du moi et de l'être du monde est manquée. L'*ego* est également rendu à son avenir puisque la différence **entre** l'évidence apodictique et l'évidence adéquate explicite que le "je suis" soit une tâche infinie de prise de conscience de **soi**.

§10 Si les exigences cartésiennes sont les exigences mêmes de la philosophie, Husserl conclut cette première **méditation** en demandant au philosophe commençant d'être plus radical que Descartes. Les arguments de Husserl n'ont pas **tous la même** importance:

1/ De fait Descartes demeurerait dépendant des philosophies antérieures et donc de préjugés inéclaircis. Mais il s'agit là d'une **critique** qui demeure extérieure et qui fait appel à des commentaires historiques. Husserl est trop peu historien en ce sens **pour se contenter d'un tel argument**.

2/ Il énonce à nouveau le reproche d'avoir posé la science mathématique comme modèle de la rationalité et d'avoir comparé le "je suis" à un axiome qui ferait nombre avec d'autres axiomes. Cette admiration pour la mathématique interdit l'accès au **voir phénoménologique**. Husserl ne cessera de défendre la spécificité des sciences de l'esprit face aux sciences de la nature.

3/ Le troisième argument est le plus déterminant. En manquant de radicalité Descartes aurait manqué la distinction entre le **moi empirique** et le je transcendantal. L'*ego* cartésien est encore interprété comme une chose du monde et de ce fait Descartes n'accède pas à l'être absolu. Il se contente d'expliquer le monde avec un étant qui possède la même type d'être. De ce fait, il transgresse un interdit éidétique: celui de ne pas expliquer l'étant par un autre étant. En comprenant l'*ego* comme **psyché**, Descartes (mais aussi Kant) est retombé en deçà de l'exigence philosophique. L'exigence d'une perception claire et **distincte** demeure encore une exigence mondaine qui se distingue de l'authentique évidence. Descartes confond évidence de l'**expérience interne** et évidence apodictique. Savoir si Descartes tombe pleinement sous cette critique serait ici hors de propos, mais on ne peut nier la pertinence philosophique, et pas simplement historique, de la question. Quoi qu'il en soit, la **critique récurrente** de Descartes permet à Husserl de préciser le sens de l'idéalisme transcendantal en le différenciant d'un **idéalisme subjectif** en général. La saisie du je pur conduit à une désubstantialisation radicale du sujet qui permet de le saisir **comme l'unité d'une vie**. Seule la radicalisation de l'évidence, le retour au voir apodictique, rend possible l'accès à cette vie transcendantale. Ne retenir que ce qui est apodictiquement vu permet non seulement d'accéder à l'absoluité de l'*ego*, mais **permet également de comprendre** que la relativité de l'être des choses n'est pas ce qui doit être surmonté; elle appartient à l'essence même des choses. Tel va être le thème du §11.

§11 Les développements du §11 manifestent que le §10 n'était pas tant que cela une digression. Il s'agit de tirer les conséquences de la critique de Descartes: l'accès au vrai concept du transcendantal qui met fin à la première méditation. Le but de la première méditation est atteint: **dégager le je transcendantal** à partir de l'exigence d'une évidence apodictique. Le sens de la critique de Descartes était de mettre en garde contre un contresens possible qui est celui de toutes les philosophies du sujet avant Husserl. En cessant de comprendre le moi apodictique comme une substance, le sujet qui effectue la réduction s'ouvre à une toute autre compréhension de lui-même. La mise entre parenthèses du moi empirique est le moment crucial où se joue la possibilité même d'une philosophie transcendantale. En effet, s'il est déjà difficile de réduire le monde objectif, il est encore plus difficile de réduire la personne mondaine. Cette invalidation semble me faire perdre toute réalité, toute ipsité, à tel point que l'expression "moi-même" peut alors me sembler totalement vide de contenu. En fait, il n'en est rien puisqu'au contraire le sujet va pouvoir être reconduit à l'infinie richesse de sa vie subjective. Il n'en demeure pas moins que cette crise par laquelle le sujet s'arrache à son moi de fait pour découvrir son je transcendantal est la crise proprement décisive qui sépare vraiment les temps. Elle fait époque en assurant le passage de la psychologie phénoménologique à la philosophie transcendantale. Entre ces deux disciplines il n'y a qu'une "nuance" liée à un changement d'attitude, mais c'est cette nuance qui a l'effet tranchant. Une telle difficulté permet également d'expliquer le danger toujours présent d'oublier cette nuance et de retomber dans le psychologisme.

La première phrase rénonce ce qui est acquis: l'époché phénoménologique laisse intacts le je pur et l'ensemble de ses pensées; le vécu est apodictique car il ne se donne pas par esquisses; je ne peux remettre en doute la validité d'être de ce que je vis; je suis certain de façon apodictique de sentir ce que je sens. Dès la deuxième phrase, Husserl indique en quoi cette thèse peut être mal comprise. Il est donc essentiel de la clarifier en montrant que le je n'est justement pas une partie du monde, qu'il n'est pas un simple étant privilégié. Par manque de radicalité, on met sous le moi autre chose que ce qui est apodictiquement nécessaire. Il est par suite déterminant de distinguer la méthode psychologique, qui isole une partie du monde, et la méthode phénoménologique, qui veut accéder à la source de toute donation. La réduction n'est pas une abstraction parce que justement ce qui est abstrait du monde demeure une réalité mondaine. Comme l'annonçait déjà le §8, je dois aussi mettre entre parenthèses le moi mondain qui ne possède pas d'unité propre. Néanmoins, la réduction de ce moi est trop souvent comprise comme une restriction aux données de l'expérience interne. L'expression même d'expérience interne maintient la séparation entre une intériorité et une extériorité qui rend incohérent le sens du moi et le sens du monde. A partir de 1907, en modifiant les concepts d'immanence et de transcendance, Husserl a établi que la différence entre l'objet intentionnel et l'objet intentionnel ne consiste plus, comme dans les *Recherches logiques*, dans le fait d'être donné à la conscience ou de ne pas l'être, mais dans le mode de donnée. tant que l'on en reste à la fameuse expérience interne, c'est l'inclusion effective qui fait la différence entre le transcendant et l'immanent. En distinguant maintenant entre la donnée absolue et la donnée non absolue, on peut montrer que dans le vécu ce qui s'y donne s'y donne soi-même absolument, sans reste. Alors que pour les *Recherches logiques* l'objet intentionnel n'appartenait pas au vécu, à partir de 1907 il appartient à l'immanence, mais selon un autre mode: c'est une transcendance dans l'immanence. La critique de Descartes permet donc à la fois de mieux comprendre l'immanence et d'expliquer comment, dans la sphère de l'immanence, on puisse atteindre quelque chose de transcendant.

Il est donc essentiel de ne pas confondre le "je suis", l'évidence de l'être de la *cogitatio*, avec l'évidence du sujet qui, dans l'expérience psychologique de soi, saisit sa propre *mens sive animus sive intellectus*. Le texte de *L'idée de la phénoménologie* (troisième leçon, p.68) est ici le plus clair. Quand, dans l'expérience interne, je fais retour sur ma perception de cette table, elle se révèle comme "ma" *cogitatio*. Or, quand j'utilise ici le pronom possessif, le moi auquel je fais référence est en fait le moi naturel, mondain, le moi ici et maintenant, le moi qui vit dans le monde et qui a une âme et un corps. La tendance naturelle (et qui jusqu'à maintenant est passée inaperçue) quand je parle de "ma" *cogitatio*, c'est de la reconduire au moi humain qui existe dans le monde des choses. Cette pensée est alors elle-même mondaine, psychologique. Dans ce §11 comme dans *L'idée de la phénoménologie*, c'est d'abord à Descartes que Husserl reproche d'avoir cédé à cette tendance naturelle en passant de l'évidence de l'être de la *cogitatio*, donc de la *cogitatio* comme donnée absolue, à l'évidence du sujet pensant. En référant la *cogitatio* à une chose qui pense, et en comprenant l'âme comme une partie de la totalité âme-corps, le doute cartésien n'aurait atteint rien d'autre que la *cogitatio* psychologique qui appartient au moi dans le monde. Ainsi, la représentation qui appartient à l'expérience interne est aussi mondaine que son objet, par exemple la table qu'elle vise. Il faut donc une méthode plus radicale que le doute cartésien si l'on veut avoir accès à la sphère de la donnée absolue et au je transcendantal. Ce je ne peut pas être l'âme précisément en tant qu'elle est "abstraite du corps", et donc mondaine. Le sujet transcendantal kantien est quant à lui toujours déjà constitué et le corrélat d'une science constituée.

La psychologie ne fait pas exception: comme les autres sciences elle est une science de la nature, et elle ne saurait donc passer pour l'ontologie absolue et universelle. Le moi mondain est gnoséologiquement nul car toute compréhension du moi comme nature interdit l'accès à ce qui est indubitable, à l'être absolu de l'immanent. Tout maintien du je psychologique et des phénomènes psychiques au sens de la psychologie fait persister la référence à la transcendance du monde et donc à ce qui n'est pas donné absolument. Or, pour expliquer l'origine du monde il faut mettre entre parenthèses toute transcendance, y compris celle du je psychologique, pour avoir ainsi accès à l'archi-région de la conscience pure, du phénomène pur. Husserl ne s'explique pas clairement sur l'une des conséquences de cette mise entre parenthèses: la *cogitatio* ne peut plus être dite mienne. Si dans le monde il n'y a pas de difficulté à parler de l'être mien, il n'en va pas de même dans la sphère de la conscience pure. Pourtant Husserl parle de "mon je phénoménologique transcendantal". En réalité, il faudra attendre la réduction à la sphère du propre pour pouvoir vraiment parler d'une mieneté transcendantale. La cinquième méditation ne sera pas en cela une annexe.

Dans la *Postface à mes Idées directrices*, Husserl évoque un parallélisme entre la psychologie phénoménologique pure et la phénoménologie transcendantale. Ce parallélisme éclaire à la fois les impasses de la philosophie moderne et la spécificité de la phénoménologie. Si la psychologie phénoménologique peut dégager les *a priori* de tout psychisme en général, la phénoménologie transcendantale peut dégager un autre type d'*a priori*, un *a priori* universel. Le danger du réalisme transcendantal n'est donc pas lié aux circonstances, mais il est le danger permanent de toute philosophie du sujet. Comme Descartes, on risque toujours de confondre la source de tout apparaître, ce qui peut donner lieu à un monde, et ce qui apparaît en premier, la *cogitatio* psychologique et le moi humain auquel elle appartient. Le vécu psychique de l'expérience interne n'est pas premier, mais dérivé par rapport au phénomène pur qui est son fondement. Le voir phénoménologique accède ainsi à l'origine de toute visibilité, le je transcendantal dont les noèses constituent les transcendants.

La distinction entre l'être du je et l'être du monde est ce qui rend la connaissance possible. En effet, la thèse de **Fattitude** naturelle qui réduit le vécu à la *cogitatio* psychologique rend la connaissance impossible puisque si l'objet à **connaître** se trouve en face du sujet connaissant, on ne peut plus combler la distance du sujet à l'objet. Si la transcendance **signifie** hors de l'immanence, alors l'objet est hors de moi et je ne peux sortir de moi pour l'atteindre. La fin du §11, en **précisant** le vrai sens de la transcendance, permet d'expliquer comment l'objet intentionnel se constitue pour la conscience. **Toute** transcendance est l'index d'un système subjectif de vécus, mais la transcendance dans l'immanence de l'objet **intentionnel** ne signifie pas que les objets du monde sont contenus réellement dans le moi. Ainsi, la phénoménologie est **aussi** bien une théorie du sujet qu'une théorie de l'être des choses puisqu'être c'est être perçu. Le monde n'est ni un en-face **inatteignable**, ni un élément de mon intériorité et en cela l'intentionnalité est bien une attention à l'être. Le monde est un **sens** constitué et valide, non ce qui demeure par soi, et cela ouvre à une tâche infinie de connaissance.

Deuxième méditation

Cette longue méditation procède selon une méthode assez sinueuse qui tient à la nature même de la question. Il est impossible d'exposer séparément la méthode avant de l'appliquer à l'*ego*. Dès lors, il y a un nécessaire mouvement de va et vient entre le dévoilement de la structure égologique et la détermination du travail philosophique. Néanmoins, si chaque § constitue à la fois un acquis pour la méthode et un développement du contenu, il possède également une intention dominante. Certains § prennent appui sur la considération de l'*ego* pour aller vers la méthode et d'autres au contraire partent de la méthode pour éclairer l'être de l'*ego*. On peut distinguer cinq grands moments:

1/ §12 et §13: une introduction générale qui présente le projet d'une description du champ d'expérience transcendantale. Le §12 en apparence simple est très complexe parce qu'on ne peut vraiment le comprendre qu'à partir des §18 et §19. Tout en réannonçant la tâche de la phénoménologie transcendantale, il indique la nécessité de décrire toute la concrétude de la subjectivité originariaire.

2/ §14 et §15: il s'agit de délimiter le champ de l'analyse transcendantale. On part de la différence de méthode entre psychologie et phénoménologie pour arriver à une détermination de l'intentionnalité en distinguant la face noétique et la face noématique des actes de l'*ego*.

3/ §16 et §17: Husserl détermine à nouveau la tâche à accomplir. Les analyses sur l'*ego* concret conduisent à une considération plus précise de la méthode.

4/ §18 à §20: une mise en oeuvre de la méthode qui permet de dégager les structures *a priori* de la subjectivité transcendantale. Le dévoilement de la temporalité de l'*ego* et de ses potentialités sont deux acquis fondamentaux. Le §20, en définissant la réflexion transcendantale comme le dévoilement des potentialités de l'*ego*, annonce la phénoménologie transcendantale de la constitution.

5/ §21 et §22: ils précisent cette tâche de constitution en reliant le pouvoir synthétique de l'*ego* et l'unité du *cogitatum*. L'*ego* est la tâche infinie de constitution du système des objets. C'est de l'unité du monde dans son ensemble que l'*ego* doit répondre.

§12 Le projet de Husserl n'étant pas simplement de dégager un étant privilégié, mais de dévoiler une sphère d'être, il impose de montrer en quoi toute science objective nécessite une fondation transcendante. En fait, toutes les sciences sont des rameaux d'une seule activité constitutive, celle de la subjectivité transcendante (cf. *Logique formelle et logique transcendante*, §103). Ainsi l'époché dégage un champ d'expérience transcendante dans lequel tout existant est pensé dans sa relation à la subjectivité transcendante. Plus encore, toute connaissance suppose qu'il y ait la saisie d'une essence. Par suite, la vraie science serait une science apriorique qui déterminerait les conditions d'apparaître de l'objet comme la géométrie étudie l'essence des figures possibles de la chose. La phénoménologie, comme Husserl l'expliquera mieux plus tard, est la science apriorique qui fixe les conditions de tout apparaître, comme la logique fixe les conditions de toute théorie possible. Ainsi, d'un point de vue méthodique, la phénoménologie se doit d'être une eidétique descriptive des purs vécus. C'est donc une science *a priori* d'un genre tout à fait nouveau qui doit avoir une méthode propre pour dégager les structures d'essence de la subjectivité (cf. *Ideen I*, §71 à §75). Il faudra donc montrer en quoi l'évidence apodictique de l'*ego* s'étend également à l'ensemble des structures *a priori* du "je suis". L'explicitation de l'*ego* conduit, par exemple, aux questions les plus difficiles de la temporalité. Comme forme de constitution de l'expérience, la temporalité est la subjectivité elle-même dans son mode de donnée. Dès lors, l'auto-explicitation de l'*ego* est une élucidation des structures temporelles *a priori* de l'expérience. Tout cela s'éclaircira quand Husserl décrira les lois de la genèse temporelle. Ce § a une fonction programmatique qui cherche à déterminer la phénoménologie comme une eidétique descriptive qui dégage les structures d'essence de la subjectivité transcendante pour montrer comment elle donne sens et validité au monde objectif.

§13 La méthode ne pouvant être exposée au préalable, il est impossible de déterminer d'avance la portée d'une expérience transcendante. Il faut commencer par plonger dans toute la richesse de la vie subjective pour expliciter l'intentionnalité de la conscience. Simplement en suivant le principe de l'évidence apodictique, il faut se laisser conduire par ce qui s'annonce dans l'expérience transcendante. Il ne s'agit pas pour Husserl de manquer de scientificité, mais avant de faire une phénoménologie de la phénoménologie (Cf. la *Sixième méditation cartésienne* de Fink), on ne peut échapper à la nécessité d'interroger l'énigme de l'intentionnalité. Autrement dit, si la phénoménologie est la prise de conscience de soi de la subjectivité transcendante, elle doit procéder d'abord avec une certaine naïveté pour ensuite considérer de façon critique son propre *logos*. L'enjeu est de passer du fait originnaire du "je suis" aux nécessités d'essence et pour cela il faut différer une critique de la méthode qui ferait écran à la mise à nu des formes intentionnelles. C'est à l'intérieur même de l'expérience transcendante que l'on s'arrache peu à peu à la naïveté.

La science pure *a priori* de la subjectivité transcendante est donc absolument unique de par sa différence avec toutes les autres sciences. Cette science n'isole pas un objet du monde pour mieux l'étudier, mais elle étudie un objet qui n'est pas un étant mondain. Cette science est une égologie pure où le sujet philosophe se considère lui-même et dégage le sens de sa propre activité. Avant d'accéder à l'*eidōs ego*, comme l'exige une méthode vraiment scientifique, la description est celle de mon *ego* transcendante. Ce retour sur soi du sujet qui philosophe ne peut conduire en premier lieu qu'à un solipsisme provisoire. Husserl est pleinement conscient de la difficulté, mais la réduction au seul être absolu qu'est mon *ego* transcendante ne laisse subsister aucun autre *ego*. La cinquième des *MC* montrera en quoi cette réduction de l'*alter ego* est une condition nécessaire à la saisie de l'apparaître d'autrui comme *ego* transcendante. Le retour à l'*a priori* subjectif est ce qui permet de ne plus confondre, comme dans l'attitude naturelle, le mode de donnée d'autrui et le mode de donnée du monde. La présence d'autrui sera une certitude absolue au même titre que le "je suis". L'attitude naturaliste, en absolutisant le moi mondain, interdit en fait toute reconnaissance de la transcendance propre d'autrui. Il ne faut donc pas confondre le solipsisme spontané du naturalisme pour lequel autrui n'a pas la fonction d'*ego* et le solipsisme méthodologique de la phénoménologie qui est une condition pour reconnaître cette fonction. Sans le retour à la subjectivité transcendante il n'y a pas d'accès à l'intersubjectivité transcendante.

Husserl peut alors consacrer l'élargissement de l'*ego cogito*, qui ne se réduit pas au "je suis", mais contient toute la vie égologique, qui peut être explicitée à l'infini. En comprenant l'*ego* comme n'étant pas seulement une première certitude mais toute une vie intentionnelle à expliciter, Husserl rompt vraiment avec Descartes. L'*ego* n'est pas une substance, mais un champ de travail, la tâche de prendre clairement conscience de soi. De plus cette science apriorique, non seulement ne se réfère pas au monde, mais ne peut rien tirer des sciences empiriques comme la psychologie ou l'anthropologie. Husserl écrit dans la *Krisis*: "*Sum cogitans*, cet énoncé de l'évidence résonne concrètement ainsi: *Ego cogito - cogitata qua cogitata*. Cela englobe toutes les cogitations, une à une et aussi dans le fleuve de leur synthèse, qui les rassemble dans l'unité universelle d'une *cogitatio*" (§17,p.90).

§14 Husserl commence par déterminer à nouveau la *cogitatio* comme une donnée absolue, et pour cette raison **indubitable**, qui doit faire l'objet d'un examen en régime réductif. Dès lors, le sujet philosopant dans sa liberté peut bien remettre à plus tard l'étude de l'apodicticité du "je suis" pour se porter vers cet autre plan ontologique que sont les *cogitationes*. Il s'agit bien encore pour le sujet d'une façon de s'explicitier lui-même: le je se retourne sur ce qui fait sa propre **vie**, à savoir non seulement les perceptions, mais aussi tout ce qu'il évalue ou veut. En effet, ce qui appartient au moi, et ce qui fonde son apodicticité, c'est la possibilité inconditionnée d'une prise de conscience de soi. L'*ego* est polarisé vers un **idéal de transparence**.

