

CONSCIENCE DU MONDE

ET

CONSCIENCE DANS LE MONDE

LA CONSCIENCE DU MONDE  
ET  
LA CONSCIENCE DANS LE MONDE

By

DENIS LEONEL BEAUCHAMP, B.A. HONOURS

A Thesis

Submitted to the Faculty of Graduate Studies  
in Partial Fulfilment of the Requirements  
for the Degree  
Master of Arts

McMaster University

October 1971

MASTER OF ARTS (1971)  
(Philosophy)

McMASTER UNIVERSITY  
Hamilton, Ontario

TITLE: La conscience du monde et la conscience  
dans le monde

AUTHOR: Denis Leonel Beauchamp, H.B.A. (Universite  
Laurentienne)

SUPERVISOR: Professor G. Madison

NUMBER OF PAGES: v, 190

SCOPE AND CONTENTS: A study of Husserl's phenomenology,  
this thesis will concentrate on the meaning of  
the transcendental ego within his phenomenology.  
Merleau-Ponty will be studied with the specific  
intention of complementing Husserl's thought  
through another philosophical, though phenomeno-  
logical, perspective on the problem of the return  
to the things themselves.

## PREFACE

Pourquoi étudier deux philosophes au lieu de seulement un? Pour comprendre les premières oeuvres de Husserl, il nous a fallu s'en remettre aux oeuvres subséquentes. C'est pourquoi, en lisant dans la dernière de ses oeuvres (Krisis), qu'après tant d'années de recherches, il se croyait justifié à enfin pouvoir s'appeler un débutant, nous avons cru que seule une philosophie qui s'inspirait de Husserl pouvait nous aider à comprendre le sens profond et original d'un tel résultat. Merleau-Ponty nous offrait cette possibilité et nous ne l'avons pas manquée.

Cette étude se voudra donc de retracer le chemin de l'égologie afin de comprendre comment la conscience prête un sens et comment son propre sens est d'être ouverture. La phénoménologie de Merleau-Ponty sera étudiée avec l'intention expresse d'être un complément à l'étude sur Husserl. Cela ne devra pas nous empêcher de voir en Merleau-Ponty un penseur original et de souligner sa façon de prolonger (et, par le fait même, d'éclairer) une pensée qui se nommait, jusqu'à la fin, introduction à la phénoménologie.

Je remercie M.G.Madison et mon propre être sauvage, Héléne.

TABLE DES MATIERES

|   | PAGE |
|---|------|
| PREFACE   | iii  |
| Premiere partie: HUSSERL  |      |
| INTRODUCTION  | 1    |
| Chapitre 2: Elements de phenomenologie                            | 9    |
| Chapitre 3: Le tournant "subjectif"                               | 39   |
| Chapitre 4: L'egologie  | 61   |
| Chapitre 5: La conscience du monde. Krisis                        | 89   |
| Deuxieme partie: MERLEAU-PONTY                                    |      |
| Chapitre 1: Cheminement vers un sens de la conscience             | 100  |
| Chapitre 2: Rencontre   | 138  |
| CONCLUSION: La conscience du monde et la conscience dans le monde | 157  |
| NOTES   | 165  |
| BIBLIOGRAPHIE   | 188  |

REPertoire LES SIGNES

Edmund Husserl

|        |   |
|--------|---|
| RL     | Recherches logiques   |
| MC     | Meditations cartesiennes  |
| Crisis | The Crisis of European Sciences and<br>Transcendental Phenomenology |

M. Merleau-Ponty

|     |                                 |
|-----|---------------------------------|
| SC  | La structure du comportement    |
| PhP | Phenomenologie de la perception |
| VI  | Le visible et l'invisible       |

R. C. Kwant

|    |                                   |
|----|-----------------------------------|
| Kw | From Phenomenology to Metaphysics |
|----|-----------------------------------|

PREMIERE PARTIE

HUSSERL

## INTRODUCTION

La fraîcheur de l'approche husserlienne aux problèmes philosophiques se laisse sentir dès les premiers écrits importants, dès les Recherches logiques. Évitant des prises de position prématurées sur la nature du réel, il se contente plutôt de décrire ce qu'il constate comme évident. La science n'en fait pas moins. Elle attend que les évidences aient été accumulées pour ou contre telle ou telle théorie. Depuis des siècles, cette prise de position suit le principe qui veut que l'expérience ait le dernier mot sur des théories scientifiques. Les évidences doivent s'accorder avec les faits que la théorie prétend expliquer. Justement, si l'évidence récupérée dans l'expérience ne s'accorde pas avec les faits que la théorie projette, voire laisse entendre, la théorie est revue, sinon abandonnée<sub>1</sub>.

Ceci implique chez Husserl une prise de position qui s'affirme dès le début--c'est l'attitude soutenue en face des évidences, c'est-à-dire de les laisser être, de décrire ce qui est ainsi. Cette description n'est pas simple reportage de faits, mais bien description de ce qui se donne à pouvoir être décrit. Au début, Husserl ne questionne pas l'interrogation au sujet de son droit, voire de sa possibilité, d'être véritablement "interrogation de".



Qu'est-ce qui peut compter au rang des évidences? Sur quoi pouvons-nous reposer nos démonstrations, nos théories? Husserl a certes souvent dit: "Je m'en remets aux évidences, aux objets eux-mêmes". Mais, les critiques ne cessent de dire que les significations que Husserl attache aux notions d'"évidence" et d'"objets" ne s'accordent pas avec celles qu'ils y voient. C'est là le noeud de la phénoménologie de Husserl. Le sens nouveau est introduit à tous les niveaux de ses recherches. Ce sens viendra à se connaître lorsqu'il retrouvera la terre primordiale qui le pose dans un questionnement originaire.

Selon les commentateurs, "les Prolégomènes" aux Recherches logiques ont pour but seulement de fonder la possibilité d'une logique pure<sub>2</sub>. Or, déjà dans l'expression que donne Husserl de cette possibilité nous rencontrons des tournures de phrases qui ne prendront leur plein sens que dans les études à suivre. Husserl, déjà, emploie des mots clefs, selon des sens qui ont plus d'envergure que cette première ébauche des buts des Recherches logiques laisse entrevoir. Il parle à ses contemporains et pourtant, il parle aussi par delà eux. Il faut oser dire ceci car les distinctions sur lesquelles Husserl se basera, dans les Recherches logiques du moins, rejoignent et bouleversent les significations en vogue pour le lecteur de son temps. C'est un bouleversement auquel Husserl lui-même eût à faire face pour le comprendre.

Un des pas importants, pour quelqu'un qui veut fonder la possibilité d'une science de la logique, c'est de définir le terme de science de telle sorte que ce qu'il dira subséquemment de la logique l'inclura dans le domaine de la science:

"La science ne veut ni ne doit être le champ d'un jeu d'architecte. La systématisation, qui est propre à la science, à la science véritable naturellement, ce n'est pas nous qui l'inventons, elle réside dans les choses où nous faisons que la trouver, la découvrir<sub>3</sub>."

Dès maintenant, soulignons le rôle prédominant des "choses" dans cette définition de la science. "La systématisation [ ... ] réside dans les choses", dit Husserl, et pour le lecteur averti, déjà Husserl se pose le problème d'un retour original dont le sens le mènera à la sphère égologique. Si l'inclusion ou l'exclusion de la logique dans le domaine des sciences dépend du sens de "chose" que Husserl devra défricher, son labeur l'emmènera, aussi, à inclure la science (dite de la nature) et la logique dans la science pure, la phénoménologie. Dans ses premiers aperçus de la phénoménologie, Husserl est venu des sciences. Or, comme philosophie qui retournait aux choses elles-mêmes, elle se devait de venir de ces choses, car son regard ne pouvait qu'être sur un déjà là avant la science; un "déjà", objet de science.

Ceci dit, revenons aux textes: "l'évidence, sur laquelle repose en dernière analyse toute connaissance, n'est pas un complément qui puisse apparaître avec la simple

représentation des états de choses et sans tous les dispositifs artificiels d'une méthode." <sup>4</sup> Husserl comprend un lien très étroit entre "évidence" et "objet" pour pouvoir mener à bon un travail scientifique. Mais tout aussi important à noter, c'est l'emphase mise sur la façon de récupérer cette "évidence". Le sens de la méthode en science, dit Husserl, est de "nous faire connaître des vérités ou, suivant les cas, des probabilités qui, sans cela, demeureraient cachées". Nous avons besoin de fondements si nous voulons "dépasser [ ... ] ce qui est immédiatement évident". Le sens de la méthode est l'utilisation de "ce qui est évident ou déjà assuré comme d'un levier en vue d'atteindre ce qui est éloigné et n'est accessible que médiatement". <sup>5</sup>

Un grand carnage est fait de la méthode phénoménologique et cela, trop souvent, en disant qu'elle n'est que méthode. Les textes ci-dessus semblent indiquer que pour Husserl la notion même de méthode n'est pas celle d'une simple procédure mécanique, et cela, selon le sens propre qui revient à la notion de méthode. La méthode phénoménologique sera pleinement en ligne avec le sens original que Husserl reconnaît déjà à la méthode scientifique. Certes, elle sera différente de par ses analyses des fondements, mais de par son sens comme méthode elle partagera ce quelque chose "en commun" qui portera Husserl à baptiser son investigation "scientifique".

La phénoménologie ne se réduit pas à une "méthode". Elle a aussi une portée ontologique. Il n'y va pas que d'une épistémologie ici, surtout lorsqu'il s'agit de critiquer le sens même de "chose", et d'"évidence". Il est naïf de croire qu'une fois le trajet phénoménologique d'un retour original aux choses accompli que celui qui a réalisé le parcours pourra reprendre une attitude d'être au monde nommer "à l'ordinaire" et dire, par exemple, "ce verre que je vois existe, cela est évident", et cela, comme si rien n'y était pour le nouveau, comme si sa compréhension du sens de cette phrase n'avait pas subi un changement profond. Le sens même de la notion d'existence aura été transformé. Nous devons donc nous opposer à ces critiques qui ne voudraient voir dans les Recherches logiques que l'expression de la phénoménologie conçue seulement comme "méthode" et ne relevant que d'une épistémologie.<sup>6</sup>

Nous croyons justes les analyses de E. Lévinas dans sa Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl qui explicite cette thèse des implications ontologiques des Recherches logiques. "En 1900-1901 parurent les Logische Untersuchungen qui, en apparence, ne s'attaquaient qu'au problème bien particulier du fondement de la logique".<sup>7</sup> La méthode que cet ouvrage apportait, dit Levinas, n'était pas limitée cependant au domaine de l'épistémologie. Aussi, dès 1930, il se proposait de montrer au public français "comment

l'intuition qu'il [Husserl] propose comme mode de philosopher, découle de sa conception même de l'être".<sup>8</sup>

Nous signalons ce que nous croyons être l'une des plus grandes sources d'erreur chez la plupart des critiques de Husserl, et de la phénoménologie. Ils portent trop souvent la discussion au niveau d'une théorie de la connaissance en parlant de cette "première" période, pour ensuite concevoir le transcendantal chez Husserl, soit comme le symptôme d'aspiration métaphysique dépassant les humbles intentions du début, soit comme une révocation directe de ses prises de position premières pour s'en aller au camp idéaliste. L'erreur repose dans la volonté de voir dans ces premiers écrits, tels les Recherches logiques, uniquement l'expression d'un nouvel instrument de recherche en épistémologie. Or, l'acte de limiter ainsi la portée des Recherches logiques est étrange à la philosophie husserlienne, même dans ses premières expressions. Cette délimitation repose elle-même sur un autre mode de philosopher que celui de Husserl. C'est surtout ceci qui donne aux analyses de ses oeuvres ultérieures un aspect d'étranger devant le transcendantal.<sup>9</sup> Ces analyses ne peuvent soulever l'évolution interne de cette pensée qui se cherche parce qu'elles ne s'ancrent pas sur cette nouvelle "méthode" de philosopher qui s'exprime dès les Recherches logiques.<sup>10</sup> Ainsi, Lothar Kelkel et René Schérer dans leur Husserl, citant cette "neutralité" vis-à-vis d'un idéalisme et d'un réalisme telle qu'elle se laisse voir

dans les Recherches logiques, ajoutent: "Toutefois, c'est ainsi du moins que le cheminement ultérieur de la pensée du philosophe va la faire apparaître, l'analyse, dans sa démarche vers les fondements ultimes, se heurtait, du côté du sujet et de l'objet, à une double limitation", (a) "Était-il possible de traiter du "flux des vécus" et de leur unité [ ... ] sans les référer à un moi pur, non empirique, comme à leur fondements?" (b) "Était-il possible, dans une théorie de la connaissance, de traiter de la transcendance de la chose, qui ne se donne jamais que par "esquisses", sans poser du même coup le problème général de la transcendance ou de l'être du monde, relativement "à l'être de la conscience?"<sup>11</sup>

Ainsi il est clair qu'il n'est pas question de nier la tendance épistémologique des Recherches logiques, mais plutôt d'accentuer leur préoccupation avec les fondements comme le problème dictant le sens à accorder à ces recherches. Aussi il n'est pas nécessaire de souligner que la signification de cette notion de fondement doit recevoir son sens dans l'oeuvre de Husserl elle-même, telle qu'elle s'est affirmée elle-même, et non selon ce mode-ci ou autre de philosopher; sans quoi on risque de passer à côté de la phénoménologie husserlienne entièrement.<sup>12</sup> Il est aussi une erreur à vouloir trop voir dans les premiers écrits. Or, la phénoménologie ne s'est pas toute dite en 1901. Il ne s'agit pas que d'un aménagement de concept après cette date. Husserl, lui-même, dit:

"Les Recherches logiques avaient été pour moi un ouvrage de combat, et par conséquent non pas une fin, mais un commencement. Dès leur impression terminée, je poursuivis mes travaux. J'essayai de me rendre plus parfaitement compte du sens, de la méthode, de la portée philosophique de la phénoménologie, de continuer à poursuivre sous tous leurs aspects l'étude des séries de problèmes ainsi amorcées, et en même temps de rechercher et d'aborder les problèmes parallèles dans tous les domaines de l'ontologie et de la phénoménologie." 13

Il est couramment accepté que les Recherches logiques représentent chez Husserl la période philosophique où il se préoccupe du visage "objectif" des choses. Pour nous le sens et la valeur des Recherches logiques sera plutôt d'avoir tracer au coeur de l'analyse de l'objet des distinctions essentielles et de redonner aux objets généraux un sens d'existence perdue. 14 Notre intérêt est surtout dans les raisons qu'apportent les Recherches logiques en vue de ces fins--car ce sont ces raisons, insatisfaisantes vis-à-vis de l'envergure des fins, qui demanderont des analyses plus fondamentales.

## CHAPITRE 2

### ÉLÉMENTS DE PHÉNOMÉNOLOGIE

Comme le savent tous ceux qui ont étudié les Recherches logiques, soit au moyen de la critique ou du texte lui-même, Husserl débute ses Recherches logiques par des "distinctions essentielles", soit au #1, "Un double sens du terme signe".<sup>1</sup> C'est ici que l'occasion s'offre pour une première mécompréhension de la phénoménologie. Cette mécompréhension peut saboter toute possibilité de comprendre le sens de la phénoménologie de Husserl. Nous nous devons donc de nous y attarder un peu.

"Tout signe", dit Husserl, "est signe de quelque chose"<sup>2</sup>. Husserl débute par la constatation que nos véhicules de compréhensions, pour parler ainsi, comme signe se révèlent toujours comme signe de, comme signe de quelque chose. Il ne s'agit pas, selon Husserl, de partir d'une "explication" du signe comme si on avait à la main une théorie de la connaissance toute faite, et encore moins d'offrir des "explications" de ce quelque chose, comme si nous avions une métaphysique toute faite de la réalité. Qu'il y ait "signe-de" et qu'il y ait quelque chose dont ce signe est signe--voilà tout ce qu'affirme Husserl dans ces débuts. Dire qu'il ne s'agit que d'épistémologie ici, c'est certainement trop dire, ou plutôt, comme la suite le démontrera, trop peu dire.



"Mais, ajoute-t-il, tout signe n'a pas une "signification", un "sens" qui soit "exprimé" avec le signe.<sup>3</sup> C'est qu'il nous faut distinguer entre un signe qui indique et un signe qui exprime. Le mot signe est peut-être le meilleur exemple possible de ce qui est en jeu ici. Il est évident qu'il n'est pas suffisant simplement de dire qu'il y a distinction entre les deux sens de signe. L'indice, un quelque chose, l'est seulement "si et dans les cas où ce quelque chose sert effectivement à être pensant d'indication pour une chose quelconque"<sup>4</sup>. Dans un sens tout à fait général, l'indice dépend, quant à son sens d'indice, de ce que la situation où il est soit comprise comme celle d'une situation de relation entre un quelque chose et une chose quelconque. Ainsi, qu'il y ait une fonction de compréhension qui s'exerce, cela est implicitement présupposé. Il en va de même du sens même de l'indice. Il en va de même du sens du mot "signe". Il en va de même surtout du sens de cette chose quelconque.

Le mot "signe", considéré dans sa fonction communicative, permettra de dégager le sens d'un signe qui exprime, d'une expression. "Tout discours et toute partie de discours, ainsi que tout signe essentiellement du même genre, est une expression"<sup>5</sup>. Un complexe phonique (le mot signe dans notre cas), outre la fonction d'indiquer, remplit aussi une fonction de signification lorsqu'il est prononcé avec l'intention de communiquer un sens à quelqu'un d'autre. Le mot signe prononcé

est une expression, parce qu'il constitue dans la conscience de celui qui s'extériorise "une unité phénoménale avec les vécus manifestés". Mais, d'une façon plus générale, une expression est une expression si elle remplit dans la manifestation de ces vécus l'intention d'exposer de manière expresse quelque "pensée" que ce soit<sub>6</sub>. Pour le moment, il s'agit de voir que "signifier" caractérise toujours des expressions<sub>7</sub>.

Le mot signe, au sens tout court d'indice, n'exprime rien, même pas qu'il est signe<sub>8</sub>. Ce n'est que lorsqu'il remplit une fonction de signification qu'il exprime, --qu'il exprime son propre sens d'être signe. Lorsqu'une expression, remplissant une fonction de communication, est à la fois signe qui indique et signe qui exprime, Husserl dit qu'elle remplit une fonction de manifestation. Pour Husserl quelqu'un qui parle doit le faire avec l'intention de s'exprimer par la sur "quelque chose". Ceci implique pour Husserl que "dans certains actes psychiques, il lui confère un sens qu'il veut communiquer à celui qui l'écoute"<sub>9</sub>.

Il y a des cas, cependant, où les expressions déploient leur fonction de signification sans remplir aucune fonction d'indice, par exemple, dans ce que Husserl nomme "la vie psychique solitaire"<sub>10</sub>. Nous savons le bruit qu'a produit notre époque à ce sujet. Pour nous, il ne s'agit que de s'en tenir à l'expérience. Lorsque je me surprend, pensant

à quelque chose--disons un gâteau nouvellement cuit--je ne m'attends pas à ce que quelqu'un qui serait avec moi m'entende penser. Et, en fait, au manque de gestes indicatifs, d'ordinaire les autres ne savent pas ce à quoi je pense. Qu'il y ait plus, soit. Mais voilà un sens qui se donne, justifiant d'une façon l'expression "vie solitaire". Encore, prenons l'exemple d'une petite brouille avec Hélène, mon épouse. Voilà une personne que je suis venu à connaître mieux que d'autres. Disons qu'elle est là, assise, et que j'attends une réponse, une expression quelconque sur ce qui vient de ce passer; tant qu'elle fait face au vide devant elle, tant qu'elle ne me donne aucune indication, je ne comprend rien de ce qu'elle est en train de vivre, de ce qu'elle est en train de penser ou de ne pas penser. À ces moments, j'aurais souvent voulu--comme beaucoup d'autres--pouvoir nier l'existence de cette "vie psychique solitaire". Toutes questions de savoir s'il s'agissait d'émotions, etc., mises de côté, la "vie psychique solitaire" signifie quelque chose.

"L'auditeur perçoit que le sujet parlant extériorise certains vécus psychiques, et dans cette mesure, il perçoit aussi ces vécus; mais il ne les vit (erlebt) pas lui-même"<sup>11</sup>. C'est dans un sens analogue qu'il faut comprendre la distinction entre perception "externe" et perception "interne"<sup>12</sup>. Nous aurons à revenir là-dessus.

Étudions d'avantage le rapport entre expression et signification comme il se donne à comprendre dans le discours solitaire. En lui, lorsqu'il s'agit de mots "représentés" au lieu de mots réels, la fonction d'indice est mise entre parenthèse. Ainsi dans le monologue intérieur, les mots qui dans le discours communicatif remplissent une fonction d'indice de l'existence d'actes psychiques ne peuvent aucunement être accordés une telle indication puisque les actes en question sont vécus par nous-mêmes dans le même instant.<sup>13</sup>

Lorsqu'un autre me parle, les mots que j'entends comme mots m'indiquent qu'il a parlé, qu'il vient de vivre un sens, voire, le vit encore--un vécu qui doit être distingué du sens que moi j'ai vécu lorsque je l'ai entendu parler, lorsque je l'ai surpris en quelque sorte dans sa parole. En fait, il nous arrive souvent dans la conversation de chaque jour de comprendre la signification des mots à une vitesse telle que le sens d'indice que joue toute expression communicative vis-à-vis de vécus psychiques semble de ne pas entrer en jeu. Mais un moment de réflexion nous révèle cette fonction comme ce qu'est tout de même en jeu. Dans une situation où je viendrai de vivre un sens qui serait manifeste et à moi et à l'autre par un mot prononcé--disons "tasse"--il semble s'imposer les distinctions suivantes: (i) j'ai vécu quelque chose que l'autre n'a pas vécu; (ii) le sens du mot prononcé par <sup>moi</sup> indique que j'ai vécu quelque chose; (iii) le sens du mot prononcé indique un quelque chose quelconque--

(on dit aussi que le signe désigne quelque chose); (iv) ce qui est en (i) et en (ii) ne doit pas être identifié à ce qui est en (iii). Il nous semble évident que nous ne pouvons pas supprimer un des ces aspects constatés si on se veut comprendre le sens du signe. Le quatrième point est une considération dont la justification ne viendra que lorsque nous aurons élucidé dans un autre contexte en voulant opérer la réduction, que le sens dont il s'agit ici n'est pas simplement un sens de signe, mais un sens concret qui se trouve animé dans les choses.

Jusqu'ici nous avons distingué le signe comme indice et le signe comme expression. Nous avons éclairé par exemple d'un mot, "signe", que le signe peut être en même temps indice et expression. Il y a des signes comme indice qui n'expriment rien. Nous avons surtout souligné que le signe comme expression ne subit aucune perte à ne pas exercer une fonction d'indice. Dans le discours solitaire, justement, la fonction d'indice est neutralisée, et ne s'exerce plus, révélant que l'essentiel de l'expression est de signifier. Nous n'avons pas encore cependant distingué la signification de l'expression du vécu psychique qui l'anime comme l'expression de ce sens. Nous n'avons pas encore distingué la signification du vécu psychique lui-même.

Mais considérons d'abord, pour un instant, le fait que Husserl débute par une discussion de signes. C'est, selon lui,

une discussion de la base même d'une possibilité de compréhension de quoique ce soit, si la compréhension est dans l'être exprime. Husserl semble accepter dès le début le fait des langues et il entre aussitôt dans l'examen critique de la signification de leurs expressions. Ne devons-nous pas alors, certains diront, nier que ces Recherches logiques seraient absentes de présuppositions? Beaucoup ont mécompris ce principe. Nous citons: "cependant ce principe ne peut, a notre avis, vouloir dire rien de plus que l'exclusion rigoureuse de tous les énoncés qui ne peuvent être pleinement réalisés par la démarche phénoménologique"<sup>14</sup>. Un peu plus loins il est beaucoup plus précis: "c'est cette absence de présuppositions métaphysiques, de présuppositions concernant les sciences de la nature [dans la première édition "physique"], de présuppositions psychologiques, et aucune autre, que les recherches suivantes veulent aussi respecter pleinement"<sup>15</sup>.  
 Sachant que, pour Husserl, "métaphysiques" est en fait "philosophie de la nature"<sup>16</sup>, nous pouvons voir d'un coup d'oeil que les énoncés visés par le principe guidant les recherches, qu'est l'absence de présuppositions, ne sont pas tous les énoncés possibles. Une variation de cette façon de mécomprendre les choses surviendra à nouveau lorsque nous aborderons les réductions. Le sens de ce principe relève du sens accordé à cette "réalisation par la démarche phénoménologique". Husserl clarifie ceci un peu lorsqu'il définit sa position en

la distinguant des activités "théoriques". Là où les énoncés en questions se rapportent à quelque théorie quelconque qui voudrait "expliquer" "l'évènement du fait dans la nature objective", la théorie de la connaissance et, ultimement, la phénoménologie cherchent à "élucider l'idée". Cette élucidation s'accomplit dans une phénoménologie qui "est orientée vers les structures d'essence des vécus "purs" et des éléments constitutifs de sens leur appartenant", mais aussi dans une phénoménologie qui n'établit aucune "affirmation" portant sur une existence réelle<sup>17</sup>. Cela n'empêche pas que la "théorie" phénoménologique trouve son "application" à toutes les sciences qui, de leur côté établissent des affirmations qui portent sur des existences réelles. Ainsi, bien que les résultats de ces recherches peuvent influencer, voire amener à changer, notre compréhension des existences réelles, il serait faux de dire que la phénoménologie établit des affirmations qui portent sur des existences réelles dans le sens d'une explication<sup>18</sup>.

Pour ceux qui ont tendance à mettre la signification au rang des vécus psychiques, les remarques ci-dessus montrent dans quel sens Husserl les distinguera. Un vécu psychique est l'évènement d'un fait dans la nature. La signification relève du domaine de l'idéal<sup>19</sup>. Par conséquent, Husserl distingue entre l'acte de juger manifeste et la signification de la proposition énonciative. Cet acte n'est pas ce que

l'énoncé veut dire. "Ce qu'énonce cet énoncé reste la même chose quelle que soit la personne qui le formule à titre d'assertion, et quels que soient les circonstances et les moments où elle le fait"<sup>20</sup>. L'identique en question ici est la signification de l'énoncé. Cette signification ne contient aucune référence à un acte de juger ni à une personne qui juge<sup>21</sup>.

Cet argument est primordial. La signification comme tel se distingue de l'objet dit "extérieur", comme elle se distingue d'un objet possible. Par ailleurs, elle se distingue aussi des vécus psychiques dit "intérieurs". À première vue, si on s'en tenait à d'autres façons d'expliquer les mêmes notions nous serions sous l'impression d'avoir perdu pour la signification comme tel tout enracinement possible dans la réalité. Y-a-t-il lieu de dire, ici, Platonisme?

Or, choisir entre objet concret "extérieur" ou objet concret "intérieur" n'est pas un choix légitime. Il implique une prise de position métaphysique (philosophie de la nature) trop hative.

Le mot prononcé par moi, signe-indice et signe-expression, indique un vécu psychique et il indique aussi des objets quelconques, mais il exprime une signification. Comme expression d'un certain homme, la signification et l'objet auquel elle se rapporte entretiennent un rapport avec son



vécu psychique, mais les deux premiers se distinguent de ce dernier. "Toute expression n'énonce pas seulement quelque chose, mais énonce aussi sur quelque chose; elle n'a pas seulement sa signification, mais elle se rapporte aussi à des objets quels qu'ils soient". "L'un et l'autre n'appartiennent à l'expression qu'en vertu des actes psychiques donateurs de sens". Lorsqu'on distingue dans les actes psychiques donateurs de sens entre contenu et objet, on veut dire par là la même chose que lorsqu'on distingue dans l'expression, "entre ce qu'elle signifie ou "énonce" et ce sur quoi elle dit quelque chose". Les deux manifesteront des structures semblables. Le contenu des actes psychiques ne coïncide pas avec son objet. Pareillement, "jamais l'objet ne coïncide avec la signification"<sup>22</sup>. Mais ce parallélisme de structures ne doit pas nous mener à identifier les deux.

Husserl se résume en disant que la distinction objet-signification ne permet pas de réduire l'un à l'autre. Quelles sont les conséquences de ceci? Si une expression, "quand l'intention de signification se remplit sur la base d'une intuition correspondante", est rapportée à l'objet donné, "l'objet se constitue alors comme "donné" dans certains actes, et, de fait, est donné<sup>DB</sup> en eux--si toutefois l'expression s'ajuste réellement à ce qui est donné intuitivement--de la même manière qu'il est visé par la signification"<sup>23</sup>. L'acte et la signification révelent l'objet comme "donné" en eux et

cela de la même manière. Nous faisons face ici, déjà, à une prise de position radicale sur notre façon de venir à la connaissance de l'objet. Husserl ne précise pas quels actes constituent une base sur laquelle peut se remplir l'intention de signification. Il ne dit pas que c'est la perception qui donne vraiment l'objet et que tout autre façon de donner l'objet ne serait qu'un don au sens analogique, symbolique. Il affirme plutôt qu'une analyse du sens le plus fondamental de l'objet du signe-expression révèle une signification où il n'est pas question de la réalité ou de l'irréalité de l'objet . 24

Nous pouvons comprendre qu'une réflexion subséquente sur ce que nous venons de dire révélerait la "méthode" des réductions phénoménologiques. C'est aussi à travers une compréhension en profondeur de la façon de récupérer la signification des expressions que Husserl viendra à comprendre que la signification dans son sens propre ne se limite pas à la zone des expressions. C'est alors que la signification s'enracinera d'une façon transcendante.

Arrêtons-nous sur l'objet chaise. Certains voudraient qu'on doit dire que cet objet est donné réellement seulement dans la perception d'une chaise. D'ordinaire des théories qui expliquent ce qui se passe en réalité dans cette perception d'une chaise sont citées comme preuve à l'appui. C'est une prise de position trop hâtive. Ce n'est pas n'importe quel objet qui nous est donné dans cette perception, mais bien

l'objet chaise. Je vois un objet au sens de chaise--je vois une chaise. Ainsi ce n'est que dans l'énoncé d'une perception que la perception elle-même et son contenu sont portés à l'expression où les deux sont infusés, pour ainsi dire, d'une signification. Ce n'est que dans l'énoncé d'une perception, ("comme pour tout énoncé") que nous distinguons entre contenu et objet. Ce n'est que dans l'énoncé d'une perception que l'objet proprement dit, ainsi que le contenu compris comme "la signification identique que même celui qui écoute peut appréhender correctement, bien qu'il ne perçoive pas lui-même, peuvent être légitimement récupérés<sup>25</sup>. Husserl distingue entre acte conférant la signification la signification et acte de remplissement de signification<sup>26</sup>, mais dans les deux cas nous pouvons saisir un contenu identique visant un même objet. "C'est dans la signification que se constitue le rapport à l'objet" (je souligne)<sup>27</sup>.

Il nous semble que Husserl est assez clair sur ce point. "Il appartient au concept d'expression d'avoir une signification". Puisque ce n'est que dans la signification que se "constitue" le rapport à l'objet, "employer une expression avec un sens et se rapporter, par une expression, à l'objet (se représenter l'objet), c'est là une seule et même chose. La question n'est nullement, en l'occurrence, de savoir si l'objet existe ou s'il est fictif, voire même impossible. Mais si la proposition que l'expression se

rapporte à un objet du fait qu'elle possède une signification est interprétée au sens propre, c'est-à-dire au sens qui implique l'existence de l'objet, l'expression a alors une signification, s'il existe un objet qui lui corresponde et elle est sans signification si un tel objet n'existe pas<sup>28</sup>. Nous croyons devoir remarquer que voir quelque chose, soit une tasse, ce n'est pas seulement exercer la fonction de perception, ni est-ce seulement voir un quelque chose quelconque, mais bien percevoir un quelque chose avec un sens --percevoir une tasse- Lorsque nous récupérons cette expérience dans une expression et que par après nous déchiffrons ce qu'il y a dans cette expression, nous y trouverons un rapport à l'objet. Vouloir mener plus loin la critique de l'expression nous pourrions demander si ce que l'expression signifie existe vraiment. Alors, en l'occurrence de l'existence de cette tasse, mon expression a une signification et en l'occurrence contraire, elle n'en a pas, elle est sans signification. Mais, la question de signification ici n'entrerait en jeu que par rapport à une interprétation qui chercherait à déterminer si le rapport de l'expression à l'objet se fonde sur l'existence de l'objet. Or, la question de la signification n'est pas subordonnée à une question de la nature du rapport entre l'expression et l'objet, car ultimement c'est elle qui lui donne son sens. Ainsi, la question d'existence, qui entre en jeu ici, n'est qu'une question de

savoir si oui ou non l'expression avait été employée avec ce sens` ce qui explique le caractère catégorique de l'attestation de signification qui en résulte. Vouloir comprendre la perception et ce qui est perçu c'est vouloir en déceler le sens qui est vécu. Le sens est récupérable dans la signification. Le sens est récupérable dans la signification de l'expression où il se donne à voir. Toute compréhension se fait par cette signification. Dans ces Recherches logiques les sens demeurent cependant beaucoup trop rattachés à la signification de l'expression. La signification n'a pas encore fait face à son sens<sup>29</sup>.

Husserl nous invite au numéro vingt-trois de la première recherche à imaginer avec lui une conscience avant toute expérience. Pour une telle conscience, les sensations de choses "ne signifient rien, elles n'ont pas, pour elle, la valeur de signes de l'objet lui-même; elles sont vécues simplement, mais elles manquent d'une interprétation objectivante (naissant de l'expérience)". Pourtant cette conscience peut "éprouver" la même chose que nous. Ceci n'implique pas que les sensations deviennent les objets de la perception pour la conscience. Les phonèmes--sensations--peuvent devenir des objets de représentation dans la réflexion psychologique, mais dans la représentation intuitive naïve ils sont "des composantes du vécu de représentation (des parties de son contenu descriptif) mais nullement ses objets"<sup>30</sup>.

La sensation se donne ici sans interprétation objectivante. Elle se donne à cette conscience avec son sens. Elle retient même en ces conditions un certain sens, bien qu'à lire les traités qui interprètent la sensation, on serait porté à croire qu'elle en soit dénudée. Elle sera objet si elle était ce qui est donné à l'interrogation psychologique, c'est-à-dire à une interprétation qui la "placerait" dans la nature objective. Or, comme telle, elle se donne plutôt comme composante d'un vécu de représentation. Ceci peut changer lorsque le ce qu'est la sensation de chose est réabsorbé dans quelque réflexion cherchant son rapport à autre chose.

Husserl indique donc, plutôt que démontrer, la différence entre une conscience dont les sensations de choses signifient, indiquent, l'objet et une autre où elles sont "vécues simplement". Dans un cas la signification révèle un sens d'indice au moyen d'une interprétation objectivante. Dans l'autre elle révèle un sens qui se rapproche de beaucoup de ce qui se donnait à comprendre dans l'expression du discours solitaire--la signification et le vécu psychique se donnaient dans ce cas en même temps. Ici il s'agit du sens d'un phonème comme sensation de chose et du vécu de représentation<sub>31</sub>. Husserl veut fonder le sens d'objet dans des expériences qui donnent sur des objets. Par ailleurs la distinction entre une composante du vécu de représentation et

un objet de représentation est à noter. Ces composantes se donnent à des intuitions, mais ne se donnent pas comme objets. Si elles ne peuvent recevoir en ce cas le sens d'objet de la "nature" objective, c'est qu'elles ne le sont que d'une façon secondaire. Elles sont "des parties de son contenu descriptif"; voilà leur sens pour l'intuition naïve. Cela n'empêche pas, comme nous l'avons dit, que pour la réflexion psychologique ces mêmes parties soient prises pour objet, mais c'est alors en un sens différent qu'elles sont comprises.

Nous avons, plus haut, distingué entre les vécus psychiques et les significations. Cette distinction revient en jeu lorsqu'il s'agit d'expliquer les fluctuations de significations réelles que subissent les mots, bien que dans une perspective différente. Les fluctuations des significations "sont proprement des fluctuations de l'acte de signifier". Les actes subjectifs conférant la signification aux expressions se modifient individuellement et cela quant aux caractères spécifiques dans lesquels résident leur signification. Les significations, unités idéales, ne se modifient pas. Husserl offre comme justification partielle le fait qu'on se parle normalement<sub>32</sub>. Dans cette perspective, le jeu des échecs offre un exemple à point. Les pièces de l'échiquier ne le sont pas en vertu de leur constitution phénoménale et physique mais en vertu des règles du jeu. Celles-ci leur donnent leur "signification de jeu déterminé" les transformant en "des

marques dans le jeu en question". Lorsque le jeu d'échecs est en marche, l'expression de celui-ci est l'expression de signes compris avec une certaine "signification opérative ou de jeu"<sup>33</sup>. L'analyse des significations présentées dans les jeux offre des exemples concrets pour l'identité idéale des significations dont discute Husserl. Il est mis en évidence la distinction entre les significations comme unités idéales qui ne se modifient pas et les actes subjectifs changeants qui confèrent le sens<sup>34</sup>.

Si je fais l'observation suivante à quelqu'un, "la chaise est violette"--"ce que nous comprenons par là quand nous la lisons ou, ce que nous visons quand nous l'énonçons, n'est pas un aspect individuel qui se contenterait de ré-apparaître à chaque fois, de notre vécu mental". L'aspect que nous voyons est différent dans le cas de l'observateur et dans le mien, mais la signification de la proposition "doit être identique". Si nous, ou n'importe quelle autre personne, répétons cette même proposition avec la même intention en dépit d'une multiplicité illimitée de vécus individuels que ceci entraînerait, "ce qui est exprimé en eux, est partout quelque chose d'identique, le même ... La signification de la proposition ne s'est pas multipliée avec le nombre des personnes et des actes, le jugement, au sens logique idéal, est un"<sup>35</sup>. Certains diront, peut-être, que l'exemple en question prend avantage du fait qu'il s'agit



d'un objet physique. Cependant, l'exemple spécifique de Husserl dans l'argument ci-dessus était, plutôt que du nôtre, "π est un nombre transcendant", et nous rappelons que notre premier exemple référait à des significations de jeu.

Reprenons notre exemple, "la chaise est violette". Husserl dirait que "ce que je vise dans la proposition mentionnée, ou bien (quand je l'entends), ce que je conçois comme étant sa signification, c'est identiquement ce qu'elle est, peu importe que je pense et que j'existe, qu'il y ait en général des personnes qui pensent et des actes de pensée." La signification idéalement une se comporte par rapport à chacun des actes du signifier "en quelque sorte" comme le rouge in specie se comporte par rapport à une multiplicité de bandes de papier ayant tous le même rouge. Chaque bande a son cas particulier de cette espèce de couleur. Le rouge in specie n'existe cependant pas dans une ou l'autre de ces bandes, ni, d'ajouter Husserl, "où que ce soit au monde". Mais surtout, il n'existe pas dans notre pensée lorsque celle-ci est comprise comme un objet parmi d'autres dans le monde. 36 L'important à souligner dans cette discussion, c'est la possibilité d'une interprétation cohérente de la signification idéalement une des expressions, qui gardent distincte d'elle les actes qui animent les expressions, aussi bien que les objets sur lesquels elles portent. Nous disons "possibilités", en autant qu'il ne sera pas possible de

démontrer, dans les cadres des Recherches logiques, comment cette signification idéalement une se délie des actes en question sans retomber dans le monde objectif pour devenir quelque propriété des phrases du langage, (ou autre, selon la théorie). La connaissance (avec réservations) de ce que le rouge in specie n'est pas, la connaissance qu'il est justement rouge in specie, est sa signification identiquement même. Les significations forment une "classe de concepts au sens d'objets généraux".

Nous savons qu'une des critiques adressées à la phénoménologie husserlienne est celle d'ontologisme<sup>37</sup>. N'est-elle pas retour aux choses elles-mêmes? Husserl avertit, cependant, contre une hypostase métaphysique des objets généraux qui voudraient qu'ils existent, soit quelque part dans le "monde", soit dans un esprit divin. "Pour qui s'est habitué à n'entendre par être (sein) qu'être "réel" (reales), par "objets" qu'objets réels, il paraîtra complètement aberrant de parler d'objets généraux et de leur existence". Nous nommerons cette attitude celle d'un réalisme naif. Le principe du parallélogramme des forces est, dit Husserl, "un objet aussi bien que la ville de Paris", et cela en qualité "d'objet véritablement existant", "en tant que corrélat de la validité du jugement"<sup>38</sup>.

Husserl a bien dit "existe". Soit. Mais ne précipitons pas l'analyse avec l'interjection qu'il nous faut de prime abord distinguer entre les objets réels qui existent

véritablement et ceux qui n'existent pas véritablement. C'est agir avant avoir pleinement saisi le sens des objets tels que ces objets se donnent à comprendre à nous et c'est faire entrer dans nos considérations des prémisses qui non rien à voir avec la recherche en question dont le motif est le retour aux choses-mêmes. Si les objets généraux, comme le veut Husserl, n'ont pu encore être étudiés scientifiquement pour eux-mêmes, c'est que les analyses s'encombrent de distinctions non fondées dans l'analyse même. Que la chaise violette de notre exemple existe réellement, admis. Rien n'est soustrait à cette existence si l'analyse révèle que des objets généraux existent aussi.

En fait, le sens de l'existence des objets généraux est difficilement compatible avec le sens de l'existence des objets de la nature--notre chaise violette par exemple--si on s'en tient aux conceptions courantes du sens de l'existence des "réalités". C'est pourquoi dans l'exemple de la conscience avant toute expérience, notre allusion à un sens qui se donnait comme composante de vécu, sans qu'il ne signifie l'objet lui-même, soulignait l'absence d'interprétation objectivante. Il est évident qu'ici il y a interprétation, et celle-ci en frustré d'autres, (voire selon ceux-ci les contredit). Cela accuse, cependant, de difficultés qui laissent intact la légitimité de l'affirmation de l'existence des objets généraux.

L'objet physique, résultat d'une interrogation à partir de l'attitude naturelle, n'a aucun droit absolu comme modèle des objets possible d'existence. Il ne vide pas la sphère de l'existence. Aussi, comme dit Husserl, "toute tentative d'interpréter l'existence de l'être idéal comme l'existence possible d'un être réel doit échouer de ce fait que les possibilités sont elles-mêmes, à leur tout, des objets idéaux"<sup>39</sup>. Ne devons-nous pas voir dans ces remarques une nouvelle clarification du sens de "sans présupposition", qui mènent ces Recherches logiques? Ne devons-nous pas croire, contrairement à l'opinion populaire, que loin de s'abstraire de toute énoncé sur l'existence, la phénoménologie osera dire ce qui existe si cela est rencontré comme un résultat phénoménologique? Ne devons-nous pas conclure que la phénoménologie s'abstiendra de jugement sur l'existence, seulement en autant que ces jugements relevent d'un sens dérivant de l'attitude naturelle d'interrogation du monde? Nous voudrions répondre oui, déjà, mais nous ne croyons pas que le texte nous permet une telle lecture. Nous devons en sortir. Certes, le cadre restreint de notre analyse des Recherches logiques se fait sentir, mais il ne peut pas nous laisser lire dans le texte un sens avec une envergure qu'il n'a pas encore. Pour le moment il s'agit de noter que Husserl dit que Paris, le parallélogramme et les objets généraux se donnent à comprendre avec le sens d'exister<sup>40</sup>.

L'être de l'idéal n'est pas sur le même plan que l'être-pensé du fictif ou de l'absurde. "Ce dernier n'existe absolument pas, rien ne peut être énoncé à son sujet dans un jugement catégorique au sens propre"<sup>41</sup>. Or, les objets idéaux existent vraiment, et aucun "artifice d'interprétation", dit Husserl, ne peut les éliminer de notre langage, ni de notre pensée<sup>42</sup>. Ces évidences serviront de motifs aux recherches transcendentales.

Il y a, dit Husserl, une différence entre le concept et l'abstrait. Elle n'est pas établie selon la nature propre des contenus--contenus psychiques--mais "dans la manière dont ils nous sont donnés; un contenu est appelé abstrait dans la mesure où il est détaché du reste, concret, dans la mesure où il ne l'est pas"<sup>43</sup>. Si Husserl souligne que le sens de cette différence doit être récupéré dans la manière dont un objet se donne à nous, c'est parce que c'est là aussi que se détermine son sens d'existence, soit sa façon d'exister. Un objet existe ou n'existe pas. Cette alternative n'a de sens que si nous comprenons comment un objet peut exister; car, enfin, toutes les choses que nous acceptons d'ordinaire comme existantes n'existent pas toutes de la même façon. Voire, c'est dans cette façon d'être que se donne le sens d'existence ou de non-existence. Certains objecteront, peut-être "Mais non, l'existence de la chose, ça se voit!". Là-dessus nous acquiesçons. Mais nous nous empressons d'ajouter

que dans le cas qui nous occupe, il s'agit de ce que nous voyons. Il s'agit de notre compréhension de ce que nous voyons. De même, il s'agit de notre compréhension de voir, en autant que celle-ci nous précède, presque, en nous posant dans une attitude d'attente vis-à-vis ce qui doit paraître. C'est comme si nous pouvions attendre sa parition. Pour tout dire, une décision d'existence se fait sur l'horizon de nos connaissances et n'est pas un simple "ça se voit" non contaminé<sup>44</sup>.

Le même principe est en vigueur lorsque Husserl distingue entre porter son regard sur le moment rouge et le faire ressortir, et d'autre part, accomplir un acte tout à fait différent qu'est l'acte sui generis se portant sur le moment rouge avec l'intention orientée sur le "général"<sup>45</sup>.

Ceci nous amène à ce qui est un problème central des Recherches logiques, à savoir celui des contenus des vécus, dits "intentionnels", et leur relation d'essence à des objets, dits "intentionnels"<sup>46</sup>. Husserl décrit le cas suivant:

"Je vois une chose, par exemple cette boîte, je ne vois pas mes sensations. Je ne cesse de voir cette seule et même boîte, de quelque manière que je la tourne et l'oriente. J'ai là constamment le même "contenu de conscience" --s'il me plaît de qualifier l'objet perçu de contenu de conscience. A chaque nouvelle orientation de la boîte, j'ai un nouveau contenu de conscience, [ ... ], les contenus vécus. Ainsi des contenus très différents sont vécus, et pourtant c'est le même objet qui est perçu, [ ... ], le contenu vécu n'est pas lui-même l'objet perçu. [ ... ] l'être véritable ou le non-être de l'objet est sans importance pour

l'essence propre du vécu perceptif, et par suite aussi que le vécu est perception de cet objet apparaissant de telle ou telle manière, présumé tel ou tel." 47

Il y a un sens qui se rattache à l'objet perçu comme le même à travers des multiples vécus perceptifs, indépendamment de toute question de la réalité de cet objet. Nous comprendrons, plus tard, pourquoi il en est ainsi. Ce qu'il importe ici, c'est de voir que cette relation essentielle tiendrait ferme même si l'objet perçu était dit être un ange. (Nous remarquons aussi que le sens n'est pas discuté seulement dans le contexte des expressions. Nous reconnaissons ici un aspect de la description déjà discutée soit l'accent mis sur "le même". Nous discutons alors des unités idéales, des significations). Le sens de "même" qui traverse la perception de la boîte, dans notre exemple, en ses multiples perspectives s'oppose et se distingue au sens de "multiple" qui appartient aux contenus vécus, à ces perspectives mêmes. La notion de vécu isolée ici, révèle un caractère intentionnel qui n'est pas partagé par tous les vécus. Ainsi, précise Husserl, dans "n'importe quel fragment du champ visuel, senti, de quelque manière qu'il puisse être rempli par des contenus visuels, est un vécu qui peut contenir toutes sortes de contenus partiels, mais ces contenus ne sont pas en quelque sorte des objets visés par le tout, c'est-à-dire contenus intentionnellement en lui" 48. Un vécu est intentionnel lorsqu'il y a

un objet visé comme son corrélat intentionnel. (C'est en ce sens qu'il rejoint la signification idéalement une). Tous les autres fragments contribuent à l'horizon de ce qui est visé comme tel<sub>49</sub>.

Nous avons vu que Husserl dit: "employer une expression avec un sens et se rapporter par une expression, à l'objet [ ... ], c'est là une seule et même chose"<sub>50</sub>. Il s'agissait d'un rapprochement entre la signification et l'objet. Il s'agissait aussi de relever le sens idéalement un de la signification vis-à-vis de l'objet sur le fond des multiples répétitions de la même expression avec des vécus différents. Ici nous voyons surgir un sens, même, à travers une multiplicité de contenus vécus. Husserl dit que la distinction entre contenu et objet des actes, ici en question, et la distinction entre ce qu'une expression signifie et ce sur quoi elle dit quelque chose, veulent tous deux dire la même chose<sub>51</sub>.

Dire qu'un objet est "visé" dans les vécus intentionnels, ce n'est pas admettre que deux choses soient présentées en eux, soit que nous vivions l'objet et à côté de lui le vécu intentionnel. Il n'y a qu'une seule chose qui est présente, le vécu intentionnel, "dont le caractère descriptif essentiel est précisément l'intention relative à l'objet". Afin de faire ressortir le caractère propre du vécu intentionnel, Husserl ajoute qu'un tel vécu peut se trouver dans la



conscience avec une telle intention comme si elle "sans que l'objet existe en quoi que ce soit, ou même peut-être puisse jamais exister". Dire, ici, que l'objet est visé, c'est dire que l'acte de le viser est un vécu. L'objet lui-même "est alors seulement présumé et, en vérité, il n'est rien"<sup>52</sup>.

Voilà un énoncé dont seules les analyses subséquentes peuvent élucider<sup>53</sup>. Ce rien réfère au fait que le "quelque chose" de "réel" qu'on voudrait faire de l'objet visé relève d'une attitude de conscience qui ne devrait pas entrer en jeu<sup>54</sup>.

En conclusion nous faisons remarquer que l'être de l'idéal, visé dans l'expression, doit être distingué de l'objet visé dans le vécu intentionnel. Le premier existe de par le sens même avec lequel il est visé tandis que pour le second il n'en est même pas question. En niant que l'expression dans le discours solitaire remplisse une fonction d'indice de l'existence d'actes psychiques, Husserl la caractérisait en spécifiant que les actes en question sont vécus par nous-mêmes dans le même instant. Cette rencontre de l'être de l'idéal et de l'objet visé dans le discours solitaire ne trouvera une élucidation satisfaisante que lors des considérations qui nous mèneront à l'égologie. Déjà nous voyons le vécu intentionnel et l'expression dans le discours solitaire en autant qu'ils sont vécus par nous en même temps, offrent aussi leurs objets en même temps. L'être de l'idéal ne saurait être phénoménologiquement distingué de l'objet visé

dans le vécu intentionnel que dans une recherche phénoménologique de la perception fonctionnant sur la base des réductions. Pour nous, il a été question jusqu'ici de trouver les distinctions phénoménologiques que Husserl faisait dans les Recherches logiques, afin de les exposer dans leurs premières formes avec des exemples qui entraient en jeu à l'occasion et par le fait même de souligner le sens nouveau que les recherches subséquentes devaient fonder d'une façon primordiale<sup>55</sup>. En juxtaposant ces considérations nous nous croyons en position pour attaquer la pensée de Husserl dans ses oeuvres ultérieures.

Avant de passer à d'autres choses nous devons résumer avec une intention de synthèse, ce que nous avons jusqu'ici discuté d'une façon plutôt fragmentée. Guidés par un motif ultérieur à cette section, nous nous sommes arrêtés sur des énoncés problématiques de la position de Husserl. Le tournant subjectif devait être éclairé d'avance en montrant son importance dans les analyses des Recherches logiques. C'est parce qu'il est prétendu que le vécu est objet d'étude de l'analyse psychologique et que la conscience n'est accessible qu'en relation à l'objet auquel elle se réfère, que nous avons souligné que la phénoménologie naît lorsqu'elle oblige une modification essentielle de cette attitude.

La logique est le thème d'étude de cette première ébauche de la phénoménologie parce qu'elle "repose sur l'identité idéale des propositions qui interviennent dans le

calcul". Or, cette identité idéale n'est considérée que comme un pseudo-objet, réductible à des réalités psychiques quelconque, ou encore à quelque réalité des lettres, ou phrases du langage. Concentrer sur le caractère d'objet de cette identité idéale, c'est en même temps poser le problème "de la spécificité des actes dans lesquels est donné" ces derniers. Or, comment expliquer cette constance devant la multiplicité et diversité de ces actes ?

56

Husserl critique la façon de concevoir ces identités idéales présentes dans ces actes. Chercher un lien réel entre l'acte et l'identité, c'est en fait chercher un certain réel dans l'acte, qui demeurerait "constant", et donc de chercher un "vécu partout le même" qui garantirait cette identité. Or, nous tournons en rond. Nous présupposons ce que nous cherchons, si nous raisonnons de la sorte.

S'il y a identité, "elle intervient au niveau de ce qu'il y a d'idéal dans la visée de l'acte intentionnel, de son "noyau" de sens ou "matière", sans que la qualité représentative se maintienne". C'est en ce sens que la notion de la visée, de la visée intentionnelle est rendu nécessaire. Elle est "l'acte à la propriété d'aller au-delà de ce qu'il contient réellement d'une manière immanente". C'est pourquoi nos discussions sur le discours solitaire ont souligné un "en même temps" d'être donné de l'acte psychique et de la signification. C'est pourquoi, nous

avons du, par après, par des exemples, montrer la nécessité de les distinguer. Aussi, avons-nous souligné que le rapport à l'objet se constituait dans la signification, et cela sans tenir compte de l'existence ou de l'inexistence d'une "interprétation objectivante". Cela nous a mené à souligner le sens dans lequel l'être de l'idéal s'affirmait de lui-même, et à montrer qu'il ne se réduisait pas à l'être-pensée du fictif en autant qu'il tirait son existence du fait d'être "visé"<sup>57</sup>.

Les répercussions de cette façon de voir les choses se font sentir tout de suite. Le monde ne peut plus être dit vécu par moi, dans un sens qui impliquerait une sorte de recréation de la réalité du monde, mais doit être dit visé par moi. "Je le vise en lui donnant un sens". C'est ainsi que l'analyse des significations renvoie à l'expérience perceptive, "antérieur à toute opération catégoriale", et que la phénoménologie dépasse une simple épistémologie par son élucidation de l'action de la pensée sur le réel. Qu'elle soit une épistémologie, nous le voulons bien, mais que le sens de cette épistémologie déborde de tous les côtés les cadres traditionnels, cela va sans dire<sup>58</sup>.

Il a été souvent dit que L'idée de la phénoménologie représente le tournant subjectif dans le développement philosophique de Husserl. Nous avons souligné l'importance que la notion de signification joue dans les Recherches

logiques. Nous ajoutons que si, dans les Idées, Husserl affirme une prise de position fondamentale, caractérisée par la nouveauté des réductions, cela ne l'empêche pas de défendre les Recherches logiques contre la critique lorsqu'elles accordent aux essences le statut d'objet et les font passer comme pouvant être appréhendé par une "intuition" comme tout autre réalité empirique:

[ ... ] alas! most frequent type of superficial reader who foists on the author his own wholly alien conceptions, and then has no difficulty in reading absurdities into the author's statements. If object and empirical object, reality and empirical reality mean one and the same thing, then no doubt the conception of Ideas as objects and as realities is perverse "Platonic hypostatization." But if, as has been done in the Logical Studies, the two are sharply separated, if Object is defined as anything whatsoever, e.g., a subject of a true (categorical, affirmative) statement, what offence then can remain, unless it be such as springs from obscure prejudices? Also, I did not discover the general concept of Object, but only set up in a new form something which all pure logical propositions demanded, [ ... ]<sub>59</sub>.

## CHAPITRE 3

### LE TOURNANT "SUBJECTIF"

Le philosophe qui a pris le tournant "subjectif" n'a tout de même pas perdu de vue ce qu'un dur labeur avait récolté lors de sa période "objective"<sub>1</sub>. N'oublions pas que le but dernier des Recherches logiques est "l'élucidation de la relation de la conscience à l'objet par le moyen de la signification"<sub>2</sub>. La période des Recherches logiques démontre à nos yeux et à ceux d'Husserl que la question du moi ne pouvait pas avoir reçu un traitement adéquat tant qu'on s'en tenait à l'interprétation de la notion d'objet qui relève d'une interrogation sur l'objet prenant sa source dans l'attitude naturelle<sub>3</sub>. Que Husserl n'ait pas été satisfait de ce qu'il avait dit au sujet de la question du moi lors des Recherches logiques, cela doit se voir sur l'horizon du développement ultérieur de la phénoménologie comme une question dont la réponse était vouée à être schématique. La réduction n'avait pas nettement délimité la sphère transcendentale de la sphère naturelle<sub>4</sub>.