Il faut commencer par reprendre la critique du psychologisme transcendantal qui est un concept monstrueux **puisqu'il** consacre l'élévation au champ transcendantal de quelque chose qui en est dérivé. En critiquant aussi bien Brentano **que son propre psychologisme des *Recherches logiques***, Husserl veut lever l'ambiguïté qui pèse sur l'expression "vécu de conscience". Ce terme appartient aussi bien à la psychologie qu'à la phénoménologie. Même une psychologie purement **descriptive** de la conscience ne s'identifie pas à la phénoménologie. Husserl parle d'un parallèle, mais on peut se demander **ce qu'il y a de commun** entre la psyché et la conscience. La vie du sujet semble à la fois mondaine et transcendante. **Néanmoins** il est essentiel d'expliquer la "nuance" qui sépare les deux disciplines car c'est la psychologie **phénoménologique**, avec Brentano, qui a mis au jour le concept d'intentionnalité. Si la psyché et la conscience semblent **avoir le même contenu**, il y a une modification de sens. Ce contenu peut être compris dans sa signification transcendante, **et donc constituante**, comme il peut à nouveau être objectivé en qualités d'un psychisme particulier. Cette "nuance" est donc **bien décisive** pour qui ne veut pas s'en tenir à une psychologie pure de la conscience, mais au contraire dévoiler les **structures d'essence** qui possède une évidence apodictique. On distingue ainsi une science qui porte sur le constitué et une **science** qui porte sur le constituant. La psychologie pure peut certes dégager des *a priori*, mais ils demeureront des idéaux **empiriques** sans pour autant donner accès à l'*eidós ego*. La psychologie, en demeurant dépendante de la facticité dont elle **part**, manque nécessairement la subjectivité transcendante dans sa propriété unique de constituer le monde et de se **constituer elle-même**. La psychologie, en dégageant des structures d'essence, demeure aveugle à leur fonction constituante. **Ainsi**, le je transcendantal n'est pas obtenu par une abstraction supplémentaire du psychisme pur, mais il est antérieur à tout **moi constitué** et possède son mode propre d'accès. La "nuance" est une litote qui signifie toute la radicalité d'une **conversion**: ce n'est pas à partir du moi mondain que l'on accède au je transcendantal, mais c'est au contraire celui qui a saisi **son je transcendantal** qui peut comprendre le sens d'être de son moi mondain. Husserl reprendra presque les mêmes **expressions** pour expliquer cette "nuance" dans la *Postface aux Idées directrices* (ch.3). Dans la psychologie, même *a priori*, le sujet qui médite est écartelé, de façon irréconciliable, dans sa propre intériorité, entre un je qui analyse et une **psyché** qui est étudiée; ce sujet ne peut donc pas porter l'exigence absolue d'une ultime justification de soi. On peut se **demander** si certains commentaires sur Husserl, en forçant l'opposition entre le spectateur impartial et le je qui constitue le **monde**, ne retombent pas dans cette impasse du psychologisme.

La deuxième partie du paragraphe va conduire à une reformulation du *cogito* par une première élucidation de l'intentionnalité. L'intentionnalité n'est pas ce qui pourrait être définie une fois pour toute, et pour Husserl elle est toujours **demeurée** une énigme, un sujet d'étonnement: "L'expression "conscience de quelque chose" se comprend très bien de soi et **pourtant** elle est en même temps suprêmement incompréhensible" (*Ideen I*, p.302). L'explication de l'intentionnalité est la **tâche** de toute sa vie et Husserl n'a jamais prétendu avoir épuisé cette question. La réflexion sur la vie transcendante, et donc sur les *cogitationes*, permet de dégager un *a priori* de corrélation entre le *cogito* et son *cogitatum*. Si l'existence du **monde** n'est pas apodictique, le fait que toute conscience ait un objet semble posséder une évidence apodictique. On ne **peut pas penser** sans penser à quelque chose. L'être absolu du "je suis" est toujours en même temps conscience d'un objet de la conscience. La réduction interdit toute comparaison entre cet objet et un prétendu "en soi" du monde qui, en fait, n'est **jamais donné**. On pourrait sans doute objecter que, dans certain cas, comme l'angoisse, il y a bien un vécu de conscience, mais sans *cogitatum*. Le propre de l'angoisse est de ne pouvoir se fixer sur un objet, à la différence de la crainte. Mais s'agit-il vraiment d'une absence d'objet ou d'une forme limite de l'intentionnalité dans laquelle l'objet ne parvient pas à se **constituer**? L'impossibilité de déterminer l'objet de l'angoisse n'est-elle pas nécessairement vécue sur l'horizon d'une **détermination d'objet**, n'a-t-elle pas le mode d'un échec de la vie constituante? Quoiqu'il en soit de cette difficile question, il y a pour Husserl une vérité qui résiste au doute: les *cogitationes* se rapportent au monde. Le "monde" est ici pris au sens ordinaire. Il s'agit seulement d'établir que, le monde existant ou non, les *cogitationes* se rapportent à leur *cogitatum*, c'est-à-dire au monde comme phénomène. Husserl envisage différentes modalités du vécu. La perception est un mode de l'intentionnalité: cette maison est alors visée sur le mode de l'actualité: celle-ci que je vois ici et maintenant. Mais je peux aussi la viser sur la modalité du souvenir: cette maison que j'ai vu hier ou dans mon enfance. Enfin, je peux penser à la

maison de mes rêves. Tous ces vécus sont des données absolues et l'intentionnalité peut aussi bien être la visée d'une singularité que la visée d'une objectivité idéale. Husserl n'aborde pas ici la thèse que toute intuition sensible est aussi une intuition catégoriale, mais il veut marquer que le jugement ne fait pas exception puisqu'il est une modalité de la visée. Les visées peuvent bien sûr s'ordonner les unes aux autres: cette maison est située ici et donc elle est bien ou mal située. On peut démultiplier à l'infini les exemples de visée.

L'idée d'intentionnalité permet à Husserl de détruire l'idée de représentation selon laquelle l'idée est telle ou telle, mais c'est un rapport extrinsèque qui permettra de la dire vraie ou fausse. L'intentionnalité de la conscience est ce qui doit mettre un terme à ce psychologisme transcendantal qui pose une extériorité impossible à atteindre. En posant que chaque *cogitationes* se rapporte à son *cogitatum*, Husserl veut en finir avec l'illusion de l'intentionnalité naturelle qui postule qu'il y a quelque chose d'autre qu'elle tout en étant hors d'état de se justifier. L'intentionnalité phénoménologique résulte de la réduction du monde au phénomène de monde qui est posé par l'*ego*. On s'arrache ainsi en même temps à une double illusion: celle d'une intériorité vide qui ne serait pas rapport à une transcendance et celle d'une transcendance qui ne serait pas une transcendance dans l'immanence. C'est en même temps qu'il faut s'arracher à la compréhension d'un *ego* comme simple centre vide et à l'idée d'un monde en soi. L'épochologie transcendantale en s'affranchissant de la métaphysique de la représentation permet de retrouver le lien vivant du sujet et du monde pour en faire le champ de l'analyse intentionnelle. Husserl a alors mis en évidence la co-naissance du sujet et du monde puisque l'explicitation du monde comme phénomène de monde est l'auto-explicitation de l'*ego*. La multiplicité des modes de visée envisagée ici par Husserl indique déjà que la subjectivité va se caractériser par son pouvoir de synthèse. La réflexion sur le flux des *cogitationes* montre comment l'*ego* fonde cette multiplicité des cogitationes qui se rapportent à un même objet. Expliciter la structure de l'objet demande donc de dégager les structures d'essence du sujet.

§15 Husserl approfondit sa description du champ de l'expérience en précisant le nouveau type de conscience de soi qui est rendu possible par l'époché. Il faut distinguer la réflexion sur ce qui est visé par la conscience, qui est déjà une première modification du vécu, et la réflexion sur les actes eux-mêmes. Cette différence entre ces deux types de réflexion doit permettre de distinguer plus précisément entre réflexion naturelle et réflexion transcendantale. L'époché ne conduit pas simplement à la séparation entre vécu naïf et vécu réfléchi; elle ouvre à un tout nouveau type de réflexion qui peut permettre de définir l'attitude propre du philosophe. Il est nécessaire de distinguer trois plans du vécu qui se distinguent par leur objet:

- 1/ La perception, par exemple de la maison.
- 2/ La réflexion sur la perception.
- 3/ La réflexion sur cette réflexion.

Il n'y a pas là de régression à l'infini de réflexion en réflexion puisque l'expérience transcendantale est bien le retour vers la source de toute réflexion. La phénoménologie apparaît ici comme une métapsychologie. En effet, la réflexion peut tout à fait appartenir à l'attitude naturelle, mais dans ce cas cette réflexion n'est pas encore vraiment libre puisqu'elle demeure liée à la position du monde comme déjà là. Au contraire, l'époché permet une description du *cogito* totalement libre. Dès lors, la réflexion transcendantale n'a pas vraiment le même contenu que la réflexion naturelle puisqu'elle contient un vécu essentiellement autre. Le propre de ce vécu est d'être absolument inconditionné parce que le sujet y est libre de tout engagement personnel dans le monde. Aussi, le retrait que est l'époché ne rompt pas toute relation avec le monde, mais est une toute autre façon de voir le monde puisque ce voir est libre de tout intérêt pratique. La transformation du vécu initial par la réflexion n'est pas propre à la réflexion transcendantale, mais cette dernière est malgré tout la vérité de la réflexion comme structure *a priori* du "je suis". La réflexion porte en elle une téléologie de la raison: le but de la réflexion n'est pas de répéter le vécu. D'ailleurs, vivre dans la répétition indéfinie du passé est le propre du délire mélancolique tel qu'il a été décrit par Binswanger. Ce délire est interprété comme une défaillance de l'*ego* et donc comme une défaillance du pouvoir de réflexion. Le sujet est ici atteint dans son pouvoir-être parce qu'il ne peut plus prendre distance par rapport au passé pour lui donner un sens. La réflexion est le pouvoir d'affirmer sa liberté face au monde et c'est paradoxalement ce qui permet au passé de passer c'est-à-dire d'être saisi comme passé. Ainsi, la réflexion est un acte d'objectivation de soi qui rend possible une compréhension de soi. Cette attitude contemplative est le lieu d'une conscience de soi tout à fait originale, qui de soi ce qui était vécu, mais d'une façon tout à fait inconsciente. Toute psychologie descriptive présuppose ce pouvoir de réflexion. Mais si la réflexion ne modifie pas l'acte réflexif, elle permet seulement d'en dégager les différentes composantes, notamment la distinction du noème et de la noèse. Le moi, par la réflexion, peut être le spectateur de sa

propre liberté puisqu'il peut ainsi prendre conscience des modalités de sa propre attention. L'absolu du je transcendantal se définit donc maintenant par l'évidence apodictique de la possibilité inconditionnée d'une prise de conscience de soi.

Après avoir esquissé la description de cette capacité contemplative du moi, qui ne participe pas aux validations habituelles de la vie quotidienne, Husserl peut évoquer la scission du moi (*Ichspaltung*) produite par l'époché et qui est la condition de la recherche scientifique. Le sujet philosophe doit s'arracher à son propre soi, à tout ce qui dans la vie naturelle le lie au monde, à l'ensemble de ses intérêts pratiques. L'homme qui devient ainsi désintéressé (*uninteressiert*) ne se détourne pas du monde, mais porte sur le monde un regard totalement libre de façon à observer les choses comme elles se donnent, sans tenir aucun compte de ce qu'elles peuvent représenter pour moi (désagréables, non désirables, etc...). Cette conversion, proprement contre-nature comme toute vraie conversion, ouvre à une toute autre vie et à des motivations très différentes. Le philosophe s'ouvre à une vie devant la vérité. Désintéressement ne signifie pas ici indifférence, mais reconduit à une ouverture à des intérêts totalement nouveaux, grâce à la mises entre parenthèses des intérêts finis du moi mondain. Le voir devient ici à lui-même son propre but. Il n'y a plus l'oubli de soi qui était présent dans l'attitude naturelle, mais une mémoire de soi comme conscience de soi et de son acte de perception de soi. Husserl n'explique pas ici en quoi la *Ichspaltung* ne remet pas en cause l'unité du moi. Il faudra attendre pour cela les analyses sur la genèse du moi. La *Philosophie première* évoque une coexistence entre le moi dédoublé et l'acte dédoublé du moi (T.2, leçon 40). Il n'est pas question pour Husserl de mettre le moi à une distance infinie de lui-même, mais de voir dans le pouvoir de réflexion la source de la véritable unité du moi, qui est une unité de durée radicalement différente de l'unité de durée d'une chose: "Je vois que la vie égologique en activité n'est absolument rien d'autre que ce processus de-scinder-constamment-dans-un-comportement actif et qu'à tout moment un moi embrassant le tout peut à nouveau s'établir" (*Philosophie première*, t.2, p.129).

Le troisième alinéa précise en quoi le spectateur désintéressé est animé par l'acte libre d'un "*Nicht-mitmachen*" par lequel il se libère de tout intérêt mondain au sens large, non pas pour ne rien faire, mais pour rendre possible une connaissance scientifique qui est altérée par toute sympathie avec moi-même et avec le monde. Le désintéressement assure l'exigence philosophique d'une absence de préjugés. Le retour sur le flux des *cogitationes* permet de réenoncer l'exigence d'une évidence apodictique. Mais cette exigence n'est plus maintenant perçue comme une simple restriction méthodologique: elle est ce qui ouvre à une toute autre forme de présence à soi et de présence au monde. La suspension de tous les intérêts finis et mondains rend possible l'attention aux pures données de la réflexion transcendantale, c'est-à-dire une attention purement phénoménologique pour l'être.

Husserl peut maintenant distinguer deux domaines de la réflexion transcendantale: il y a une phénoménologie orientée vers le sujet et une phénoménologie orientée vers l'objet. la description a donc une face noématique, qui s'attache à montrer comment l'objet intentionnel est constitué par le sujet. Cette orientation objective doit étudier ce que signifie "être pour la conscience". Qu'est-ce qui apparaît et comment cela apparaît-il? Cette phénoménologie décrit donc le comment de l'apparaître d'une chose dans son changement réel et possible. Que l'objet soit concret ou abstrait, réel ou idéal, il a une façon propre de s'annoncer à la conscience. Il s'agit de résoudre l'énigme de la transcendance en montrant comment l'être transcendant est inclus dans la subjectivité transcendantale. Déterminer le phénomène comme noème est donc ce qui autorise à dire que la conscience est constituante et que l'objet se soumet aux exigences de la conscience. La noétique, elle, se tourne vers l'acte intentionnel qui informe le vécu originaire (la matière, la sensation). La noèse est une composante essentielle du vécu, avec la hylé et le noème. Elle est l'acte qui donne sens, elle est le regard du moi en direction de l'objet visé. La noèse (de perception ou autre) est ce qui constitue le monde, est ce qui unifie une multiplicité de *data* hylétiques (*data* de couleur, *data* de toucher etc...). A cette phénoménologie tournée vers le sujet appartiennent les analyses sur la temporalité originaire du moi.

Le dernier alinéa donne une précision décisive sur la façon dont le monde est conservé comme phénomène. Une perception n'a jamais lieu seule, mais toujours sur l'horizon d'un univers unitaire (*einheitlichen Universum*) qui est co-donné. En effet, l'idée même d'une réalité singulière suppose une particularisation qui ne peut avoir lieu que sur le fond sur lequel l'objet se détache. La réflexion transcendantale dégage ainsi une condition nécessaire de tout apparaître d'un objet. Certes, dans la vie naïve cet univers n'est pas saisi, mais néanmoins il apparaît car cet apparaître est une condition de la visibilité de l'objet. Il y a un *a priori* de corrélation entre la conscience de cet univers et la conscience d'objet. Ce qui est ainsi donné, le tout du monde (*Weltganze*) peut lui-même devenir un objet intentionnel sous la forme de l'infini spatio-temporelle. Dès lors, Husserl peut dire que tout vécu a lieu selon un double horizon. D'un point de vue noétique le sujet a devant lui l'infini d'une vie de conscience. Dans d'autres textes, Husserl parle de l'éternité du je transcendantal qui n'est pas celle d'un étant, mais qui est la possibilité toujours ouverte de prendre conscience de soi. Cet avenir sans fin est l'horizon sur lequel se détache mon acte présent. le je pur peut entrer en scène ou sortir de scène, mais la vie de la conscience pure ne peut elle-même ni cesser, ni commencer. L'infini du monde et l'infini de la vie subjective ne sont pas seulement les horizons de tout vécu: ils constituent l'intérêt du spectateur impartial, qui est le sujet philosophe et s'universalisant. Le spectateur désintéressé s'intéresse à la totalité du monde, il se sait, comme dira Husserl dans le début de la *Krisis*, responsable du sens de la vie et du sens du monde. Le sujet philosophe a conscience que c'est la totalité du

monde et la totalité de la vie élogique qui dépendent de ses validations d'être. Husserl reformule donc ici le projet même de philosophe en insistant largement sur la fonction constituante de l'ego.

§16 Il s'agit maintenant d'une digression historique qui va permettre une transition avec l'analyse du pouvoir de synthèse de l'ego. En effet, l'étude du champ de l'expérience transcendantale consiste d'une part à expliciter la multiplicité des vécus, et d'autre part à penser l'unification possible des vécus sans laquelle aucun monde ne peut vraiment se constituer. Or, c'est sur les modalités de la liaison (*Verbindung*) des vécus que la phénoménologie transcendantale doit marquer sa différence avec le sensualisme. Le retour vers la subjectivité concrète doit mettre fin à l'empirisme qui mine toujours la philosophie et du même coup au scepticisme qui en est la conséquence directe. Le danger n'est pas ici l'empirisme naïf et spontané de l'attitude naturelle, mais l'empirisme élevé au rang de théorie philosophique, qui pour Husserl n'est qu'une justification théorique des préjugés de l'attitude naturelle. L'empirisme manquera toujours la concrétude même de l'ego dans sa vie subjective, c'est-à-dire l'ego comme structurant et unifiant la multiplicité des vécus. Le monde comme phénomène reconduit au pouvoir unitaire de l'ego. Il y a donc bien identité entre l'auto-dévoilement de l'ego et le dévoilement du monde. La conscience de soi seulement psychologique est l'aperception de soi-même comme sujet dans le monde.