Nous croyons que c'est "par le moyen de la signification"<sub>5</sub> que Husserl se verra obliger, de par la logique des choses, d'opérer les réductions. Guidés par ce motif, tournons-nous maintenant vers L'idée de la phénoménologie.

Dans l'attitude naturelle d'esprit, nous sommes tournés vers les objets "as they are given to us each time

and as a matter of course"<sub>6</sub>. Or, ceci s'applique pour tous les genres d'objets<sub>7</sub>. L'attitude naturelle ainsi que l'attitude transcendente de conscience sont des attitudes de conscience et, comme tel, rejoignent toute la sphère des objets. Tous les actes d'être tournés vers les objets de l'attitude naturelle ne <sup>u</sup>questionnent pas ("taken for granted") la possibilité même de l'objet<sub>8</sub>. Ainsi dans multiple perception d'un même objet, ce qui n'est pas questionné, c'est la possibilité de l'objet "réel". Il est donné. L'interrogation de l'attitude naturelle, en autant qu'elle ne questionne pas la possibilité de l'objet, en autant qu'elle le prend pour acquis, ne peut être primordiale. Le sens primordial d'une interrogation ne lui permet pas de prendre l'objet pour acquis, comme par delà l'interrogation elle-même. Elle doit se le redécouvrir en elle-même avec ce sens d'acquis, de déjà là, sans quoi elle n'est qu'interrogation dérivée.

C'est ce qui explique que la possibilité de la pensée n'est pas, elle aussi, questionnée, ("taken for granted"), par l'interrogation de l'attitude naturelle. La pensée est tout simplement considérée comme un fait dans la nature, un fait psychologique. Or, la corrélation collective entre la pensée, la signification et ce qui est objectivement comme sujet d'interrogation pose le problème de la possibilité de la pensée<sub>9</sub>.

Le sens primordial de l'interrogation implique ceci: "[ ... ] the problem of explicating the essential meaning of being a cognizable object or, what comes to the same thing,<sup>DB</sup> of being an object at all"<sup>10</sup>. Cette référence laisse voir que pour Husserl la question de l'objet est finalement une question de signification, en autant que la donation de sens reflète un contact immédiat avec les choses elles-mêmes. C'est la position même des Recherches logiques dont l'élucidation par la base révéla des implications ontologiques. L'analyse phénoménologique aura pour fonction de nous mettre "in a position to interpret in an accurate and definitive way the teachings of these sciences about what exists"<sup>11</sup>. Si ceci s'applique au tournant "subjectif", il s'applique aussi à la période des Recherches logiques, puisqu'il en est la base-même. Le sens d'être d'un objet qui existe et qui existe comme ce qu'il est, est central à la recherche phénoménologique<sup>12</sup>. Le sens du "tournant" est justement à trouver dans l'insuffisance de l'interrogation qui s'inspire de l'attitude naturelle de conscience, ainsi que le fait toute la science, une interrogation qui ne saurait être primordiale. Seule une donation immédiate de l'objet, ainsi que l'est celle de la signification, peut refléter d'une façon originale notre être au monde, notre rapport avec les choses elles-mêmes, tel qu'il se donne à comprendre dans notre retour vers elles. Il ne faut pas un génie--et, encore, qui sait--pour



s'apercevoir que l'interrogation phénoménologique, telle qu'elle se menait jusqu'ici, portait à équivoque, c'est-à-dire semblait admettre d'une interprétation relevant d'une interrogation de l'attitude naturelle. L'objet intentionnel ne pouvait recevoir son plein sens pour le lecteur des résultats de recherche de Husserl tant que le lecteur lui-même n'était pas mis en cause. Il en allait, d'une façon plus profonde, d'un besoin de fonder la phénoménologie elle-même. Tant qu'elle ne fondait pas l'originalité de son retour aux choses elles-mêmes, elle miroitait l'attitude naturelle en prenant son retour aux choses elles-mêmes comme acquis; car l'interrogation de l'attitude naturelle se veut elle aussi un retour aux choses. En se retournant sur lui-même, le philosophe, comme l'"objet" dont toute critique qui relevait de l'attitude naturelle, tentait de forger en instrument de miroitement complet--et ainsi, mettre en lambeau le sens des résultats de l'interrogation phénoménologique qui devenait, comme tel, de trop--rencontrait ses critiques à mi-chemin (comme le voulait un besoin interne de la phénoménologie elle-même). L'"objet" d'étude, au sens que le voudrait l'attitude naturelle, devait se révéler "sujet" d'étude, au sens que le voudrait une interrogation originale. Car, enfin, la distinction phénoménologique entre l'objet intentionnel et l'objet perçu, comme cogitatum, qui relevait d'un retour aux choses elles-mêmes, se butait partout à une interprétation

naturalisante de l'interrogateur lui-même. La tentative d'introduire une analyse phénoménologique du moi, en passant directement, comme d'un modèle, de l'analyse phénoménologique des objets de la nature, n'était, au fond, qu'un acte gratis. Ainsi, l'attitude de conscience que révèle la réduction est la même qui opérait déjà dans les Recherches logiques, mais cette fois elle se cherche elle-même dans une interrogation originale<sub>13</sub>.

Le problème de l'attitude de conscience se posait comme devant venir premier pour toute interrogation. Poser le problème de l'objet d'une façon primordiale, comme le veut le sens profond de toute interrogation de l'objet, s'avère être finalement une interrogation de l'attitude de conscience qui anime l'interrogation elle-même. Si l'attitude naturelle dont l'interrogation n'est pas primordiale, pose sa propre attitude de conscience comme un objet de nature parmi d'autres, la question est de savoir si l'attitude phénoménologique, qui se veut un retour aux choses elles-mêmes, posera sa propre attitude de conscience comme une chose parmi d'autres. Il s'agit du sens même de l'interrogation qui, comme interrogation, n'est pas une chose parmi d'autres. L'interrogateur est mis au centre de la recherche phénoménologique. Or, si, comme le veut l'interrogation de l'attitude naturelle, la conscience n'est qu'un objet naturel parmi d'autres, nous avons affaire à un objet naturel et non à un "sujet"--dans

ce sens le tournant "subjectif" porte à équivoque. Or, si cela s'avère vrai, toute interrogation elle-même devient impossible, selon le sens même d'interroger; ainsi, nous serions condamnés à vivre le nez colé aux choses. Si cela s'avère vrai, le tournant "subjectif" demeure "objectif". Mais justement, l'"objet" étudié comme objet ne se révèle pas comme un objet parmi d'autres dans la nature.

Venons-en maintenant à deux notions dont le sens nous suivra durant le reste de cette thèse: transcendance et immanence. Toute forme de pensée (ceci inclut la perception) ou l'objet de pensée n'est pas contenu dans l'acte--contenu dans le sens que ce qui est immanent est "genuinely contained in the act"--sera dite transcendante. Transcendant est ici défini par rapport à immanent i.e. "genuinely (réel) immanent in the cognitive mental process"<sup>14</sup>.

Un deuxième sens de transcendance se définit par rapport à un deuxième sens d'immanence. Ce deuxième sens d'immanence veut que l'objet soit donné absolument, i.e. "consists of a simply immediate 'seeing' and apprehending of the intended object itself as it is"<sup>15</sup>. Si nous laissons entendre que ce deuxième sens est ancré dans la signification, nous pourrions comprendre pourquoi les premiers sens d'immanence et de transcendances sont enracinés dans ces deuxièmes et comment l'immanent se laisse donner dans une vision immédiate. Je dis que nous pourrions comprendre; car la condition de

compréhension est de reconnaître que la signification est le prototype de ce qui se donne "genuinely" "dans" l'acte. Le "genuinely contained in the act" qui définit le premier sens d'immanence rejoint le sens de l'objet intentionnel. Or, dans ce cas, le "genuinely contained in" ou le sens de "contained" peut porter à équivoque; il doit signifier un "immediate 'seeing' and apprehending of the intended object itself as it is". Ce deuxième sens rejoint notre condition d'être au monde. Il s'avère nécessaire pour une interrogation qui se veut retour aux choses elles-mêmes. Car, comme le dira Merleau-Ponty, mon expérience révèle l'interrogation comme déjà imbibée de "monde", et me révèle, comme déjà installé au milieu du visible, dans un rapport immédiat avec un monde de sens<sub>16</sub>. Rien de moins qu'une donation "absolue" de l'objet ne saurait répondre à une interrogation primordiale portant sur les choses elles-mêmes.

Prenons, de la quatrième conférence de L'idée directrice pour une phénoménologie, l'exemple de Husserl, d'une conscience purement immanente d'un objet universel acquise sur la base de quelque particulier "perçu" et donne en soi ("self-given"):

I have a particular intuition of redness, or rather several such intuitions. I stick strictly to the pure immanence; I am careful to perform the phenomenological reduction. I snip off any further significance of redness, any way in which it may be viewed as something transcendent, e.g., as the redness of a piece of blotting paper on my table, etc. And now I fully grasp

in pure 'seeing' the meaning of the concept of redness in general redness in specie, the universal 'seen' as identical in this and that. No longer is it the particular as such which is referred to, not this or that red thing, but redness in general [ ... ]. We truly 'see' it; there it is, the very object of our intent, this species of redness [ ... ]. We are not speaking at all of the act of abstraction in the psychological subject, and of the psychological conditions under which this takes place. We are speaking of the general essence of meaning of (DB) redness and its givenness in general 'seeing' 17.

Husserl nous fait entrer à l'intérieur de la question des choses comme d'une attitude de conscience. Ce qu'il y a de nouveau, ici, vis-à-vis des Recherches logiques, c'est que l'interrogation phénoménologique est nettement présentée comme se distinguant de l'interrogation de l'attitude naturelle par l'attitude de conscience qu'elle adopte dans son retour aux choses elles-mêmes. Le sens de la réduction est justement de souligner qu'il s'agit d'attitudes de conscience 18.

Le sens de la réduction comme l'élimination de toute connaissance de transcendance, n'est qu'un sens en rétrospect, i.e. la réduction implique elle-même une attitude de conscience. Elle est essentiellement une visée sur les choses elles-mêmes et, comme-t-elle, élimine toute visée médiate, toute interrogation qui ne débouche pas sur la donnée primordiale des choses elles-mêmes. La réduction souligne le dynamisme interne qui anime toute méthode, toute interrogation. La sphère immanente qu'isole, pour ainsi dire, la réduction est

celle du sens des choses. Ce que nous "voyons", ce qui se donne à l'intuition, c'est l'objet in specie. A vrai dire, nous ne sommes pas si éloigné des Recherches logiques que certains critiques nous le laissent souvent entendre.

Les Recherches logiques contenaient déjà une discussion sur les objets "immanents" et "transcendants". Là, Husserl dit que "c'est une grave erreur que d'établir d'une manière générale une différence réelle entre les objets "simplement immanents" ou "intentionnels" d'une part, et d'autre part les objets "véritable" et "transcendants" qui leur correspondent éventuellement". L'accent est mis sur une différence "réelle". Les distinctions phénoménologiques se faisaient par rapport à et sur un terrain qui n'était pas le leur. Le sens en était d'autant affecté par l'attitude de conscience qui anime ce terrain et qui rejoint tous les objets. C'est en fait l'attitude naturelle comme source forcée du sens des distinctions phénoménologiques des Recherches logiques qui confère à celles-ci son caractère "objectif", dans le sens où l'entendent les critiques. Du point de vue réel, "l'objet intentionnel de la représentation est LE MÊME que son objet véritable éventuellement extérieur et il est ABSURDE d'établir une distinction entre les deux". Toujours du point de vue réel, "l'objet transcendant ne serait, en aucune façon, l'objet de cette représentation s'il n'était pas son objet intentionnel". Quelque soit l'objet

qui est nommé transcendant (Dieu, chose physique, carré rond, etc.), le transcendant est justement ce qui est visé, "donc (simplement en d'autres termes), est objet intentionnel". Ce sens de la notion de transcendance n'est pas affecté, même si l'objet en question soit révélé comme fictif, existant ou absurde. Le sens de transcendance fonde le sens de ces notions (être fictif, existence, etc.), plutôt que dépendre d'eux pour son sens. Dire qu'un objet est "simplement intentionnel" ou "immanent" signifie que l'acte de visée existe, mais non l'objet. Cependant, dit Husserl, s'il est démontré que l'objet intentionnel existe, il devra être admis que ce qui est visé existe aussi. Il va de deux choses différentes<sup>19</sup>.

Bien que Husserl nie une distinction réelle, généralisée entre l'immanent et le transcendant, il y défend une distinction idéale. C'est aussi selon l'idéal qu'une distinction sera reconnue entre l'objet intentionnel et son objet véritable éventuellement "extérieur".

Il y a un objet, cependant, qui révèle des particularités toutes spéciales. C'est le moi in specie, pour parler comme Husserl ne parle pas. Lorsque Husserl se questionna sur la pensée, sur le sens de la pensée, lorsqu'il se rendit compte que la possibilité même de la pensée n'avait pas été mise radicalement en question lors des Recherches logiques, il envisagea l'étude de la pensée, du moi, comme l'étude d'un

"objet" constituant par opposition à un objet constitué. Les exemples sur lesquels Husserl avait travaillé présupposaient cette possibilité même de la pensée. C'est dans un effort de porter à l'évidence cette possibilité qu'il développa la méthode phénoménologique des réductions.

L'introduction à la réduction en dit beaucoup d'elle. Opérant la réduction: "we do not abandon the thesis [natural attitudes] we have adopted, we make no change in our conviction [ ... ] and yet the thesis undergoes a modification-- whilst remaining in itself what it is, we set it as it were 'out of action', we 'disconnect it', 'bracket it'"<sup>20</sup>. Trop peu d'attention est accordé au fait que la thèse n'est pas abandonnée et que nous en préservons la croyance qui l'anime. Avant de citer toutes ces phrases qui visent la mise entre parenthèses de l'"existence" des choses, etc., comme d'un retour au pays des fées, nous devons comprendre ce qui est préservé. A quel titre est-il préservé dans l'attitude de conscience qu'implique la réduction? Ce qui est mis entre parenthèse ne peut s'exprimer dans son sens légitime que si ce qui est préservé est élucidé. Ce que nous nous refusons, par la mise entre parenthèse, de mettre à l'oeuvre dans nos prochaines recherches dans ce retour aux choses elles-mêmes, se définit par rapport à ce qui demeure comme toujours à l'oeuvre dans la sphère immanente. En fait ce qui est mis entre parenthèse, ce sont toutes les réponses qui relèvent



de l'interrogation de l'attitude naturelle de conscience. Or, ce qui fait de l'attitude naturelle une possibilité d'interrogation, ce qui guide l'attitude naturelle en animant le sens même de son interrogation, l'interrogation comme retours aux choses elles-mêmes est laissée intacte par la réduction.

Husserl s'est interrogé sur le problème de la possibilité de la pensée. Cependant, l'essence de la pensée l'évadait, bien que le fait que toute conscience est conscience de impliquait qu'une première et principale fonction de la phénoménologie est d'élucider l'essence de la pensée et l'essence d'être un objet de pensée<sub>21</sub>. La question phénoménologique devient donc: comment la sphère immanente de la conscience en vient-elle à rejoindre et s'accaparer la sphère transcendante de la conscience<sub>22</sub>? Selon Husserl, l'expérience de Hume et de ses successeurs démontrent que cette question ne peut pas être répondue sur la base de connaissance antérieure du transcendant. C'est le propre de l'attitude naturelle de reposer son interrogatoire des objets sur leur caractère transcendant. Or, comme le voudra Husserl, une telle interrogation se pose déjà par delà son sens même d'interrogation. Elle se prend pour acquise et transgresse dès le début son sens profond<sub>23</sub>. La réduction épistémologique n'est rien d'autre qu'une décision prise de faire aucun usage, pour une critique de la pensée, en aucune façon de la connaissance de

l'actualité des choses transcendantes, puisque cette sorte de connaissance ne peut aucunement élucider la possibilité de la connaissance<sub>24</sub>.

La méthode du doute cartésien et la phénoménologie qui se veut libre de présuppositions se recouvre partiellement, surtout pour ce qui en ait de soumettre au doute toutes connaissances. La réduction mentionnée ci-haut indique dans quel sens ceci est vrai. Or, c'est justement le sens de ces notions de transcendance et d'immanence qui sépare les recherches de Husserl de celles de Descartes. Descartes avait ressenti lui aussi la nécessité de réinterpréter toutes nos connaissances à partir du "je" connaissant. Il avait compris que si ce "je" ne pouvait se révéler avec un sens qui le distinguait des choses du monde et qui fondait notre interrogation d'elles, nos connaissances n'étaient qu'autant d'anecdotes. Sa métaphore de rêve caractérise bien le sens que nous devrions reconnaître à ces connaissances. Or, l'attitude de conscience qu'est le doute cartésien s'enracine dans l'attitude naturelle durant toute son interrogation. Le Doute (ego) comme résidu de cette interrogation n'est en fait que l'ombre de ce tout qui a été concédé à l'attitude naturelle<sub>25</sub>. Cette ombre, comme présence sans relâche, comme ce qui s'animait d'un sens irréductible à autre chose, d'un sens d'"absolu", en dit beaucoup. Il est, en fait, ombre de quelque chose. Il laisse même soupçonner--ainsi encourageant

l'investigation du chercheur--qu'une critique de la connaissance doit déboucher sur un terrain primordial. Descartes n'avait pas distingué entre l'objet perçu et l'objet intentionnel. Mais, si ce que nous disons du sens d'une investigation qui se laisse animer par l'attitude naturelle est vrai, le pouvait-il? L'interrogation de Descartes fut désavantagée tant qu'au sens qu'elle relèva de la sphère primordiale; elle permettait, comme à une sorte de juge assis en tribunal, de laisser seulement l'aspect de son interrogation qui relevait de l'attitude naturelle lui emmener, un à un, son interprétation des choses elles-mêmes. Descartes s'est satisfait de souligner le manque de fondation de cette interprétation. Ainsi Descartes ne remarqua pas du tout que les choses en question ne relèvent pas du seul domaine de l'interrogation de l'attitude naturelle, que ce qu'il doutait ce n'était que l'interprétation, la façon de voir les choses, de l'attitude naturelle, et non les choses elles-mêmes. Il ne comprit pas que son interrogation ne rejoignait pas les choses elles-mêmes, et que le Doute, loin d'être un aboutissement, n'était qu'une introduction; il symbolisait une exigence qui venait des choses elles-mêmes. Tout ceci ne pouvait être élucidé avant qu'une interrogation s'anime du sens même de la réflexion d'un retour aux choses elles-mêmes.

26.

Il y a une sphère qui est libre des problèmes de la transcendance, la sphère des cogitatio. Le sens d'immanence

vient de cela même que le caractère du data de cette sphère est "absolument immanent"<sub>27</sub>. "Every intellectual process and indeed every mental process whatever, while being enacted, can be made the object of a pure 'seeing' and understanding, and is something absolutely given in this 'seeing'"<sub>28</sub>. Ces mêmes processus peuvent aussi se donner comme déjà accomplis, et ainsi, ouvert à l'intuition<sub>29</sub>.

Ces expériences intentionnelles sont dites immanentes lorsqu'elles sont essentiellement constituées de telle façon que leurs objets intentionnels appartiennent au même courant d'expérience qu'eux. Toutes les expériences intentionnelles, où ceci ne s'applique pas, sont dites dirigées de façon transcendante, (actes dirigés sur des essences, des choses, des réalités, et encore les expériences intentionnelles des autres egos)<sub>30</sub>. Cette façon de concevoir les choses n'est possible que si l'on tient compte de la distinction entre l'objet perçu (intérieurement ou extérieurement) et l'objet intentionnel. L'objet perçu "intérieur" possède lui-aussi une couche intentionnelle. C'est elle qui constitue l'appartenance des objets intentionnels au même courant d'expérience<sub>31</sub>.

Nous devons nous arrêter pour élucider le sens de transcendance afin de rencontrer à mi-chemin les sceptiques. Lorsque je regarde une automobile, par exemple, je crois voir l'automobile elle-même. Il est évident que si je change

de place, tout en regardant l'automobile, je continuerai à croire que l'automobile m'est donnée comme elle est. Husserl est pleinement d'accord. Il va même jusqu'à dire que quiconque dirait que l'automobile ne m'est pas donnée elle-même--("fails to come into contact with the thing itself")--défend une position absurde<sup>32</sup>. Pourtant Husserl défend lui-même un point de vue qui veut qu'un tel objet soit considéré comme transcendant et que tout jugement d'existence de ce transcendant soit mis entre parenthèse. (Serait-ce qu'être en contact direct avec l'objet n'est pas ipso facto jugement d'existence sur ce même objet?) Husserl précise en disant que si l'objet lui-même nous est donné dans la perception, ce n'est pas tout dire. Il nous faut préciser de quelle façon cet objet se donne. Dans l'exemple donné, j'ai marché autour de l'automobile, et toujours je gardais, selon moi, le même objet en vue. Par ailleurs, je n'aurais pas défendu que dans une seule perception je voyais l'objet, i.e. l'objet comme il est dans le monde naturel. Sa façon d'être dans ce monde naturel est justement de ne pas être donné complètement dans une seule perception du type perspectif. "If the meaning of Thing gets determined through what is given in Thing-perception (and what else could determine the meaning?), it must require such incompleteness ..."<sup>33</sup>. Nous dirons que la chose se donne complètement dans son incomplétude. La chose se donne globalement dans la perception. Comme le dit Merleau-

Ponty, je ne suis pas en face de la chose, mais entouré de choses, intrigué dans l'opacité du monde<sub>34</sub>. C'est dans ce sens que Husserl précise le sens du transcendant: "On broad lines we can always see that Transcendent Being in general, whatever its genius may be, when understood as Being for an Ego, can become a datum only in a way analogous to that in which a thing is given, thus only through appearances. Otherwise it would really be a Being which could also become immanent; whereas what is immanently perceivable is this and nothing more"<sub>35</sub>

Cette position n'est que réaffirmée lorsque Husserl admet, en précisant, que le courant même de la pensée se révèle lui-aussi comme essentiellement incomplet. La chose comme transcendante se donne seulement à travers des perspectives. Or, l'expérience ne se donne jamais en perspective<sub>36</sub>. En m'appréhendant dans le flux de la conscience vivante coulant à travers le présent réel, je me surprend comme "pure subject" de cette vie<sub>37</sub>. Le sens de mes expériences comme elles se donnent à voir, se distingue donc radicalement du sens des objets transcendants, comme ils se donnent à voir.

De ces considérations Husserl tire les conséquences suivantes pour l'ego:

The thesis of my pure Ego and its personal life, which is 'necessary' and plainly indubitable, thus stands opposed to the thesis of the world which is 'contingent'<sub>38</sub>.

dans le sens que ce que je perçois comme dans le monde pourrait ne pas être, tandis que ce que je perçois dans le courant de la conscience ne peut pas ne pas être. La loi essentielle qui est corrélatrice à ceci est:

The ideal possibility of a reflexion which has the essential of a self-evident unshakeable existential thesis has its ground in the essential nature of a pure Ego in general and of an experiencing in general. 39

Nous avons souligné plus tôt que ces considérations s'opéraient au moyen de la signification. C'est en réitérant celà, que nous paraphrasons Husserl qui déclare qu'il n'est pas question ici de preuve dans le sens de considérations empiriques à partir du monde. C'est selon le sens qui se donne à penser, selon le sens même des expériences, que la possibilité de non-être est en principe jamais exclue<sup>40</sup>. Cette remarque, nous le comprenons bien, demeure pourtant ambiguë tant que le sens d'abstraction n'est pas dissous. Cet "ego in general", cet "experiencing in general", relève d'une interrogation qui se défend encore--et ainsi garde trop présent--la tendance à l'attitude naturelle; son plein sens ne sera compris qu'à partir de la sphère primordiale.

C'est selon ce sens que Husserl peut dire, "Reality, that of the thing taken singly as also that of the whole world, essentially lacks independence". Voilà ce qui semble aller à l'encontre de nos croyances vis-à-vis de la réalité. Si la réalité se révèle bien comme un quelque chose dont le

sens est de n'être qu'intentionnel, de n'être que "comme", de n'être que présent comme une apparence de, comment élucider la croyance que nous portons que cette réalité est indépendante de l'individu pensant à elle, d'un moi--comme par exemple, que cette automobile est là malgré moi? Si nous voulons comprendre le sens bien fondé de l'énoncé de Husserl, nous devons nous rappeler que cette croyance n'est pas un élément même de l'interrogation de la perception, du monde, qui émerge de l'attitude naturelle. Elle est déjà acquise par celle-ci, c'est-à-dire qu'elle ne l'a pas en elle, en autant qu'elle est interrogation. Par ailleurs, l'attitude phénoménologique, après la réduction de l'attitude naturelle, préserve en son sein la croyance de cette attitude, la croyance qui la supportait dans son sens.

L'indépendance n'a que le sens que possède l'objet vu comme transcendant. Dire qu'il est indépendant, c'est porter un jugement sur l'objet vu et le sens de ce jugement se révèle, sous analyse, comme le veut Husserl, être l'incomplétude essentielle d'un objet qui se donne par esquisses, d'un objet transcendant. De là à insister que l'objet vu est "absolument" indépendant, qu'il soit perçu ou non par une personne quelconque, qu'il soit objet ou non d'une conscience, c'est évidemment dépasser ce qui se donne dans la perception elle-même<sub>41</sub>. Pour le moment, nous voulons nous en tenir à cela.



Les essences et les objets généraux dont nous avons parlés plus tôt n'appartiennent pas au courant même de la conscience. Ils relèvent plutôt, dit Husserl, d'une théorie de la nature essentielle des objectivités transcendantes en question--tout comme des essences géométriques--et ainsi, dans la quête de la sphère immanente conscientielle, ils peuvent et doivent être mis en parenthèses<sup>42</sup>.

Husserl ne fait que répéter ici, en d'autres mots, qu'il ne faut pas interpréter l'eidétique psychologiquement, i.e. rende réellement immanent au courant de la conscience ce qui lui est en principe transcendant. La conscience d'essence--par exemple de couleur, de forme--qui s'enracine dans une intuition particulière se déroulant dans le monde est souvent prise pour les essences elles-mêmes. Ce faisant, le tout est déclaré "constructions de l'esprit" et compris comme élément réel de la conscience. C'est seulement une fois la distinction entre conscience d'essence et essences respectées, que nous pouvons comprendre la distinction plus profonde entre essences transcendantes et essences immanentes, qui relèvent du caractère de l'objet intentionnel. Une interprétation psychologique de l'eidétique n'y comprendrait rien à cette dernière distinction puisque pour elle toute essence serait nécessairement immanente, dans le sens d'élément réel de la conscience réelle. Husserl mentionne, en conjonction avec ces élaborations, que les Recherches

logiques, avaient élucidé le sens des premières distinctions, ici mentionnées, entre conscience d'essences et essences, mais qu'elles n'avaient pu formuler clairement la deuxième n'étant pas guidé par le sens des réductions, et donc ne pouvant distinguer entre l'idéal immanent et l'idéal transcendant, de par leur sens<sup>43</sup>. Ainsi seule la réduction qui signale des différentes attitudes de conscience permet une formulation claire de cette distinction.

Vient en fin de compte la mise entre parenthèses du penseur lui-même comme homme, être naturel<sup>44</sup>. C'est ici que nous rencontrons des difficultés des plus grandes. Husserl donne comme exemple à appui que l'homme qui pense en mathématique, tout en demeurant l'individu qui existe dans le monde naturel, "does not enter as such into the eidetic content of the mathematical propositions themselves"<sup>45</sup>. Se mettre personnellement entre parenthèses et ainsi laisser ouvert à l'intuition la sphère de l'expérience pure, c'est s'ouvrir sur les sens qui y sont et non s'introduire dans un monde des idées sans chair, sans corps. D'ailleurs une telle conception n'est possible que pour quelqu'un qui assume déjà une position métaphysique selon laquelle tout être existant doit être accessible seulement aux sens du corps comme objet parmi d'autres dans la nature<sup>46</sup>. Si l'expérience ne se donne jamais par esquisses, si elle se donne toujours d'une immanente absolue, c'est qu'elle se donne selon son sens de

conscience constituante de sens. Nous verrons dans quel sens il nous faut comprendre ceci.

Il est évident que l'exemple du géomètre n'est pas suffisant par lui-même. Nous devons élucider ce sens que l'expérience comme telle laisse à comprendre. Nous avons tous eu l'expérience de penser à nous-même. Ainsi je puis m'imaginer courant, ou encore me rappeler avoir perçu une telle chaise, ou encore, ressentir que j'ai déjà entendu une certaine sonate. Toutes ces pensées sont enracinées dans le monde réel. Or, un sens s'extrait, se donne à voir, dans ces actes en pensées, un sens qui dépasse, tout en visant ces actes mêmes, le moment où chacun d'eux s'est déroulé. Ce sens, tout en se laissant indiquer par une réflexion sur ces actes, ne se laisse pas voir pour lui-même, tant qu'il n'est pas donné immédiatement à la conscience. Tant que chaque acte n'est compris que comme relevant d'une masse psychique du monde réel le sens concret de l'acte lui-même, irréductible à une masse psychique qui ne serait qu'un objet naturel parmi d'autres, ne peut être donné par soi. La réduction nous permettra de retourner à l'acte lui-même, au sens concret de l'acte.

## CHAPITRE 4

### L'EGOLOGIE

Nous passons directement à une considération de l'ego transcendente comme prototype des analyses phénoménologiques dans toutes les sphères essentielles<sub>1</sub>. C'est à partir des difficultés de compréhension, qu'un glissement vers une attitude naturelle laisserait entrevoir, dans le sens de l'ego transcendente qui se donne à penser que nous reviendrons en arrière pour relier la pensée husserlienne des Méditations cartésiennes, qui nous servira ici de point d'appui, avec celle des Idées et des Recherches logiques.<sup>2</sup>

Nous nous sommes arrêtés dans la dernière section entre deux pas. Après avoir concédé la possibilité d'un certain sens à la réduction de l'attitude naturelle telle qu'elle se révèle dans les objets des sciences et les objets d'un réalisme naif, après avoir suivi les raisonnements qui admettraient d'une réduction des objets généraux et des essences en autant qu'ils étaient transcendant à la conscience nous avons hésité devant notre propre mise entre parenthèses comme être humain. Cette hésitation trahissait combien peu nous avions vraiment compris les réductions antérieures, et combien peu nous avions vraiment compris les résultats des recherches phénoménologiques antérieures<sub>3</sub>. Ce qui aurait dû venir de soi, après une préparation de si longue haleine et

des plus rigoureuses, révélait l'ambiguïté foncière qui avait pu demeurer cachée tout au long des analyses premières de Husserl pour enfin brusquement illuminer un scepticisme dogmatique, osons-nous dire, devant le tout-ou-rien de l'ego transcendantal<sup>4</sup>. C'est aussi dans la croyance que cette position est inaccessible sauf dans un face à face avec le sens que se veut poser l'ego transcendantal que nous nous arrêtons, ici pour tenter d'élucider le sens de la phénoménologie husserlienne. Nous n'allons pas, pour autant, oublier les élucidations que nous avons déjà faites, et nous voudrions bien, quand l'occasion se présentera, les enraciner dans le sens fondé de l'ego transcendantal.

Dans L'idée de la phénoménologie Husserl reconnaissait aux actes de conscience une cohérence téléologique<sup>5</sup>. Les actes de conscience qui animent les recherches des différentes sciences particulières posséderaient elles aussi une telle idée téléologique, motif qui s'exprime dans différents systèmes d'interprétation, l'idée de vérité absolue. La science tend vers "un horizon infini d'approximations qui convergent toutes vers cette idée".<sup>6</sup> Ceci ne surprendra personne qui aurait lu et compris le sens de l'objet d'étude des sciences, d'un objet transcendant à la conscience et essentiellement incomplet<sup>7</sup>. Or, il n'y a pas de doute que la plupart des lecteurs des oeuvres de Husserl sont guidés par cette idée même et nous devons y faire face par une élucidation du sens

irréductible à autre chose de la sphere d'immanence, qui ne pretent pas à être simple anecdote "transcendentale".

Posons-nous la question: pourquoi ces doutes et comment expliquer qu'ils survivent à tant d'élucidation par Husserl, élucidations qui semblaient à première vue si claires ? La seule réponse qui me vient à l'esprit, c'est que tout au long des analyses le lecteur (critique, comme de raison) se posait la question à savoir qui était l'agent de toutes ces actes "spécialisés" -- ou bien il presumait qu'au fond c'était "vraiment", "réellement", lui, ou bien, par quelque sortilège, Husserl était un des choisis. Il est évident que les mises en gardes nombreuses qu'exprima Husserl contre une interprétation psychologique ou réaliste de la sphère transcendente et de l'ego transcendental, -- certainement lues par les critiques -- n'ont pas été comprises et dues être abandonnées comme soit des contre-sens, soit des non-sens. C'est là, disent-ils, des précautions gratuites; ces intuitions de la sphère immanente sont en réalité des actes du philosophe; bien qu'il s'agit d'une faiblesse du systeme de Husserl, nous pouvons, cependant, reconnaître du bon dans la méthode phénoménologique, qui se veut retour aux choses mêmes. Evidemment nous devons répéter Husserl ici avec l'espoir que nos remarques élucideront et justifieront ces précautions.

Le moi transcendental, résidu de l'époque phénoménologique n'est pas une "... petite parcelle du monde" que le

moi philosophique aurait parvenu à sauver contre tout doute. Il n'est pas ce à partir de quoi nous devons re-conquérir tout le reste du monde. Il n'est pas non plus ce à partir de quoi je me re-conquéris comme un homme "qui se saisit dans l'intuition naturelle de soi en tant qu'homme naturel", ou qui "limité par abstraction aux données pures de l'expérience "interne" et purement psychologique, saisit son propre mens sive animus sive intellectus" ou qui saisit "l'ame elle-même prise séparément". Toutes ces interprétations des choses dont Husserl avait tenté élucider le sens essentiellement transcendant ne saurait être confondu avec le sens essentiellement immanent, "absolu", de l'ego transcendantal<sub>8</sub>.

Pour tout lecteur attentif, le penseur phénoménologique semble avoir accompli un moyen tour. Il semble s'être déraciné complètement de cette terre, une certaine ascension métaphysique, ne laissant aucune trace concrète de lui-même qui indiquerait son passage, ici bas. Il ne peut plus s'en remettre à la sphère du monde "physique", qui doit être compris, semble-t-il, comme englobant tout ce qui existe. Et pourtant, note le lecteur à l'oeil vif, le penseur continue de parler, et de se faire entendre, d'écrire et de se faire lire, tout comme s'il était encore des nôtres. (Nous signalons à ce sujet la note de Husserl dans la Krisis qui souligne cette transformation radicale des problèmes de la pensée qu'emmène avec elle l'introduction de la subjectivité humaine dans le problème de la corrélation de la pensée à son objet<sub>9</sub>.)

Pour répondre à ces objections nous retournons au numéro cent trente cinq (#135) des Idées. Là, Husserl dit explicitement:

As every intentional experience has a noema and therein a meaning through which it is related to the object, so, inversely, everything that we call by the name of Object, that of which we speak, what we see before us as reality, hold to be possible or probable, think of in however vague a way, is in so far already object of consciousness; and this means that whatever the world and reality may be or be called must be represented within the limits of real and possible consciousness by corresponding meanings and positions, filled more or less with intuitional content. When therefore phenomenology performs its 'suspending' operations, when as transcendental it brackets all actual positing of realities (Realitäten) and carries out the other bracketings, as we have previously described them, we can now understand in the light of a deeper reason the meaning and the legitimacy of the earlier thesis: that whatever is phenomenologically disconnected remains still, with a certain change of signature, within the framework of phenomenology. The real (realen) and ideal positivities (Wirklichkeiten), which come under the suspending clause, are represented in the phenomenological sphere by the whole nexus of corresponding meanings and positions (Sinnen und Satzen).<sup>10</sup>

Cette référence, comme beaucoup d'autres d'ailleurs, laisse entendre clairement qu'il ne s'agit nullement d'une envolée de l'esprit. Il s'agit du sens qui demeure vivant au sein même de la sphère phénoménologique. Lorsque le penseur se met donc entre parenthèse, un certain sens demeurant, révèle ce qui fut atteint par la réduction. Et cela, c'est le penseur comme membre d'un monde qui se donne comme essentiellement transcendant.



Une mécompréhension semblable est, selon moi, à la source de la difficulté rencontrée par certains de comprendre les arguments contre le sens de solipsisme qu'on voudrait appliquer à l'ego transcendantal. L'époque phénoménologique opérée sur ma propre personne et qui m'introduit à "mon" ego transcendantal absolu est dit, par le fait même, devenu un "solus ipse". Il est soutenu que le penseur reste dans cet état tant qu'il demeure "sous l'indice "phénoménologique" "11. Lorsque le penseur demande par après : "mais qu'en est-il alors d'autres egos ? ", ces critiques objectent, signalant que le penseur s'est déjà interdit ces "autres egos" en autant qu'il les à mis entre parenthèses avec le monde.

Husserl, en faisant emploi de la méthode phénoménologique, distinguait depuis les Recherches logiques le moment rouge du rouge in specie. Aucun cri d'alarme ne fut alors donné. Evidemment des questions "intéressées" ont vu jour lorsque Husserl prétendait à l'existence des objets généraux. Du point de vue du sens de la méthode phénoménologique, Husserl n'y a pas divergé dans ses Méditations cartésiennes. Il est vrai que les réductions ne se trouvaient pas dans les Recherches, mais la notion de réduction n'est que l'expression de la façon particulière, mais phénoménologique, que nous devons nous prendre pour révéler l'essence de la conscience elle-même. Aussi la distinction entre le moi empirique et le moi transcendantal se rapproche de beaucoup de la distinction

entre objet physique "chaise" et l'essence "chaise". Là où les Recherches logiques tentaient de laisser paraître la signification comme telle, les réductions dévoilent le sens même de la signification pour la conscience. En autant que Husserl cherche le sens d'autres egos récupérables dans la sphère phénoménologique, il ne transgresse aucunement les principes qui déterminent ce qui peut servir d'objet de recherche phénoménologique .

Aussi, nous devons souligner que lorsque Husserl se repose la question des autres, le sens dans lequel l'autre se donne n'a pas encore été déterminé phénoménologiquement, comme il en fut le cas pour des objets de la nature, par exemple. Ceux qui accusent Husserl de solipsisme transcendantal sont souvent les premiers à admettre que les autres personnes ne se donnent pas à nous comme n'importe lequel objet physique -- une maison par exemple. Mais, alors, pourquoi croire que Husserl serait assez naïf pour ne pas voir que des personnes se donnent justement avec le sens d'être humain. Il est certes vrai que je puis faire le tour de ce corps autre comme je ferais le tour d'une table, mais non moins vrai que ce corps se donne frappé d'un sens qui n'est pas celui d'une table, ni d'aucun autre objet de la nature. L'autre se donne comme corps parlant, écrivant, etc. Voilà un sens qui le suit dans la sphère phénoménologique réduite.

Mais le critique persiste; tout cela fut mis entre parenthèses, car Husserl opéra la dernière réduction sur

lui-même et ainsi se "referme" sur lui-même. Ceci, montre jusqu'à quel point la réduction, ainsi que la méthode phénoménologique comme telle, est mécomprise. Loin de refermer le penseur sur lui-même, la réduction l'ouvre, l'introduit, sur tout un univers transcendantal:

L'idée, selon laquelle tout ce que je connais -- moi, l'ego transcendantal -- je le connais comme existant en partant de moi-même, et tout ce que j'explicité comme constitué en moi-même doit m'appartenir à moi-même, à mon être propre, est une illusion. Ceci n'est vrai que des "transcendances immanentes". 12

L'effet de la réduction c'est de m'introduire dans la sphère de l'ego transcendantal comme sens identiquement le même. Tout comme le sens noématique se donnait toujours sur un horizon, l'apperception de moi-même se donne sur l'horizon "monde". En fait, je me révèle dans la sphère transcendentale, comme n'étant pas tout à moi-même. Je me donne comme essentiellement "être du monde". Le corrélat, toujours présent, de la réduction de ce "monde" à "ce qui m'appartient" est "ce qui m'est étranger". "A s'en tenir à l'ego transcendantal et dernier et à l'universalité de ce qui est constitué en lui, on trouve, appartenant d'une manière immédiate à l'ego, la division de tout son champ transcendantal d'expérience en sphère "qui lui appartient", . . . et en sphère de ce qui lui est étranger.<sup>13</sup>" Nous répétons qu'il s'agit ici du sens même qui se donne avec l'autre et de mon sens, du sens qui se laisse récupérer par la phénoménologie.

Nos remarques, jusqu'ici, n'ont été que préliminaires. En élucidant la source des mécompréhensions et le sens des analyses de Husserl, avant d'avoir abordé le sens même de l'ego transcendantal tel qu'il se donne par l'époché phénoménologique, nous nous sommes permis d'avertir d'avance le lecteur à un sens qu'il devrait rechercher et pouvoir reconnaître dans le "résidu" à l'époché. Aussi passons-nous maintenant à l'élucidation de ce sens.

Lorsque, dans l'attitude naturelle, je me tourne vers un "monde" de nombre, le "monde" naturel demeure toujours autour de moi avec son sens. Les deux mondes présentent des sens analogues. Ils étalent devant moi un champ d'objets avec lesquels je puis me préoccuper. Le monde arithmétique est là-pour-moi "only when and so long as I occupy the arithmetical standpoint". De son côté le monde naturel doit être dit: "the world in the ordinary sense (je souligne) of the word, is constantly there for me, so long as I live naturally and look in its direction." Lorsque j'adopte un point de vue nouveau qui s'ouvre sur des mondes nouveaux "the natural world still remains 'present'".<sup>14</sup> Même la réduction laisse intacte la "thèse générale de l'attitude naturelle". Certes, tout data comme data du monde naturel est mis en doute et rejeté, mais le monde naturel persiste, selon son sens comme "a world that has its being out there" . Le monde arithmétique ne subsiste pas indépendamment de l'attitude de conscience

qui le vise, tandis que le monde naturel est toujours là, quelque soit l'attitude de conscience que j'adopte, moi être du monde. Cette présence constante trahit-elle une contradiction ? Serait-ce que l'attitude naturelle est en fin de compte l'attitude primordiale ? Il n'en est rien. C'est la thèse de l'attitude naturelle qui demeure par delà toute réduction. Nous avons déjà souligné que cette attitude est aussi une sorte de retour aux choses elles-mêmes. Or, la thèse de l'attitude naturelle ne doit pas être confondu avec le sens de l'interrogation de l'attitude naturelle. La thèse de l'attitude naturelle sera éventuellement la même que celle de l'attitude transcendental de conscience. Or, pour les deux attitudes il s'agit d'un sens d'appartenance différent. Le de dans "thèse de l'attitude naturelle" est le sens même de son interrogation et la trahit dans son incomplétude. Le de dans "thèse de l'attitude transcendental" la révèle comme interrogation originale des choses mêmes.

Quel est le sens de la tentative de doute que fait sienne, après Descartes, Husserl ?

He who attempts to doubt is attempting to doubt 'Being' of some form or other . . . . The attempt does not affect the form of Being itself. He who doubts, for instance, whether an object, whose Being he does not doubt, is constituted in such and such a way doubts the way it is constituted.<sup>16</sup>

Le sens de la réduction se trouve là. Il ne s'agit pas d'antithèse; il ne peut être question d'une prise de position

qui dans l'unité de simultanéité serait incompatible avec la thèse de l'attitude naturelle qui, nous le répétons, est laissée intacte avant comme après la réduction à l'attitude transcendentale et qui est complètement compatible avec cette dernière. Il ne s'agit pas de nier le "monde", ni même de douter qu'il est là, car Husserl le dit clairement:

This entire natural world therefore which is continually 'there for us', 'present to our hand', and will ever remain there, is a 'fact-world of which we continue to be conscious even though it pleases us to put it in brackets. 17

C'est sur l'horizon de ce "fact-world" que Husserl reconnaît aux sciences qui relèvent de l'attitude naturelle, le rôle suivant:

To know it [the world] more comprehensively, more trustworthily, more perfectly than the lore of experience is able to do.

Les "théories" scientifiques sont des agents "for uniting facts validly together". 18

Nous avons déjà élucidé le type d'être qui est affecté par l'époque phénoménologique, soit le transcendant dans ses multiples façons de se donner à penser dans l'attitude naturelle. Le bien-fondé de cette réduction doit être distingué du ce qui amène Husserl à dire, "it pleases us to put it in brackets". Les multiples recherches qu'il avait déjà complétées lui indiquaient le chemin à suivre. Le coeur des problèmes constitutionnels s'annonçait déjà comme relevant de la sphère des essences qui se donnaient à la conscience,

voire de l'essence même de la conscience. Mais la méthode des variations eidétiques qui avait guidé la conscience vers l'intuition des objets généraux n'était pas satisfaisante pour l'élucidation de l'être essentiel de la conscience. Elle se prenait pour acquise. Aussi, de ce point de vue, elle tirait son sens d'avantage du mode transcendant d'être de la chose naturelle que de son enracinement dans la sphère primordiale. Les variations eidétiques semblaient propices à l'objet qui se donnait par esquisses mais laissaient en état problématique l'expérience elle-même qui ne se donnait pas ainsi. Ce pseudo-problème n'affirme que plus fortement le manque d'enracinement des réductions dans l'interrogation phénoménologique elle-même. Car, enfin, la réduction se guide sur une possibilité pour la conscience d'aller au delà de sa sphère immanente, sans quoi la distinction immanence-transcendance ne tient plus.

Les réductions comme sens qui se donne à penser devant la co-existence de différentes attitudes de conscience visant chacune un "monde" à soi doivent être interrogées elles-mêmes quand à leur sens. Là encore, il ne faut pas se laisser emporter par les remarques de Husserl, trop souvent répétées, mais souvent comprises, qui caractérisent la réduction, en autant qu'elle était une tentative de doute, comme "only as a device of method" . Dans la texte où paraît cette remarque, Husserl exprime ses réserves vis-à-vis de l'envergure du doute cartésien, mais aussi, et surtout, le sens que

nous venons de souligner, à savoir que la réduction permettait la mise en évidence de certaines attitudes de la conscience sans pour autant transgresser le sens d'autres attitudes de conscience. D'une façon plus profonde, il ne saurait en être autrement, puisque le sens même des réductions est encore sans fondation, et puisque toute prise de position avant l'enracinement dans l'égologie est prématurée et donc risque d'être dogmatique.

La réduction nous permet d'accéder à une attitude de conscience ou "les multiples cogitationes qui se rapportent au "monde" portent en elles-mêmes ce rapport." Husserl donne comme exemple que "la perception de cette table est, avant comme après, perception de cette table", et il en tire une conclusion essentielle que "tout état de conscience en général est, en lui-même, conscience de quelque chose". Il en va du sens des cogitationes et du "monde" auquel elles se rapporte, et cela indépendamment de toutes considérations sur l'existence réelle du quelque chose, ou encore, et cela est à noter, de toute abstention vis-à-vis de ce "monde" qui pourrait s'être accompli par le penseur dans l'attitude transcendentale<sub>20</sub>. Cette dernière remarque est décisive pour une compréhension de la raison d'être et du bien fondé des réflexions complexes sur l'intersubjectivité. Il est évident que tout sens relevant de la sphère phénoménologique a droit de se donner à penser à l'ego transcendantal sans qu'il



s'agisse d'un Deus ex machina. Le sens des autres personnes humaines en sera l'un d'eux.

"La perception de cette table" est ce que Husserl nomme une cogitatio. Elle se distingue du cogitatum qui est l'objet d'une conscience dans l'attitude d'un cogito avec l'objet qui se donne en face de lui. L'objet intentionnel ne doit pas être confondu avec l'objet appréhendé dans la perception. Il y va de deux choses différentes, bien que reliées. L'objet appréhendé--table devant nous--est le cogitatum, objet d'un cogito. En passant de la perception de cette table, (l'expérience de regarder la table en question), à "la perception de cette table", (l'expérience tout court, sans pour autant perdre sa référence à l'objet sans quoi elle perdrait le sens spécifique qui la fait expérience de), une propriété essentielle de toutes consciences est préservée dans sa forme générale en dépit de la modification, à savoir qu'en autant que ces consciences sont consciences de quelque chose, elles sont "reliées intentionnellement" à cet objet<sup>21</sup>.

Ces relations essentielles d'expériences relèvent-elles du sens même de ces expériences? L'essence exprime un sens de l'expérience qui lui est "a priori". Ces sens visent des expériences concrètes et non quelque relation psychologique quelconque. Nous pourrions même dire, à la façon de Merleau-Ponty, qu'il s'agit d'un "a priori concret".

Une fois la réduction accomplie, les analyses démontrent que ces considérations s'appliquent bien à tous les types

d'expériences intentionnelles. La chose perçue qui alors même qu'elle est perçue se donne dans des esquisses changeantes et se donne comme devant changer ainsi nécessairement est à distinguer de la chose perçue qui demeure la même chose à travers les multiples esquisses. C'est cette qualité de même qui fait de cette chose une chose transcendante à la conscience. La chose pure et simple qui pourrait selon les cas être le même ce qui est visée par la chose perçue et la chose même est mise entre parenthèse par la réduction mais n'est pas pour autant perdu, néant. Elle se retrouve dans la phénoménologie comme la chose perçue comme telle, i.e. comme ayant un sens. La chose comme objet intentionnel a un sens. <sup>23</sup>

La structure noétique-noématique exprime ce qui dans la sphère phénoménologique résume les distinctions que nous élucidions ci-dessus. Le noétique réfère à la sphère constituante transcendente, la sphère de la donation de sens, et la noématique réfère à la sphère transcendente constituée, la sphère du sens tel qu'il se donne pour et dans la conscience <sup>24</sup>. Nous n'aborderons pas plus loin le problème de cette structure.

Quelle est la façon dans laquelle l'ego se donne à lui-même? Jusqu'ici nous nous sommes préoccupés d'un "quelque chose" dans la particule "conscience de quelque chose", qui n'était pas la conscience elle-même. Cette structure qui se révélait comme essentielle, devra-t-elle subir un échec lorsque la conscience se prend pour objet?

Voilà le sens profond des Méditations cartésiennes qui se mènent selon les principes d'une phénoménologie. Le philosophe choisit un objet qui exemplifie cette réflexivité. Il est lui-même l'objet analysé. Aussi, des problèmes analogues à l'analyse de l'objet du monde naturel saute aussitôt dans la mêlée. Pour ces derniers il fut question de dissiper, en élucidant, les craintes que l'époque les néantisait. Husserl souligna la compatibilité nécessaire qui devait tenir entre l'attitude naturelle et l'attitude transcendente, compatibilité qui s'ancrait sur le sens des choses-mêmes en question. Dans la tentative de soumettre sa propre personne à l'époque, Husserl rencontre de face les craintes qui le voudraient, du fait même, néantiser.

Une caractéristique essentielle de l'ego transcendantal est qu'il a le sens d'auto-constitution. Pour beaucoup, ceci exprime une position nettement solipsiste. Husserl ne dit-il pas que l'ego qui "se constitue continuellement lui-même comme existant" se saisit soi-même "comme moi, moi qui vit ceci ou cela, moi identique qui vit tel ou tel autre cogito" ? Husserl dit bien que la synthèse des multiples cogitationes comme cogitationes du moi identique est une "autre" espèce de polarisation que celle qui caractérise la relation qui tient entre le cogito et le cogitatum, mais dans les deux cas, il parle d'"espèce de synthèse". Ce par  
26  
quoi, tout comme il le signalait lors de son analyse phénomé-

logique d'une perception de l'objet, Husserl exprime la nature essentielle de l'analyse en question. Qu'ils y en aient, pour quelques soient les raisons, qui tiennent à accorder un statut spécial à leur propre personne et à vouloir s'accorder une route d'accession privilégiée à leur propre moi, cela ne peut en rien rejoindre le bien fondé et la généralité des analyses de Husserl; c'est plutôt le cas que cette accession même est tenue pour contradictoire, voire exprimant un non-sens<sup>27</sup>.

Lorsqu'au début de ce travail nous nous sommes tournés vers la notion de signification, ce fut pour la libérer de tout emboîtement dans un acte psychique quelconque et pour démontrer de quelle façon elle dépassait un moment concret de signifier. C'est dans ce sens qu'il nous faut rattacher, tout en prolongeant, les observations suivantes sur l'intentionnalité:

"L'analyse intentionnelle se laisse guider par une évidence fondamentale: tout cogito, en tant que conscience, est, en un sens très large, "signification" de la chose qu'il vise, mais cette "signification" dépasse à tout instant ce qui, à l'instant même, est donné comme "explicitement visé"."<sup>28</sup>

Il y a, pourrions-nous dire, un surplus de sens<sup>29</sup>. Comme pour des résultats comparables, que nous avons déjà soulignés, Husserl dit explicitement, "Ce dépassement de l'intention dans l'intention elle-même, inhérent à toute conscience doit être considéré comme essentiel à cette conscience"<sup>30</sup>.

Lorsque Husserl dit que "je me suis, dans une expérience évidente, constamment donné comme moi-même", il

ajoute, et cela selon la nature même de l'interrogation phénoménologique, que "cela vaut pour l'ego transcendantal et pour tous les sens d'ego."<sup>31</sup> Nous avons déjà souligné mainte fois qu'il s'agit toujours du sens des choses. "Tout sens et tout être imaginable, qu'ils s'appellent immanents ou transcendants, font partie du domaine de la subjectivité transcendantale, en tant que constituant tout sens et tout être"<sup>32</sup>. Or, nous l'admettons, nous ne sommes pas encore à la source.

Nous pouvons récupérer les structures suivantes comme essentielles à l'ego transcendantal: (i) en tant que conscience, il est essentiellement conscience de quelque chose. (ii) S'il est son propre objet de conscience, cela implique qu'il doit s'en tenir à la sphère d'immanence, ou à ce qui se donne en personne directement et immédiatement à la conscience. (iii) Toute conscience possède une couche noématique, i.e. une couche de "signification" comme partie essentielle de sa structure noétique-noématique. (iv) Une structure essentielle de l'ego transcendantal est celle de sa sphère d'appartenance.

La réduction de l'expérience transcendantale à la sphère d'appartenance met en jeu une nouvelle epoche qui a pour but de laisser comme "résidu" les fonctions constitutives de l'intentionnalité dans lesquelles l'ego se constitue dans son être propre. Cette epoche possède elle aussi un sens spécial, qui n'élimine pas pour autant le sens dans lequel

l'ego se constitue ce qui lui est étranger. Il faut se garder de faire de l'ego transcendantal "an empty looking of an empty 'ego'." 33

Nous revenons donc sur le sens même de ces "réductions". Procédés méthodiques, elles sont primordialement des attitudes de conscience (qui doivent tous être compatibles "within the unity of 'simultaneity'"). Elles sont réductions de quelque chose. La nouvelle réduction, dont il s'agit ici, est une réduction d'une sphère phénoménologiquement déjà réduite. Cette sphère contient un "phénomène transcendantal" du monde qui doit, être réduit--ce "monde" ne doit pas être confondu avec le monde appréhendé dans l'attitude naturelle. La réduction de ce "monde" "reste une couche cohérente du phénomène du monde, corrélatif transcendantal de l'expérience du monde, qui se déroule d'une manière continue et concordante". Il nous reste un sens du "monde" qui ne relève que de la sphère d'appartenance de l'ego transcendantal 34.

Voilà un résultat très important. Le philosophe qui se réduit est trop souvent lu d'une façon très naïve et d'une attitude qui relève, en fait, de l'attitude naturelle. Le sens des exemples portent le lecteur des textes à se lire dans la description que le phénoménologue donne de ce qui est réduit; car le phénoménologue, la personne qui mène ces recherches, se réduit comme personne appartenant au monde de l'attitude naturelle. Ainsi en est-il pour tout autre emploi

de termes semblables. Le lecteur vit à travers les multiples descriptions. Il lui arrive même de s'imaginer assis, opérant ou du moins essayant, les réductions. Lorsqu'il en arrive à cette dernière epoche il se croit tout seul, déjà. S'il avait bien compris le sens des réductions que le texte l'avait déjà améné à faire, il saurait que le "monde", que les "autres", sont toujours là, comme corrélat noématique de son expérience. Il ne serait pas surpris de voir Husserl revenir à ceux-ci pour y récupérer un "phénomène du monde", de revenir sur le "monde" pour en interpréter le sens.