Husserl fait le rappel de ces acquis pour dénoncer le double échec de l'empirisme: non seulement il manque l'accès à la subjectivité transcendantale, mais également la psychologie interne pure qu'il prétendait justement instaurer comme philosophie première. L'empirisme échoue donc dans son propre projet en ne prenant pas comme point de départ l'ego cogito, et de ce fait il ne parvient pas à une authentique psychologie pure, opérant des distinctions essentielles, comme par exemple celle de l'image-souvenir et du jugement. Dès lors, ces deux échecs conduisent à un troisième: l'incapacité à distinguer la théorie psychologique et la théorie philosophique de la conscience. Pour montrer la nécessité de revenir à l'ego concret, de prendre conscience de l'être en dernière instance indubitable, il faut attaquer le sensualisme dans son principe (cf. *Philosophie première*, t.1, section III, ch.II). Contre Hume et l'empirisme en général, il faut établir que sans le pouvoir unitaire de l'acte d'appréhension, il n'y a pas d'objet. Certes, l'expérience du monde ne peut être indépendante des impressions sensorielles (de chaleur, de froid, de lumière et d'ombre, d'amour et de haine), mais tout cela ne donne pas un monde. Sans l'ego concret, il n'y a pas d'objet qui dure, il n'y a pas d'identité. Cinq perceptions de table ne donnent pas l'idée de table. Les impressions ne portent pas en elles de pouvoir unitaire. Il n'y a pas de sens si la noëse n'unifie pas les données hylétiques. Finalement Husserl reproche à Hume de considérer l'unité du monde comme allant de soi, c'est pourquoi il faudra penser le principe de l'association tout autrement que ne le fait Hume (cf. §39). L'association devra recevoir une signification transcendantale. Hume passe à côté du problème de l'ipse parce que pour lui l'unité de la conscience ne pose aucune difficulté et de ce fait il vide le mot "moi" de toute signification concrète. Cette psychologie purement empirique, incapable de devenir une psychologie eidétique, peut bien être nommée un atomisme par analogie avec la conception atomiste-mécaniste de la nature. Aux atomes de la nature physique régis par des lois objectives répondent les atomes de conscience, qui sont aussi régis par de pures lois empiriques comme la coexistence et la succession. La psychologie devient ici une science de la nature et non pas une science de l'esprit et de ce fait elle échoue comme science du psychisme puisqu'elle ne peut en dégager le principe unitaire (c'est aussi le reproche que Binswanger fera à Freud). En posant, sans pouvoir le justifier, que les structures viennent des données, on manque les structures d'essence du psychisme. L'expérience est d'abord muette (*stumme Erfahrung*), mais il ne s'agit pas comme chez Kant de forcer la nature à répondre aux questions qu'on lui pose. Loin de fixer un cadre pour faire parler l'expérience, il s'agit au contraire d'exprimer le sens spécifique du vécu. La vraie rupture avec l'empirisme, c'est l'attention à ce qui se donne à la conscience, tel qu'il se donne. Or, la perception de la maison reconduit d'abord au pouvoir unitaire de l'ego sans lequel le divers des esquisses sensible ne serait pas unifié en un sens. (On laisse momentanément de côté les différentes significations du concept de noëme) Husserl conclut en soulignant que l'empirisme, en manquant l'ego cogito, est non seulement hors d'état de rendre compte de l'unité des objets, mais qu'il manque aussi la véritable étude des sensations, la phénoménologie hylétique. Noétique et hylétique supposent le retour à l'ego concret. Ce retour permet alors d'éviter l'une des conséquences de l'empirisme: enfermer le monde dans la conscience en lui donnant le statut d'une fiction. Le sensualisme contredit à son propre principe et manque le monde puisqu'il est incapable de voir comment la hylé informe d'une certaine manière, même si c'est la noëse qui constitue l'objet.

§17 La désubstantialisation du sujet conduit à le comprendre comme un pouvoir de synthèse. Husserl va modifier sensiblement la conception kantienne de la synthèse d'après laquelle la synthèse assure la fonction d'unité de la subjectivité transcendantale en reprenant le divers de la sensibilité pour le lier selon des lois *a priori* de l'entendement. La perspective husserlienne de l'intentionnalité de la conscience conduit, elle, à surmonter cette séparation de la sensibilité et de l'entendement en montrant comment l'*ego* est toujours déjà là, même dans la simple réceptivité. C'est la perception sensible qui sert encore ici de guide à l'analyse intentionnelle. L'exemple de la perception du cube montre qu'il n'y a pas d'abord réception d'une multiplicité, qui serait ensuite unifiée, mais que ce qui apparaît c'est "l'unité d'un objet dans une diversité multiforme et variable des modalités d'apparition". Autrement dit, la simple succession de la perception d'une face du cube, puis des autres faces, puis de sa couleur, de sa lourdeur, etc..., ne donne pas la perception d'un cube. Pour pouvoir dire que je perçois la face de ce cube, il faut bien que ce cube me soit donné comme l'identité de quelque chose qui dure dans la temporalité immanente. Parce que les vécus s'écoulent dans l'unité d'une synthèse continue effectuée par l'*ego*, il y a pour moi un seul et même cube qui dure et dont je prends peu à peu conscience. Plus encore, cette synthèse, qui constitue le cube un et identique, rend perceptibles les modifications de l'apparaître du cube, qui n'est pas référé à l'espace objectif, mais à l'espace constitué par la subjectivité transcendantale. Avec tout objet spatial est co-donné mon propre corps (*Leib*), qui est *hic* absolu, le point zéro, par rapport auquel tout éloignement et toute proximité prennent sens. Le "je suis" signifie donc aussi "je suis ici", non pas comme un objet de la nature, mais comme centre de toute synthèse constituante, auquel reconduit tout objet comme unité d'apparitions. Dès lors, l'espace est autre chose que la forme de l'objectivité externe. Il est le mouvement même par lequel le sujet se spatiale. Husserl ne développe pas le problème de l'auto-constitution de la chair (cf. *Ideen II*), mais montre que l'appréhension unitaire de l'*ego* peut seule donner sens à tous les changements (tactils, acoustiques, etc...). Il n'y a pas ici de privilège de la vue. Que l'on envisage un changement de l'attention (point de vue noétique) ou un changement de l'objet (point de vue noématique), tout changement apparaît à partir d'une identité qui n'est pas fixe, mais qui est "une unité de diversités qui s'écoulent". Husserl répète ici l'analyse du morceau de cire, mais en montrant déjà en quoi le temps est la forme de toute synthèse. Le pouvoir synthétique du "je", en constituant l'objet intentionnel comme une unité de durée, ne se contente pas d'appliquer une unité fixe sur une diversité mouvante, mais montre en quoi cette unité synthétique est elle-même mouvante, comme unité noético-noématique. Husserl ne précise pas maintenant l'analyse des structures noético-noématiques, mais cette étape sera essentielle pour comprendre la signification de la variation imaginative. Husserl ajoute que cette synthèse n'est pas seulement constitutive du présent, mais aussi du passé et de l'avenir. Par le ressouvenir, le passé n'est pas quelque chose de fixe, un en soi inamovible, mais une synthèse continue effectuée à partir du présent. C'est pourquoi on n'en a jamais fini de donner sens au passé, sans pour autant faire de ce passé une simple fiction. L'avenir est lui aussi le résultat d'une synthèse dans l'attente présente. Ainsi, la synthèse n'est pas une capacité parmi d'autres de l'*ego*, mais ce qui fait de lui un *ego*. L'*ego* désubstantialisé se confond ici avec sa fonction. Sans s'identifier aux vécus intentionnels, il est inséparable d'eux. Dès lors, la tâche de la phénoménologie transcendantale est d'élucider des faits radicalement nouveaux, à savoir l'ensemble des structures noético-noématiques qui rendent raison de l'apparaître de l'objet (cf. *Ideen I*, section III, ch. IV). La phénoménologie transcendantale tente ainsi de résoudre la difficulté de l'unité de flux de conscience par le pouvoir de synthèse de l'*ego* qu'il faut maintenant décrire plus précisément.

§18 L'analyse husserlienne de la synthèse s'effectue à partir de deux références: l'analyse du morceau de cire, et les analyses sur la "déduction des concepts purs de l'entendement" dans la *Critique de la raison pure*. En ce sens, le problème husserlien de la fondation de l'objet est un problème plus kantien que cartésien. Il s'agit donc de philosopher à la manière de Descartes pour résoudre des problèmes kantien. Cependant, il ne s'agit pas de fonder l'objet dans une activité transcendantale qui n'est pas vécue, comme pour Kant. Toutes les analyses de Husserl visent au contraire à penser la synthèse transcendantale à partir de la vie de l'*ego*. Identifier, c'est viser le même dans l'autre, et ce pouvoir de liaison appartient exclusivement à la conscience.

Husserl peut donc dans un premier temps théoriser ce qu'il a déjà esquissé en posant que cette synthèse d'identification est d'abord celle du temps. Encore une fois, le temps est l'essence même de l'*ego* comme pouvoir de synthèse. Husserl évoque d'abord, sans s'expliquer pleinement, une synthèse passive qui déjà ordonne tous les vécus avant même que le moi intervienne. Toute vie de conscience est une vie temporelle. Dans cette conscience interne continue du temps, chaque vécu s'ordonne à tous les autres de par sa situation temporelle, chaque maintenant est un moment d'une unité intentionnelle. Comme cela est montré dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, cinq notes jouées sur une flûte sont une continuité de transition, qui reconduit à l'activité de la conscience intentionnelle. Il faut

alors distinguer la temporalité de l'objet qui dure et la temporalité même de l'apparaître, la temporalité du contenu d'appréhension (celle de l'objet qui dure dans le flux temporel) et celle de l'appréhension. L'unité de l'apparaître se constitue en même temps que l'unité de ce qui apparaît. Cependant, le flux du vécu n'est pas une liaison continue de *cogitations* car cela maintient encore une extériorité des pensées les unes par rapport aux autres, et de ce fait cela confère un caractère extérieur à la synthèse. Pour que le flux de l'apparaître soit un seul et même flux, il doit se constituer lui-même dans l'unité d'une synthèse. (Cf. *Ideen I*, §78) La conscience, en se temporalisant elle-même, est une par elle-même, et c'est pourquoi elle fonde l'unité de l'objet temporel, sa mêmeité. La radicale continuité de la présence aux choses est le fondement de toute identification.

Cette première analyse de la temporalité immanente ayant montré qu'on ne peut pas rendre compte de l'objet en disant, comme les empiristes, que l'objet est donné par une liaison continue d'idées, parce que cela ne rend pas compte de l'unification effectuée par l'*ego*, même passivement, à partir de l'unité de la temporalité immanente, Husserl peut élucider le statut propre de l'objet intentionnel ainsi constitué passivement par la simple forme de la conscience interne continue du temps. Husserl rappelle donc le principe de l'époché qui interdit de faire dépendre la conscience d'une chose réelle, comme le cube. Comme tout objet constitué, le cube est une transcendence dans l'immanence: il est immanent à la conscience à titre de noème. Il est donc hors de question de réintroduire le problème de la réalité absolue de l'objet. La présence d'un objet est l'immanence à la conscience d'un sens identifiable. Le cube comme noème n'est pas contenu réellement, mais selon une inclusion intentionnelle. Il s'agit de ne pas confondre l'objet intentionnel, qui est le sens que l'intention vise, et le vécu lui-même. L'objet intentionnel est présent sous un mode idéal, autrement dit il porte en lui-même une tâche infinie d'identification. Le terme de sens est ici pris par Husserl dans une signification large qui ne distingue pas l'apparence noématique (le perçu comme tel) et le noème comme objet unitaire constitué. Le "sens" pourra aussi désigner chez Husserl la signification idéalement identique (*l'eidos* du cube). Néanmoins, en montrant que le sens noématique réside de façon immanente dans le vécu, Husserl a franchi le seuil de la phénoménologie constitutive où l'on pourra différencier les différents sens du noème. Ainsi l'identification liée à la synthèse temporelle n'est pas le simple enregistrement de données sensibles. Husserl procède ici à une authentique idéalisation de la sensibilité. L'analyse intentionnelle dévoile la syntaxe (la structure) de toute expérience possible. Elle explique comment les différents actes de la conscience s'articulent les uns aux autres dans la passivité (qui demeure pour Husserl une forme limite de l'activité) ou dans l'activité. Se trouve donc établi le lien indissoluble entre l'égologie et la théorie de l'objet.

Husserl termine ce paragraphe en précisant qu'à côté des synthèses ponctuelles, qui donnent lieu à des objets intentionnels, c'est, d'un point de vue noétique, l'ensemble de la vie subjective qui est une synthèse continue. La totalité de la vie de la conscience se synthétise à chaque instant sinon on ne pourrait plus parler d'un moi. L'unité du flux absolu de la conscience est présupposé pour chaque vécu singulier. Cette unité du flux du vécu fonde la possibilité indéfinie de réflexion et donc de connaissance. Husserl, en comprenant le temps comme la forme fondamentale de la synthèse universelle, modifie le concept kantien de forme, et par conséquent aussi celui de matière. Selon Kant, la forme est tout ce que le sujet possède originellement en lui-même, elle est la condition de possibilité selon laquelle le donné est accessible. De ce fait, pour Kant aussi le temps est la forme de l'expérience. Mais ici, dire que le temps est la forme de la synthèse, c'est l'identifier à la subjectivité dans son mode de donnée. La temporalité est la forme fondamentale de toute présence à soi et donc de toute présence au monde. La temporalité du rapport à soi fonde la temporalité du rapport aux choses (ceci renvoie bien sûr aux analyses plus approfondies des *Leçons*).

Husserl aborde alors la très difficile question de l'origine du temps: la temporalité des objets intentionnels se fonde sur la temporalité des actes intentionnels, qui reçoivent eux-mêmes leur propre détermination temporelle d'une autre synthèse temporelle. Dans les *Leçons* Husserl évite cette régression à l'infini de flux en flux par la reconnaissance du flux de la conscience absolue constitutive du temps qui n'est pas lui-même intra-temporel. Ici Husserl écarte cette difficulté en se contentant d'indiquer que c'est bien l'*ego* qui donne le temps et ainsi constitue l'unité temporelle de l'objet et l'unité temporelle des noèses qui deviennent elle-mêmes des vécus à unifier par la synthèse du temps.

§19 Husserl marque un nouveau pas dans l'analyse de la subjectivité concrète en mettant en évidence deux formes de l'horizon que la vie intentionnelle porte en elle. Ne pas faire du je un simple point vide conduit à penser autrement le présent en dévoilant les implications intentionnelles contenues dans toute vie actuelle. Tout vécu porte en lui un horizon de vécus possibles, mais il ne s'agit pas là d'une simple possibilité vide, qui serait abstractionnellement envisagée, puisqu'elle est intentionnellement prétracée (*intentional vorgezeichnet*). Ces potentialités n'ont donc rien d'extérieur ou d'arbitraire par rapport au vécu. Ainsi, chaque vécu du moi porte en lui un avenir, qui n'est pas écrit, mais qui est attendu

concrètement selon des directions de sens. Cela va permettre de rendre raison de la continuité même du vécu dans lequel les objets se constituent.

Le début du §19 insiste sur la multiplicité inhérente à tout *cogito* pour montrer qu'à la multiplicité des façons dont l'objet se profile répond la richesse du rapport à soi. Il y a ici une stricte corrélation entre les potentialités de l'ego et la multiplicité de l'objet intentionnel. Le sujet se temporalise et l'objet est une unité de durée parce que cette temporalisation libère le sujet d'une stricte actualité pour le rendre à la vérité de son devenir. Husserl parle d'implication afin de souligner le caractère synthétique et nécessaire de la corrélation entre un acte et ses horizons de potentialités. Husserl insiste ici sur le caractère de détermination de ce rapport entre un état de conscience et d'autres états de conscience possibles. La fin du paragraphe insistera davantage sur le caractère indéterminé de cette détermination.

Il y a une téléologie de la perception puisque toute perception porte en elle l'idée d'une présence plus achevée. Si tout *cogito* porte en lui une potentialité infinie, tout moi porte en lui une tâche infinie de réalisation de ces potentialités. Cet horizon constitutif de l'intentionnalité n'a pas la fixité d'une chose en soi, mais est lui-même un continuuel devenir. Husserl précise que ce devenir est lié à une double modification: la modification de ce qui se donne à la conscience, puisque toute discontinuité de la manifestation impose au sujet une nouvelle tâche. Mais cet horizon se modifie aussi avec l'évolution du rapport à soi. Selon les façons dont le sujet se temporalise, ses actes ne s'effectuent pas sous le même horizon. L'impossibilité d'avoir un horizon serait à comprendre comme une rupture de la normalité, comme un cas limite et un échec de cette structure d'attente. Quoi qu'il en soit, ces potentialités renvoient à une dimension tout à fait paradoxale de la vie intentionnelle, puisqu'il y a à la fois donation originaire et pourtant ce que j'attends ainsi n'est pas encore vu. Ce voir est l'anticipation d'un voir.

Husserl prend, encore une fois, comme fil conducteur la perception de l'objet sensible. Toute perception d'un cube porte en elle la visée des côtés encore inaperçus du cube. Cette anticipation se fait "à vide" puisque ces faces ne sont pas encore données. Cette protension n'est pas un acte intentionnel, mais une composante essentielle de tout acte intentionnel. Elle n'est pas dans le temps, mais elle est plutôt le temps lui-même comme conscience d'une anticipation continue et mouvante. Cette façon dont le moi se précède lui-même est constitutive de son être. Au jaillissement continu du présent répond cette visée des potentialités par laquelle la vie du moi se rassemble en une durée. Non seulement cette protension change avec chaque nouveau maintenant, mais elle est présupposée par toute nouvelle perception qui se donne ainsi comme confirmant ou infirmant cette attente. Autrement dit, cette attente est un élément essentiel de la donation de sens puisqu'elle appartient à l'essence de la temporalité des actes intentionnels.

Cet horizon n'est pas seulement lié au jaillissement continu du nouveau et au fait que "la conscience éveillée, la vie éveillée est une vie qui va à la rencontre, une vie qui, du maintenant va à la rencontre du nouveau maintenant" (*Leçons, supplément III, p.140*), mais il est lié également à la liberté du sujet puisque je peux aussi anticiper les modifications de mon attention liées par exemple à mon déplacement dans l'espace. A partir de l'ici absolu de mon corps, j'anticipe les perceptions possibles qui seraient les miennes si je m'approchais de ce tableau au lieu de le regarder de loin. Toute approche du tableau suppose ce devancement. Ainsi, je sais comme sujet qui peut se décider à agir que j'ai un horizon qui dépend de ma liberté. Husserl n'insiste pas ici sur la finitude de la perception, mais sur la multiplicité infinie de ces possibilités qui loin de mettre en péril la synthèse continue du temps transcendantal en est une dimension essentielle. L'infinité de l'objet comme l'infinité de ma liberté fonde cette temporalisation. Certes, le principe de cette attente peut être très différent. Dans la connaissance par exemple, c'est l'idée d'une perception adéquate qui guide les modifications de mon attention (vouloir regarder un objet sous toutes ses coutures).

La protension peut être aussi celle du souvenir, aussi étrange que cela puisse paraître à première vue, et cela de deux façons. D'une part, il m'est possible de façon rétrospective, d'envisager d'autres possibilités de perception que celle que j'ai réalisées. Mon vécu passé garde son horizon de perspectives inexplorées; c'est un irréel du passé. D'autre part, tout perception a un horizon du passé: je perçois cette table signifie que je reconnais cette table en tant que table, or cette reconnaissance ne peut avoir lieu que grâce à la sédimentation de toutes mes perceptions passées de tables qui sont réactivées par mon expérience-ci de la table. Ce passé sédimenté sous forme d'habitus est aussi le lieu de potentialités constitutives de l'activité. L'ensemble de mon rapport familier avec les choses est impliqué dans chaque *cogito*. Même si Husserl n'explicite pas encore ici le principe de cette synthèse d'identification, il s'agit bien d'une synthèse passive qui ouvre une potentialité infinie de réactivations. Chaque souvenir renvoie à d'autres souvenirs, et ainsi mon passé est une tâche infinie de donation de sens. Par le système des renvois intentionnels, ce passé abrite un avenir qui demeure à ma charge. Cette conscience de soi est téléologiquement orientée vers l'idéal d'une pure transparence à soi, d'une présence pleine et entière à soi. Mais là encore ces potentialités de ressouvenir ne sont anticipées que de façon non-intuitive. La protension s'effectue à vide et aucune intuition ne vient remplir cette visée d'attente, sinon ce serait faire de la conscience une magicienne créatrice de l'objet intentionnel. Le sujet possède *a priori* la possibilité inconditionnée de réactiver tout ce qui est sédimenté en lui. Cette tâche de donner sens au passé fait que le sujet peut saisir sa temporalisation comme quelque chose d'unique.