De cette couche, Husserl dit qu'elle est "l'extrême limite ou peut nous conduire la réduction phénoménologique". Il ajoute:

"... il faut évidemment posséder l'expérience de cette "sphère d'appartenance" propre au moi pour pouvoir constituer l'idée de l'expérience d'"un autre que moi".<sup>35</sup>

Et, je m'empresse d'ajouter, que sans cette expérience il nous sera impossible de comprendre la scissure profonde qui se logera au sein même du moi transcendantal dans sa sphère d'appartenance. Car ce "phénomène du monde" se révélera tôt comme une ombre, qui se fait mienne de nécessité, tout en refusant l'absorption complète dans un moi-même pur. A partir de ce "phénomène du monde", présentant un "sens objectif", Husserl relève une "Nature pure et simple" ne possédant plus le caractère "d'être objectif". Elle n'est qu'une "'Nature" qui m'appartient." Elle se distingue donc de ce qui possédait

avant ce caractère objectif, tel une couche abstraite du monde lui-même, ou encore une couche avec son "sens immanent".

"Parmi les corps de cette "Nature" réduite à "ce qui m'appartient", je trouve mon propre corps organique" se distinguant par le fait qu'il est le seul corps "organique". Est-ce que Husserl ne fait pas emploi ici de jugement qui relève de la sphère du monde objectif mise entre parenthèses? Non. La sphère réduite après la réduction de l'attitude naturelle contenait le sens phénoménologique de tout ce qui avait été réduit. La sphère réduite après la réduction à la sphère d'appartenance contient tous ces sens--affectés certes--mais non néantisés. C'est pourquoi Husserl appelle "fait remarquable", à l'"air de paradoxes", ce résultat qui veut qu'"en éliminant ce qui nous est "étranger", nous ne portons pas atteinte à l'ensemble de ma vie psychique, à la vie de ce moi psycho-physique." A tout instant, des explications déjà faites viennent frapper à la porte de l'investigation phénoménologique, espérant y être admises; admises, elles sauraient bien démontrer qu'il s'agit bien de paradoxe, voire de non-sens. Or, ce "fait remarquable" vient élucider dans quel sens la "Nature pure et simple" est bien résidu de cette dernière des epoche. Il vient confirmer que même le chercheur (phénoménologue ou lecteur), qui se serait cru une unité spéciale au sein de ces recherches conduisant au moi transcendantal, est au fond une unité paradoxale fendue d'un bout à l'autre de son être par un sens qui le révèle étranger à lui-même.



"Ma vie reste expérience du "monde" et donc expérience possible et réelle de ce qui nous est étranger. 36

L'explicitation, le sens de la "théorie" phénoménologique, se révèle dans son sens original d'indice dans la sphère transcendentale. Husserl souligne que "ce qui m'est propre se révèle, lui aussi, seulement par l'explicitation, et c'est dans et par l'oeuvre de celle-ci qu'il reçoit son sens original". Il ramène le lecteur aux éléments de la recherche phénoménologique, à ces aspects que tout ce parler de réduction et de moi transcendantal aurait pu mettre dans l'ombre de L'oubli. Les exemples choisis d'"objet de la vue" de la perception peuvent créer l'illusion, que l'explicitation ici en jeu, n'arriverait à rien d'autre qu'à des éléments perceptifs de l'explicitation une fois appliquée à la "perception de soi-même". C'est ce qui donne l'impression d'immobilisme absolu à l'ego transcendantal. Or, "dans l'explicitation des horizons de mon être propre, je me heurte (je souligne) en premier lieu à ma temporalité immanente et à mon être sous la forme d'une infinie ouverte du courant de la conscience." Voilà ce qui, au sein de ce que je croyais m'être de plus intime, de plus secret, de plus "à moi", sème la graine d'un sens de l'étranger:

"Quoique je sois constamment donné (je souligne) à moi-même d'une façon originelle, et quoique je puisse, en avançant toujours, expliciter ce qui m'appartient essentiellement, cette explicitation s'effectue en grande partie au moyen des actes de conscience qui ne sont point des perceptions des moments correspondants de mon essence propre." 37

C'est un sens qui se retrouve nécessairement présent dans la sphère transcendentale réduite à l'appartenance. C'est par le "donné" de "se donne à soi-même" que l'ego transcendantal se révèle à soi-même dans son plein sens. Le "se donne" est le sens même de l'interrogation phénoménologique qui devait redécouvrir en elle-même un acquis. Le "se donne" est ce mouvement d'"explicitation" qui est le sens même de l'intentionnalité, de viser. L'explicitation est, par son sens, sortie. Cela doit être ainsi, si l'ego transcendantal est l'ego d'une sphère primordiale de sens ou l'ego transcendantal est son sens.

Il se dégage de ces analyses une loi essentielle de la sphère d'appartenance de l'ego transcendantal: "les modes de conscience qui m'appartiennent ne se confondent pas tous avec les modes de ma conscience de moi-même". Le moi transcendantal se révèle comme n'étant pas seul dans cette sphère, résidu d'une époque dont le sens est d'éliminer, tout ce qui lui est étranger. C'est aussi ce qui va à l'encontre du sens commun qui croit que si je ne parlait que de ce qui ne m'est pas absolument étranger je ne parlerais que de moi-même. Dans cet acte dernier d'une réduction qui me donnerait à moi-même, dans ma pleine réalité concrète, ce que le moi transcendantal reçoit n'est jamais qu'un "moi-même".

Le solipsisme, voire narcissisme, ne trouve guère de racines dans la sphère de l'égologie. Cette tentative de me

métamorphoser en dieu, seul maître de tout l'univers que je réduis à un simple mien, fond dans l'infinie des plages de l'étranger qu'elle voudrait avaler. C'est "en qualité de" (je souligne) cet ego, que je puis réduire mon phénomène du monde objectif à "ce qui m'appartient en lui" (je souligne). Je retrouve certainement tout ce qui m'appartient, bien que la réduction ne laisse plus subsister de l'étranger au moi. Or, du "point de vue transcendantal", cette réduction n'est qu'"un phénomène secondaire"<sup>39</sup>. C'est pourquoi "je ne peux opposer cet être qui m'est propre à quelque chose d'autre", car il s'agirait de m'opposer à moi-même, d'une abstraction fictive, mais aussi d'une impossibilité concrète. C'est en ce sens que nous devons comprendre le retour au sens que donnent à comprendre les autres et le "monde". Puisque, lorsque je me réduis à moi-même, il y a un surplus de sens qui se réclame du "je" réduit, de la sphère primordiale, qui n'est pas que moi-même, le sens de cet étranger peut maintenant être sujet véritable de recherches. Puisque l'illusion que je me créait de m'avoir réduit réellement à mon être-là dans le monde, pour disparaître par cette dernière epochè dans le vide du solipsisme transcendantal, se révèle comme illusion, et me révèle "en qualité" d'ego transcendantal comme n'étant pas seul primordialement en moi-même, le sens de cette croyance d'être réellement seul en est d'autant affecté.

L'attitude naturelle, qui sectionne la nature, avait pu subsister jusqu'à l'égologie, avait pu garder le philosophe sur ses gardes jusqu'à la sphère primordiale, car tant qu'il ne l'avait retrouvé à son état naissant en lui-même, le philosophe craignait ne pas l'avoir échappé. Or, même là, elle le poursuivait, car elle se réclamait tout ce que le philosophe laissait "entre parenthèses". Elle lui donnait l'illusion d'être dans un retour sur soi-même menant dans la noirceur du solus ipse. Malgré lui, le philosophe se croyait ostracisé du "monde", banni à une planète de quelque septième ciel. Et voici que l'aurore paraît, le monde vivant se retrouve, et l'illusion s'évapore. En se retrouvant dans son premier, le philosophe ne s'est pas perdu le monde, mais l'a retrouvé. Je ne suis pas seul. Voilà le résultat décisif pour la phénoménologie qu'opère les Méditations cartésiennes.

Ce "monde" qui est "un élément déterminant de mon existence propre et concrète en tant qu'ego", se révèle comme "transcendance immanente". C'est là ce qui rejoint le sens de ce préjugé profond qui hantait tout ce long chemin des réductions: je suis, pourtant, toujours mondain. "Dans l'ordre de la constitution d'un monde étranger à moi", il s'agit d'une transcendance primordiale. La présence du monde ne m'est pas étrangère dans son sens d'étranger<sub>40</sub>. L'être du monde me ravale--il me remet dans son intimité familière qui caractérise mon être-au-monde quotidien. En fait l'être

du monde se ravale--éclairant le sens de ce "monde objectif" qui se constitue dans la sphère intersubjective, reprenant ses droits sur le monde fragmenté de mes rêveries quotidiennes.

La thèse de l'attitude naturelle, comme nous l'avons comprise, me voulait remettre dans ce "monde" où je suis d'abord toujours au monde avant que de n'être que du monde<sup>41</sup>. La thèse de l'ego méditant rejoint la thèse de l'attitude naturelle lorsqu'elle se dédouble en soi et me révèle le "monde" comme déjà là. L'interrogation phénoménologique, loin d'avoir pris pour acquis notre enracinement dans le monde, loin de ne pas le questionner, se l'est acquis en se le redonnant avec son sens d'acquis. L'interrogation de l'attitude naturelle, avions-nous dit, ne pouvait être primordiale en ce sens. La phénoménologie ne le devient que lorsqu'elle se fonde dans le sens primordiale de son interrogation qui relève de l'interrogation qui s'enracine dans l'interrogateur lui-même. L'interrogateur doit en venir à voir que l'interrogation n'est pas pour lui un simple jeu de mots, une simple signification grammaticale. Il ne faut pas se mener au bout de la phrase pour savoir par la nature de la ponctuation s'il s'agit d'une interrogation. C'est toute la phrase qui révèle cela. De même il ne nous suffit pas d'analyser une phrase pour savoir le sens d'une interrogation comme tel; nous devons nous tourner vers l'attitude de conscience qui l'anime d'un sens interrogatif. L'interrogation est le sens

d'être de l'interrogateur; sens d'être qui le recouvre complètement dans son être au monde. Il se découvre comme "moi-même", mais aussi, et cela est à noter, comme "étranger à moi-même". L'ego transcendantal, dans lequel je débouche, n'est pas un royaume où moi seul je suis roi, mais plutôt une sphère où je me découvre étranger à moi-même. C'est lui qui fonde en un sens primordial le retour sur l'autre, qui semblait avoir été oublié en chemin vers l'égologie, qui fonde le phénomène d'accouplement, qui fonde le reste des réflexions des Méditations cartésiennes.

Pour nous le voyage achève ici, sur les bords de l'égologie. Pour nous il ne s'agissait que de s'y rendre, de re-découvrir le débouché. D'ici nous voyons le bien fondé d'une élucidation du sens de l'autre, (qui n'est pas que "signification"), tel qu'il se donne dans la sphère primordiale. L'autre n'est pas que l'Autre de moi, il est en quelque sorte un moi-même du soi au monde. L'autre, lorsque Husserl l'interroge après s'être interrogé lui-même jusqu'à la sphère primordiale, se révèle comme l'étranger qui ose affirmer ses droits transcendants sur mon être au monde. Il me transgresse de droit, essentiellement. Il me transgresse avant même que je ne le ré-interroge. Car, lorsque je me porte vers lui, c'est "après avoir défini la sphère primordiale"<sup>42</sup>. Ce mouvement vers l'autre est, justement, sanctionné du fait que mon entrée dans l'ego transcendantal par l'epochè m'a sorti

de moi-même, où je croyais déboucher, pour me jeter dans une sphère transcendente où l'étranger est autant à la maison que moi-même<sub>43</sub>. Lorsque je vise autrui, je le vise "en qualité" d'ego transcendental, i.e. comme ego dédouble. Je recherche dans l'étranger ce qui m'appartient sachant d'avance qu'un surplus de sens échappera à ma domination. Nous voyons donc qu'il en va d'une vue concrète, d'une élucidation, d'un sens qui se donne à voir, qui est déjà toujours donné. Ces recherches ont fait ressortir le sens même de nos questions comme questionneur. Nous voyons que ce de quoi nous parlons nous appartient, baigné d'un sens nouveau, et pourtant doué d'un sens familier.

## CHAPITRE 5

### LA CONSCIENCE DU MONDE

Il n'y a pas de doute que la Krisis a laissé sa marque sur la phénoménologie après Husserl. Nous nous tournons vers ce texte qui nous offre l'occasion de réinterpréter et de réitérer dans un sens nouveau ce que nous avons récupéré comme le sens de certaines recherches de Husserl. Aussi radicale que se voulait être la phénoménologie dans ses débuts, elle se baignait dans un radicalisme qui se méconnaissait lui-même. Les Méditations cartésiennes offrirent à Husserl la possibilité de fonder la phénoménologie sur des propres bases. Toutes les analyses antérieures préservaient leur valeur. Le retour aux choses elles-mêmes, ayant reçu son sens phénoménologique, se révélait comme par delà la "science". Nous nous en tiendrons à souligner la parenté des réflexions de la Krisis avec la phénoménologie de Husserl, comme nous l'avons exposée, et d'élucider l'enracinement du Lebenswelt dans la sphère primordiale. Nous serons donc obligé de laisser inexprimé beaucoup de ce qui en aurait gagné d'être élucidé par les textes qui ont précédé le Krisis tout en élaborant sur leur sens.

Husserl reconnaît au projet de Descartes, qui voulait fonder une nouvelle philosophie universelle, le sens d'une "théorie" de la connaissance, "a theory of how the ego, in the



intentionality of its reason (through acts of reason) brings about objective knowledge"<sub>1</sub>. Nous rappelons que les Recherches logiques avaient été caractérisées de simple "theorie de la connaissance". Nous avons voulu élucider le sens dans lequel ceci se donnait à comprendre. Husserl n'a pas ramassé un dictionnaire de philosophie, avant de se mettre à l'oeuvre des Recherches logiques, afin de déterminer ce qu'il lui était dicté de faire. À lire des critiques, on ne sait pas trop si cela ne serait pas le cas. Au fait, il nous faut s'en remettre aux oeuvres postérieures aux Recherches logiques pour comprendre le sens d'une "théorie" de la connaissance qui est loin d'être achevée dans les Recherches logiques elles-mêmes. La question d'une théorie de la connaissance est une question du sens de la notion de l'interrogation qui est enfin de compte une question du sens primordial des choses elles-mêmes.

Husserl affirme de nouveau le besoin de l'époché transcendental: "a total change of the natural attitude, such that we no longer live, as heretofore, as human beings within natural existence, constantly affecting the validity of the validity of the pregiven world". Cette fois l'époché transcendental vise à révéler un objet nouveau de recherches. C'est le Lebenswelt. "Only in this way can we arrive at the transformed and novel subject of investigation, 'pregiveness of the world as such'".<sub>2</sub>

Il affirme de nouveau le sens de l'époché transcendental:

Through the epoche I have penetrated into the sphere of being which is prior in principle to everything which conceivably has being for me, and to all its spheres of being--as their absolutely apodictic presupposition.<sup>3</sup>

L'épochè est une attitude de la conscience, voire un acte de conscience, qui n'est cependant qu'une porte d'entrée à une nouvelle sphère<sup>4</sup>. L'épochè libère notre regard, dit Husserl, afin de nous livrer le sens des choses qui se donne en lui<sup>5</sup>.

Husserl nous donne la raison d'être de l'épochè.

Il dit du chercheur des Recherches logiques: "he'd already taken possession of a piece of this new 'internal world', in a certain sense a proximal field within it, with an obscurely prefigured distant horizon"<sup>6</sup>. Nous savons qu'il réfère aux "significations". Or, le sens des actes qui vise sur ces "significations" n'a pu être élucidé que lorsque le sens unifiant des actes de la conscience fut compris dans son sens primordial. L'épochè, autant acte que méthode, a pu révéler le sens profond de toute "méthode" comme tel<sup>7</sup>.

Dans sa défense d'un énoncé des Idées (#89), Husserl souligne ce que nous, de notre côté, avons voulu élucider dans nos recherches au sujet de l'objet réduit. Si nous voulons comprendre le sens de l'objet réduit nous devons éviter l'action impliquée dans la remarque suivante: "when it was torn from the context of the presentation there of the phenomenological épochè...". Dans l'énoncé en question, Husserl avait affirmé qu'un arbre naturel peut être dit

consumé par le feu, tandis qu'un arbre perçu, comme tel (a perceived tree 'as such'), ne peut pas brûler. Il serait absurde de croire qu'un élément d'une perception pure, "thinkable only as a moment belonging to an ego-subject's own essence", puisse être impliqué dans une action qui ne peut affecter qu'un matériel fait en bois (wooden body). La tendance naturelle est d'acquiescer devant cet argument. Les raisons qu'en donne l'attitude naturelle sont tout à fait différentes de celles qui motivent Husserl. L'attitude naturelle dira qu'il s'agit tout simplement d'un fait psychologique ou l'arbre est "dans" l'esprit de l'observateur et est immanent à lui, c'est-à-dire n'est qu'à lui. Husserl souligne que ceci ne pourrait tenir que s'il n'y avait que des intentions "dans" l'homme. Toute intention contient "en" elle-même ses corrélats--objets intentionnels--"in an essential and completely peculiar way of 'being contained'". "They are not integral (réelle) parts of the intention but are something meant in it, its particular meaning, and this in modalities which only have meaning precisely for something like 'meaning'"<sup>8</sup>. Husserl souligne que l'épochè n'est pas un processus de néantisation, mais plutôt une mise entre parenthèses qui permet un ce qui est mis entre parenthèses de paraître avec son sens propre dans d'autres attitudes de conscience où il se trouve aussi donne. Il souligne que ce ce, qui est récupéré de l'objet dans le résidu, est le sens de l'objet. (C'est la

mise en évidence de la structure noético-noématique de la conscience<sub>9</sub>. Pour cela il emploie l'expression "this unfolding of meaning"<sub>10</sub>.)

Le sens qui paraît à une attitude de conscience phénoménologique est un sens des choses elles-mêmes. Il s'agit toujours, ici, d'attitude de conscience. Le sens récupéré est un sens du monde. L'égologie nous fournit une nouvelle base pour l'interprétation de ce sens. La "réalité" de l'interrogation de l'attitude naturelle ne révèle pas notre mariage avec le monde. Aussi, ce sens qui n'est pas "réel" est tout de même du monde. Il est là, en jeu, avant toute interrogation. Il est le miroir de notre mariage au monde, un mode qui a un sens.

Husserl nous laisse comprendre l'originalité des Méditations cartésiennes, qui mettent en pleine lumière la naïveté des premières époques. Tout être humain, dit Husserl, qui aurait opéré cette première réduction en serait venu à faire face au semblant d'ambiguïté du résultat qui rendait le Je, l'ego philosophant, celui qui se prenait pour le "Je", l'ego-pôle des actes transcendants et des résultats transcendants. Cette première époque, d'un seul bond, sans fondement, vit l'ego philosophe attribuer au reste de l'humanité dont il est membre "the same transformation into functioning transcendental subjectivity which I had carried out alone in myself"<sub>11</sub> (je souligne). Nous avons vu comment

les Méditations cartésiennes avaient fondé le sens universel de l'époque transcendentale en l'étendant à l'ego philosophant lui-même, l'ego qui, motivé par un penchant à l'attitude naturelle, ne se croyait pas atteint par la réduction. Le Je, que l'ego philosophant rejoint dans et par la dernière des époches, n'est pas un ego naturel, mais un ego qui se caractérise ainsi: "who stands above all natural existence that has meaning for me, who am the ego-pole of this transcendental life, in which at first, the world has meaning for me purely as world"<sup>12</sup>.

Les Méditations cartésiennes révélèrent le "monde" dans un sens tout à fait nouveau. Elles permettaient de comprendre le sens profond des réflexions sur le "monde" tel qu'il avait pu paraître dans les premiers résultats de la mise entre parenthèses, énoncés dans les Idées. Certes, le sens du "monde" relevait de la sphère égologique, mais il relevait surtout de la tension entre le moi-même de l'ego et de son alter, comme d'une terre. Il se révélait comme un "monde", "which has become for me, in a quite peculiar sense, a phenomenon"<sup>13</sup>.

Ce "monde" paraissait pour la première fois chez Husserl dans son sens original. L'époque qui avait servi de porte ouverte, nous permettait d'ouvrir sur ce "monde" et nous laissait avec tout un "monde" à explorer. C'est le seul sens que je puis attacher à la déclaration de Husserl disant:

To be sure, we do not yet know how the life-world is to become an independent, totally self-sufficient subject of investigation, how it is supposed to make possible scientific statements [. . .] We are absolute beginners, here.<sup>14</sup>

Les réflexions mentionnées ci-dessus avaient aussi dénoncé les illusions, comme d'un sens accumulé, sur la nature de l'ego transcendantal. "Here arises the ineradicable illusion of a pure thinking which, unconcerned in its purity about intuition, already has its self-evident truth" (je souligne). Ce n'est pas là le sens de la "science" du transcendantal, voire son sens ne fait que paraître<sup>15</sup>. Nous avons découvert avec Husserl, le sens ontique du "monde" comme constitue transcendentale; nous avons souligné dans quel sens il a fondé la légitimité d'une recherche tout à fait nouvelle visant le sens du monde; mais voilà où nous en sommes, dit Husserl--réduit à des débutants<sup>16</sup>. Nous en sommes là où la philosophie elle-même se révèle comme problème. N'est-ce pas le sens qu'il nous faut lire dans la phrase trop souvent citée par ceux qui ne semblent pas avoir compris le développement intérieur de la phénoménologie de Husserl: "philosophy as science, as serious, rigorous, indeed apodictically rigorous, science--the dream is over"<sup>17</sup>.

Arrêtons-nous là-dessus. Pour mieux juger du sens de cette phrase, inspirons-nous du jugement que Husserl porte sur la naïveté des premières réductions:

This does not mean that our earlier insights, already expressed as transcendental ones, were

illusions and that it is not justifiable to speak of, in spite of the above, of a transcendental intersubjectivity constituting the world as 'world for all', in which I again appear, this time as 'one' transcendental 'I' among others, whereby 'we all' are taken as functioning transcendently.

Il ne s'agit pas de renier, mais de reconnaître le manque de fondement qui caractérisait nécessairement cette philosophie au début de son retour aux choses elles-mêmes<sup>18</sup>. Le sens même de "méthode" avait été mécompris<sup>19</sup>.

Le nouveau sens du "monde existant" rejoint l'existence humaine. Les Méditations cartésiennes ne nous ont pas révélé un ego transcendental dont le sens était de vivre dans une sérénité calme et sans compromis, mais bien un ego transcendental engagé dans une constante constitution d'un sens qui se morcelle.

What follows this is the ultimate self-understanding of man being responsible for his own human being<sup>20</sup>.

Un retour à une position "anté" est impossible. Nous osons dire ceci, puisque, dans un autre contexte, Husserl dit:

For I can never again achieve the old naivety; I can only understand it [. . .] I know through my phenomenological studies that I, the previous naive ego, was none other than the transcendental ego in the mode of naive hiddenness [. . .]. Thus every new transcendental discovery, by going back into the natural attitude, enriches my psychic life and (apperceptively as a matter of course) that of every other.<sup>21</sup>

Pour nous, c'est là le sens aussi de cette locution "the dream is over". Je devrai encore réinterpréter ce que la science a à me révéler sur le monde, semble dire Husserl,

Mais le sens de la "science universelle" emmène la phénoménologie ailleurs. La phénoménologie s'ayant reprise en main, ayant comprise le sens original de son interrogation, ne pouvait pu se mesurer à l'interrogation de l'attitude naturelle, de laquelle relève la science. En fin de compte, ce n'était pas là son sens propre d'interrogation phénoménologique. Elle est avant tout un retour original aux choses elles-mêmes.

Bien que la Krisis contient beaucoup plus que ce que nous avons pu suggérer, cela dépasse le but de notre recherche. Nous nous sommes plongés dans la Krisis afin d'y reconnaître les éléments de phénoménologie que nous avons retirés des oeuvres antérieures. Nous n'avons pas été déçu. La perspective transcendentale nouvelle qui paraît dans la Krisis et qui n'est pas contenu dans les autres oeuvres, c'est un parlé original sur le Lebenswelt. Ayant retrouvé les choses elles-mêmes dans leurs sens original, Husserl se met à parler d'elles. Il parle d'un "monde" découvert comme immanence-transcendante de la sphère intersubjective.

L'explicitation phénoménologique du sens du monde rejoint toutes les interrogations "passées" des choses elles-mêmes. Voilà le plein sens du "the dream is over". Il ne s'agit plus d'engendrer la discussion avec la science, mais avec l'attitude de conscience qui la pose. L'interrogation phénoménologique doit révéler la vérité de l'attitude



naturelle. Elle doit élucider le rapport entre la thèse de l'attitude naturelle et cette attitude elle-même. Elle doit élucider le sens du de.

Le sens de cette approche historique qui caractérise la Krisis, le sens de ce retour aux philosophes du "passé", est celui d'un retour original sur tous les retours aux choses elles-mêmes. Un retour qui est retour sur toutes les interrogations des choses qui se veulent retour aux choses. Husserl cherche à reconnaître par cette "approche" historique les racines de ces philosophies. Il cherche à montrer comment l'ego transcendantal s'explicitant vint à faire son apparition comme le problème philosophique. Selon nous, cet "approche", qui accuse d'un certain "tournant" dans la philosophie de Husserl, est motivé par les recherches que Husserl a mené en profondeur dans la sphère égologique--recherches qui ont ouvert sur une interrogation primordiale du Lebenswelt. C'est la terre commune où la phénoménologie peut engendrer le dialogue avec les autres interrogations philosophiques.

DEUXIEME PARTIE

MERLEAU-PONTY

## CHAPITRE 1

### CHEMINEMENT VERS UN SENS DE LA CONSCIENCE

Jean Hyppolite avait connu l'oeuvre de Husserl et a travers Merleau-Ponty il vient à connaître un autre sens, un nouveau sens. Du lien de Merleau-Ponty à Husserl il dit:

"Cette originalité [de Merleau-Ponty] éclate dans l'interprétation qu'il a donnée pour la première fois de la philosophie de Husserl. Nous prenions ce philosophe pour un intellectueliste"<sup>1</sup>.

L'interprétation qu'en donne Merleau-Ponty dicte une réinterprétation de toute la phénoménologie de Husserl. Sur ce point nous sommes d'accord avec Hyppolite<sup>2</sup>.

"Son oeuvre, dit Hyppolite de Merleau-Ponty, est devenue pour nous comme ces paysages familiers qu'on ne voit plus parce qu'ils sont toujours là et comme impliqués dans notre regard"<sup>3</sup>. Voilà qui nous servira de motif pour les recherches suivantes. Tout en faisant ressortir à grands traits l'originalité de la pensée de Merleau-Ponty nous voudrions y reconnaître les "paysages familiers" de la phénoménologie de Husserl. Notre tentative sera de lire dans le texte de Merleau-Ponty la phénoménologie telle que nous sommes venus à la connaître par notre étude du texte de Husserl. Nous chercherons à connaître Merleau-Ponty en engendrant la discussion avec lui sur ces points de la phénoménologie de Husserl que nous avons trouvé difficile. Nous

tenterons de le laisser nous expliquer le sens fuyant des analyses husserliennes afin de le laisser se révéler. Enfin nous nous tournerons vers lui non plus comme commentateur, mais comme philosophe en son propre droit.

Tout lecteur de Husserl ne manquera pas de voir l'abîme qui semble se creuser entre l'attitude naturelle et l'attitude transcendentale. Ceci devient surtout pressant lorsque le philosophe veut se réduire lui-même à la sphère transcendentale. Les derniers cinquantes années nous ont révélé des progrès dans la connaissance du corps humain qui rendent la réduction, telle que beaucoup la comprennent, d'autant plus difficile à comprendre. Nous avons souligné que la réduction à la sphère primordiale égologique révélait un dédoublement essentiel. Ce dédoublement miroitait le sens "d'organisme qui s'affirmait d'une façon toute particulière pour le corps du philosophe même qui opérait cette réduction<sub>4</sub>.

Pour nous, il est évident que la notion du corps chez Husserl demande clarification. Cette clarification doit être opérée selon les résultats déjà obtenus par l'analyse phénoménologique. Ainsi, le retour au corps chez Merleau-Ponty n'est pas symptomatique d'un abandon du transcendantal, n'est pas un retour à l'attitude naturelle, mais plutôt la reconnaissance du besoin de fonder la signification ordinairement accordée au corps dans son sens transcendantal<sub>5</sub>.

La Structure du comportement est la première expression importante de l'influence phénoménologique sur Merleau-Ponty. Dans son introduction, Merleau-Ponty nous en donne le sens: "notre but est de comprendre les rapports de la conscience et de la nature" . (C'est l'annonce d'un travail de vie). Le texte révélera très tôt, qu'il s'agit de démontrer le bien fondé des analyses husserliennes qui posaient l'identité du sens comme irréductible à la multiplicité dans laquelle il se donnait. Aux débuts de la phénoménologie, Husserl avait affirmé l'indépendance de l'essence vis-à-vis du moment dans lequel il s'exemplifie. C'était un gambit opportun qui préservait le noème dans la sphère objective libérant la recherche phénoménologique de l'objet transcendant tout en la préservant des excès idéalistes. De ce point de vue, la Structure du comportement lance, elle-aussi, la phénoménologie de Merleau-Ponty. Elle est une première ébauche d'un projet de replacer le sens dans les choses elles-mêmes.

L'organisme n'est pas réductible à "un clavier sur lequel joueraient les stimuli extérieurs" pour y inscrire leur forme propre "pour cette simple raison qu'il contribue à la constituer"<sup>7</sup>. Voilà la position située; voilà ce qu'il faut éclairer et défendre.

Nous sommes tous séduits par les avancements de la science; surtout par ceux de la physique. Je me rappelle très bien d'avoir été dit--(et de l'avoir cru): "En réalité ce

rien qui semble nous entouré, cet air qui est partout transparent, est un océan d'activité". Aussi, ce n'était pas la première fois que je lisais, (ou entendait dire), l'interprétation suivante des sens du corps:

Sensations are felt and interpreted in the brain. The habit (je souligne) of projecting sensations to the part that is stimulated tends to obscure this fact. In reality (je souligne) individuals see and hear in the brain, because the eye and ear serve only as end organs to receive the stimuli which must reach the brain before sight and hearing take place<sub>8</sub>.

Si je considérais la théorie atomique de la réalité et si je considérais qu'il avait été observé que l'activité sensuelle de la vision, etc., ne pouvait être dite fonctionnant qu'une fois le stimulus nerveux arrivé au cerveau, il semblait juste de dire qu'en réalité la vision, etc., se passait dans le cerveau. Cette radiographie séduisait.

Pour renforcer la théorie mentionnée ci-dessus, la notion de seuil est à point. Elle explique pourquoi le cerveau ne ressent pas, etc., toujours, et tout, en même temps. Selon cette notion, le passage au cerveau du stimulus nerveux dépend de propriétés invariables des éléments de l'organe en question. C'est le principe du tout ou rien<sub>9</sub>. Nous soulignons ces deux points afin de démontrer l'oscillement dans ce genre de raisonnement. Du fait observable que la perception, par exemple, n'est pas réalisée avant que le stimulus n'est fait son arrivée dans le cerveau ne justifie nullement que la perception se fasse dans le cerveau. Seule une sur-référence

à une théorie atomiste de la réalité pourrait justifier une telle conclusion. Mais alors on ne défend plus la perception dans le sens qu'elle donne à être vécue, mais en réalité, comme le produit d'un amas spécialisé et complexe d'atomes. Et la conclusion en question revient à dire qu'il y aurait dans le cerveau des atomes (molécules) dont la spécialisation serait la perception. En fait nous aurions remis à un minimonde la responsabilité de comprendre nos problèmes du pseudomonde<sub>10</sub>.

Il n'est pas besoin, cependant, de faire appel à une telle métaphysique de la réalité. L'observation elle-même révèle un sens "organique" à la perception qui dépasse ce sens atomisant. Comme le signale Merleau-Ponty, "les seuils seraient [...] des fonction de l'état général (je souligne) du système nerveux"<sub>11</sub>. A cette tendance de localisation dans le cerveau, nous soulignons qu'elle est elle-même une "habit of projecting sensations to the part that is stimulated", mais cette fois, au niveau du minimonde ce serait à l'autre bout de la chaîne, soit des parcelles de cerveau. "Ce qui prescrit à l'appareil tonique (si l'on veut en supposer un) son seuil momentané (je souligne), dit Merleau-Ponty, c'est l'état général du système nerveux." Les changements dans l'intensité de l'excitation impliqueraient une incompatibilité avec l'état du système se maintenant jusque-là et une "réorganisation" à un autre niveau d'excitation. "Ainsi l'exci-

tation ne serait jamais l'enregistrement passif d'une action extérieure, mais une élaboration de ces influences qui les soumet en fait aux normes descriptives de l'organisme."<sup>12</sup>

Il est important de souligner l'activité de l'organisme dès ce niveau élémentaire si l'on veut pouvoir infuser, plus tard, un sens concret à l'activité constitutive de la conscience comme activité se portant sur le monde.

Qu'on ne soutienne plus cat<sup>e</sup>goriquement la division classique entre le système autonome et le système cérébro-spinal donne aussi créance à la position de Merleau-Ponty. Cependant, l'ancienne conception transparait partout. Ainsi on lit:

The autonomous system is not under voluntary control and the processes in which it is concerned are beneath consciousness for the most part.<sup>13</sup>

Ou encore:

The autonomic nervous system controls internal environment [...]. There is also a personal non-intellectual response to environment, such as, for example, emotional reaction to a given situation [...]. The division of the nervous system into the cerebrospinal system and the visceral system is based on a difference in function and not on an actual anatomical separation [...]. There is no consciousness of these activities, except as they contribute in a general way to a sense of well-being ... Even though such activities are not directly dependent upon the nervous system, they may be regulated or modulated by the nervous system, because in all visceral functions the nonnervous and the nervous cooperate in a most intimate way (je souligne).<sup>14</sup>



Si on ajoute à ceci le fait que nos réactions les moins conscientes ne sont jamais isolables dans l'ensemble de l'activité nerveuse<sup>15</sup>, on comprendra pourquoi Merleau-Ponty conclut qu'on devrait considérer l'activité du système nerveux "comme un champ de forces qui exprime concurremment l'état intra-organique et l'influence des agents externes."

Il y a un sens d'unité de l'action qui ne se réduit pas à la manifestation de réactions isolées. Le processus d'excitation forme une de ces unités "indécomposables" qui n'est pas la somme des processus locaux<sup>16</sup>. Merleau-Ponty incarne, déjà, des aspects de la phénoménologie de Husserl. Là où on sentait chez Husserl une sorte de saut brusque entre le moment et l'essence, Merleau-Ponty nous introduit à un mariage. Le sens se donne à être récupéré dans une analyse de la perception et il se révèle, même au niveau de l'analyse scientifique, comme déjà en jeu. Il se révèle comme possédant des propriétés "originales" qui le distinguent des parties qu'on en peut détacher. "Chaque moment y est déterminé par l'ensemble des autres et leur valeur respective dépend d'un état d'équilibre total dont la formule est un caractère intrinsèque de la "forme"<sup>17</sup>. La "forme", le sens de l'état général, révèle la perception comme "différents types ou niveaux d'organisation"; ce qui explique--tout en les dépassant--ce que voulaient signifier les anciennes distinctions entre sensation et perception, sensibilité et intelli-

gence. Cette conception permet de rejeter l'empirisme psychologique sans passer à l'antithèse intellectualiste. Merleau-Ponty croit avoir ancré au coeur même de notre connaissance de notre façon d'être à notre environnement un sens qui pourrait justifier un parler de signification<sub>18</sub>.

Au sujet de certaines expériences de Pavlov, Merleau-Ponty note chez certains sujets d'expérience un "refus indéterminé" de répondre aux stimuli, qu'il interprète comme l'expression d'une loi d'un nouveau genre: "l'orientation de l'organisme vers des comportements qui aient un sens biologique, vers des situations naturelles, c'est-à-dire un a priori de l'organisme"<sub>19</sub>. C'est décrire le transcendantal dans un sens beaucoup plus concret que Husserl n'avait pu le faire. Pour nous, qui sommes exposés aux résultats de cinquantes années de recherches dans ces domaines et qui prenons pour acquis et évident ce qui n'était que spéculation, voire fiction, hier; l'entrée dans l'analyse du corps, par l'interprétation des résultats de la science, pour y reconnaître le transcendantal n'est évidemment pas à être sous-estimé<sub>20</sub>.

Le comportement, notion centrale de ces premières études, se révéla donc à Merleau-Ponty, comme ne relevant ni de l'ordre de l'extérieur, ni de l'ordre de l'intérieur, mais comme se détachant de l'ordre de l'en soi pour devenir "la projection hors de l'organisme d'une possibilité qui lui est intérieure"<sub>21</sub>. Cette image de l'intentionnalité ne la réduit

pas à l'interprétation qu'en donnerait l'attitude naturelle. C'est l'expression d'une nouvelle façon de concevoir la relation de l'homme à son monde. Le comportement est ni une chose, ni une idée, mais une "forme". Il relève d'un "ordre des significations" qui ne se réduit nullement à l'ordre de signification de la matière, ni à celui de la vie, telle que l'entend la biologie<sup>22</sup>. Merleau-Ponty reconnaît à la science son bien-fondé tout en s'opposant à la métaphysique qu'elle inspire; i.e., "partir de certaines structures perceptives privilégiées, la science a cherché à construire l'image d'un monde physique absolu, d'une réalité physique dont elles ne seraient plus que les manifestations"<sup>23</sup>. C'est pourquoi lors de notre discussion du système nerveux, il aurait été possible d'expliquer les seuils en se référant à des systèmes d'atomes où s'appliquent les lois de la thermodynamique. Une explication atomiste s'avérerait possible. Merleau-Ponty admettra que "sur ce plan l'empirisme n'est pas réfutable"<sup>24</sup>. La question se pose, cependant, à savoir si ce plan est le seul ou encore s'il en appelle un autre.

L'expérience donne beaucoup plus de poids à une interprétation des réactions d'un organisme qui se comprennent comme "des actes qui s'adressent à un certain milieu, présent ou virtuel" qu'à une autre qui voudrait y voir des contractions musculaires, et ultimement des atomes vivantes, qui se déroulent dans un corps<sup>25</sup>. Ce désir d'y voir la métaphysique

atomiste s'accorde moins avec les faits, plutôt qu'il ne les oriente et les vide de leur sens propre. Merleau-Ponty distingue ainsi les deux ordres: "l'unité des systèmes physiques est une unité de corrélation, celle des organismes une unité de signification"<sup>26</sup>. La signification de la corrélation se donne dans l'organisme même. Il nous faut comprendre que si le comportement est pris "dans son unité" et dans son sens humain, nous avons devant nous un ensemble significatif qui n'appartient en propre ni au monde "extérieur"<sup>27</sup>, ni à la vie "intérieure". Lorsque nous avons traité de la perception des essences, des objets généraux, chez Husserl, nous avons souligné l'existence de droit d'objets nouveaux. Merleau-Ponty veut fonder dans un même sens sa notion de structure du comportement. Au lieu de s'inspirer de l'idéalité du langage, il la cherche directement dans les choses elles-mêmes.

Nous pouvons ainsi comprendre en quel sens Merleau-Ponty semble répéter Husserl lorsqu'il distingue chez la conscience naïve la chose de la façon que cette chose se donne. Par ailleurs, Merleau-Ponty se distingue de celui-ci, en autant que pour Husserl il s'agissait d'objets généraux, et d'essences tandis que pour Merleau-Ponty, il s'agit ultimement de la structure de comportement<sup>28</sup>.

La perception n'est pas une fonction de certaines variables physiologiques et psychiques<sup>29</sup>. Là-dessus,

Merleau-Ponty reconnaît "l'originalité radicale" de Descartes qui se place "à l'intérieur" de la perception pour révéler sa structure, expliciter son sens et ouvrir sur le "domaine indubitable des significations"<sup>30</sup>. Husserl avait fait ceci par le moyen des réductions et ainsi avait ouvert à la conscience une nouvelle sphère de recherches. Déjà, dans l'approche de Merleau-Ponty, un manque se fait sentir dans les problèmes d'origines. Pour Merleau-Ponty, un sens est là et se donne, tout simplement, à voir. Il n'est pas question de réduction, ou plutôt elle est "déjà" opérée. Cela sera cause d'ambiguïté si, lorsque Merleau-Ponty étudiera le problème de la fonction constituante de la conscience, il ne réintègre pas ce "déjà" de nouveau dans son interrogation. La conscience devra se voir comme "déjà" à l'oeuvre dans l'auto-révélation qu'elle aura d'elle-même, sans quoi il y aura une crise d'origine au sein de la philosophie de Merleau-Ponty.

Nous pouvons concevoir comment un psychologue, du type qui adhère à une métaphysique réaliste et atomisante, expliquerait ma perception d'un objet même devant moi. Tant que les conditions extérieures restent les mêmes, l'image mentale de l'objet--ou encore, une explicitation spécifique de cellules dans mon cerveau--ne changent pas, je vois le même objet. La question se pose à savoir quel est "l'acte par lequel je reconnais à chaque instant cette image comme iden-

tique dans son sens à celle de l'instant précédent"? Reconnaître qu'un sens se donne dans une telle situation<sub>31</sub>, que le perçu n'est pas un effet du fonctionnement cérébral, mais sa signification<sub>32</sub>, semble venir de soi.

Plus tard, Merleau-Ponty dira que La structure du comportement se place du point de vue de l'observateur scientifique devant l'événement des conduites perceptives et en est d'autant limité. Bien qu'il soit révélé, pour les comportements, une certaine orientation "sur le sens de certaines situations élémentaires", "comme s'il y avait un "a priori de l'organisme"", cela ne peut impliquer une véritable prise de conscience, ni une activité intentionnelle, dit Merleau-Ponty<sub>33</sub>. Nous ne sommes pas surpris de lire: "ces objets appartiennent donc à l'ordre des significations et non à celui des existences"<sub>34</sub>. Merleau-Ponty se satisfait dans cet ouvrage de distinguer et de préserver la séparation des deux sphères<sub>35</sub>.

La structure du comportement en arrivait à dire que "la signification est incarnée"<sub>36</sub>. C'est une éclosion de sens qui se donne à voir. C'est parce que les observations scientifiques ne semblent pas voir ce sens que la perception devient problématique. La phénoménologie de la perception, de son côté, s'attaque à ce problème de "notre point de vue sur le monde". Celui-ci se résoud pour Merleau-Ponty dans le problème du corps propre. "Le corps propre n'est plus

seulement un des objets du monde, sous le regard d'un esprit séparé"; il n'est pas dans l'espace comme les choses--"il l'habite ou le hante", il se déplace en lui d'une façon originale et tout autre qu'un instrument qu'on meut<sup>37</sup>. C'est ainsi que Merleau-Ponty "incarne" la conscience fuyante que nous avons révélé dans les Idées. C'est une conscience qui se fait toujours sentir, qui se laisse même atteindre d'une analyse révélant sa structure noético-noématique, mais qui ne se prononce pas pour autant sur elle-même.

Dans la première partie de notre travail nous ne nous sommes pas arrêtés aux critiques possibles de l'empirisme ou de l'intellectualisme. C'est que nous attendions la critique qu'en fait Merleau-Ponty, afin de révéler par le fait même sa proche parenté à la phénoménologie de Husserl.

Du point de vue philosophique, l'empirisme se veut une philosophie dont la base est l'expérience. Elle interprète déjà, cependant, dès son origine, l'expérience comme "expérience d'impressions". Selon cette façon de penser, une impression, comme vision locale, ne peut jamais par elle-même s'associer à une autre impression; elle n'a pas plus le pouvoir d'en réveiller d'autres<sup>38</sup>. Les conséquences de ceci sont qu'il nous faut finalement faire appel à une certaine force mystérieuse qui expliquerait les rapports observés entre ces impressions, c'est-à-dire entre les unités de sens perçues.

L'association des idées, souvent avancée comme explication possible du sens des choses perçues, n'est guère satisfaisante. Elle ramène l'expérience du passé sans s'apercevoir que les connexions ainsi établies ne sont qu'extrinsèques et loin du sens qui se donne comme tel dans la perception. Si l'expérience originaire doit s'en remettre à l'association des idées qui elle-même doit se résoudre en de telles expériences, c'est admettre que l'association des idées ne comportent que de telles connexions extrinsèques<sup>39</sup>. Ces connexions extrinsèques laissent un écart entre elles-mêmes et la connexion intrinsèque qui se donne dans le sens de la chose perçue. Comme le disait Husserl, ceci est une vérité que l'empirisme a bien fait de révéler, une vérité qu'expose le sens même de l'objet transcendant, mais une vérité qui en appelle une autre. L'empirisme veut s'en remettre aux faits, tels qu'ils se trouvent dans l'expérience; or, il s'en arrache la possibilité par sa façon de concevoir l'expérience. Il érige des barrières aux seins des expériences pour capter des faits, sans voir que les faits, leur sens, se donnent malgré ces structures mêmes.<sup>40</sup>

Le pseudo-empirisme qui peut se rattacher aux sciences démontre combien cela est vrai. C'est ce qui motive Merleau-Ponty à dire: "les sensations et les images qui devraient commencer et terminer toute connaissance n'apparaissent jamais que dans un horizon de sens et la signification du



perçu, loin de résulter d'une association, est au contraire présumée dans toutes les associations [...] "41. Nous avons constaté la même chose lorsque nous avons sondé les énoncés concernant la réalité du système nerveux et des cellules. Nous étions constamment dans un horizon de sens qui loin d'être expliqué par ceux-ci leur livrait un sens.

La perception "c'est voir jaillir d'une constellation de données un sens immanent"42. Tant qu'on s'en tient à vouloir réduire l'expérience à une trappe aux faits, à un piège d'impressions, et de vouloir expliquer le sens qui accompagne toutes ces "prises" par ces "prises" elles-mêmes, on ne peut que manquer le sens même de la perception. De nouveau Merleau-Ponty se trouve pleinement d'accord avec Husserl43.

L'intellectualisme nous donne l'autre côté de l'empirisme. Prenant la critique ci-dessus comme exemple, il en conclut qu'en réalité, ce que se donne du monde n'est pas récupérable dans la perception, qui, comme cette critique le montre, s'émiette au toucher, mais dans des jugements (quel qu'en soit la nature). Ainsi, il s'agit d'un passage d'une pseudo-réalité, donnée dans la sensation, à une réalité "en réalité". Comme la bien voulu laisser voir La structure du comportement, l'intellectualisme ne reconnaît pas, bien qu'il en soit le cas, que toutes observations, toutes sensations récupèrent déjà en elles-mêmes un certain sens qui fonde le sens de cette nouvelle réalité, "en réalité". L'intellectu-

alisme se sert tacitement de la doxa originnaire sans la prendre pour thèse. La perception comme interprétation des choses est "déjà au-delà"<sup>44</sup>, et ne saurait servir qu'à fonder ce que vise la théorie dans ce que vise la perception.

Merleau-Ponty résume ainsi sa critique de l'empirisme et de son envers, l'intellectualisme: ils deviennent "incapable de voir la phénomène de la perception et le monde qui naît en elle à travers le déchirement des expériences séparées"<sup>45</sup>. C'est en ce sens qu'il nous faut lire, faute de mécomprendre, la critique du "monde" sur lequel ouvre ces théories: "le monde perçu dans un univers qui n'est que ce monde même coupé de ses origines constitutives et devenu évident parce qu'on les oublie"<sup>46</sup>.

Cette critique rejoint la philosophie de l'entendement, (telle que je la connais), qui se plaît, comme dit Merleau-Ponty, d'ériger des paradoxes, à partir du même préjugé d'un univers en soi parfaitement explicite. Du corps comme un objet parmi d'autres dans un monde constitué--ce qui relève d'une attitude naturaliste--on saute dans ces philosophies à "l'idée" d'une conscience constituante absolue qui en serait l'antithèse. Ce ne sont que des paradoxes en apparence. Une réflexion authentique, dira Merleau-Ponty, est emmené à les rejeter comme toutes deux fausses<sup>47</sup>. C'est en ce sens que nous devons lire des critiques semblables de Husserl--ainsi, aussi, lorsqu'il se défend contre l'accusa-

tion d'un réalisme platonique . Jusqu'à quel point Merleau-Ponty se rapproche de Husserl se laisse entendre:

"que toute réforme de l'entendement est nécessaire si l'on veut traduire exactement les phénomènes et qu'il faut pour y parvenir remettre en question la pensée objective de la logique et de la philosophie classiques, mettre en suspens les catégories du monde, mettre en doute, au sens cartésien, les prétendues évidences du réalisme, et procéder à une véritable "réduction phénoménologique".<sup>49</sup>"

Il va de soi que cette "réduction" nous introduit dans la sphère du transcendantal dans le même sens que les réductions de Husserl; tout parler du corps propre est celui d'un sens qui se donne à comprendre. Nous reviendrons plus tard sur la question de savoir si c'est ainsi qu'il nous faudrait "incarner" la sphère transcendantal que Merleau-Ponty baptise de "champ phénoménologique". Nous devons cependant relever tout de suite que le champ phénoménal est celui dans lequel se baigne la conscience. Il est le "monde" qui se donne tel que Husserl en avait fondé la possibilité. Il n'est pas ce monde qui se donne dans les interprétations que l'homme de la rue s'en donne, ni dans celles de la science. Il est ce monde que nous vivons d'ordinaire comme il se donne, le monde dans lequel nous sommes beaucoup trop occupés pour nous arrêter pour en interroger le sens. Aussi, le parler de Merleau-Ponty n'est-il pas tout simplement ce parler de l'homme de la rue s'occupant de sa besogne; c'est un parler qui devra

s'enraciner, retrouver son point de contact, son origine, car il est parler sur les choses elles-mêmes.

"Le sens d'une chose habite cette chose comme l'âme", dit Merleau-Ponty. Il ne faut pas confondre ce sens avec une certaine idée qu'on en aurait et qui jouerait la fonction de coordonner les aspects sensoriels, idée qui ne serait accessible qu'à l'entendement. Le sens "s'incarne en lui avec évidence". "C'est pourquoi nous disons que dans la perception la chose nous est donnée "en personne" ou "en chair et en os"<sup>50</sup>." Merleau-Ponty parle le langage de la phénoménologie de Husserl, il n'y a pas de doute de cela, mais il en diverge de par son approche. Ce "c'est pourquoi" signifie chez Merleau-Ponty "c'est le sens qui se donne à voir", dans le sens qu'il assiste à cette "incarnation". Nous nous demandons, cependant, ce qui fonde le sens de cette "assistance"?

Prenons un exemple de cette "assistance":

"C'est parce que je perçois la table avec sa grandeur et sa forme définie que je présume, pour tout changement de la distance ou de l'orientation, un changement corrélatif de la grandeur et de la forme, --et non pas l'inverse"<sup>51</sup>.

Il y a une hiérarchie de sens qui s'impose. Un objet dans lequel un sens est incarné n'apparaît dans la perception que lorsque sa microstructure n'est ni trop, ni trop peu visible. Il y a une sorte d'équilibre entre moi et l'objet, dit Merleau-Ponty, une sorte de "tension" qui oscille autour d'une "norme" et qui explique qu'il puisse y avoir une gradation de

grandeurs de distance de moi à l'objet, mais qui ne se réduit pas à cette grandeur<sup>52</sup>. Nous avons l'impression de lire ici une sorte de rétrécissement du monde autour du corps humain; mais "il faut dire que mon expérience débouche dans les choses et se transcende en elles, parce qu'elle s'effectue toujours dans le cadre d'un certain montage à l'égard du monde qui est la définition de mon corps"<sup>53</sup>. Nous semblons osciller d'un sens spécifique à un sens général. "Le monde est une unité ouverte et indéfinie où je suis situé"<sup>54</sup>. Le sens que Merleau-Ponty découvre au corps ne se limite pas à un seul corps, ni à un seul corps à la fois parmi beaucoup de corps. Il s'applique au corps de tous les êtres humains, comme être humain. Or, ce sens demande justification. Il y a le "je" (Merleau-Ponty, moi qui lit, etc.) et un "je" dont le sens rejoint tous les "je" d'une façon primordiale. Or, c'est ce dernier sens qui doit être visé dans une recherche purement phénoménologique. Dans le cas de l'étude du corps, le problème se pose de savoir comment le corps se donne son propre sens. Les problèmes qui suivirent Husserl jusque dans les Méditations cartésiennes ne lacheront pas facilement Merleau-Ponty. Qu'un sens jaillit, nous le voulons bien. Que la conscience voit ce sens, soit. Mais que la conscience se voit jaillir dans un corps propre, là, il y va d'autre chose. Le déboucher sur les choses doit aussi "déboucher" sur lui-même. Ma situation dans le monde ne peut être que la

rencontre de deux ouvertures et cela est un problème d'origine.

C'est sur cette question du "je" que la philosophie de Merleau-Ponty se distingue de celle de Husserl. Merleau-Ponty débuta dans La structure du comportement en voulant montrer un sens qui s'incarnait au sein même de l'objet de l'analyse scientifique. Ce sens se voyait. Le voyant n'était pas pour autant vu. La Phénoménologie de la perception a voulu nous placer à l'intérieur d'un monde où le sens du monde se donnait à voir, où il s'incarnait. Il était très important de souligner que le corps humain n'était pas un objet comme tous les autres. Ce corps habite le monde. Or, lorsque Husserl--que nous oserions croire complètement d'accord avec les projets de Merleau-Ponty tels qu'ils se sont élaborés (et même, peut-être, un peu réjouit de cette belle description qu'est l'"incarnation")--ajoute que "par une seconde "réduction", les structures du monde vécu, Lebenswelt doivent être à leur tour replacées dans le flux transcendantal d'une constitution universelle", Merleau-Ponty s'y refuse<sup>55</sup>.

Merleau-Ponty veut conduire sa recherche de l'intérieur; à l'intérieur d'un monde où un sens s'incarne. Le Cogito qu'il y découvre n'est pas celui d'une immanence psychologique, "l'inhérence de tous les phénomènes à des "états de conscience"; il n'est pas celui d'une immanence transcendentale, "l'appartenance de tous les phénomènes à une

conscience constituante"; c'est un Cogito qui est "le mouvement profond de transcendance", "le contact simultané avec mon être et avec l'être du monde"<sup>56</sup>. Plus tard il nommera cet ego le cogito silencieux.

Nous devons, cependant, nous questionner sur le sens que Merleau-Ponty donne à "l'appartenance de tous les phénomènes à une conscience constituante" et qui vise l'ego transcendantal au sens husserlien. Ce cogito qui se veut mouvement profond de transcendance semble particulièrement figer dans son "contact simultané". Ce qui dégèle ce Cogito c'est une analyse du temps que Merleau-Ponty intercale dans l'analyse du Cogito. Pourtant, le don de soi que se fait ce Cogito que Merleau-Ponty noue dans la toile du temps n'est pas du tout fondé.

"Le phénomène central, qui fonde à la fois ma subjectivité et ma transcendance vers autrui, consiste en ceci que je suis donné à moi-même. Je suis donné, c'est-à-dire que je me trouve déjà situé et engagé dans un monde physique et social--je suis donné à moi-même."<sup>57</sup>

Or, n'est-ce pas un don gratis à soi même, puisque ce don se révèle être très différent du don du sens que font les objets naturels du monde. C'est un don, dit Merleau-Ponty, qui dépasse le présent, qui le transcende dans tous les sens. Le temps doit être une structure essentielle de ce "je suis donné à moi-même". Il n'en va plus d'une structure purement "essentielle" pour Merleau-Ponty qui veut respecter la "structure concrète" du temps<sup>58</sup>. Voyons de plus près ce qu'il en est.

Le monde, ce sens incarné qui se donne à voir, "est le noyau du temps", dit Merleau-Ponty<sup>59</sup>. A notre regard, il se lève en lui une sorte de contradiction où d'un coté notre regard le fonde comme synthèse achevée et d'un autre il y révèle son inachèvement foncier<sup>60</sup>. Merleau-Ponty souligne qu'il y va d'illusion, en nous rappelant que ceci ne révèle que la tension entre "l'ubiquité de la conscience" et son engagement dans un champ de présence"<sup>61</sup>. Le temps "naît de mon rapport avec les choses"<sup>62</sup>.