La mise en évidence des potentialités de la vie intentionnelle ne consiste pas pour Husserl à nier la finitude du sujet puisqu'il reconnaît que des inhibitions possibles peuvent toujours limiter l'exercice de la liberté. C'est en fait à partir de cette structure d'horizon que l'homme peut à la fois découvrir sa liberté infinie et en elle prendre conscience de sa finitude. Husserl peut maintenant insister sur le caractère allusif de cette anticipation et cela permet d'élucider le sens objectif visé dans le *cogito* actuel, c'est-à-dire d'élucider le *cogitatum* en tant que *cogitatum*. L'analyse des virtualités de la conscience met en évidence l'essence du *cogitatum*: il ne peut pas y avoir de donnée achevée de l'objet et cette pourquoi cette donation parfaite ne peut être qu'une Idée au sens kantien. Le texte marque l'indétermination de cette anticipation qui n'est pas un échec du travail de constitution. Au contraire, ce caractère flou des horizons laisse à l'objet la possibilité de me surprendre. Toute perception a pour horizon un idéal de détermination qui, loin de fixer à l'avance les perceptions possibles, ouvre un espace où l'inattendu peut se manifester. Il n'y a d'inattendu que par rapport à une structure d'attente. De même être philosophe revient bien à vivre selon une protension permanente sous l'horizon d'une responsabilité absolue devant la vérité, mais cet horizon garde toujours un certain flou et ne cesse de se modifier au cours de la vie. Dès lors, la fidélité à sa tâche comme philosophe demande une élucidation toujours recommencée de ses potentialités et une réappropriation continue du passé. Loin d'exclure les surprises, c'est cette attente qui rend possible l'étonnement qui fonde la fidélité à soi comme philosophe. Cet exemple n'appartient pas au §19, mais indique que cette analyse de la temporalité des actes intentionnels sera lourde de conséquences pratiques et éthiques.

Le dernier alinéa montre en quoi cette structure d'horizon est une structure noético-noématique. D'un côté il y a l'activité noétique qui est une protension continue et une synthèse continue, et d'un autre côté il y a l'objet intentionnel, le noème qui est l'index d'un système subjectif de vécus. Le pôle objet répond ainsi au pôle sujet, mais ce pôle objet est un pôle constitué alors que le moi comme pôle est constituant. Sans l'intentionnalité noétique la conscience éclaterait en vécus isolés les uns des autres et il n'y aurait plus d'objet. Avec la mise en évidence de cette intentionnalité d'horizon, Husserl entend dépasser la perspective kantienne où le "je pense" est le seul texte de la psychologie rationnelle. L'élucidation des structures de la vie intentionnelle permet d'éviter le faux départ de toute psychologie rationnelle, à savoir l'extériorité de l'objet constitué et du sujet constituant. En même temps, la détermination de l'objet comme pôle d'identité indique l'impossibilité d'un achèvement du travail de la conscience. Ainsi, l'infinie liberté du moi semble se convertir en une tâche infinie et ce texte pointe vers la définition de cette tâche en montrant la possibilité: "tout cela est concrètement accessible à la recherche".

§20 Ce long paragraphe ne poursuit pas l'exploration des synthèses de la vie intentionnelle, mais effectue un retour sur la méthodologie propre à l'analyse intentionnelle pour préciser l'idée de constitution. La vie intentionnelle n'est pas une simple somme de vécus, mais justement une vie de synthèse qui donne lieu à un monde. En conséquence l'analyse intentionnelle n'est pas du tout une analyse au sens habituel du terme qui, comme par exemple dans la psychologie, se contenterait de diviser les états de conscience dans le but de constituer une typologie des vécus. Une telle typologie, en évacuant toute normativité, ne peut que manquer les formes structurelles aprioriques de la conscience et parmi elles l'évidence comme phénomène originaire de la vie intentionnelle. Certes, l'analyse intentionnelle peut elle aussi avoir des divisions thématiques, elle peut se porter vers telle ou telle ontologie matérielle ou vers l'ontologie formelle qui traite de l'objet en général, ou encore vers les actes immanents comme objets de la conscience intime du temps. Cependant "analyse" signifie ici la mise en évidence des potentialités impliquées dans tout acte intentionnel. L'analyse intentionnelle s'interroge sur l'énigme de l'intentionnalité: savoir comment la conscience peut sortir d'elle-même pour élucider la transcendance de l'objet visé, savoir comment elle est l'origine de ce sens objectif.

Husserl ne constate pas seulement que la réalité est toujours plus riche que ce que le sujet dans sa finitude peut en dire. Il veut montrer que l'objet visé possède *a priori* des possibilités de sens non encore explicitées. Ainsi se dévoile une série hiérarchisée d'actes, tout vécu actuel porte en lui la possibilité de son propre dépassement et ainsi visée et survisée s'ordonnent de façon à constituer dans une synthèse continue un même objet. Si le phénoménologue part de l'objet transcendant pour résoudre l'énigme de la transcendance, ce n'est pas pour en rester à une intentionnalité anonyme qui ne revoie pas à une subjectivité constituante. En effet, si à partir de la seule conscience actuelle il était encore possible de postuler la séparation du sujet et de l'objet, cela est rendu impossible avec la considération de la conscience potentielle. L'objet transcendant, en renvoyant à une infinité d'évidences possibles, reconduit d'une façon absolument nécessaire à un *ego*. Pour une chose apparaître ne se limite pas à une réalité intuitionnée, mais reconduit à une infinité d'esquisses possibles de la même chose et à une infinité de réactivations d'autres données de la même chose ou de choses semblables. Bref, la mise en évidence de la conscience potentielle a définitivement établi qu'il n'y a d'objet que si le flux n'est pas anonyme, mais est le flux d'un *ego* qui constitue cet objet dans la temporalité immanente. L'analyse intentionnelle, en dévoilant les

multiplicités noétiques et leur unité synthétique, permet de définir l'objet comme pôle d'identité, c'est-à-dire comme un système d'intentionnalités concordantes. L'anonymat du flux de conscience est donc définitivement levé puisqu'il est impossible d'unifier le flux des vécus à partir des objets seuls qui se constituent dans ce flux. Toute identité reconduit à celle de l'ego qui seul possède une ipséité absolue. Néanmoins, Husserl insiste sur le fait que l'analyse intentionnelle ne peut pas commencer directement par une analyse de l'ego, mais doit plonger dans les profondeurs de la vie intentionnelle pour aller de la constitution de l'objet à l'auto-constitution de l'ego, et non pas l'inverse. C'est en montrant que la réalité est totalement réductible au sens que l'on peut justifier l'égologie transcendantale. On remonte ainsi de l'intentionnalité noématique à l'intentionnalité noétique, du sens constitué à l'origine de cette constitution. Ainsi l'analyse procède à une élucidation progressive de ce qui est d'abord implicite dans toute conscience de quelque chose. Elle permet d'accéder aux conditions *a priori* de l'apparaître. De même que tout vécu a une intentionnalité d'horizon, l'analyse intentionnelle cherche à dégager l'horizon *a priori* des possibles. C'est pourquoi l'analyse de la conscience potentielle prépare l'analyse des possibilités idéales.

Si l'on prend l'exemple de la pure chose spatiale, l'analyse intentionnelle élucide la façon dont elle se constitue comme l'index d'intentionnalités effectives ou possibles, puis comment elle se constitue comme une durée dans le maintenir en prise rétentionnel, ou comme l'identique des divers modes de l'attention (perception, imagination, souvenir...). Il faut reconnaître que l'analyse intentionnelle met fin à l'abstraction qui consiste à isoler le vécu actuel, par la mise en évidence du système des vécus impliqué dans tout acte d'identification. Sinon il demeurerait inintelligible qu'une unité objective fixe comme la table puisse devenir consciente. Cela conduit à différencier différents types de constitutions en fonction des différents types d'objets: les objets transcendants, les objets formels (les objets mathématiques) et les objets investis d'esprits (la chair, l'Etat). Husserl n'établit ici aucune hiérarchie entre ces différents types d'objets, mais tient seulement à marquer que l'étude de ces différences constitutives appartient à l'analyse intentionnelle (cf. *Expérience et jugement*, §63). Les objets de la réceptivité et les objets d'entendement n'ont pas le même mode de donation.

Dépasser l'appréhension du domaine des phénomènes de conscience comme étant celui d'un flux héraclitéen, pour dévoiler l'unité du flux de conscience, demande donc une toute autre méthodologie que celle à l'oeuvre dans les sciences de la nature. Il ne s'agit pas de construire l'objet de façon à pouvoir analyser tout ce qui se donne selon des concepts fixes. Cette démarche purement analytique est un coup de force qui interdit l'attention à ce qui se donne tel qu'il se donne. Il ne s'agit pas de faire parler l'expérience à partir de concepts établis à l'avance, mais justement de voir comment le sens se constitue au sein même de l'expérience. Autrement dit, la description concrète de la sphère de la conscience ne peut pas prendre pour modèle les sciences descriptives de la nature. Ce qui avait été établi *a priori* au début des *MC* se trouve ici confirmé à partir de la méthode propre de l'analyse intentionnelle. Dans ce §20 Husserl a voulu montrer que l'analyse intentionnelle doit partir de la description des objets intentionnels comme ils se donnent, et non procéder comme Brentano en opérant une classification des états de conscience en fonction de concepts fixes déterminés à l'avance. La méthode ne consiste pas à aller des formes *a priori* aux objets, mais de remonter des objets aux structures d'essence de la subjectivité. En posant des concepts fixes, et donc en s'en tenant à un *a priori* construit et abstrait, la psychologie naturaliste ne peut que manquer la synthèse intentionnelle qui élucide la conscience d'identité de l'objet.

§21 Husserl peut conclure la deuxième méditation en posant que l'objet est le fil conducteur nécessaire à l'étude des synthèses de la vie intentionnelle. Puisque tout étant est l'objet d'une conscience, il est nécessaire que l'analyse intentionnelle parte des objets dont elle peut justement montrer la diversité en élucidant leur mode de donnée. L'idéalisme transcendantal n'est pas un pur subjectivisme puisqu'il prend son point de départ dans un objet pourtant constitué et relatif pour expliquer les structures noético-noématiques qui le rendent possible. En partant de l'objet donné directement, l'analyse réflexive revient à la façon dont l'objet se donne, or s'il appartient à l'essence de tout objet de pouvoir être intuitionné, tous les objets ne sont pas intuitionnés de la même façon. De la conscience actuelle on remonte à la conscience potentielle puis aux modifications même de l'attention. L'analyse intentionnelle peut alors, à partir du type formel global de l'objet, dessiner des champs différents d'étude que sont la perception, le souvenir, l'anticipation, la synthèse de ressemblance etc... Se découvrent ainsi la multiplicité des synthèses qui oeuvrent dans le champ transcendantal. Ces types de l'intentionnalité, ces formes de la synthèse, ne sont pas les seules distinctions obtenues en prenant l'objet comme fil conducteur transcendantal. Il faut encore distinguer entre les objectités réelles et les objectités catégoriales et cela en fonction des différences constitutives: l'objectité réelle est nécessairement pré-donnée dans la synthèse passive. Elle est déjà là avant que mon attention se tourne vers elle. Le sujet ne fait ici que recevoir un sens pré-constitué originellement dans la passivité. Husserl ne s'expliquera sur les modalités de cette synthèse passive que dans le §39. Les objectités catégoriales, elles, sont pré-

données dans un faire du je (dans la spontanéité de son opération prédicative comme le précise *Expérience et jugement*, p.303). Autrement dit, pour les objets de la réceptivité le faire du je peut bien être involontaire, et il y a pré-constitution que l'objet soit finalement saisi ou non. Pour les objectités catégoriales le faire du je doit être volontaire et cet objet doit être saisi par le je pour être pré-donné. Dès lors, cet objet d'entendement est un objet idéal, un objet réduit à son apparaître pour une conscience. Il pourrait être l'objet par excellence qui sert de guide transcendantal. (Cf. D. Franck, *L'objet de la phénoménologie*, revue *Critique*, mars 1989). Husserl se contente ici de distinguer entre la nature matérielle, la nature animale et encore le monde de l'esprit pour souligner qu'à chaque fois il faudra élucider dans une description rigoureuse le sens du genre d'objectités régionales dont il est question. Ainsi Husserl ne se contente pas d'indiquer la tâche générale du phénoménologue, mais il montre l'étendue et la variété du champ à explorer. Les choses spatio-temporelles ne se laissent pas constituer de la même manière qu'autrui se laisse constituer. L'apparaître d'autrui peut donc et doit être distingué de l'apparaître de la chose.

La rupture radicale par rapport à Kant devient ici manifeste: l'intentionnalité d'horizon, en montrant toute la concrétude de la vie intentionnelle, interdit à l'analyse intentionnelle de prendre comme fil conducteur les catégories comme divisions obtenues à partir du pouvoir de juger. Il ne s'agit pas de revenir à une recherche des catégories qui s'effectue au hasard, mais de changer de fil conducteur qui n'est plus le pouvoir de juger, mais l'objet lui-même. Les formes *a priori* de la synthèse ne sont pas dégagées à partir d'une réflexion sur les formes générales du jugement, mais à partir de l'intentionnalité elle-même, et c'est pourquoi il s'agit d'un *a priori* concret, qui est lui-même offert à l'intuition, et non d'une simple forme logico-formelle vide. Pour Husserl c'est l'objet comme guide transcendantal qui conduit aux concepts purs de l'entendement. Les catégories formelles et logiques (l'individuel, le général, la pluralité, le tout, l'état de chose, la relation...) sont déduites transcendantalement à partir du fil conducteur de l'objet puisque, comme le montrent les objectités catégoriales, toute catégorie est en fait un objet constitué qui ne peut donc prescrire l'objectivité. Kant, en prenant le fil conducteur du jugement, rend raison de l'objectivité à partir d'objets constitués et donc d'une science constituée et de ce fait il manque la subjectivité transcendantale: "Une logique transcendantale n'est possible que dans le cadre d'une noétique transcendantale; les théories transcendantales des formes de sens objectives, pour autant qu'il s'agisse d'atteindre à une connaissance pleinement satisfaisante et partant absolue, sont indissociables de la recherche transcendantale portant sur l'essence de la vie constituant le sens objectif" (*Philosophie première*, T.I, p. 360). Prendre l'objet comme fil conducteur transcendantal conduit donc à élargir considérablement le concept du transcendantal.

Cette remise en cause de la perspective kantienne, en remontant de l'objet à la subjectivité constituante, permet de ne pas manquer la variété des régions et les spécificités de chaque région, même si les différentes théories transcendantales fusionnent dans la théorie d'un objet en général. Ainsi, les multiples constitutions s'effectuent sur l'horizon de la constitution du monde en général. Husserl évoque pour finir un troisième type d'objet qui peut servir de guide pour des recherches constitutives et qui possède son mode propre de constitution. Ces objets purement subjectifs sont des unités de compréhension qui sont purement immanentes et qui possèdent un mode de donnée qui ne se confond pas avec celui d'un objet réel ou idéal. La chair, par exemple, se spatialise et se temporalise d'une toute autre façon que le corps et en cela elle appartient de plein droit à la subjectivité transcendantale. Par suite, les problèmes constitutifs sont soit particuliers soit universels. Dans le second cas ce n'est pas tel type d'objet (réel, idéal ou subjectif) qui sert de guide transcendantal, mais le monde lui-même qui devient "une problématique universelle d'ordre égologique". La réduction phénoménologique n'est donc pas ce qui fait perdre le monde, puisqu'au contraire, grâce à elle, le monde devient le guide des analyses constitutives. C'est également une façon d'indiquer qu'il ne s'agit pas d'opposer les objets réels et les objets idéaux: il y a une unité fondamentale du monde qui est en tant que tel le titre d'une tâche infinie.

La détermination de l'objet comme fil conducteur transcendantal montre que la réduction ne fait pas perdre le monde mais permet de le retrouver tel qu'il se donne. Il ne faut donc pas séparer le mouvement par lequel le spectateur transcendantal s'affranchit du monde, qui est en fait une image du monde, et le mouvement par lequel le sujet constituant prend l'objet comme guide transcendantal. Husserl a toujours été conscient de la difficulté, mais il s'est aussi toujours refusé à radicaliser cette scission entre le sujet qui s'émancipe du monde constitué et le sujet qui constitue le monde parce que cela revient à manquer le sens de la réduction et le sens de l'élargissement du concept du transcendantal.

Le thème du §21 sera au coeur des développements ultérieurs de la phénoménologie. Heidegger ne cherchera pas à dégager l'*a priori* de corrélation entre l'objet d'expérience et ses modes de donnée; l'être des étants apparaîtra au sein de l'expérience effective du *Dasein* et non plus à partir du retour à un *ego* sans monde qui peut prendre le monde comme fil conducteur de l'analyse intentionnelle. L'enjeu de cette question sera aussi de savoir si l'apparaître doit toujours prendre la forme de l'objectivité, qu'elle soit réelle ou idéale. En privilégiant ainsi la perception transcendantale, Husserl peut-il vraiment (comme le présuppose la dernière phrase du §21) élucider la pure présence à soi du sujet? Prend-elle nécessairement la forme de l'objectivation? Si tel n'était pas le cas, l'objet ne pourrait plus servir de fil conducteur. En résumé: c'est pour satisfaire à l'exigence d'un retour aux choses mêmes que Husserl prend l'objet comme fil conducteur et c'est également au nom de ce retour que sera, de diverses façons, remis en cause le privilège de l'objet comme modèle de l'apparaître et du même coup la détermination du phénomène comme noème constitué dans l'intentionnalité.

§22 Husserl synthétise ses analyses en rappelant que l'attention au phénomène commande de prendre comme fil conducteur l'objet réduit et non pas l'objet déjà constitué des sciences de la nature pour lesquelles l'apparaître est quelque chose qui va de soi et ne doit pas être interrogé. Cependant, dès la première phrase du paragraphe, Husserl déplace l'accent vers le lien de tel objet avec tel autre objet: il s'agit d'élucider le système des objets qui constitue un monde par un retour aux structures a priori de l'ego. C'est le pouvoir de synthèse de la conscience qui explique le rapport des objets entre eux. Il s'agit donc une nouvelle fois de marquer le pouvoir de la subjectivité constituante, mais cette fois en insistant sur l'unité universelle de tous les objets.

Husserl commence par prévenir une accusation d'arbitraire sur la liaison des objets entre eux. Cette liaison n'est pas dégagée simplement à partir de la conscience. Prendre l'objet comme guide signifie que c'est dans l'objet tel qu'il se donne que la conscience va découvrir la liaison qu'elle instaure. En conséquence, le sujet ne peut prendre conscience de lui-même qu'en interrogeant l'apparaître où il va découvrir sa propre activité. On est donc loin ici de la "construction" du monde tel que l'envisage l'idéalisme subjectif. En refusant de réduire arbitrairement le monde à une partie du monde, il est possible de comprendre les potentialités de l'objet comme renvoyant aux possibilités de la conscience. Il ne s'agit pas, comme dans l'empirisme naïf, d'établir un lien de causalité entre le monde et le sujet, mais de montrer que les multiplicités sont liées par des liaisons d'essence qui sont des structures d'essence de la subjectivité transcendantale. Cela sera précisé avec l'analyse génétique, mais déjà se dégage l'unité profonde des analyses phénoménologiques qui ne se dispersent pas dans une multiplicité de constitutions sans lien les unes avec les autres. L'objet définit une règle universelle au sens où c'est lui qui détermine la conscience possible que l'on peut avoir de lui. Il porte en lui des potentialités selon des formes déterminées. C'est selon une typique bien précise que le cube perçu porte en lui la possibilité d'être un cube imaginé. La subjectivité transcendantale n'est donc pas une suite sans ordre de vécus, mais il y a liaison des vécus selon des nécessités d'essence. Husserl ajoute tout de suite qu'il y a également une liaison nécessaire entre les objets qui n'appartiennent pas au même type constitutif. Certes, si les actes de l'ego transcendantal sont divers, si les types d'objets sont différents, (réel, idéal, investi d'esprit), il n'en demeure pas moins que les objets forment une totalité car ils sortent de l'acte constitutif d'un seul et même je. Ainsi se dégage la structure constitutive des objets.

La deuxième partie du texte commence par l'idée d'une synthèse universelle, d'une synthèse progressive qui embrasse tous les objets effectifs et possibles. Cette idée qui appartient à la conscience prend la signification d'une tâche: l'intention se convertit ici en responsabilité. La constitution du monde ne peut se réaliser que de proche en proche, en fonction des liaisons que l'objet indique, mais ce travail qui ne peut pas être anticipé en toute clarté est pourtant guidé par l'idée d'une synthèse universelle. Comme l'objet est le guide de sa constitution, le système de tous les vécus d'une conscience possible est le "fil conducteur mobile" de cette tâche d'élucidation constitutive de tous les objets. Autrement dit, les recherches constitutives sont nécessairement parcellaires, mais elles sont guidées par l'idée d'une parfaite transparence des structures de la conscience, qui sont des structures totalisantes. Ici encore Husserl s'éloigne de Kant. Puisque Kant part des sciences achevées dont la validité n'est pas remise en cause, il peut prétendre poser à l'avance la façon dont la totalité va se structurer. Husserl est trop soucieux du phénomène et de sa richesse pour procéder ainsi: la phénoménologie explore la conscience pour découvrir des liaisons dont elle ignore la nature et c'est cette ignorance qui justifie l'expression de "fil conducteur mobile" car ce guide s'adapte à la variété des objets à décrire sans leur imposer une règle extérieure. Les catégories ne sont pas posées à l'avance, avant toute recherche constitutive.

Cela conduit Husserl à préciser le statut de cette idée comme étant une idée régulatrice infinie. L'idée d'un système des objets possibles n'est pas la vue de ce système, néanmoins cette idée possède une évidence. Ce qui est vu absolument c'est la validité de cette idée et sa nécessité pratique. Si Husserl reprend l'expression kantienne d'idée régulatrice, c'est pour lui donner une toute autre dimension. L'idée kantienne n'est pas constituante puisqu'elle résulte seulement de l'entendement. Au contraire, l'idée husserlienne ne consiste pas à faire comme si le monde avait un ordre, mais à découvrir cette idée d'un achèvement de la connaissance à partir d'une écoute du monde. Cette idée n'est pas ce que la conscience se donne pour rendre le monde pensable, mais ce qui se donne à la conscience en prenant le monde comme fil conducteur. L'idée que le monde dans sa totalité a un sens n'est pas un postulat qui rend la connaissance possible ou qui soutient l'impératif pratique, mais elle possède une évidence et par là une validité théorique et pratique. Husserl développe deux

thèmes essentiels: d'une part, si, comme chez Kant, le système des catégories est le système de l'expérience possible, ce système n'est pas pour Husserl quelque chose d'achevé. Il est lui-même une idée pour une tâche infinie qui est celle de la phénoménologie. La raison est toujours en même temps théorique et pratique. Cette responsabilité concrète vient alors de la nature même des choses qui se manifestent. Husserl précise un peu la nature de cette tâche en reconnaissant que chacune des tâches particulières que la phénoménologie se propose (l'objet spatial, autrui, l'Etat etc...) est chaque fois une ontologie fort complexe qui possède des problèmes spécifiques, mais qu'elle serait une errance sans cet horizon d'un système des objets possibles. L'idée régulatrice n'est donc pas l'évidence d'un universel, mais l'évidence de la potentialité propre à la recherche de la vérité, qui est aussi l'évidence d'une responsabilité. Le spectateur désintéressé est donc celui qui peut prendre comme fil conducteur mobile l'idée téléologique d'une mise en évidence de l'unité de la totalité du monde et en découvrant ainsi ce qui le structure il découvre son propre devoir.

Troisième méditation

§23 Le travail jusqu'à maintenant a consisté à montrer toute l'étendue de l'intuition; à chaque type d'objet (possible, impossible, ...) correspond un type d'intuition. Désormais il ne s'agit plus de parcourir toute l'étendue du champ de l'expérience transcendantale, mais de dégager les structures *a priori* de la subjectivité transcendantale afin d'accéder à un concept plus précis de la constitution. Afin d'éviter l'impression d'un éparpillement des différents types de constitution, il convient de dégager les normes absolues de toute constitution. Autrement dit, il faut montrer que la "raison" n'est pas une détermination contingente de la subjectivité transcendantale, mais sa détermination essentielle. La raison est la forme de l'intentionnalité active dans laquelle l'être se donne à voir. Il s'agit de préparer la célèbre intuition des essences qui sera exposée au §34. Cette troisième méditation, en portant sur l'analyse constitutive, prépare la conversion de l'ontologie en égologie, qui sera pleinement effectuée dans la quatrième méditation. La réduction a conduit à mettre en parenthèses tout jugement sur l'existence ou la non existence des objets, mais, et cela ne peut vraiment apparaître que maintenant, ce n'était pas laisser de côté la question de la réalité ou de la non réalité des objets. D'une part, l'idéalisme transcendantal ne peut pas ne pas poser la question de la vérité, et d'autre part tout son but est de montrer que la question de la réalité est un moment du "sens objectif". La tâche est de montrer que l'être est pleinement réductible au sens. Etre et non-être doivent trouver leur origine dans les actes de la vie intentionnelle; l'être reconduira à une synthèse confirmante.

A partir de l'époché, il n'est plus possible de comprendre la vérité comme une adéquation de la pensée avec l'objet, ni même comme un accord de la pensée avec elle-même. Certes, il ne s'agit pas non plus de revenir au phénomène de la vérité comme manifestation de l'être. La vérité reconduit ici à l'intentionnalité elle-même et doit donc être comprise comme une recherche de concordance dans la visée elle-même. Elle est une confirmation et une validation d'être. Encore une fois, la rupture avec la définition traditionnelle de la vérité est nécessaire parce que l'être et le non-être sont des prédicats de l'objet intentionnel. Dès lors, vérité et fausseté ne sont pas celles d'un jugement, mais celles d'une visée. Toute la difficulté est de ne pas faire de la vérité une simple donnée, parmi d'autres, de la visée ou de l'objet visé. Ce serait manquer la manifestation même de la vérité. Cette origine phénoménologique de la vérité est liée à un type propre de synthèse: il ne s'agit plus de la seule synthèse temporelle, ou même de l'identification en général, mais de synthèses qui ont le style typique

de la confirmation ou de la non-confirmation. Par rapport à cette confirmation ou non-confirmation l'objet intentionnel peut recevoir le caractère d'être ou se voir suspendre ce caractère. La conscience intentionnelle est bien en cela conscience de la réalité et non pas d'une simple représentation. La conscience rationnelle possède donc la forme de la concordance. La perception est téléologiquement orientée par une confirmation constante vers l'idéal de l'évidence apodictique. La visée intentionnelle est polarisée par l'universelle validité du voir par rapport auquel le monde est une idée infinie se rapportant à des infinités d'expériences concordantes. Elucider les structures *a priori* de la conscience rationnelle telle est la tâche de la noétique.

La question de la vérité se présente à la fois sous un aspect noématique et sous un aspect noétique. Du point de vue noématique, ce qui peut être qualifié de vrai, ce n'est pas l'apparence noématique, le corrélat ponctuel d'actes, mais c'est l'unité intentionnelle de la chose, le noème comme objet unitaire constitué (le "sens" selon le §55 des *Ideen I*). Husserl distinguera encore par la suite cet objet dans le comment de ses déterminations (le sens constitué) et l'objet pur et simple, la signification idéalement identique (le sens comme *eidos*). La vérité ou la non vérité tient au fait que le sens est plus ou moins rempli. Dans la perspective noétique, la raison est le retour à l'évidence. La conscience rationnelle est celle qui se fonde sur une donnée originaire et évidente. A la certitude du point de vue noétique répond la réalité du point de vue noématique. Ainsi la raison (ou évidence) est bien une structure essentielle et universelle de la subjectivité transcendantale. Elle est une synthèse de confirmation et donc un rendre évident (*Evident-machen*), un rendre et un avoir à l'évidence de la donation en chair et en os.

§24 L'évidence est le phénomène originaire de la vie intentionnelle en ce qu'elle n'est pas seulement une modalité parmi d'autres du vécu, mais l'accomplissement du vécu. Elle est la forme fondamentale de la conscience rationnelle; elle est le voir donateur originaire. Husserl a distingué entre conscience présentative (perception, vision) et conscience représentative (imagination, souvenir). Dans le second cas il ne peut y avoir évidence car il ne s'agit pas d'une conscience donatrice originaire. Dans le premier cas, pour qu'il y ait évidence rationnelle, il faut la plénitude du sens selon un mode intuitif. Tel n'est pas le cas pour la perception d'un paysage, tel est le cas pour le jugement prédicatif $2+1=1+2$. La vérité est ici ce qui se donne sans reste (cf. *Ideen I*, §136). L'évidence comme phénomène originaire exclut l'être-autrement. Le véritable voir est alors une intuition des essences et non pas l'intuition de quelque chose d'individuel: le voir est "la vision intellectuelle d'une essence ou d'un état de chose eidétique" (*Ideen I*, §137, p.463). Ainsi, dans l'évidence ce qui se donne se donne vraiment qu'il s'agisse d'une chose, d'une généralité ou d'une valeur. Certes, tous les objets ne peuvent pas donner lieu à une évidence apodictique, mais toute évidence au sens large du terme porte en elle le *telos* d'une évidence apodictique, qui n'est pleinement réalisée qu'avec l'intuition des essences. Toute conscience porte en elle la possibilité d'effectuer une synthèse de vérification afin de voir si ce qui est visé, anticipé de façon perceptive ou non, se confirme ou pas. Il n'y a confirmation que si se constitue peu à peu l'identité du même objet. C'est la mêmété qui fonde l'identité de l'objet. Mais il se peut aussi très bien que ce qui apparaît ne vienne pas confirmer ce qui se donnait jusqu'à maintenant dans le progrès synthétique et continu de la conscience. Dès lors, l'X porteur de sens peut revêtir le caractère de la non-réalité. La fin du §24 insiste davantage sur les variations de l'évidence puisque l'analyse constitutive doit concerner tous les types d'objets. L'évidence donatrice originaire du sentiment n'est pas identique à celle des objets idéaux. Le sentiment lui-même doit avoir sa vérité comme mode de la présence. Il reste à savoir comment unifier cette diversité.

§25 L'analyse constitutive se doit de faire la différence entre deux types fondamentaux de la conscience positionnelle, afin de dégager le mode propre de visée qui appartient à l'imagination. Descartes lui aussi rencontra à la fin de la sixième méditation la question du réel et de l'imaginaire et y répondait à partir du critère de la cohérence. Les images du rêve sont difficilement fiables aux autres événements de ma vie alors que toute expérience réelle s'ordonne aux autres. Husserl ne va pas retenir un tel critère, pas plus que celui de la vivacité, pour distinguer la perception et l'imagination à partir du mode de visée. De ce fait, la réalité ou la quasi-réalité de l'objet visé sera une détermination essentielle de cet objet et pas seulement ce qui peut ou pas lui appartenir. On est bien ici en dehors de la problématique liée à la représentation.

L'imagination (*Phantasie*) ne doit pas être confondue avec une présentification comme celle du souvenir. Le propre de l'imagination est d'être une modification de neutralité ou une conscience non positionnelle d'un type tout à fait universel qui peut concerner tous les vécus. De ce fait, pour l'imagination la question de la raison ou de la non-raison n'a

pas de sens. Il importe donc de distinguer clairement la quasi-présence du souvenir et la quasi-présence de l'image. L'imagination, et c'est pour cela qu'elle sera au principe de l'intuition des essences, est une époque spontanée, libre par rapport à toute position d'existence. La différence entre le souvenir et l'imagination recouvre celle entre ce qui a été vécu et ce qui ne l'a pas été. Le souvenir garde toujours un lien avec une donnée originaire, ce qui n'est pas le cas de l'imagination. Ainsi, l'imagination est un tout autre mode de présence à soi. Le possible n'est plus en elle ce qui peut avoir lieu selon des degrés de probabilité, mais ce qui est tout simplement concevable. C'est pourquoi le caractère non-positionnel de l'imagination consacrerait la liberté même de l'esprit face au simple fait. Peu importe ici que le monde imaginaire soit pur ou soit une mélange de réalité et de fiction, du moment que ce qui est visé le soit sur le mode du "comme si". Il s'agit donc d'un autre type d'intuition qui ne vise pas la vérification évidente, qui ne vise pas la donnée en chair et en os. L'imagination n'est pas la modification d'une conscience positionnelle et de ce fait elle est bien une expérience sous le mode de l'imagination, un se figurer sur le mode de la pensée qui ne reconduit pas à une donnée perceptive. Autrement dit, le "comme si" n'est pas une détermination extérieure au vécu, un jugement porté après-coup, mais le mode même du vécu en imagination. Husserl (cf. *Expérience et jugement* §39) montre alors que la synthèse de vérification est très différente dans la visée perceptive et dans la visée imaginative. Elle n'a pas du tout la même temporalisation dans l'un et dans l'autre cas. On peut même dire que toute vérification évidente n'a pas le même sens dans l'imagination parce que les intuitions de l'imagination ne sont pas nécessairement liées entre elles. Certes, il peut y avoir dans l'imagination une recherche d'évidence, mais cette élucidation ou cet éclaircissement n'est pas ici "nécessaire", alors qu'elle n'est pas extérieure à l'essence de la visée perceptive. Je peux toujours me ressouvenir d'une imagination et effectuer une synthèse avec une imagination actuelle, mais ce lien n'appartient pas à l'essence du vécu en imagination. Plus encore, si la perception a un but, l'évidence adéquate, l'imagination, elle, ne peut pas avoir de terme. L'imagination a donc son mode d'évidence propre puisqu'elle est aussi le remplissement d'une intention par une intuition. Ce §25 a donc un double but: d'une part il montre en quoi la recherche de l'évidence appartient à l'essence de la vie intentionnelle, puisque dans le mode de la conscience de la positionnalité comme dans celui de la quasi-positionnalité l'intuition est préfigurative; toute visée se porte vers un remplissement qui confirmerait le sens de son être. D'autre part, il s'agit de marquer que la véritable vérification ne peut avoir lieu que dans la conscience positionnelle qui est téléologiquement orientée vers l'évidence parfaite de l'expérience. Certes, le percevoir en imagination est aussi un acte de remplissant sur le mode d'une présentation authentifiant l'objet lui-même. Mais les actes de l'imagination ne se fondent pas nécessairement les uns sur les autres.

§26 Husserl peut maintenant préciser ce qu'il faut entendre par "réalité". En dégageant les structures d'essence de la subjectivité transcendantale, ses formes *a priori*, l'analyse intentionnelle a bien mis en évidence des concepts fondamentaux formels et logiques comme "confirmation évidente", "mouvement synthétique", etc... Ces principes eux-mêmes font bien l'objet d'une intuition. Certes, la logique formelle ne dit en elle-même rien de l'être, mais elle est l'"indice" que la conscience est téléologiquement orientée vers la vérité et la réalité. Toute conscience positionnelle inclut la validité de l'objet que je pose, que cet objet soit une chose réelle ou une idéalité d'entendement. Exister pour moi ne signifie pas d'emblée évidence, mais que cet objet est la tâche d'un sens à constituer, qu'il est pour moi l'index d'un système subjectif de vécus dont je cherche à élucider le sens. Ainsi, la validité absolue des principes est l'indice que la loi de la conscience est l'évidence qui donne l'objet et le donne lui-même parfaitement ou imparfaitement. Plus encore, l'évidence est la vie même de la conscience. Donation des choses elles-mêmes, confirmation, vérification, mais également la fausseté (la contradiction entre la synthèse d'identité et ce qui se donne): tout cela sont des formes structurelles *a priori* de la vie de la conscience. Husserl ne s'en tient donc pas à l'idée d'une vérité propositionnelle, mais dégage ici une vérité proprement phénoménologique. Tout jugement vrai se fonde sur une vérité qui se donne dans l'évidence. La vérité s'identifie à la manifestation même de la réalité. Elle est toute entière dans la synthèse de la vérification évidente et cela signifie qu'elle ne doit plus être comprise comme une comparaison de deux termes pour conclure ou non à leur adéquation. Au contraire, c'est l'objet lui-même qui se découvre dans l'évidence, certes selon des modes parfois différents. La réalité effective est ce qui est identifié comme le même dans la vérification effective. Ainsi est vraie une connaissance qui donne à voir la réalité effective de l'objet, fautive quand le conflit d'intentionnalités rend le voir impossible. En libérant la subjectivité transcendantale comme sol de toute validité, comme origine de tout sens, la réduction a conduit à modifier la compréhension traditionnelle de la vérité pour effectivement retourner à la chose même telle qu'elle se donne à moi. Ainsi, la vérité logique est bien reconduite à une vérité ontologique c'est-à-dire à l'être-donné de la chose dans la vérification évidente. Se trouve alors confirmée l'idée que la subjectivité transcendantale est un système d'être clos sur lui-même puisqu'on a mis fin à la distinction entre une intériorité et une extériorité, qui était maintenue par la définition traditionnelle de la vérité.

§27 L'objet, s'il était seulement l'identité de l'adéquation entre la synthèse actuelle d'identification (le sens actuel) et l'objet visé (l'X porteur de déterminations), semblerait perdre son caractère d'"en soi" et donc sa réalité car il se retrouverait dépendant de la subjectivité actuelle. En conséquence, l'idéalisme conduirait à la dissolution de l'idée même de réalité. Pour dépasser cette difficulté, il est nécessaire de tenir compte de la temporalisation de la connaissance pour montrer en quoi la réalité comme corrélat d'une vérification évidente ne se limite pas à la pure actualité du maintenant. Husserl anticipe ses analyses sur les habitudes propres du moi. *A priori*, toute évidence "fonde pour moi un acquis durable" parce qu'elle contient la possibilité inconditionnée de pouvoir être réactualisée. Ce qui a été une fois vu peut toujours être revu. Par exemple, l'évidence de tel vécu peut toujours être retrouvée et c'est pourquoi le passé est un des lieux privilégiés de la constitution du moi. le propre d'un souvenir est de pouvoir toujours être retrouvé par des liens intuitifs. Le passé est donc ici en quelque sorte un avenir: il est un horizon potentiel de réactivations. Tout objet est une unité de durée et être c'est être durable. De ce fait la réduction transcendantale reconduit la stabilité de l'objet à la possibilité *a priori* de pouvoir réactiver une évidence et donc de pouvoir viser le même objet. La temporalité de l'objet renvoie à la temporalité des actes intentionnels. Husserl énonce à nouveau ce principe pour montrer que la "réalité" reconduit nécessairement à la conscience potentielle et cela la libère de la conscience actuelle. La réalité renvoie nécessairement, par les liens intuitifs des souvenirs, à des évidences passées. L'"en soi" ne signifie pas ici une extériorité substantielle, mais seulement ce qui n'est pas lié au pour soi du maintenant. La table qui se donne maintenant à voir à moi est un "en soi", une réalité stable, parce que cette perception n'est pas isolée, mais reliée par des lois nécessaires à toutes mes perceptions passées de tables, qui, comme données immanentes, sont en droit réactivables. Cela ne vaut pas que pour les objets transcendants, mais aussi pour les idéalités d'entendement comme le nombre. Husserl tire ici les conséquences et de ses premières analyses sur l'évidence et de la description du champ transcendantal pour montrer en quoi avec la réduction rien n'est perdu et surtout pas la "réalité". Dès lors, cette fondation de la "réalité" dans la conscience potentielle prépare l'auto-explicitation transcendantale de l'ego qui sera le thème de la quatrième méditation.