Nous connaissons de longtemps le filtre dans lequel le temps se désagrège. Si, dans les choses mêmes, l'avenir n'est pas encore et le passé n'est plus, il n'y a que le présent qui se perd dans un abîme sans passé et sans futur, un présent qui n'est rien. Cette façon de voir les choses en dit beaucoup, cependant, car si le monde objectif est incapable de porter la métaphore du temps comme nous l'exprimons, cela n'implique pas que le temps n'existe pas dans les choses. Au contraire, "le monde objectif est trop plein pour qu'il y ait du temps". Ce présent pesant et plein contient en lui-même son passé et son avenir. Ils "existent" au présent<sup>63</sup>. Cette condition ne peut exister que si nous détachons le monde objectif "des perspectives finies qui ouvrent sur lui et qu'on le pose en soi"<sup>64</sup>. Or, un tel monde n'est présent à personne et de ce monde tout ce qu'on pourrait dire c'est qu'il est présent, fige dans ce présent. Nous ne vivons pas,



cependant, remarque Merleau-Ponty, un monde figé. Comment expliquer ce paradoxe? Comment rendre compte du caractère temporel du monde?

Le monde objectif, dit Merleau-Ponty, relève du domaine de l'être<sup>65</sup>. Le temps doit être compris comme la mesure de l'être<sup>66</sup>, car il contient l'être en lui comme son noyau:

"Ce qui manque à l'être lui-même pour être temporel, dira Merleau-Ponty, c'est le non-être de l'ailleurs, de l'autrefois, et du demain. ... Le passé et l'avenir, d'eux-mêmes, se retirent de l'être et passent du côté de la subjectivité pour y chercher, non pas quelque support réel, mais, au contraire, une possibilité de non-être qui s'accorde avec leur nature<sup>67</sup>."

Merleau-Ponty porte ses analyses jusqu'à lire que le temps n'est pas une "donnée de la conscience" mais plutôt, est-il, ce que la conscience "déploie ou constitue"<sup>68</sup>.

Merleau-Ponty souligne une vérité définitive dans le retour cartésien: "l'expérience même des choses transcendantes n'est possible que si j'en porte et j'en trouve en moi-même le projet<sup>69</sup>." Ce projet que je trouve en moi-même c'est le "je suis donné à moi-même". Un "je suis donné à moi-même" dont le sens est d'être temporellement au monde. C'est comme être-temporel que je suis essentiellement ouverture au monde, transcendance. C'est mon être comme situé qui révèle la dimension temporelle du monde dans lequel je suis déjà<sup>70</sup>. C'est ma perception qui me situe dans un présent. Et, le privilège de ma perception dérive du privilège du présent qui

"est la zone où l'être et la conscience coïncident"<sup>71</sup>. Sans un tel enracinement la conscience qui est essentiellement ouverture sur l'infini du temporel n'existerait pas<sup>72</sup>. Ce sens du temps et de l'être qui se converge sur moi ne me transforme pas, pour autant, en absolu. Comme le veut la phénoménologie de Merleau-Ponty, ce sens qui jaillit est vu "parce que je m'y découvre déjà engagé"<sup>73</sup>.

C'est ce motif qui distingue le Cogito de Merleau-Ponty de celui de Descartes. Certainement, c'est dans l'acte que je me découvre comme existence, mais non comme "intérieurité" indubitable. "L'intérieur et l'extérieur sont inséparable. Le monde est tout au dedans et je suis tout hors de moi<sup>74</sup>." L'acte est épais de temps<sup>75</sup>. Lorsque je me découvre dans l'acte qui me sort de moi-même, je me révèle comme n'étant pas intérieurité, mais comme "existence effective"<sup>76</sup>. Pour un tel corps-sujet, il "faut que je voie paraître le monde existant<sup>77</sup>." Or, à ce début de phrase, Merleau-Ponty ajoute, "et non pas seulement le monde en idée, au terme du travail constitutif, faute de quoi je n'aurai qu'une constitution abstraite et non pas une conscience concrète du monde<sup>78</sup>." La conscience est de part en part transcendance, voire transcendance active<sup>79</sup>. "Les actes du Je sont d'une nature qu'ils se dépassent eux-mêmes et qu'il n'y a pas d'intimité de la conscience<sup>80</sup>." Nous voulons bien reconnaître que la conscience est transcendance active, mais c'est grâce à cette possibilité

pour la conscience, au sein même de son activité, de pouvoir se surprendre comme transcendance, cette possibilité pour elle de se voir au sein d'elle-même comme arraché à elle-même, qu'elle peut se permettre d'affirmer qu'elle est transcendance.

Cette auto-constitution de l'ego transcendantal, qui est en même temps une constitution de l'étranger en son sein, n'est pas que "constitution abstraite"--c'est l'expression de Merleau-Ponty. En plus, l'opacité du corps comme corps du monde, cette incarnation du transcendantal, nous alourdit au point de nous refuser l'accès à la transcendance elle-même. C'est un drôle de solipsisme qui en résulte (et nous ne croyons pas Merleau-Ponty pouvoir en sortir dans la Phénoménologie de la perception). Nous sommes prisonnier dans notre propre corps, bien qu'il nous soit décrété comme transcendance, comme transcendantal incarné. Il s'ouvre sur un monde-qui-a-un-sens sans pour autant pouvoir voir son corps propre en son sens. Nous sommes l'origine où se rencontre deux infinis (l'être et la conscience). Merleau-Ponty se refuse ce retour à l'origine parce qu'il ne veut pas transgresser l'opacité du monde et, pourtant, ce refus dévoile un visage de l'"opacité" qui est perplexant.

Le monde n'est pas constitué par la conscience:

"mais au contraire [...] la conscience se trouve déjà à l'oeuvre dans le monde".

Lorsque je perçois autrui:

"je franchis en intencion la distance infinie qui séparerera toujours ma subjectivite d'une autre, je surmonte l'impossibilité conceptuelle d'un autre pour soi pour moi, parce que je constate un autre comportement, une autre présence au monde." 81

Pour Merleau-Ponty, le monde a du sens. Le comportement que je constate, c'est un comportement qui relève de ce monde, un comportement qui lui aussi a du sens. N'est-ce pas là le problème? Ne sommes nous pas en présence d'un "empty looking of an empty ego", pour employer les mots de Husserl? Ces regards qui se rencontrent ne trahissent-ils pas deux "zero" à l'infini? Ne s'agit-il pas d'un fantome qui hante cette "impossibilité conceptuelle"?

Regardons la critique que Merleau-Ponty adresse à Husserl, afin de voir si nous ne pourrions pas mieux, par le fait même, venir à trouver le mot de l'enigme.

Il nous semble que Merleau-Ponty n'a pas compris le sens des Méditations cartésiennes, surtout lorsqu'il dit que si la conscience est constituante:

"je ne puis donc avoir conscience d'autrui, puisque ce serait le constituer comme constituant, et comme constituant à l'égard de l'acte même par lequel je la constitue. Cette difficulté .... n'est nulle part levée. Husserl passé outre; puisque j'ai l'idée d'autrui" 82.

C'est que la difficulté mentionnée à déjà été surmontée, dit Merleau-Ponty:

"Ce sujet, qui s'éprouve constitué au moment où il fonctionne comme constituant, c'est mon corps." 83

Nos analyses ont voulu montrer comment Husserl surmontait les difficultés que soulève ici Merleau-Ponty, et, cela dans un sens qui va vers celui de Merleau-Ponty. Ainsi, l'interprétation de Merleau-Ponty se révèle comme s'ayant refusé le retour à l'origine, comme Husserl dût le faire, et le sens du corps devient problématique. Le corps semble plutôt une ancre jeté au sein du "monde". Merleau-Ponty n'a pas reconnu que la conscience constituante n'opère pas dans le domaine des idées seulement, mais dans la sphère originaire. La constitution n'est pas une simple abstraction, mais une attitude primordiale de la conscience laissant paraître le "monde" à son "état naissant".

Ce que je "découvre et reconnais" par le Cogito, c'est le "contact simultané avec mon être et avec l'être du monde"<sup>84</sup>. N'est-ce pas au juste ce que nous avons révélé au sujet de l'égologie? Si la conscience se veut comme "mouvement profond de transcendance", elle doit pouvoir se surprendre dans ce mouvement comme possédant la possibilité de transcendance, comme s'il s'agissait de son être. C'est justement ce qu'affirme Merleau-Ponty, là où Husserl le fonde. Au juste, l'argument de Merleau-Ponty ne révélerait pas ce sens profond qu'il veut reconnaître à la conscience. Il reconnaît au monde un sens, et de ce sens qui se donne, il transmet à la conscience, comme par osmose, un caractère de transcendance. Ainsi, Merleau-Ponty révèle la conscience

comme par métaphore et lui fait un don gratis d'un sens qui lui revient de droit.

Le Je transcendantal et le moi empirique sont tellement collés ensemble, chez Merleau-Ponty, que nous pouvons difficilement les distinguer<sup>85</sup>. Devant un tableau, par exemple, je "comprends une chose, dit Merleau-Ponty, je vis au-devant d'elle avec mes champs sensoriels, mon champ perceptif, et finalement avec une typique de tout l'être possible, un montage universel à l'égard du monde." C'est ce que l'analyse du corps propre et de la perception révèle, "au creux du sujet lui-même, nous découvrons donc la présence du monde<sup>86</sup>." Comment le peut-elle? Le décalage refusé entre ce corps-ci et le je transcendantal, ou plutôt, un décalage forcé au point de ne pouvoir les réunir à nouveau, ne peut se permettre que d'annoncer une possibilité de fondement. Husserl aussi reconnaît le monde "au creux du sujet lui-même. Mais il le conçoit comme naissant d'un dédoublement, tandis que Merleau-Ponty semble nous jeté dans un "monde" déjà cassé.

Dans "Le philosophe et son ombre", Merleau-Ponty dit:

"jamais je ne pourrai en toute rigueur penser la pensée de l'autre (. . .) car que cet homme là-bas voie, je le sais sans contredit, car j'assiste à sa vision (. . .) je vois qu'il voit (. . .) Si autrui doit exister pour moi, il faut que ce soit d'a-bord au-dessous de l'ordre de la pensée<sup>87</sup>."

Il est évident que Merleau-Ponty a d'ores et déjà préjugé

le sens de la "pensée". Dans cette perspective, les réductions de Husserl ne peuvent qu'être des activités de "pensée" et donc ne peuvent qu'entretenir des "idées". Ils ne peuvent pas déboucher, comme le voudrait Husserl, sur le Lebenswelt. Pour ce faire, Merleau-Ponty introduit un curieux dualisme dans sa philosophie. La relation de la pensée au monde vécu devient problématique, voire la description même de Merleau-Ponty, qui veut en quelque sorte laisser paraître le monde, est sans fondement. Merleau-Ponty ne peut pas s'en remettre au sens que Husserl relève au sujet de la constitution transcendentale, qui laisse paraître un sujet "familier" avec son monde. Pour Husserl, le sens de la constitution transcendentale dépasse le sens de ce corps-propre-ci et dans ce dépassement même la constitue avec un sens original de mon-corps-propre-ci<sup>88</sup>. Contrairement à ce qu'en dit Merleau-Ponty, ce résultat d'une réduction n'est pas une simple abstraction entretenant des idées.

Lorsque Husserl affirme qu'il nous faut "réduire" les structures du monde vécu dans le flux transcendantal d'une constitution universelle, il en va d'un retour à l'origine, d'un retour au sens même du jaillissement qui s'irradie du "mouvement profond de transcendance". Ce retour semble d'autant plus nécessaire que Merleau-Ponty dit lui-même que le temps doit avoir ses racines dans un présent<sup>89</sup>. Or, le plein sens de ce présent ne peut se récupérer que là

où le temps s'étale pour répondre à sa possibilité d'être, c'est-à-dire au sein de la conscience. C'est dans ce sens que le noyau du temps doit être dit constitué par la conscience. Il n'est pas suffisant d'en appeler à une perspective de la temporisation qui nous permettrait de franchir "en intention la distance infinie", car ce sens d'étranger devient un don gratis à l'acte en question. Merleau-Ponty ne nous a pas démontré que dans le sens même de mon comportement la possibilité de l'autre y siégeait irrémédiablement. Il le prend pour acquis. Merleau-Ponty s'est inspiré de la notion du Lebenswelt chez Husserl; or, chez ce dernier le Lebenswelt est le résultat d'un retour aux choses elles-mêmes, d'un retour à l'origine, qui selon le sens du motif de son interrogation ne pouvait rien prendre pour acquis, sinon son engagement dans l'interrogation elle-même. Être déjà engagé, comme le veut Merleau-Ponty, ne résout pas ce problème d'origine.

Revenons sur nos pas. Lorsque je considère les différents côtés d'un objet vu, les côtés vus et les côtés cachés sont présents à leur manière. Ces côtés non vus des objets, loin d'être des "vus" possibles, ou des conclusions nécessaires d'un jugement de l'entendement, sont donnés dans une sorte de "synthèse" pratique" qui poserait tout l'objet dans un monde qui m'est accessible<sub>90</sub>. Tels exemples montrent qu'il n'est pas possible de "décomposer" une perception puisqu'en elle le tout est antérieur aux parties et ils



montrent que ce tout n'est pas un tout idéal, dit Merleau-Ponty. (Nous savons que Husserl affirmait qu'il s'agissait, ici, d'objets idéaux et d'essences.)

Toutes les données sensorielles et la signification des objets forment un système, dit Merleau-Ponty. "La constance de la couleur n'est qu'un moment abstrait de la constance des choses et la constance des choses est fondée sur la conscience primordiale du monde comme horizon de toutes nos expériences"<sup>91</sup>. Or, pourquoi est-ce que Merleau-Ponty ne dit pas que cette conscience primordiale est ce pour quoi sont nos expériences. Si la conscience est système, elle est avant tout sens<sup>92</sup>.

Husserl avait souligné par la réduction que le tout est antérieur aux parties. Le tout ainsi récupéré n'était pas une abstraction mais un objet d'une attitude de conscience; car voilà, enfin, le sens des réductions--d'éliminer les droits des objets de certaines attitudes de conscience, sans pour autant éliminer les droits d'autres attitudes de conscience. Comme le veulent les analyses de Merleau-Ponty, les objets donnés dans l'attitude de conscience nommée "naturelle" ne sont pas les objets tels qu'ils se donnent dans le monde vécu, mais des objets tels qu'ils se donnent à une attitude de conscience qui se veut exprimer ce qui est selon une certaine nature objective. Ainsi, la mise entre parenthèses, opérée par Husserl vis-à-vis de cette attitude

de conscience ne vise que l'objet de ses explications. C'est le sens que nous oblige à reconnaître les développements ultérieurs de la philosophie de Husserl. Ainsi, l'attitude transcendentale de conscience ouvre sur le monde, pour en révéler un sens plus profond, un sens qui se donne à une conscience primordiale.

Une fois la réduction de l'attitude naturelle accomplie, Husserl se trouve sur un même plan que Merleau-Ponty. Ils parlent tous les deux des "significations" qui se donnent à la conscience. Or, nous osons croire que Merleau-Ponty ne voit pas que cette élucidation du sens présent dans l'attitude naturelle ainsi que dans l'attitude transcendentale est accomplie dans un mouvement de retour sur soi de la conscience. "Il s'agit de décrire", de "replacer les essences dans l'existence", dit Merleau-Ponty. A travers cette description, je me retrouve comme "un sujet voué au monde", un monde qui "est le milieu naturel et le champ de toutes mes pensées et de toutes mes perceptions explicitées"<sup>93</sup>. Il s'agit bien d'un retour qui ne peut s'arrêter avant l'arrivée à son origine. Comme le souligne Husserl, "cette explicitation s'effectue en grande partie au moyen des actes de conscience qui ne sont point des perceptions des moments correspondants de mon essence propre"<sup>94</sup>. Husserl ne rejoint-il pas Merleau-Ponty lorsqu'il dit que l'explicitation phénoménologique "n'est qu'une pure "explicitation du sens" que l'intuition "remplit"

d'une façon originelle", et encore lorsqu'il souligne qu'elle ne fait "qu'expliciter le sens que ce monde a pour nous tous, antérieurement à toute philosophie et que, manifestement, lui confère notre expérience. Ce sens peut bien être dégagé par la philosophie, mais ne peut être modifié par elle."<sup>95</sup>

Pourtant, Merleau-Ponty s'en distingue.

Il y a dans la perception, selon Merleau-Ponty, "un paradoxe de l'immanence et de la transcendance. Immanence, puisque le perçu ne saurait être étranger à celui qui perçoit; transcendance, puisqu'il comporte toujours un au delà de ce qui est actuellement donné."<sup>96</sup> Nous ne cessons de tirer du texte de Merleau-Ponty des phrases qui semblent se relever directement d'un texte de Husserl. Mais, allons y de plus près:

"Si nous réfléchissons sur cette notion de perspective, si nous reproduisons en pensée l'expérience perceptive, nous verrons que l'évidence propre du perçu, l'apparition de "quelque chose" exige indivisiblement cette présence et cette absence."<sup>97</sup>

A moins que nous ayons lu à côté du texte de Merleau-Ponty, il en va ici d'une sorte de magie transcendentale<sup>98</sup>.

Passons outre, pour le moment. Si nous nous arrêtons pour savoir "comment mon expérience se relie avec l'expérience que les autres ont des mêmes objets, la perception apparaîtra encore comme le phénomène paradoxal qui nous rend l'être accessible"<sup>99</sup>. Merleau-Ponty nous remet en contact, un par

un, avec les problèmes que nous avons déjà rencontrés dans nos fouilles égologiques. Il parle d'une "sorte d'exigence"<sup>DB</sup> que ce qui est vu par moi le soi par lui." Cette "exigence" qui fonde la perception comme paradoxal se rattache au fait que "la chose s'impose" (je souligne), comme "réelle pour tout sujet qui partage ma situation". C'est en ce sens que je crois que nous assistons à une sorte de chimie mystérieuse. Peut-on expliquer autrement cette exigence d'une chose qui s'impose d'elle-même avec son sens, presque fatalement, à la perception lorsqu'elle ose s'exercer? Pouvons-nous lire autrement: "la certitude que j'ai des prémisses transcendentales du monde doit s'étendre jusqu'au monde lui-même, et, ma vision étant de part en part pensée de voir, la chose vue en elle-même est ce que j'en pense, et l'idéalisme transcendantal est un réalisme absolu."<sup>100</sup> Pourtant, le sens profond que cherche à souligner Merleau-Ponty ne relève pas d'une chimie mystérieuse: "Ainsi, en quelque sens qu'on la prenne, la "pensée de voir" n'est certaine que si la vision effective l'est aussi." Le sens de cette phrase semblerait le même s'il avait paru chez Husserl<sup>101</sup>.

L'horizon de sens chez Husserl et chez Merleau-Ponty semble être différent. Pour Merleau-Ponty, du moins, cette certitude dans la "pensée de voir" nous semble assez gratuite, en autant qu'elle se base sur le fait du sens des choses, qui, selon lui, doit se laisser voir. Ce "doit se laisser

voir" est le sens du "si" dans "la pensée de voir n'est qu'une vision en idée, et nous ne l'aurions pas si nous n'avions par ailleurs la vision en réalité"<sup>102</sup>. La pensée devient ici une sorte d'ombre et nous nous demandons comment s'opère le saut de cet abîme que représente cet "ailleurs", puisque toute l'explicitation de Merleau-Ponty, voire l'interrogation qui l'anime, est autre chose que cet ombre. La conscience n'a pas de "pouvoir constituant", selon Merleau-Ponty, mais elle "habite" nos perceptions empiriques. Les raisonnements de Merleau-Ponty semble s'inspirer plus d'une réductio ad absurdum, que des choses elles-mêmes. Est-ce que ce genre de certitude est notre seule alternative? Retournons sur nos résultats de la première partie.

Nous savons que la certitude que Husserl exprime dans ses prémisses transcendentales découlent d'une mise à l'épreuve des plus rigoureuse. C'est, pour employer les mots de Merleau-Ponty, qu'"il faut que je voie paraître le monde existant". Nous avons déjà souligné que lorsque nous nous reculons de notre implication avec le monde, que lorsque nous voulons laisser paraître, à travers une interrogation, ce monde tel qu'il se récupère dans et par notre engagement, nous nous embarquons sur un trajet de retour vers l'origine. Nous sommes en domaine transcendantal, et non plus dans le "chaque jour", comme, par exemple, une descente journalière dans les mines<sup>103</sup>. Plutôt, disons que nous sommes dans un

journalier à caractère spécial; c'est-à-dire, un journalier qui s'interroge sur son sens de "déjà acquis", qui doit reconnaître l'origine de ce don de soi par et dans cette interrogation. Dans une telle situation, toute description de l'interrelation des significations n'est que secondaire; elle emprête son sens de l'attitude transcendente. Ce n'est pas la constatation du caractère paradoxal de la perception qui est en question mais le sens même d'une telle perception. Ce retour sur soi doit être tel qu'il révèle en son propre sein, sans référence à un sens qui ailleurs est pris pour acquis, le sens même de cet acquis. Cette référence lui en est interdit par la nature même de son retour. Toute peinture ne peut qu'évoquer la nécessité de ce sens; si elle ne se dépasse pour gagner le sens même des choses, elle ne peut pas dépasser la révélation d'une réductio ad absurdum. L'exigence que soulève Merleau-Ponty nous semble donc demeurer incomplète; car, que le sens des choses se laisse dire, soit. Mais, que par le seul fait qu'il se laisse dire nous pouvons fonder ce sens d'une façon primordiale, dans un retour à l'origine qu'un tel laisser-dire présuppose, nous ne le croyons pas.

Il n'y a pas de doute que ce qui paraît dans le parler de Merleau-Ponty laisse entendre qu'il y a plus. Il n'y a pas de doute que l'irréfléchi qu'il se veut exprimer se trouve au coeur du problème des origines<sub>104</sub>. Il conçoit le

sens de cet origine comme celui du "fonds non relationnel", faute de quoi la philosophie "manque à sa tâche d'élucidation universelle"<sup>105</sup>. Il affirme lui-même que l'expérience de la perception "nous remet en présence du moment où se constituent pour nous les choses, les vérités, les biens, qu'elle nous rend un Logos à l'état naissant"<sup>106</sup>. Et, enfin, le "primordial de cette couche d'expérience" qui est le sujet de ce retour est compris ainsi par Merleau-Ponty:

"non pas que tout le reste en dérive par voie de transformation ou d'évolution ... mais en ce sens qu'elle révèle les données permanentes du problème que la culture cherche à résoudre."<sup>107</sup>

Si jamais il y eu question de recherches des essences et de constitution, en voici un parfait exemple dans le sens que Merleau-Ponty donne à sa propre philosophie. C'est là, cependant, que la Phénoménologie de perception nous coupe court le chemin. Au lieu de retourner à l'origine et de me surprendre au moment où je casse en deux, elle se contente de dire "je ne le pense pas, je n'en suis pas le spectateur, je l'effective"<sup>108</sup>, et de retourner dans un paysage plus familier pour nous convaincre par des touches métaphoriques, qui rejoignent le vécu, que cela est bien le cas. Or, notre connaissance, qui dérive de notre vie de chaque jour, ne saurait servir ici à "fonder" d'une façon primordiale, sauf comme motif. Si en fait j'effectue le passage du présent à un autre présent, il va de soi que la description du monde

vécu me permettra d'en reconnaître les traces, mais elle ne m'aura guère satisfaite dans mon désir de retour à l'origine. Elle aura su me déplaire et me laisser en l'air, là où je me croyais sur le bord de voir, pour ainsi dire, ce passage à l'état naissant. Elle m'aura jeté dans l'existence avec l'oubli de mon origine.



## CHAPITRE 2

### RENCONTRE

Dans les années qui suivirent la publication de la Phénoménologie de la perception, Merleau-Ponty eut souvent l'occasion de se prononcer sur la philosophie de Husserl. Il avait montré dans quel sens "mon corps" pouvait être dit un "champ de localisation". "Puisqu'il y a un corps-sujet, et puisque c'est devant lui que les choses existent, elles sont comme incorporées à ma chair"<sub>1</sub>. Pour Merleau-Ponty s'agit d'une expérience "charnelle"; d'une expérience telle que lorsque deux "Je pense" se rencontre, lorsque deux perceptions s'arrêtent -- là -- l'une sur l'autre, ils s'"illuminent l'une l'autre et s'achent ensemble"<sub>2</sub>. De nouveau nous assistons à une co-naissance, sans pour autant ressentir que nous avons en main l'expérience originelle qui fonde cette co-naissance, l'expérience à l'état naissant. Merleau-Ponty décrit l'expérience tellement bien que nous croyons assister au dévoilement même de cette rencontre. Pourtant c'est la description qui exige le sens qu'on y perçoit, autant que le perçu lui-même. Est-justifié ? Est-ce fondé ?

"A la source et dans la profondeur de la Nature cartésienne, il y a une autre, Nature, domaine de la "présence originelle" qui, du fait qu'elle appelle la réponse totale d'un sujet charnel, est présente aussi par principe à tout autre (je souligne)<sub>3</sub>."

Cet "appelle" récupéré comme structure essentielle du sujet charnel ne possède pas une façon de penser qui le lui permet. C'est de nouveau cette "exigence" qui pèse lourdement sur le sujet charnel sans autant le pénétrer. En voulant préserver l'opacité du monde, Merleau-Ponty semble barrer la "porte d'entrée à l'ego transcendantal, et du fait même, métamorphose ce sujet charnel en une masse, elle aussi, opaque.

Dans le cours "Husserl aux limites de la phénoménologie", Merleau-Ponty nous montre jusqu'à quel point il a bien compris le sens du Lebenswelt et en même temps nous laisse soupçonner de quel façon tragique sa pensée, jusqu'à et inclu La phénoménologie de la perception, voulue s'affranchir de son origine.

"La seule manière de saisir une idée est de la produire 11." C'est ainsi que Husserl révélait l'historicité de l'idée, dit Merleau-Ponty; c'est comme faite que l'idée est invisible. Husserl nous ramenait devant le paradoxe de cette relance d'un passé et cette prépossession d'un avenir de pensée dans la pensée présente 4. Ce paradoxe se dissout si on parvient à comprendre que le dire d'une signification nous amène dans les au-delà de la pensée présente 5. Le langage porte notre relation au monde et aux choses et il la fait. C'est par lui que notre horizon est ouvert et sans fin. Merleau-Ponty

avait déjà dit: "la parole fait elle-même cette concordance de moi avec moi et de moi avec autrui sur laquelle on veut la fonder."<sup>6</sup> Merleau-Ponty intègre ainsi le langage au corps:

"Le mot "grésil", quand je le sais, n'est pas un objet que je reconnaisse par une synthèse d'identification, c'est un certain usage de mon appareil de phonation une certaine modulation de mon corps comme être au monde, sa généralité n'est pas celle de l'idée, mais celle d'un style de conduite que mon corps "comprend" en tant qu'il est une puissance (je souligne) de des comportements, et en particulier des phonèmes."<sup>7</sup>

Mon corps "comprend" parce qu'il est "puissance". C'est ainsi que Merleau-Ponty croit contourner le sens d'abstraction sibylline qui se rattache à la notion d'idée et au produit de quelque conscience constituante. Il transforme le transcendantal en un "il faut que je sois je de ce corps mien, pensée de cette vie incarnée"<sup>8</sup>. C'est un "il faut" qui, selon Merleau-Ponty, doit nous révéler ce qu'aucune conscience constituante ne peut savoir: "mon appartenance à un monde "pré-constitué"<sup>9</sup>."