§28 Ce paragraphe aborde la question plus particulière de l'objet transcendant et du monde en général. Qu'est-ce que le monde pour un ego, comment les évidences renvoient-elles ici à une infinité d'évidences? Le §7 avait établi que l'évidence de l'existence du monde n'est pas apodictique, l'analyse constitutive se doit donc de montrer comment le monde est une réalité pour moi. Il ne peut l'être que comme corrélat d'une vérification infinie. Le problème est donc plus complexe pour les données transcendants que pour les données immanentes. A la différence d'un vécu, l'objet du monde se donne par espérances et donc selon une infinité d'apparitions. Mais il se donne aussi en lui-même et donc comme excédant toujours ses espérances. Ce qui vaut pour un objet transcendant pris à part vaut également pour le monde dans son entier. Toute donnée du monde renvoie nécessairement à une infinité d'autres données qui seront concordantes. Toute donnée du monde possède un "horizon multiforme d'anticipations non comblées" et donc renvoie à une infinité d'expériences possibles. La conscience potentielle ne concerne pas seulement ici la réactivation des expériences passées, mais elle désigne aussi la synthèse continue et indéfinie de l'expérience. Par essence l'expérience du monde est inachevée. Certes, toute évidence en appelle d'autres, mais on ne saurait atteindre l'évidence adéquate. De ce fait, l'"en soi" n'a pas ici le même caractère que pour les données immanentes. La stabilité de l'objet ne peut être ici que relative puisque ce qui est visé comme le même peut se révéler être inexistant ou simplement autre. Néanmoins, il n'y a pas d'autre stabilité de l'objet transcendant que celle qui se fonde dans la conscience potentielle de la subjectivité transcendantale. Une chose n'est effectivement existante que sous l'horizon d'une infinité d'expériences possibles, qui révélera peut-être pourtant que ce qui est visé comme le même est autre. Husserl peut donc bien prétendre résoudre l'énigme de la transcendance puisque cette dernière est ce qui résulte d'une synthèse concordante active ou passive. La compréhension même de la vérité comme évidence permet de dégager le dilemme: comment une intériorité pourrait-elle sortir d'elle-même pour faire l'expérience d'une extériorité? Le monde est ce qui s'annonce peu à peu, dans une synthèse continue et indéfinie, dans la sphère de l'immanence. Il est ce qui possède ce mode propre d'identification et de confirmation. à partir de l'évidence comme structure originaire de la conscience, la transcendance du monde peut être enfin transcendantale comprise. Le monde est en même temps le sens que je lui donne et cette réalité qui ne cesse de se confirmer dans l'expérience. La transcendance du monde ne s'éclaire pas seulement à partir du caractère de la non donnée absolue, mais aussi à partir de cet horizon infini d'expérience par rapport auquel la subjectivité transcendantale comprend le sens de sa tâche qui est une tâche infinie de constitution du monde. Par suite, tout

objet effectif d'un monde, et du même coup la donnée adéquate du monde lui-même, est une Idée au sens kantien. La vérité-évidence révèle le monde comme une idée corrélatrice à l'idée d'une évidence empirique totale et cette évidence elle-même est une Idée au sens kantien.

Il fallait accéder à une conscience sans âme et à un *ego* sans monde pour montrer en quoi la conscience porte essentiellement en elle le sens monde. Parce que l'évidence est une structure de la conscience, le monde existe dans la mesure où j'en ai toujours une évidence présomptive. Ces infinités de l'expérience sont à unifier de manière concordante et telle est la tâche de la science. L'idée de science et l'idée du monde comme idée infinie sont indissociables. Ainsi ce §29 constitue en quelque sorte un argument ontologique puisque l'existence du monde est obtenue par l'élucidation du concept de monde. Par essence le monde est ce qui ne sera jamais entièrement donné dans une expérience actuelle et c'est en cela qu'il existe. L'analyse intentionnelle met donc définitivement fin au scepticisme en évitant le réalisme transcendantal qui repose sur une erreur ontologique. Que l'évidence du monde ne soit que présomptive ne rend pas son existence présomptive puisque justement le fait que le monde soit une idée infinie appartient à son mode de donnée. Le monde se donne dans l'évidence comme le titre d'une tâche infinie et la science du monde trouve dans le mode de donation du monde le fondement de sa vérité. Le monde est une idée que la conscience porte en elle et dont elle doit répondre.

§29 L'analyse intentionnelle a montré en quoi l'explicitation du monde était une auto-explicitation de l'*ego*. La phénoménologie est l'étude systématique de la subjectivité transcendantale afin de montrer comment elle confère sens et validité au monde. Le §41 redéfinira une nouvelle fois cet idéalisme. En dévoilant l'évidence comme structure intime de la conscience, Husserl a atteint son but: montrer qu'avec la réduction non seulement rien n'est perdu mais que maintenant le monde se donne dans toute l'infinité qui lui est propre. En saisissant dans une évidence apodictique que l'évidence du monde ne peut être que présomptive, l'*ego* se comprend comme portant en lui une tâche de temporalisation. La connaissance est un mode de temporalisation et il faut donc distinguer les pensées où l'être de l'objet se donne à voir et les autres puisque seules les premières participent à la synthèse d'identité de l'objet. Tout objet est bien un système d'évidences puisque les différentes évidences se confirment les unes les autres et sont donc absolument liées entre elles. En fait l'objet est plutôt l'index d'un système d'évidences: l'évidence totale est souvent repoussée à l'infini, mais s'exprimer ainsi montre bien que ce système est indépendant d'une subjectivité actuelle et particulière. L'objet porte en lui les lois de son apparaître, les modes de sa donation. Le but de la phénoménologie n'est pas le projet insensé de produire l'évidence adéquate, notamment pour les objets transcendants, mais de dégager la structure de l'objet, ses structures internes, qu'il s'agisse de moi, d'autrui ou d'une chose du monde.

La tâche de connaissance se divise en une ontologie formelle et en des ontologies matérielles. Chaque région est l'index d'un système d'évidences. Husserl reprend la distinction déjà évoquée dans les *MC* entre la nature physique et les réalités spirituelles. La constitution est non seulement celle de la nature comme sol constant de toute vie, mais également celle de la personne et de la communauté des personnes. L'analyse intentionnelle consiste alors à dégager le type d'intentionnalité qui est propre à chaque objet: la conscience du monde naturel, la conscience de soi et la conscience d'autrui ne sont pas identiques. L'intropathie n'est pas une simple conscience de chose. Il faut donc distinguer des champs entiers de la description phénoménologique. Chaque expérience transcendantale a ses modes propres et c'est la force de la phénoménologie que de ne pas nier le mode spécifique de donnée des différents types d'objets. Justement pour n'avoir reconnu qu'un seul type d'objets, pour n'avoir pas été à l'écoute des choses mêmes, la philosophie antérieure n'a pas pu dégager les lois de la constitution d'un monde; elle a manqué l'*a priori* de corrélation entre l'objet de l'expérience et ses modes de donnée.

La phénoménologie se propose de constituer tous les objets possibles de l'expérience et ici Husserl ne semble pas vraiment classer les différentes ontologies. Malgré cette apparence, la fin du §29 indique bien que la temporalité immanente joue le rôle de fondement dernier. Dès lors, l'objet immanent peut avoir un statut privilégié puisque que la conscience intime du temps se constitue elle-même d'une façon absolument propre. Ainsi l'ontologie se fonde sur l'égologie du fait que la question de l'origine du monde reconduit à la question de l'origine du temps. Elucider l'*a priori* du temps, comme Husserl l'a fait dans les *Leçons*, est une condition pour étudier l'*a priori* de corrélation entre l'objet et son mode de donnée. Husserl justifie de cette façon le passage à la quatrième méditation qui étudiera justement les lois de la genèse temporelle et fondera toute constitution du monde à partir de l'auto-constitution temporelle de l'*ego*.

Quatrième méditation

§30 Cette méditation reprend le projet d'une égologie comme phénoménologie centrale et radicale. L'*ego* n'est pas un simple pôle d'identité vide, mais porte en lui toute la richesse d'une vie constituante. La réduction, en libérant d'une compréhension mondaine de la personne, permet d'accéder à la vie concrète du sujet dans laquelle le monde se constitue. Il y a donc bien un sens large et un sens étroit de la recherche constitutive. Le sens large renvoie à l'analyse de tous les types d'objets possibles et le sens étroit à l'étude de la vie immanente elle-même. Il s'agit donc maintenant de décrire la façon unique dont l'*ego* se constitue lui-même. L'*ego* transcendantal n'est pas quelque chose qui pourrait être séparé de ses vécus, de ses *cogitationes*. Comme vie du sujet il est le rapport aux objets intentionnels. Plus précisément, l'*ego* est inséparable du flux de conscience dont il est le principe d'unité. La subjectivité concrète ne contient pas seulement l'acte pur de la pure présence à soi, mais également l'ensemble des objets immanents qui sont des données absolues, et à cela s'ajoute enfin l'ensemble des objets transcendants donnés dans une expérience inadéquate. L'*ego* transcendantal est inséparable de sa vie actuelle et potentielle, même s'il demeure une transcendance dans l'immanence: il n'est pas séparable du flux du vécu dans lequel je me constitue et où le monde est constitué, mais il ne s'identifie pas avec lui. Ne faut-il pas en conclure que l'*ego* transcendantal ne peut pas être le spectateur de lui-même et qu'il ne peut se comprendre qu'à partir de sa tâche de constitution du monde? Quoi qu'il en soit, l'*ego* est décrit ici comme l'identité d'un acte vivant dans un système d'intentionnalités qui est indiqué par l'objet lui-même. L'intentionnalité est un milieu qui porte tous les vécus quel que soit le mode de visée. Ainsi, l'*ego* transcendantal ne doit pas être compris comme une substance, mais comme un centre de fonction. Il est l'acte de se rapporter à l'être qui réside dans la face noétique des actes (viser, penser, évaluer, traiter, imaginer, etc...).

§31 Husserl marque le changement de perspective d'une phénoménologie cette fois tournée vers l'*ego* et qui maintenant peut véritablement être dévoilée comme fondatrice. Ce regard en retour vers l'*ego* révèle que l'*ego*, comme pôle identique des vécus, possède une identité absolue en ce qu'il est absolument et continuellement donné à lui-même. L'identité de l'*ego* n'est donc en rien comparable avec l'identité de l'objet: c'est une identité par soi. Le terme de pôle, introduit par Husserl en 1913, permet d'explicitier l'*ego* comme le centre vivant de tous les vécus, que cette vie soit active ou passive. Il porte en lui l'unité de la synthèse constituante dans son ensemble. Ainsi, l'auto-constitution de l'*ego* contient deux aspects: d'une part il s'agit de la constitution de la temporalité immanente dans une synthèse continue à partir du présent vivant, et, d'autre part, il s'agit de la pure présence à soi de l'*ego*, qui ne naît ni ne meurt, mais rentre en scène ou sort de scène. (Cf. *Ideen II*, §23) Jusqu'à maintenant le regard phénoménologique était porté vers l'objet comme pôle d'une activité de synthèse. En portant le regard vers le je comme pôle se dévoile une autre forme de la conscience de soi qui assure la transcendance du je vis-à-vis de ses vécus. La phénoménologie tournée vers l'*ego* considère chaque vécu, non en lui-même ou comme appartenant à un système, mais d'abord comme étant le mien c'est-à-dire celui d'un même je transcendantal. Le "je suis" lui-même doit être soumis à l'analyse phénoménologique et il se révèle comme donné "dans une ipséité absolue et dans son unité qui ne donne lieu à aucune esquisse" (*Ideen II*, §24, p.157). Comme centre de fonction le je est absolument simple et de ce fait l'égoïté fonde toute ipséité. Le propre du sujet connaissant est de se savoir comme le même dans toute objectivation de soi puisqu'il est toujours conscient de son identité numérique comme centre de fonction.

Dans les *Ideen I*, le je transcendantal était encore seulement compris négativement comme ce qui s'oppose à l'éclatement de la vie du sujet. Il fondait la possibilité *a priori* pour tous les vécus de faire l'objet d'une saisie réflexive (Cf.

Ideen I, §78). Or, depuis la première méditation, Husserl insiste sur la présence vivante du moi à lui-même et c'est cette présence qui est cette fois portée sous le regard phénoménologique. Le je n'est pas seulement un principe de synthèse des objets, mais aussi celui qui se constitue lui-même d'une façon absolument unique. Eclairer la tâche de constitution demande donc d'élucider la façon dont l'*ego* transcendantal se constitue comme le même.

§32 Husserl ne cesse de poser depuis les Leçons sur le temps le problème de l'unité du flux de conscience. Comment le flux des expériences peut-il s'unifier pour donner lieu à un monde qui soit "mon" monde? La quatrième méditation, en reprenant le thème central des *MC*, montre en quoi cette unité se fonde ultimement sur la façon dont l'*ego* se donne par ses actes sa propre concrétude. Le §32 commence par mettre en évidence la façon dont des habitus se constituent dans la vie fluante de la subjectivité transcendantale. Il s'agit de capacités passives et actives, de capacités de perception, de sentiment, de mémoire, de capacités intellectuelles, etc... En décrivant ce devenir soi, on accède à un sujet qui se maintient lui-même dans un changement incessant. Si la temporalité est l'essence de la subjectivité, il est essentiel de dégager la temporalité propre de l'*ego* constituant. Comment l'*ego* se temporalise-t-il? manquer cette vie propre de l'*ego* revient à manquer l'origine du monde. Avec la réduction rien n'est perdu en ce que la prise en compte du je des habitus (ou des habitudes) permet de dépasser l'opposition entre un je transcendantal idéalisé et abstrait et un moi empirique individuel et concret en montrant comment le je transcendantal s'individualise lui-même. La théorie du je pur n'a jamais été pour Husserl le dernier mot de son égologie transcendantale et la quatrième méditation accomplit l'idéalisme absolu en montrant en quoi cette égologie donne accès à la subjectivité concrète. Le sujet ne s'est pas émancipé du monde, en se posant comme un spectateur impartial, pour quitter le monde, mais pour avoir accès à l'origine du monde et donc pour pouvoir vraiment faire mémoire de lui-même en comprenant comment l'ensemble des actes fonde une identité beaucoup plus essentielle que toute identité mondaine. Poser un abîme entre le spectateur impartial et le sujet qui s'individualise lui-même en constituant un monde sien équivaut à manquer le projet des *MC* qui contient tout le projet de l'idéalisme transcendantal. La constitution du monde comme "mon" monde est incompréhensible sans la mise en évidence de la mienneté transcendantale.

Husserl annonce d'emblée sa thèse: le moi comme centre de fonction n'est pas un pôle d'identité vide, mais il se donne à lui-même comme le principe d'identité de la vie égologique, et en cela il fonde la possibilité de la rationalité. Dès lors, puisque le je n'est pas seulement un principe d'identité de tous les objets intentionnels, il se constitue également lui-même dans l'unité d'une genèse. Déjà le §29 des *Ideen II* avait décrit l'élargissement de l'*ego cogito* en montrant que chaque *cogito* porte en lui son *cogitatum*, mais que dans cet acte il y a en même temps la constitution d'une unité noétique. Avec chaque *cogito*, le je acquiert une "propriété permanente nouvelle". Cette propriété n'appartient pas au moi empirique, mais au je pur. En fonction des lois de la genèse transcendantale, c'est-à-dire des lois de la temporalisation, (cf. §37, ces lois de la genèse du sujet sont les lois de la constitution temporelle originelle: l'association et la reproduction. Ce sont des *a priori* innés par lesquels le sujet se constitue par lui-même) chaque acte a tendance à persister. Il devient une disposition du je pur. Cette propriété que Husserl nomme aussi une habitude est une conviction sédimentée, une décision, un désir, un enthousiasme, un amour, une haine, etc... L'habitude est une manière d'être, une manière de s'être décidé par exemple de telle ou telle façon. Husserl évoque ici l'acte libre d'une décision, mais cela vaut également dans la pure passivité. Par exemple, quand je perçois un objet pour la première fois, cela fonde une capacité (habitus): celle de pouvoir reconnaître cet objet en fonction d'une synthèse associative du semblable avec le semblable. D'où provient la possibilité d'une telle reconnaissance? Cette table que je vois ici, je la vois en fait sur le fond de la sédimentation de toutes mes perceptions passées de tables qui sont réactivées par mon expérience de la table. Toutes les perceptions sédimentées, confirmées ou niées, sont des habitus (cf. les analyses des §38 et §39). Husserl préfère élucider la formation des habitus d'abord à partir de la vie active du sujet parce que cela montre plus clairement qu'il s'agit d'une modalité du *cogito* lui-même. Avec les habitus, Husserl veut montrer que la continuité de la vie intentionnelle se fonde sur la réactivation d'une donation de sens sédimentée. Tout sens se fonde sur le sens. En tant que cette unité du sujet n'est pas seulement celle qui se constitue dans le souvenir, elle est une unité noétique du sujet qui peut demeurer dans la même visée. Il s'agit donc pour l'*ego* de la façon dont lui-même persiste dans le temps. Certes, tout acte dure dans la temporalité immanente dans la mesure où il est réactivable (peu importe que cette réactualisation par le souvenir soit effective, il suffit qu'elle soit possible); rien n'est jamais radicalement perdu au point de ne pas pouvoir, en droit, être réactivé. Cependant, ce n'est pas encore là l'authentique mienneté. Le maintien de soi effectif est celui de la validité de la décision, de la décision et de l'action. Est mienne toute décision que je pose et que je peux répéter comme étant la mienne tant que j'en maintiens la validité. Toute conviction renvoie à une décision originelle et notamment celle de vouloir vivre en philosophe que je dois maintenir au moins pendant toute la lecture des *MC*. La réduction phénoménologique n'est pas une étape à dépasser, mais ce que je dois maintenir; je

dois en actualiser le sens en permanence et sa radicalité est l'expression de cette décision. D'une façon plus générale, le philosophe doit se maintenir dans ses validations au-delà de la simple actualité, et malgré des périodes de passivité comme le sommeil ou le fait d'être préoccupé par autre chose. Le simple fait de pouvoir se réveiller comme le même suppose une continuité et cette continuité ne peut être que le maintien d'une position de valeur. Bien sûr on peut renoncer à une conviction, le philosophe peut tomber dans la lassitude. On peut également avoir des convictions qui ne sont pas toutes raisonnables. Cependant, même l'inconséquent est celui qui peut persévérer dans une conviction. L'inconséquence se comprend sur l'horizon de la conséquence. Ce qui veille à travers le sommeil n'est donc pas seulement l'identité nue du je pur, mais l'identité d'un moi concret qui se maintient ou change en fonction de ses décisions (confirmation ou rupture par rapport à l'ancienne décision). La formation des habitus est étudiée ici d'une façon très large, mais d'une façon plus étroite l'accomplissement de son humanité sera comprise comme le maintien de la décision rationnelle. Avant cela, il fallait souligner que le sujet n'est pas la simple identité d'un acte intemporel de réflexion et que par ses prises de position il se donne une ipsité d'un type tout à fait propre et qui contient des degrés.

Il est décisif ici de ne pas retomber dans l'empirie, dans le psychologisme. Le je substrat des habitus est une unité persistante identique, mais ce n'est pas une unité noématique. L'ego transcendantal concret n'est pas un simple ensemble d'habitus au sens d'états vécus, mais bien le substrat des habitus, leur fondement. Le je transcendantal est la possibilité même d'avoir des propriétés persistantes, sans se laisser réduire au fait de n'être qu'un ensemble de propriétés. Il ne faut donc pas confondre la saisie pure de sa propre persistance dans ses décisions et l'objectivation de soi comme un moi mondain qui a des propriétés. Il y a une double constitution de soi: une constitution noétique et une constitution moématique. le moi-personne est une objectivation de soi comme moi empirique qui n'est pas identique avec la présence à soi-même dans le maintien ou non de ses décisions. A la condition de saisir le sens d'une telle distinction, on comprendra que la conscience n'est jamais vierge, non seulement elle porte en elle tout son passé de donation de sens, mais en outre toute décision est soit originaire, soit une réactivation d'une décision passée, soit l'annulation ou la modification d'une décision passée.

Il faut donc reconnaître que le sujet et l'objet ont des façons très différentes de devenir autre. Pour l'objet l'altération est extérieure. Le sujet, lui, ne devient autre que sur le fond de la temporalité immanente d'une part, et d'autre part dans le changement de ses décisions il devient autre sans devenir un autre, car il demeure celui qui avait d'autres motivations, qui s'était décidé de telle ou telle façon. De ce point de vue, dans la genèse du sujet, la fidélité à soi n'exclut pas le changement. Au contraire, c'est même parfois en changeant que l'on demeure fidèle à soi. Le je est l'unité d'une genèse incessante. Ce §32 distingue donc trois temporalisations de soi:

1/ Tous les vécus se sédimentent dans le sujet et cette sédimentation continue constitue la première temporalisation. C'est une synthèse continue de l'expérience.

2/ Il y a une temporalisation active du sujet qui est liée à l'objectivation de soi comme moi empirique.

3/ Il y a une seconde temporalisation active, qui n'est pas une objectivation, mais qui est une pure présence à soi du moi des décisions.

Les deux premières temporalisations constituent l'identité, la troisième constitue l'ipsité. De ce fait, la décision vraiment mienne ne pourra être que celle issue d'une raison libre qui ouvre la possibilité d'une justification de soi. La mieneté est ce que le sujet se donne par la décision, et idéalement par la décision rationnelle et libre qui fonde l'authentique maintien de soi. En montrant que l'ego transcendantal dure en gardant un style constant, un caractère personnel, Husserl ne s'égare pas dans une ontologie régionale, mais comprend cette unité noétique comme le fondement de toutes les autres unités. L'habitus est une structure de l'eidos universel de l'ego transcendantal et sans lui on ne peut comprendre en quoi le monde est un monde en étant précisément le mien. Sans la mieneté transcendantale le sens monde demeure une énigme incompréhensible.

§33 L'habitus, en dévoilant l'auto-constitution de la subjectivité transcendantale, permet à l'égologie de se comprendre comme une monadologie. L'introduction du concept leibnizien de monade souligne en quoi l'ego possède l'unité concrète d'une genèse. La monade n'est autre que le je avec la totalité de la vie intentionnelle dont il n'est pas séparable. Elle contient tout ce qui est mien: les données de conscience, les formes noétiques, les vécus immanents, les objets intentionnels en général etc... Autrement dit, la monade est un concept dynamique qui vient non seulement signifier la clôture sur soi de la subjectivité transcendantale, mais également montrer que le sujet dans son devenir est absolument simple, c'est-à-dire non-morcelable. Non seulement rien n'est "extérieur", mais en outre tout dans le monde est relié à tout.

Il s'agit donc bien d'une unité intrinsèque par soi. La permanence des objets visés dans la vie intentionnelle est nécessairement reliée à la permanence des prises de position du sujet.

Que signifie pour l'ego "avoir un monde"? Ce monde a le statut d'un monde environnant qui est pour moi un en-face comme objet de ma constitution actuelle ou potentielle. Les objets actuellement constitués sont le résultat de mon activité synthétique comme identité constituée à partir des propriétés multiples. L'identité de l'objet se fonde dans mon activité d'explicitation de l'être. La position d'être est elle-même un habitus et c'est donc la mienneté noétique de l'habitus qui fonde la mienneté noématique du monde environnant. De ce fait, mon monde environnant est aussi mon propre avenir qui se détermine à partir du présent. Est mien également cet horizon de donation de sens qui est une anticipation de ma tâche infinie de constitution. Avoir un monde pour l'ego signifie se le donner sous une forme actuelle ou potentielle parce que le propre de l'ego est de se donner à lui-même. Si l'habitus est mon être, le monde est mon avoir. (Cf. *Ideen II*, §29) A ce monde environnant appartient également mon objectivation de moi comme moi empirique (Cf. *Ideen II*, §27).

Husserl peut conclure le §33 en énonçant à nouveau la thèse d'ensemble: l'ego comme source des actes constituants existe par lui-même dans une évidence continue et se constitue donc comme pôle. L'ego se constitue lui-même en constituant le monde qui lui appartient comme production intentionnelle. L'habitus étant une forme noétique permanente, le monde n'est autre que son corrélat noématique. Ayant ainsi mis en évidence l'a priori de corrélation entre l'habitus comme structure noétique et le monde environnant comme corrélat noématique total, il est prouvé que l'explicitation phénoménologique de l'ego monadique englobe tous les problèmes constitutifs en général. Husserl peut alors affirmer de façon programmatique que l'explicitation de l'auto-constitution de l'ego se confond avec la phénoménologie en général. Husserl a donc ici la science véritable qui était annoncée dès le début des *MC*: l'égologie transcendantale est montrée dans sa signification, dans sa possibilité, dans son étendue, et même dans sa méthode qui va faire l'objet du §34.

§34 Pour Husserl la fiction est l'élément moteur de la phénoménologie qui permet l'accès aux essences. En ce sens, on peut vraiment parler d'une "méthode" phénoménologique, à la condition de comprendre que la méthode n'est rien d'extérieur à ce qu'il s'agit de mettre en évidence. La clarté de la méthode vient de la clarté du but, or le but est la mise en évidence des *a priori* constitutifs de la subjectivité transcendantale. Depuis les *Ideen I*, il est explicite que la phénoménologie se veut une science des essences, une science eidétique. Or comment accéder aux essences à partir de la donnée de fait du monde et du moi à lui-même? Comment l'universel peut-il être l'objet d'une intuition? L'exigence phénoménologique est que la catégorie elle-même soit soumise au principe des principes et donc fasse l'objet d'un voir phénoménologique. Seule cette saisie des essences, ce regard eidétique, permet de s'arracher à l'irrationalité du fait. La variation imaginative est effectuée délibérément comme une destruction de l'individualité et donc de la continuité afin de permettre la mise en évidence d'un objet idéal. L'imagination dévoile l'*a priori* en réduisant l'*a posteriori* à cette variation, toute facticité de l'être-là est réductible à n'être qu'une particularisation contingente de l'essence.

Le §34 s'attache plus particulièrement à montrer que le pouvoir destructeur de l'individualité fait que l'imagination permet la mise en évidence de l'*a priori* des formes temporelles universelles comme lois aprioriques de la genèse. C'est pourquoi l'étude de la variation imaginative apparaît comme une digression méthodique dans l'analyse des problèmes constitutifs de l'ego transcendantal lui-même. Dans le §98 de *Logique formelle et logique transcendantale*, Husserl montre de façon plus générale que toute recherche constitutive est une recherche apriorique et qu'il est nécessaire d'ouvrir l'*a priori* à l'intuition pour le libérer de toute subjectivité actuelle. L'*a priori* husserlien se veut un *a priori* des choses justement en ce qu'il est intuitif et idéal. Il s'agit donc de dépasser l'opposition entre affectivité et entendement pour montrer en quoi l'esthétique transcendantal peut fonder une logique transcendantale: c'est la sensibilité elle-même qui peut donner lieu aux essences, aux catégories, aux idéalités. Les rapports du fait et de l'essence sont alors considérablement modifiés puisque le fait dans son irrationalité est un concept structurel dans le système de l'*a priori* concret. L'intuition des essences est donc tout autre chose qu'une simple construction ou une simple induction puisqu'elle est "un acte donateur originnaire" (*Ideen I*, §23) de ce qui rend toute chose pensable. L'absoluité doit caractériser la donation de l'essence. Si la première section des *Ideen I* cherchait surtout à opposer les sciences de fait et les sciences d'essence, il s'agit ici de montrer comment on s'élève de la relativité de la donation de l'individuel à l'absoluité de la donation de l'essence.

Comment obtient-on une essence? La méthode exige que l'on parte d'un exemple quelconque d'un type quelconque d'objet. Le caractère arbitraire de l'exemple pris doit libérer de toute description empirique. En effet, la variation imaginative n'est pas empirique en ce qu'elle doit être totalement libre à l'égard du fait. Cela équivaut à dire que la méthode phénoménologique doit être absolument indépendante vis-à-vis de toutes les sciences de fait et de leurs méthodes. Si on prend une table quelconque, une table factice, on lui fait subir toutes les variations imaginaires possibles sans jamais

qu'elle ne perde son caractère de table. On modifie sa forme, sa couleur, etc... tout en maintenant que ce soit la perception d'une table. Seule l'imagination possède une telle liberté en ce qu'elle effectue une modification de neutralité: elle ne fait pas référence à des perceptions effectives de tables. Le souvenir ne possède pas une telle liberté car il enferme dans des perceptions de fait qui sont en nombre fini, alors que l'imagination permet une modification infinie du même objet. L'imagination n'a pas d'autres limites à sa variation que celles de la chose même. De ce fait, elle a bien dans le rapport à une telle table un pouvoir destructeur de l'individualité et non créateur d'images. Si toutes les particularités contingentes de la table sont réduites se donne alors à voir un invariant qui demeure. A travers cette multiplicité apparaît une forme générale dans laquelle ce qui est présent à titre d'exemplaire d'une espèce serait impensable. la variation va donc du réel au possible pour s'ancrer à l'invariant. Ce dernier fait l'objet d'une donation originaire comme universel qui est vu, aux conditions essentielles que la variation soit arbitraire et qu'elle s'accompagne du "etc...", du "et ainsi de suite..." (cf. *Expérience et jugement*, p.416). Il faut que soit donnée une multiplicité ouverte infinie pour que l'on ne soit pas lié à l'exemple initial.

Husserl insiste sur la liberté spécifique de l'intuition des essences. Au contraire, l'expérience de l'individuel, la perception de cette table, possède des conditions nécessairement contraignantes: une chose n'est jamais perçue seule mais sur l'horizon du monde; l'expérience doit être concordante et toutes les déterminations ne sont pas compossibles: "sur le sol d'une unité d'expérience, tel que le prescrit déjà chaque objet singulier de l'expérience, doit régner la concordance; tout conflit est exclu ou plutôt conduit au biffage" (*Expérience et jugement*, p.418). dans l'intuition des essences la liberté est totale: puisqu'il est possible d'attribuer à l'objet des prédicats contraires sans que son identité soit altérée. Par exemple quand je me représente une table qui est actuellement blanche, je peux la penser comme rouge, bleu, jaune, etc..., ayant une autre forme, une autre matière, etc... En opposant la simple altération perceptive de la table et la variation imaginative de la table, l'intention de Husserl est une nouvelle fois de s'opposer aux anciennes théories de l'abstraction qui sont toujours liées à des formes de psychologisme. Je peux imaginer comment, dans le temps, cette table peut s'altérer tout en demeurant la même: ce qui demeure le même c'est bien alors un individu réel, cette table. Cette altération imaginative n'est pas libre, elle subit des contraintes, puisque je ne peux appliquer à la table des prédicats contraires sans que comme individu elle disparaisse. Ce qui est en ce cas obtenu n'est pas une essence indépendante de toute subjectivité. Au mieux j'ai obtenu l'essence de cette table, mais non pas l'essence table, l'*eidōs* table. Au contraire, la variation imaginative pleinement libre n'obtient pas un individu, mais une irréalité: "un juger général purement éidétique comme le géométrique, ou comme celui qui porte sur des couleurs, des sons, idéalement possibles etc., n'est dans sa généralité lié à aucune réalité présupposée" (*Expérience et jugement*, p.428). Husserl répond ici à la critique de platonisme: l'essence n'existe pas de la même façon qu'un objet empirique. Elle est une irréalité. Autrement dit, elle est à la fois intuitive et non mondaine. La réduction phénoménologique (de l'objet au phénomène pur) s'accomplit donc dans la réduction éidétique (du fait à l'essence). En se libérant du reproche de platonisme, Husserl se libère aussi du reproche de psychologisme: l'essence n'a pas non plus une existence "mentale" puisque toute attache au moi empirique est supprimée, ce qui n'est pas le cas dans la simple altération perceptive. En se libérant de toute perception actuelle, on se libère du même coup de toute subjectivité actuelle pour atteindre le domaine de la possibilité idéale ou pure, antérieure à toute différenciation individuelle. Le §16 des *Ideen III* distingue clairement entre noème et essence, même si la saisie du noème peut se convertir en saisie de l'essence qui lui correspond. Le noème est le sens de l'objet, l'essence, elle, est une pure possibilité, un sens idéal. Husserl précise donc que l'on aurait pu prendre une perception imaginaire comme guide de l'analyse, par exemple le triangle: le triangle rectangle est ainsi une pure possibilité par rapport à l'essence triangle.

Il y a des degrés dans la variation: si on peut passer de cette table au genre table, on peut également passer du genre table au genre objet usuel. Même si on imagine la table changée en pain, il y aurait encore quelque chose de commun: la table et le pain sont étendus spatialement. On atteint alors le genre suprême "chose" que Husserl nomme région comme genre suprême de réalités concrètes. Il y a également la région homme comme essence organique animée. Chaque région a son genre, autrement dit les singularités éidétiques sont subordonnées à un genre suprême. (Cf. la définition de la région *Ideen I*, p.55-56) Cela n'empêche pas les rapports entre régions. Néanmoins la région conscience est bien l'*Urregion*.

Pour comprendre en quoi la variation imaginative offre le type général dans sa pureté idéale à une vision pure, il faut distinguer l'idéalité, le type pur, de la simple généralité empirico-typique. Passer au type pur revient à passer d'un monde sensible fini à un monde non sensible et non fini. L'idéalité doit être saisie dans une vision pure et donc être déliée de tout rapport à la sensibilité. Dans l'*Origine de la géométrie* Husserl montre en quoi tous les corps ronds se tiennent dans une certaine oscillation autour du type pur: il y a des corps plus ou moins ronds. Cela dit, dans le monde ambiant de la praxis quotidienne, on opère des classements suivant des types morphologiques; par exemple, je vise le vase dans l'horizon d'une rondeur empiriquement parfaite; par rapport à cette rondeur j'apprécie sa rondeur plus ou moins parfaite. Cette double orientation du regard permet la perfection empirique de la rondeur et ce qui est visé est un idéal empirico-typique de plus en plus fin au fur et à mesure que la pratique s'affine. Mais cet idéal de perfection est lui-même orienté vers une perfection idéale d'une autre nature, à savoir une "forme-limite". L'idée de rondeur parfaite suppose une forme limite: le cercle. L'idéalisation est décrite comme un passage à la limite. Le cercle est le pôle invariant, infiniment lointain, de toutes les visées. Il est donc tout à fait essentiel de rompre tout rapport au fait pour atteindre l'authentique type pur et c'est la variation

imaginative qui est le moteur de cette idéalisation. Il s'agit bien d'accéder par ces analyses éidétiques à un *a priori* constitutif. De ce fait, en ce qu'elle permet un accès à une vérité d'une généralité essentielle et absolue, la méthode phénoménologique, l'intuition des essences, est bien la méthode dans laquelle se fondent les méthodes des autres sciences. Husserl montre cela notamment dans la *Krisis* à propos de l'anthropologie: tant que l'on s'en tient à une méthode empirique, et que l'on accède pas à l'*a priori* concret, on se contente de classer des types anthropologiques qui sont des types empiriques. Une telle démarche est dépendante de son exemple de départ et peu donc conduire à l'ethnocentrisme. L'anthropologie, si elle veut être reconduite à sa vérité, ne peut se passer d'une réflexion sur le type pur "homme" qui permet de saisir l'*eidōs* de l'humanité. L'idée d'une simple description qui ne serait pas normative est absurde et de ce fait le danger d'en rester à un type empirique est justement d'absolutiser une norme relative. Husserl ne prend pas cet exemple dans les *MC*, mais on peut se demander si la liberté requise par la variation imaginative peut s'exercer sur l'humanité pleinement.

"Une conscience intuitive et apodictique de l'universel". L'évidence est un mode de l'intentionnalité qui donne la chose même et le vrai est le corrélat de l'évidence. Le voir catégoriel étant ce qui rend la connaissance possible, l'universel fait l'objet d'une évidence apodictique, c'est-à-dire d'une indubitabilité absolue qui appartient aux principes. L'*eidōs* (le concept pur) et ce qui est dernier, ce vers quoi la conscience se projette. Le propre d'un *a priori* concret est d'être à la fois au commencement et à la fin, donc d'être origine. Par exemple pour la table, accéder à l'essence de table revient à accéder à ce qui est chaque fois visé quand je regarde une table. En accédant à la norme de toute perception de table, je peux viser l'idée d'une perception achevée de table. La méthode de l'intuition éidétique est ainsi le fondement même de toute la vie de la pensée en reconduisant à l'origine de toute donation de sens. La variation imaginative reconduit à ce qui est à la fois en brisant tous les concepts, toutes les expressions verbales. Par exemple être philosophe ne consiste pas à s'en tenir à une signification verbale et figée de ce qu'il faut entendre par philosophie, mais c'est être reconduit, par la saisie de l'essence, au tragique d'une vocation pour la vérité. Le vrai philosophe dit Husserl (*Krisis*, p.568) est celui pour qui la philosophie n'a jamais cessé d'être une énigme et non celui qui est prisonnier d'un concept historiquement déterminé de la philosophie. Par l'intuition éidétique le sujet peut ne pas faire de l'acte de philosopher quelque chose de mort. La fiction est donc bien l'élément moteur de la philosophie car en donnant à voir l'*a priori* concret, en reconduisant le monde à son origine, elle rend tout à la fois à l'être et à son devoir-être.

L'*eidōs ego*. Il ne s'agit pas pour Husserl d'envisager maintenant un cas particulier de la phénoménologie éidétique, mais de montrer que toutes les descriptions étaient depuis le début éidétiques et que le retour à l'*eidōs* est par conséquent un retour à l'*eidōs ego*. La constitution de l'*ego* doit avoir valeur de fondement pour toute constitution en général. Comme l'a montré l'analyse de la perception, la réduction éidétique donne accès aux structures *a priori* de la subjectivité transcendante puisqu'elles font elles aussi l'objet d'une intuition éidétique. Que l'idéal précède le réel est bien un *a priori* de toute subjectivité. De même la variation imaginative met en évidence l'*a priori* des formes temporelles universelles comme lois aprioriques de la genèse. On a également tenté de décrire l'essence de l'acte d'imagination. La phénoménologie comme égologie ne s'en est donc jamais tenu à un moi empirique: son objet était depuis le début l'*eidōs ego* qui est lui aussi une irréalité, un type idéal ou pur. Tout moi empirique n'est qu'une pure possibilité qui ne peut recevoir un sens que vis-à-vis de l'*eidōs ego*. Husserl a bien atteint son but d'une science première en montrant ainsi que la phénoménologie éidétique ne fait que dévoiler la structure de l'*eidōs* universel de l'*ego* transcendantal. La phénoménologie est une égologie et la phénoménologie éidétique est la philosophie première. Elle est bien cette fois doublement première: elle est première parce qu'elle étudie l'objet le plus élevé et parce qu'elle est universelle. Ontologie et égologie se confondent.

L'énoncé de cet idéalisme absolu se heurte malgré tout à une difficulté majeure: comment peut-on obtenir l'*eidōs ego* sans quitter la sphère égologique propre? La variation de l'*ego* peut-elle vraiment répondre à toutes les conditions de la variation imaginative? A partir du moment où il n'est pas possible de parler selon un pluriel communicatif, la variation sur mon *ego* ne répond pas à l'exigence d'une infinité d'exemplaires possibles. A partir d'une variation de mon *ego* de fait, je ne peux atteindre que l'*eidōs* de mon *ego* de fait et non l'*eidōs ego* en général qui ne peut être atteint qu'à partir d'une pluralité d'*ego*. Reste à savoir s'il s'agit là d'une archi-facticité irréductible à l'essence ou s'il faut attendre l'intersubjectivité transcendante pour achever la phénoménologie éidétique.

§35 Tout au long des *MC* Husserl a fait plusieurs fois mention du parallélisme entre phénoménologie transcendante et psychologie intentionnelle. La "nuance" qui sépare ces deux attitudes peut être plus précisément marquée après la mise en oeuvre de la phénoménologie éidétique. La mise en évidence programmatique de l'*eidos ego* doit permettre de ne plus confondre l'âme noétique et l'âme noématique. La psychologie phénoménologique, comme critique de l'expérience interne, peut bien être un point de départ, mais il faut une radicalisation de la réduction pour que l'*eidos* se donne à voir. Husserl refuse donc de confondre ici le psychique pur, l'*eidos* de l'âme en général, et l'*eidos ego*. Cela confirme une nouvelle fois que l'explicitation de l'*ego* ne supporte aucune méthode extérieure: elle ne peut être qu'une auto-explicitation. L'origine ne s'explique qu'en elle-même et à partir d'elle-même. l'*eidos ego* est donc radicalement autre qu'une simple extériorité réfléchie. La méthode éidétique trouve sa justification dans la possibilité de décrire la vie concrète du sujet sans tomber dans l'empirie.

§36 La phénoménologie éidétique est pour Husserl sa philosophie centrale et radicale, mais elle conduit à une phénoménologie génétique: en se constituant lui-même l'*ego* transcendantal est une histoire. Il s'agit de montrer plus concrètement encore en quoi le je n'est pas un pôle d'identité vide. Seul un tel moi concret peut avoir un monde comme horizon de son activité. La vie est de part en part historique et Husserl veut dégager ici le premier principe de cette historicité propre de la vie. Les lois éidétiques de l'*ego* sont des lois de la genèse temporelle. Loin de toute genèse factice, il s'agit de remonter vers les formes essentielles de toute genèse égologique. le but est de dégager le mode de la genèse qui rend toute genèse singulière pensable. Husserl met donc en évidence les lois d'essence de la compossibilité des vécus selon la coexistence et la succession.

L'égologie comme monadologie conduit à montrer que même la variation imaginative, qui libère de la facticité, ne supprime pas toute loi de la genèse égologique. S'il y a une infinité de consciences actuelles et potentielles possibles, il apparaît d'une façon tout à fait nécessaire que tous les possibles ne sont pas compossibles. Les habitus comme unités noétiques sont la marque qu'il y a un ordre de toute constitution de soi. Développer une recherche scientifique suppose *a priori* d'être un *ego* rationnel et donc de pouvoir s'objectiver comme un animal rationnel. Cet exemple n'est pas pris au hasard: la phénoménologie éidétique est une noétique qui étudie les lois *a priori* de la conscience rationnelle. Cette activité rationnelle se montre comme impossible chez le chien et chez le fou. La raison est une possibilité *a priori* du "je suis" qui n'est pas compatible avec toutes les formes de la centration égologique. D'une façon plus générale, tous les autres *ego* sont une modification intentionnelle de moi-même comme *ego*-raison et c'est de ce point de vue que je peux comprendre qu'ils partagent ou qu'ils ne partagent pas cette activité rationnelle. Plus encore, à partir de la réflexion sur moi-même comme sujet connaissant, ma vie d'enfant peut m'apparaître certes comme une anormalité, mais elle m'apparaît également comme le lieu où une conscience rationnelle peut devenir possible. Ainsi la temporalité n'est pas une simple forme vide: elle est ce qui dessine un ordre propre du devenir soi. De même la folie, si elle n'est pas compatible avec l'exercice de la rationalité, ne peut être pensée qu'à partir de moi comme *ego*-raison et donc, selon la loi de la succession, elle ne peut être pensée que sur l'horizon de la guérison. Cependant la seule succession ne peut suffire à rendre raison de l'unité d'une monade et cette dernière possède nécessairement une loi de développement qui lui est propre.

§37 La phénoménologie éidétique interroge les actes noétiques et donc la temporalité constituante et c'est pourquoi le temps, qui a déjà été compris comme l'essence de la subjectivité, peut être compris comme la forme universelle de toute genèse égologique. Pour cela Husserl commence par écarter le concept de causalité, qui appartient trop aux sciences de la nature, pour lui substituer le concept, plus psychologique, de motivation. On peut s'interroger sur le sens d'un tel choix, car le concept de motivation est prisonnier de préjugés psychologues et semble enfermer le sujet dans la facticité au lieu de mettre en évidence une causalité transcendante. Husserl s'est expliqué sur l'usage du concept de motivation dans le §56 des *Ideen II*. Il s'agit d'exprimer la façon dont le sujet se détermine à agir. De ce point de vue l'authentique motivation est la causalité par liberté, la motivation de raison. D'une façon générale, le but est d'interroger les rapports des actes noétiques entre eux. La simple forme temporelle est déjà une forme de motivation car la mémoire de soi est présupposée par toute conscience actuelle. Le "un après l'autre" est peut-être la plus faible relation entre un acte et un autre, mais cela suffit à fonder un ordre. Cet ordre n'est pas lui-même stable puisque le passé et l'avenir ne cessent d'être reconstitués à partir de la synthèse du présent. Toute décision en motive une autre, toute perception également. Le système des renvois intentionnels fonde le processus sur lequel l'*ego* se constitue pour lui-même dans l'unité d'une histoire. Certes,

les choses matérielles sont des réalités sans histoire, mais le sujet ne se comprend lui-même que sur le fond de sa vie passée sédimentée. Le moi est l'unité d'une temporalisation, même si cette unité peut prendre des formes très différentes. Le sujet se construit lui-même dans l'unité d'une histoire, même si cette construction n'est pas nécessairement celle d'une vie libre. Par le concept de motivation, Husserl désigne le fait que le sujet se signifie, d'une façon plus ou moins active, à travers son histoire. Même l'échec du devenir soi qu'est la folie ne peut être compris qu'à partir de cette forme d'essence qu'est la temporalisation. Elle est un échec de cette temporalisation. (Cette question sera développée par la psychiatrie phénoménologique de L. Binswanger).

L'analyse éidétique montre concrètement en quoi l'auto-constitution de l'*ego* fonde toutes les autres constitutions. Toutes les constitutions d'objets, immanents ou transcendants, idéaux ou réels, sont des moments de cette auto-constitution. Toute forme de connaissance fonde en moi un habitus et donc une conscience potentielle comme possibilité d'une genèse. En se constituant dans l'unité d'une histoire, l'*ego* se constitue comme apte à répéter les mêmes actes. Les *MC* établissent donc le lien nécessaire entre l'habitus et l'historicité de l'*ego*. Le je transcendantal a une histoire, et à partir de cette histoire se crée un moi habituel et identique. Apprendre à connaître tel aspect du monde culturel, apprendre à saisir tel concept, tout cela fonde une capacité propre du sujet qui pourra être à nouveau mise en oeuvre. Ainsi le je a sa manière de s'étendre dans le temps, comme moi qui dure dans le changement de ses actes, et de ce fait il ne dure pas comme une simple scène vide ou comme un simple substrat de tels changements (cf. *Psychologie phénoménologique*, Hua. IX, §42). En effet, le principe de la genèse est ici lui-même individuel. Les lois de la constitution temporelle rendent possible la constitution d'une individualité personnelle qui n'est en rien mondaine. la réduction monadologique dévoile un sujet dont la genèse est elle-même individuelle. Chaque sujet faisant retour vers lui-même s'apparaît de façon apodictique selon le mode de sa propre histoire. Sans remettre en cause la transcendance dans l'immanence du je pur, Husserl a pu reconnaître la concrétude du sujet qui constitue le monde en montrant comment l'*ego* se sait pris dans l'unité de sa propre historicité.

la fin du §37 s'attache à montrer la corrélation entre une phénoménologie statique et une phénoménologie génétique qui est l'accomplissement de la phénoménologie. Cela n'aurait aucun sens de radicaliser l'opposition entre ces deux phénoménologies. Leur distinction doit être rapportée à la distinction entre les ontologies régionales et une ontologie proprement universelle. A côté des ontologies de la socialité, de la nature, de l'art, etc..., qui sont des analyses statiques ayant pour but de dévoiler des *a priori* de corrélation, il y a l'égologie qui est au commencement comme à la fin de la recherche philosophique. Non seulement le philosophe commençant se trouve d'abord comme *ego*, mais après avoir compris sa tâche de constitution et ses différents domaines, il doit revenir à l'origine du monde: l'*ego* dans sa genèse. Pour la phénoménologie transcendantale également le résultat est le commencement. La question de la structure génétique de l'*ego*, qui ne se limite pas aux lois de la genèse temporelle, mais possède aussi une dimension téléologique, contient en elle tous les problèmes intentionnels. Le pouvoir destructeur de l'imagination libre de la présupposition qu'un monde est constitué, pour rendre au mouvement vivant de la génération du sens par le sens qui seul peut donner lieu à un monde. la genèse de l'*ego* est la source de toute vie. L'histoire transcendantale du sujet fonde l'histoire de l'objectivation et donc l'histoire de l'objet comme objet d'une connaissance possible (cf. *Analyses sur la synthèse passive*, Hua. XI, p.345). Dans la genèse universelle d'une monade se trouve incluse les histoires de la constitution des objets.

§38 La genèse égologique se divise en une genèse active et une genèse passive; la seconde rendant possible la première. A la genèse active appartiennent tous les actes de la raison opérante ou encore pratique. La raison logique elle-même est pratique car elle se donne pour but de dévoiler le *logos*. Autrement dit, cette distinction ne s'effectue pas en fonction du type d'objet, mais en fonction du mode de présence aux objets. La genèse active produit notamment: tous les objets du monde de la culture, les objets investis d'esprit comme les oeuvres d'art ou les outils. Elle produit également les objets idéaux comme les nombres, les prédicats, la partie etc... L'analyse éidétique, c'est-à-dire la saisie de l'universel, relève également de la genèse active. *Logique formelle et logique transcendantale* a particulièrement montré la production des formations logiques: "Dans la formation active de nouveaux jugements à partir de jugements donnés préalablement nous sommes vraiment actifs d'une manière productrice" (§63). L'activité dont il est question ici n'est autre que l'évidence qui offre l'objectivité intentionnelle idéale en personne. La genèse active dans le domaine de la connaissance s'identifie avec cet acte de rendre évident. Cette production fonde une possibilité *a priori* de répétition sous des formes plus ou moins précises. Cependant, si ces objets présupposent l'intersubjectivité transcendantale, comme l'indique Husserl, peuvent-ils ainsi servir de fil conducteur à l'analyse de la genèse égologique? Quoi qu'il en soit, l'objet de la phénoménologie comme science des

essences relève bien d'une activité productrice de l'ego, qui n'est autre que l'intuition catégoriale. L'objet idéal rend particulièrement raison de la genèse active en ce que, à la différence des objets de la réceptivité, il n'est pas préconstitué dans la pure passivité: "Le mode de leur prédonation originaire (aux objectivités d'entendement) est leur production dans l'activité prédicative du je comme opération spontanée" (*Expérience et jugement*, §63, p.303). L'objet idéal ne peut se constituer que dans le faire producteur du je; il faut que d'une façon active le je soit déjà auprès de l'objet. En effet, cet objet idéal est d'emblée réduit à son apparaître puisque c'est l'état de chose lui-même qui est produit et pas seulement une figuration de l'objet.

La genèse passive répond à l'exigence que l'objet soit prédonné pour pouvoir être constitué et en même temps il est hors de question de remettre en cause la fermeture sur soi de la subjectivité transcendantale. La genèse passive fonde une activité intentionnelle indéfinie parce qu'elle conduit le je actif à "produire" ce qui ainsi se donne dans cette première synthèse de l'expérience. Q'il s'agisse là d'une synthèse autorisée Husserl à décrire cette passivité comme l'un des degrés les plus bas de l'activité (cf. *Ideen II*, p.297). Cette passivité est celle du sujet qui se constitue dans cette première intentionnalité et ainsi peut avoir un monde. Certes, le résultat de la synthèse passive n'est pas encore un monde, mais elle est la condition pour la constitution de ce monde. L'expression même de "prédonné" (*vorgegeben*) pose problème puisqu'il s'agit d'une donation qui n'est pas la vraie donation. Il y a en fait deux donations. La première donation est la réception d'un sens pré-constitué originairement dans la passivité. La seconde donation, celle qui donne vraiment l'objet, résulte de la constitution propre à la synthèse active qui "produit" le phénomène. Il s'agit ici d'explicitier encore cette loi phénoménologique fondamentale selon laquelle le sens se fonde sur le sens. La temporalisation passive n'est pas pour autant séparable de la temporalisation active puisque la première soutient continuellement la seconde et que la seconde est la vérité de la première. Dans cette prédonation, où le moi se précède en quelque sorte lui-même, le monde ne cesse d'apparaître dans l'unité de l'intuition.

On voit une nouvelle fois ici en quoi la méthode éidétique rompt radicalement avec la compréhension kantienne de l'*a priori*. Pour Kant l'idée d'une synthèse passive est une contradiction dans les termes puisqu'il s'agit de reprendre le divers de la sensibilité pour le lier selon des lois *a priori* de l'entendement. En soumettant l'*a priori* lui-même à l'intuition, Husserl ne peut qu'être conduit à l'historicité essentielle de l'ego. Ce dernier ne peut constituer le monde qu'à partir d'une histoire (peut-être faudrait-il mieux dire pré-histoire) qui le précède dans son activité. Le sujet constituant a la possibilité de constituer un monde parce qu'il a toujours déjà une histoire dans laquelle l'être lui est pré-donné et donc rendu disponible à l'évidence. Le parallélisme établi par Husserl avec la genèse psychologique indique que toute naissance est une seconde naissance, une renaissance, ou se découvre l'antériorité d'une prime enfance. Pour l'ego méditant, toute expérience actuelle contient des renvois intentionnels (*intentionale Verweisungen*) qui conduisent à une histoire. Par ce système de renvois, l'ego transcendantal possède non seulement une historicité active liées aux prises de positions, mais également une historicité passive, qui peut contenir les formations de sens sédimentées de la synthèse active. Cette synthèse passive n'est donc pas un sol anonyme; elle est mienne puisqu'elle me motive de telle ou telle façon. Ainsi, le propre de l'analyse intentionnelle est aussi de dévoiler ces renvois intentionnels afin de mettre en évidence, face à la constitution active des objets, leurs moments de sens cachés.

Ce qui apparaît est le résultat d'un acte intentionnel, en quelque sorte inconscient, dans lequel les multiples apparences s'unifient d'une manière synthétique de telle sorte que ce soit bien un objet qui me soit donné; un objet certes indéterminé, mais qui *a priori* peut faire l'objet d'une connaissance. Tout ce qui se donne à la conscience possède la forme finale d'un objet et cette synthèse passive est ce qui motive la recherche active de l'évidence adéquate. Husserl va s'attacher à décrire cette instauration originaire qui fait de l'inconnu quelque chose de connaissable.

§39 L'association est le principe de la genèse passive, mais comment en dégager la signification transcendantale? Husserl emprunte à Hume ce concept tout en cherchant à y voir autre chose qu'une simple légalité empirique de la complexion des vécus. L'association doit être comprise autrement que comme une induction objective. Comme le souligne Husserl, l'association est une loi transcendantale de la synthèse passive. Toute donation de sens suppose que les données sensibles s'unifient en une première synthèse comme fusion associative d'où le sens jaillit. Cette couche originaire de sens repose sur l'association qui peut prendre diverses formes: il s'agit par exemple de la simple motivation selon la forme temporelle selon la coexistence et la succession (par exemple un groupe de taches de couleurs, une suite de sons), ou encore du principe général selon lequel le semblable rappelle le semblable (cf. *Recherches logiques*, I, §4, T.2, p.33). Le contraste peut également être le principe d'une synthèse associative. Quel que soit le mode de synthèse, l'association constitue des unités phénoménologiques et sans elles il n'y aurait pas de retour aux choses mêmes car aucune chose ne serait donnée. L'association est la source de la donation de sens en ce qu'elle produit, notamment dans la conscience interne du temps, une

forme générale et elle est donc une loi de la genèse égologique (cf. *Expérience et jugement*, §16). Elle établit un lien purement immanent entre les données. On est bien ici dans une monadologie car ce qui se donne n'est pas une diversité sans lien de données, mais une unité intrinsèque où chaque donnée en rappelle une autre. Cela explique en quoi le sujet peut être affecté par quelque chose. La synthèse associative est donc une réponse décisive à l'énigme de la transcendance, car la constitution présuppose un "faire" qui précède l'intentionnalité active et objectivante et qui intègre tout ce qui est nouveau à l'horizon *a priori* des possibles. On peut se demander si une telle réduction passive de la nouveauté est toujours possible et si tout ce qui apparaît doit avoir la forme générale de l'objet. Pour Husserl l'irrationalité du fait est un concept structurel du système de *l'a priori* concret puisque le passage du fait à l'*eidos* ne peut être compris qu'à partir de la description des structures de la genèse égologique. *L'a priori* des formes temporelles universelles comme lois aprioriques de la genèse montre comment tout fait peut recevoir une signification transcendantale. La phénoménologie éidétique réduit toute facticité et le dévoilement de la synthèse associative ne fait que le marquer une nouvelle fois. Le regard phénoménologique dissipe le mirage de la pure irrationalité de la donnée originnaire de l'objet. L'irrationalité du fait est celle d'un sens qui requiert une donation de sens. Comme concept structurel du système de *l'a priori* concret, le fait, pour Husserl, relève déjà de l'*ego*. Il s'agit toujours de penser le rapport de l'*ego* à l'être et non pas d'envisager le rapport de l'être à l'*ego*. L'*eidos ego* contient en lui la raison de tout fait comme pure possibilité *a priori*. Il s'agit d'étudier les conditions qui rendent un objet intuitionnable.

§40 et §41 Ces deux derniers paragraphes ont valeur de conclusion et visent à justifier une dernière fois l'idéalisme transcendantal et l'égologie. La phénoménologie se propose de déterminer ce qui rend une connaissance possible et donc de résoudre l'énigme de la transcendance. Comment puis-je sortir de moi-même pour atteindre l'être des choses? Comment un sujet fermé sur lui-même peut-il être affecté par cet être? Tant que je dis simplement, pris encore dans l'attitude naturelle, que tout ce qui est pour moi à une valeur pour moi, je demeure pris dans l'opposition d'un monde pour moi et d'un monde en soi. Une telle séparation rend la transcendance inaccessible et la science impossible. Ainsi, les *MC* se veulent un renversement du cartésianisme à partir d'une nouvelle détermination de l'évidence et d'une nouvelle compréhension du sujet constituant. A faire de ma conscience une île, la tâche de connaissance du monde est impossible. Toute l'entreprise de la réduction, en reconduisant aux structures intentionnelles, est justement de montrer que l'*ego* n'est pas une île, une substance, une chose parmi les choses, mais un pôle, un centre de fonction. Ce retour à l'*ego*-origine supprime modifie considérablement la signification de la sortie hors de soi puisque tout ce qui est l'est comme un sens constitué. La transcendance est une transcendance dans l'immanence, elle est l'objet d'une effectuation de conscience. Avec la réduction de toute transcendance mondaine, il devient possible de répondre à la question de l'origine du monde. Le monde est le résultat d'une genèse qui s'effectue dans l'*ego* et donc, sans être un moment du vécu, il est un objet constitué par la subjectivité transcendantale. L'accès à l'évidence apodictique indépendante de toute subjectivité actuelle et l'éidétique comme science des pures possibilités montrent que la subjectivité transcendantale est le sol de toute validité et donc d'une validité universelle. Les structures de la conscience, qui se donnent dans l'évidence apodictique, sont absolument universelles. Tous les types d'objets (transcendants, immanents, idéaux) deviennent compréhensibles à partir de la subjectivité transcendantale.

La force des analyses génétiques consiste à montrer que l'idéalisme ne revient pas à donner du sens à ce qui n'en a pas; au contraire, il dévoile l'histoire du sens, la façon dont le sens engendre le sens. L'intersubjectivité viendra préciser cette constitution d'un monde qui ne sera pas que "mon" monde, mais un monde commun résultant d'une communauté de constitution. Ainsi sera assurée la possibilité même de l'objectivité. Quoi qu'il en soit, la quatrième méditation en reconduisant au moi concret comme moi des habitus, et en explicitant l'habitus par la genèse active et passive, accomplit le programme que Husserl s'était proposé: faire la théorie de la constitution active et passive des objectivités d'une conscience possible. En évitant le contresens d'interroger le monde à partir d'une chose du monde, Husserl a rendu l'idéalisme à sa vérité en l'arrachant au psychologisme qui fait du sujet une île et en l'arrachant au manque de radicalisme qui maintient un en soi. En montrant que tout sens reconduit à la genèse égologique, l'idéalisme husserlien est en cela absolu. Pour défendre ce caractère absolu, Husserl devra répondre à l'objection du solipsisme sans remettre en cause l'antériorité de *l'a priori* subjectif; tel sera l'objet de la cinquième méditation.