Dans un désir de revenir à un monde "pré-constitué", qui éliminerait le caractère original de constituant que Husserl reconnaît à la conscience, dans un désir de situer la conscience -- de l'incarner --, Merleau-Ponty oublie l'origine en ne reconnaissant pas le sens fondamental qui est implique dans l'ego transcendantal

husserlien. Loin de me laisser comprendre comment autrui  
 pourrait me "happer" comme un second moi-même, il me fige  
 dans un drôle de solipsisme. Nous disons solipsisme  
 parce qu'il nous semble que Merleau-Ponty se laisse  
 emporter, ici, par une certaine naïveté, oserions-nous  
 dire, "transcendental". Solipsisme charnel qui ne re-  
 vèle pas encore comment en son propre sein la possibilité  
 lui est ouverte de "happer" autrui comme d'un second moi-  
 même, il me voile comment autrui est constitué comme m'ap-  
 partenant autant que je m'appartient à moi-même<sup>10</sup>. Mer-  
 leau-Ponty a beau nous dire que l'homme est "hors de soi  
 dans le monde", ceci ne nous aide guère à nous libérer  
 de ce "solipsisme", car n'ajoute-t-il pas que "cette  
 possibilité s'accomplit dans la perception comme vinculum  
 de l'être brut et d'un corps<sup>11</sup>"--"Il ne s'agit jamais  
 que de co-perception<sup>12</sup>." Un abîme se creuse entre l'homme,  
 unité de sens transc<sup>n</sup>scédental, et son corps. L'homme ne  
 peut "happer" le sens de son propre corps. Il y demeure  
 comme embarré dehors. Le sens de l'homme au lieu de cons-  
 tituer et fonder le sens du corps, se voit par un tour  
 de force devant être fonde par lui, voire même constitué.  
 La conscience, la "pensée" est laissée dehors, pour lais-  
 ser libre cours aux rouages du "monde". La "présence  
 originare" du sensible est déracinée.

Si d'un côté Merleau-Ponty semble ne pas avoir compris jusqu'au bout le retour aux choses elles-mêmes chez Husserl, nous devons nous méfier de l'accuser de n'avoir rien compris. Il dit vrai lorsqu'il affirme que "la réduction à l'"égologie" ou à la "sphère d'appartenance", comme toute réduction, n'est qu'une épreuve des attaches primordiales, une manière de les suivre jusque dans leurs prolongements derniers<sup>13</sup>." C'est qu'il conçoit autrement cette "épreuve" et autrement les "attaches primordiales".

"Si "à partir" du corps propre je peux comprendre le corps et l'existence d'autrui, si la comprérence de ma "conscience" et de mon "corps" se prolonge dans la comprérence d'autrui et de moi, c'est que le "je peux" et le "l'autre existe" appartiennent d'ores et déjà au même monde<sup>14</sup>."

Merleau-Ponty rejoint, en un sens, ce dédoublement de l'ego transcendantal, que nous avons soulevé, lorsqu'il dit "qu'un éclair de sens les rend substituables dans la présence absolue des origines<sup>15</sup>". Mais cet éclair nous frappe plutôt comme du tonnerre. Car là où, chez Husserl, cet "éclair" a ses attaches dans l'ego transcendantal, là où il est ce qui paraît d'une façon primordiale pour une conscience, chez Merleau-Ponty il se veut être un foudroiement qui permet à l'ego transcendantal lui-même de paraître. Sur-accentuer que j'appartiens "d'ores et déjà au même monde" que l'autre n'est-ce pas transgresser, d'une certaine façon, le sens de ma naissance au monde ?

Encore une fois nous nous trouvons d'accord lorsque Merleau-Ponty dit:

"Si Husserl se tient ferme aux évidences de la constitution . . . c'est que le champ transcendantal a cessé d'être seulement celui de nos pensées, pour devenir celui de l'expérience entière<sup>16</sup>."

et nous hésitons devant sa continuation:

"c'est que Husserl fait confiance à la vérité dans laquelle nous sommes de naissance, et qui doit pouvoir contenir les vérités de la conscience et celles de la Nature<sup>17</sup>."

Nous ne savons pas trop quoi faire de ce "contenir" qui ravale la conscience, de ce sens que Merleau-Ponty accorde à la sphère original, le Lebenswelt.

Nous sommes d'accord si souvent avec la clarification que Merleau-Ponty emmène à la pensée de Husserl que nos réactions vis-à-vis de ses raisons pour comprendre ainsi Husserl nous laissent perplexe. Chaque fois que Merleau-Ponty a dit "c'est que . . ." après une interprétation qu'il accordait à un texte de Husserl nous l'avons sauté dessus. Être d'accord si souvent nous amène à craindre que nous ne transgression la pensée même de Merleau-Ponty. Sommes-nous aveuglés par les résultats positifs et éclatants de la phénoménologie de Husserl que nous ne puissions pas comprendre l'invisible chez Merleau-Ponty ? ~~A~~travers toutes ces discordances, les paroles

de Hubert Damisch sont souvent venues nous hanter :

"son oeuvre dernière est là--comme celle de Husserl, telle qu'il nous a appris à la lire,--qui réveille inlassablement l'interrogation . . . jusqu'à déboucher à la fin sur une façon d'ontologie nouvelle, sur cette ontologie "sauvage"<sup>18</sup>."

Car enfin, ne nous ramène-t-il pas lui aussi, à sa façon, au Lebenswelt, à la terre primordiale !

Passons, maintenant, à l'analyse d'un problème centrale à la philosophie de Husserl que nous offre Merleau-Ponty, à savoir le problème de l'existence d'autrui tel qu'il se trouve dans la cinquième méditation cartésienne.

Selon Merleau-Ponty, le cogito cartésien se posant comme un contact avec lui-même, rend par le fait même la représentation de l'autre impossible. Le moi ne peut avoir de signification qu'en tant qu'il est cette conscience de soi. Si tout semble rejoint du doute du moi, sauf le fait qu'il pense, le fait qu'il voit, etc., cela ressort de son sens, de ce savoir premier, d'être conscience de soi. "Autrui serait un moi qui m'apparaît du dehors, ce qui est contradictoire", dit Merleau-Ponty. Par définition, si autrui est "pour soi ce que je suis pour moi", il répugne à "n'est que la conscience que j'ai de lui". Il semble que je dois renoncer à une expérience d'autrui, "puisque l'autrui n'est pas pour moi ce qu'il est pour soi". Merleau-Ponty souligne une sorte de "sacrifice spirituel"

de mon cogito qui (cartésien) poserait autrui comme une pseudo-solution, car ce serait toujours de moi qu'autrui tiendrait cette existence. De cette façon d'aborder les choses, Merleau-Ponty en conclut: "Le rapport de moi à autrui doit être un rapport d'exclusion réciproque et le problème paraît insoluble<sub>19</sub>."

Par ailleurs, autrui se plante devant moi comme irrécusable. "Un grand nombre de nos attitudes et conduites ne se comprennent qu'en fonction d'autrui." Nous ne pouvons nier l'expérience d'autrui, "même si elle n'est pas certaine à la manière de notre expérience de nous-même." Merleau-Ponty signale que Husserl parle d'un certain solipsisme insurmontable<sub>20</sub>. Mais pour Merleau-Ponty nous devons accepter l'autre "puisque pratiquement autrui existe". (Nous rappelons cette "synthèse pratique" dont parlait ailleurs Merleau-Ponty.) Le rapport d'exclusion mentionné ci-dessus doit être transformé en relation vivante, dit-il. C'est une transformation exigée, qui ne saurait sortir de ma conscience de soi. Pour un cogito cartésien, cependant, "il faut admettre une certaine présence d'autrui, mais une présence indirecte, puisque la seule présence indubitable, c'est moi-même (exigence du cogito)<sub>21</sub>."

Cette "présence indirecte" est élucidée par plusieurs moyens par Husserl. Merleau-Ponty les groupe



sous (a) perception "latérale" (b) perception d'une "lacune" (c) perception de la conduite d'autrui (d) la "transgression intentionnelle".

(a) Autrui n'est pas un objet. Il se donne à moi comme existant toujours avec une certaine "orientation", c'est-à-dire avec "une référence par rapport à moi". Autrui, comme alter-ego, serait une sorte de reflet pour moi.

(b) Mais autrui demeurerait une "zone interdite à notre expérience". De sorte que je ne pourrai jamais le percevoir dans "sa totalité", c'est-à-dire tel qu'il se perçoit lui-même. En ce sens la présence "en chair et en os" ne me donne pas un sens globale mais exprime plutôt une sorte de limite. Cette zone m'est interdite par définition, dit Merleau-Ponty, puisque je ne puis jamais être à la place exacte d'autrui. De ces deux moyens d'atteindre la perception d'autrui, Merleau-Ponty souligne qu'autrui n'est pas pour autant poser "réellement" dans son opacité. Il faut, dit-il, "aller au-delà, pénétrer vraiment dans son champ, si je veux pleinement affirmer l'existence d'autrui".

(c) Une façon se présente d'aller au-delà. Ma corporeité peut jouer le rôle de "puissance de compréhension de la corporeité d'autrui". Je puis "ressaisir" le sens "final" de la conduite d'autrui parce que je puis le répéter et rejoindre les mêmes buts par mon propre corps.

(d) Je pourrai rejoindre l'autre si je me rend compte que l'opération de la conception de l'expérience d'autrui est une perception d'accouplement. Voici une description de ce phénomène que Merleau-Ponty fera sienne dans un autre contexte:

"un corps rencontrant dans un autre corps sa contre-partie qui réalise ses propres intentions et qui suggère des intentions nouvelles au moi lui-même. La perception d'autrui est l'assomption d'un organisme par un autre<sup>22</sup>."

Le sens à souligner ici est le retour irrécusable que Husserl y reconnaît à l'ego.

"Le comportement d'autrui se prête à tel point à mes propres intentions et dessine une conduite qui a tant de sens pour moi qu'il est comme assumé par moi<sup>23</sup>."

Il est évident que ce cogito dont l'exigence est d'être essentiellement conscience de soi interdit "la pseudo-solution" qui "consisterait à conclure à l'existence de la conscience d'autrui en partant de la mienne et en constatant la similitude de nos comportements". Husserl précise, cependant, que la "différence de mon point de vue et le point de vue d'autrui n'existe précisément qu'après que l'on a fait l'expérience d'autrui, elle en est une conséquence." Avec cette dernière remarque, Husserl ne renoncerait-il pas, dit Merleau-Ponty, malgré lui, "à obtenir l'expérience d'autrui en partant de la conscience de soi" ? C'est bien le pas que voudra prendre Merleau-Ponty. Il ira dans cette "autre" direction.<sup>24</sup>

Cette analyse révèle clairement le problème que Merleau-Ponty relève du coeur de la phénoménologie telle que Husserl est venu à la concevoir. D'un côté il y a la tentative d'accéder à autrui en partant du cogito, de la "sphère d'appartenance"--tentative vouée à l'échec, selon lui, par l'exigence même du cogito. De l'autre côté, il y a un refus de ce problème qui est refondu comme problème "d'intersubjectivité". Il s'agirait de "partir d'une conscience qui n'est ni moi, ni autrui" et ceci ne saurait satisfaire Husserl pour qui la conception du cogito primordial demeure toujours vivante. Husserl maintient donc au coeur de son idéalisme transcendantal une tension entre deux interprétations, contradictoire selon Merleau-Ponty.

Cette tension "stérilise", neutralise, la portée possible, chez Husserl, de la notion du Lebenswelt. C'est ceci, dit Merleau-Ponty, qui explique que même dans la Krisis, où Husserl dit que la "subjectivité transcendentale est intersubjectivité", que l'expérience qu'autrui a de moi m'apprend valablement ce que je suis, les deux exigences n'arrivent pas à être conciliées. Merleau-Ponty en conclut: "ainsi, au bord d'une conception intersubjective, Husserl se maintient en fin de compte dans une subjectivité transcendentale intégrale." Nous le savons bien, Merleau-Ponty ne sera pas embarrassé d'un "cogito primordial" et il pourra passer librement dans la sphère de l'intersubjectivité<sup>25</sup>.

Pour nous, il est évident que selon la conception que Merleau-Ponty se fait du cogito il a parfaitement raison de Husserl. Car à moins d'avoir un cogito primordial qui est fendu de part en part d'un bout à l'autre, il est impossible de fonder le sens de cette "transformation" de la relation d'exclusion réciproque en relation vivante. Il est donc impossible de fonder, par conséquent, toutes ces analyses de l'intersubjectivité, aussi riches qu'elles soient, qui en découlent. Ainsi, bien que Merleau-Ponty acceptera, par après, le sens de ces descriptions, il en refuse maintenant le bien fonde comme ressortant au cogito cartésien. Par ailleurs, nos analyses ne nous ont pas révélé ce fantôme qu'est le cogito que Merleau-Ponty nous présente comme celui de la phénoménologie de Husserl (par définition). En fait nous sommes à un cogito vivant, fondant en lui-même cette "transformation", dénonçant lui-même ce cogito tourné sur soi d'une façon absolue comme le fantôme de notre penchant vers l'attitude naturelle, un cogito qui devant le monde plein s'averait n'être rien. Le cogito primordial s'est révélé à nous comme inlassablement intriqué dans le monde.

Lorsque Husserl élucidait le sens de l'epochè, il se distingua lui-même de la façon cartésienne d'en venir à poser le cogito. Merleau-Ponty ne semble pas avoir compris qu'il s'agissait là du sens même du cogito

primordial. Il lit trop la pensée de Descartes dans celle de Husserl lorsqu'il caractérise le problème cartésien de "la difficulté du passage de l'ordre de l'en-soi à l'ordre du pour-soi" lorsqu'il dit que "autrui est un pour-soi qui m'apparaît dans les choses, à travers un corps, donc dans l'en-soi". "Pour concevoir ce passage, il faudrait élaborer une notion mixte" et ceci est impensable pour Descartes. De son côté Husserl aussi se refuse, selon Merleau-Ponty, "de dépasser la contradiction constitutive de la perception d'autrui". "Je ne puis admettre de me réduire à l'image (je souligne) qu'autrui se fait de moi; donc, puisque je ne réussis pas à me poser moi-même dans la perspective d'autrui, je ne peux pas non plus prétendre poser autrui<sup>26</sup>." C'est justement de la façon qu'on ne doit pas se poser le problème d'autrui. Loin de se refuser de dépasser la contradiction constitutive de la perception d'autrui, Husserl reconnaît que cette constitution n'aura de sens, pour moi qui philosophe, à moins que j'aie pris conscience et dépasse la contradiction constitutive de la perception du moi. C'est seulement lorsque j'ai compris que je ne puis accéder à moi-même complètement, lorsque je n'ai pu me remplir de mon moi-même, lorsque j'assiste à mon propre dédoublement comme condition de mon "incarnation" que je peut comprendre pourquoi "je ne puis accéder à l'autre", pourquoi, tout en

étant "pour soi ce que je suis pour moi", tout en se répugnant "par définition" à "n'être que la conscience que j'ai de lui", l'autre malgré lui, tout comme moi-même, présence pour moi (transcendental).

L'interprétation ci-dessus du cogito primordial accuse d'une mécompréhension dans la compréhension que Merleau-Ponty possède de l'idéalisme transcendantal de Husserl. C'est ceci qui explique son refus de "réduire" les structures du monde vécu dans le flux transcendantal d'une constitution universelle. Il explique que Merleau-Ponty accorde à la réduction chez Husserl la fonction d'éclaircir "toutes les obscurité du monde" (!)--si ceci était vrai du cogito de Descartes, il est loin d'être vrai de l'ego transcendantal qui se révèle dans son ambiguïté foncière. Il explique ce "plaquage" du "je" transcendantal et du moi empirique, ou le "je" fuyait, s'effaçait, devant le sens trop plein du corps propre. Enfin, il explique cette allure de roman fantasque que prend la philosophie de Merleau-Ponty, (qui se refuse à son origine). Ce problème d'origine ronge au coeur de cette philosophie déracinée, et le bruit de son tonnerre de sens ne fait qu'accentuer son caractère de déchainé<sup>27</sup>.

Nous ne pouvons, cependant, reculer devant le génie propre de la pensée de Merleau-Ponty. Son chemin est plutôt celui d'un "dévoilement de l'être sauvage ou

brut par le chemin de Husserl et du Lebenswelt sur quoi on ouvre<sup>28</sup>." Là, où Husserl porte l'interrogation philosophique jusqu'au bout en relevant pourquoi elle peut et doit oser revenir à l'origine, Merleau-Ponty laisse paraître le sens de l'Être brut et il explicite en quel sens cette interrogation est un retour<sup>29</sup>.

Notre expérience nous enseigne ce qu'est la présence perceptive du monde: elle est "notre expérience, plus vieille que toute opinion, d'habiter le monde par notre corps<sup>30</sup>." Voilà ce que doit "s'approprier" et comprendre la philosophie. Merleau-Ponty vise aussi l'origine, le primordial<sup>31</sup>. L'expérience nous révèle qu'avant toute philosophie nous avons affaire à une totalité, à un "monde"<sup>32</sup>. Tout en visant un univers "d'être brut et de coexistence auquel nous étions déjà jetés", la philosophie se retourne aussi sur ce "mélange" du monde et nous qui précède sa propre réflexion<sup>33</sup>. Ce retour aux sources est en fait un retour des sources--car par son être même de question, l'interrogation philosophique trahit ce qu'elle a déjà fréquenté<sup>34</sup>.

La "chair" n'est ni matière, ni esprit<sup>35</sup>. Elle est ce qui fait que le visible me remplit, m'occupe, voire me transperce. Je ne suis pas au fond du visible, comme d'un néant, ni par-dessus lui, comme d'un esprit absolu, mais au milieu de lui. "Moi le voyant, je suis aussi visible<sup>36</sup>."

C'est en ce sens que l'Être, n'étant plus devant moi, mais m'entourant<sup>37</sup>, est "cet étrange empiètement qui fait que mon visible quoiqu'il ne soit pas superposable à celui d'autrui, ouvre pourtant sur lui, que tous deux ouvrent sur le même monde sensible<sup>38</sup>." La parenté à la pensée de Husserl, telle que nous avons voulu le montrer, saute aux yeux. Merleau-Ponty vint à comprendre, comme le témoigne Le visible et l'invisible, qu'à moins d'un dédoublement radical au sein de moi-même, qui me transgresse continuellement comme retour sur moi--dans une tentative de m'isoler absolument--le sens de l'Être brut qu'il laissait à voir demeurerait fragile. C'est en thématissant la problématique du voyant-visible, qu'il achève son incarnation de la philosophie de Husserl. Ce voyant-visible est, pour nous, l'incarnation de la verticalité d'un ego transcendantal. Merleau-Ponty revenait, ainsi, au vrai sens de la constitution qui dérivait du sens des réductions, comme attitudes de conscience. La constitution est le sens du "devoir paraître comme existant" d'un monde pour la conscience. À partir de notre retour de l'ego transcendantal, comme moi-même, n'aurions-nous pas dit, nous aussi, que "l'unité massive de l'Être comme englobant de moi et du cube, (etc.), c'est l'Être sauvage, non épuré, "vertical", qui fait qu'il y a un cube<sup>39</sup>?"



Ce "non épuré" ne rejoint-il pas le caractère de débutant qui envahit Husserl lors de son "entre" dans l'égologie ?

Nous pouvons peut-être, enfin, mettre le doigt sur le fond de sens qui anime la critique que Merleau-Ponty vise à Husserl.

"Le pas décisif est de reconnaître qu'une conscience est en réalité intentionnalité sans acte, fungierende, que les "objets" de la conscience eux-mêmes ne sont pas du positif devant nous, mais des noyaux de signification autour desquels pivote la vie transcendente<sup>40</sup>."

"C'est l'idéalisation cartésienne appliquée à l'esprit comme aux choses (Husserl) qui nous a persuadés que nous étions un flux d'Erlebnisse individuels, alors que nous sommes un champ d'Être<sup>41</sup>."

C'est parce que Merleau-Ponty comprenait le Lebenswelt comme champ, qu'il s'opposa à cette réduction des structures du monde vécu au flux transcendantal d'une constitution universelle. En autant que ce flux est compris comme actes, multiplicités d'actes portant sur des "objets", nous donnons raisons à Merleau-Ponty. Par ailleurs, en autant que l'égologie est un débouché véritable sur un "monde" concret, il transforme le sens même de ce flux, le sens même de la constitution, en un sens qui rejoint la pensée même de Merleau-Ponty. Loin d'être une construction, une abstraction d'idées, la constitution est un "laisser paraître" primordial. La conscience, comme conscience de, rejoint dans l'égologie son sens plein.

Car, enfin, avant l'arrivée à l'égologie, la conscience, comme conscience de, visait un monde sans être encore enracinée à sa source. Lorsque Husserl parle de la naïveté des premières réductions transcendentales ne souligne-t-il pas la même chose ?

Le sens des réductions, des essences, de tout ce qui nous amène à l'égologie et au Lebenswelt, comme un éclair de sens, est métamorphose par l'arrivée. C'est ainsi que nous avons présenté la pensée de Husserl; c'est ainsi que nous l'avons défendue contre la critique de Merleau-Ponty; c'est ainsi que nous avons pu, même là, voir dans la pensée de Merleau-Ponty un prolongement de la pensée de Husserl. Car malgré la critique que Merleau-Ponty porte à Husserl, à savoir que nous n'avons pas une "conscience constituante des choses" et que notre rapport à l'Être n'est pas un rapport d'immanence, en autant qu'il parle de notre corps comme d'un "mesurant" de l'Être et qu'il le conçoit comme portant en lui-même des "dimensions" ou nous pouvons reporter l'Être, en autant qu'il le dit un voyant-visible, Merleau-Ponty ne peut s'empêcher de trahir une proche parenté avec Husserl, sans le contredire. Le sens primordial que les deux exprime est le sens d'un être qui doit se reprendre continuellement et qui, par le fait même, reprend sur lui-même les autres et le monde<sup>43</sup>.

Je m'incarne à un monde déjà là et, ce faisant, je me constitue. Mon incarnation est une invitation, voire une condition sine qua non, de l'oeuvre de constitution. Mon irréductibilité à autre chose au monde n'est pas un quelque chose qui m'isole, qui me constituerait comme une petite parcelle du monde, mais cela est un élément constitutif du sens que j'incarne. J'entre dans un monde ou je suis déjà à recevoir un sens. Un sens fendu en deux qui me permet de m'ouvrir au monde. Je suis, en fin de compte, le résultat d'un acte de fendre en deux. Un acte contenant la possibilité pure d'être. Cette possibilité pure d'être, cette nécessité concrète d'être autre que moi-même, c'est dans les notions d'égologie et d'incarnation que nous les avons reconnues et dans lesquelles nous avons fondé la parenté de Merleau-Ponty et de Husserl. Sans les réduire l'un à l'autre, nous avons voulu montrer le dialogue qui pouvait s'engendrer entre eux. Nous avons fait ceci sur le fond de notre but premier qui se donnait d'élucider dans quel sens la conscience du monde est une conscience dans le monde. Nous citons, nous aussi, après Merleau-Ponty, Claudel:

"De moment à autre, un homme redresse la tête, renifle, écoute, considère, reconnaît sa position: il pense, il soupire, et, tirant sa montre de la poche logée contre sa côte, regarde l'heure. Où suis-je ? et Quelle heure est-il ? telle est de nous au monde la question inépuisable<sup>44</sup>."

## CONCLUSION

### LA CONSCIENCE DU MONDE ET LA CONSCIENCE DANS LE MONDE

Nous n'avons pu entrer en profondeur dans la dernière des oeuvres de Merleau-Ponty. Ce n'était notre but que de l'étudier. Nous pouvons, ici, nous arrêter un peu plus longtemps. Kwant, dans son livre consacré à cette oeuvre, souligne que la "nouvelle" vision qui s'exprime dans *Le visible et l'invisible* impliquait un rapprochement avec Husserl:

For Merleau-Ponty this Cartesian notion of nature had to be overcome. This will give birth to a new conception of the senses, of time, of the soul; these notions will come closer to the concepts of Husserl. All of this will have an ontological character, viz., it will reveal the Being of the appearing world<sub>1</sub>.

Ceci est d'autant plus important, pour nous, qu'il substantifie nos allusions à une crise de l'origine qui se faisait ressentir dans la description que Merleau-Ponty nous donnait du monde:

Merleau-Ponty intended to start with a description of the perceived world, but its deeper reality will be revealed by the ontological reflection<sub>2</sub>.

Il est très intéressant de voir le tournant qu'il prend comme une sorte de retour au problème central de la phénoménologie de Husserl.

And, above all, the question of a radical philosophical reflection will be posed, viz., whether we will have to arrive at the transcendental immanence of Husserl<sub>3</sub>.

Cette première note critique que commente Kwant ne mentionne que les deux premières oeuvres. Selon Kwant, dont une étude antérieure les avait circonscrites, c'est la période où Merleau-Ponty avait tenté de pénétrer les fondements de la philosophie. Ainsi le retour ici mentionné serait plus spécifiquement une expression d'insatisfaction avec les réponses qu'il avait donné à l'interrogation. "He returns to the fundamental questions of the beginning, for he feels that he has not solved them<sub>4</sub>." Cette insatisfaction devra se concentrer sur le problème de la perception, mais surtout sur le problème du sens du corps. Le sens ne sera pas seulement le résultat d'un don gratis à partir de la réalité perçue, mais révélera une nouvelle dimension dans le sens de la perception elle-même<sub>5</sub>. Cet "écart" qui caractérisera le sens même de la perception permettra de comprendre ce sens immanent qui se donne à voir dans le comportement comme accessible à la perception elle-même.

Cet "écart" qu'est la perception doit obliger une réévaluation des interprétations que Merleau-Ponty accordait à la vision des essences et aux réductions de Husserl. Dans la Phénoménologie de la perception il les avait

surtout comprises comme besoin nécessaire de s'irréaliser afin de se réaliser. Là il n'y va nullement d'objets, mais d'une élévation qui nous permet de mieux nous rendre accessible la réalité elle-même.

"Notre existence est trop étroitement prise dans le monde pour se connaître comme telle au moment où elle s'y jette, et qu'elle a besoin du champ de l'idéalité pour connaître et conquérir sa facticité<sub>6</sub>."

Or, pour nous, ce glissement est ce pour quoi il y a un un monde comme monde déjà là. Justement, lorsqu'on se jette dans le monde, il n'y a pas question d'un "il y a" du monde. Hyppolite en dit que "c'est pour thématiser cette vie irréfléchie qui précède dans son jaillissement la vie de la pensée et dans laquelle cette pensée s'enracine<sub>7</sub>." Ce "précède" voile le moment de naissance qu'est l'origine.

Le corps humain sera donc thématise comme voyant-visible, où ce cote "spirituel" sera l'invisible face du visible<sub>8</sub>. Si nous voulons comprendre le sens profond de ceci, nous devons garder en vue le sens meme de cette nouvelle vision. Dans les premières oeuvres l'homme n'était que ce "mouvement de transcendance". Le monde se trouvait implique seulement comme dans le champ de l'existence humaine. Maintenant le "mouvement de transcendance" n'a pas son champ d'appartenance limite à la sphère de l'homme, mais s'enracine dans l'Être<sub>9</sub>.

Cette reconnaissance de l'Être comme du terrain de ma transcendance est le sens même que nous avons voulu reconnaître à l'ego transcendantal.

"il n'y a pas en lui (le corps) deux feuillets ou deux couches, il n'est fondamentalement ni chose vue seulement, ni voyant seulement, il est la Visibilité tantôt errante et tantôt rassemblée, et, à ce titre, il n'est pas dans le monde, il ne détient pas, comme dans une enceinte privée, sa vue du monde: il voit le monde même, le monde de tous, et sans avoir à sortir de "soi", parce qu'il n'est tout entier . . . 10"

Dans cette nouvelle perspective, Merleau-Ponty se rapproche de beaucoup à Husserl, tel que nous l'avons compris. La mise entre parenthèses rentrait dans l'interrogation philosophique elle-même. Elle soulignait une façon de voir. Une façon de voir qui me révéla comme n'étant jamais seul absolument, comme étant visible nécessairement à un autre qui dans ce retour même sur moi-même, comme d'un retour aux choses elles-mêmes, reprenait ses droits sur moi.

"Il nous suffit pour le moment de constater que celui qui voit ne peut posséder le visible que s'il en est possédé, s'il en est, si . . . il est l'un des visibles, capable, par un singulier retournement (je souligne), de les voir, lui qui est l'un d'eux<sup>11</sup>."

Il y a pour nous une grande parenté entre ce texte et les textes des Méditations cartésiennes où Husserl discute de notre lien à l'ego transcendantal que nous sommes.

"Ces dernières méditations--comme leur ensemble--nous les avons effectuées dans l'attitude de la réduction transcendentale, c'est-à-dire du "moi" méditant en qualité d'ego transcendantal<sub>12</sub>."

Pour Husserl aussi il s'agit de dire j'en suis. Mon sens d'être de l'ego transcendantal me dédouble dans cette attitude de conscience qui me donne à moi-même. A sa façon Merleau-Ponty rejoint Husserl lorsqu'il dit:

"Dès que je vois, il faut (comme l'indique si bien le double sens du mot) que la vision soit doublée d'une vision complémentaire ou d'une autre vision: moi-même vu du dehors, tel qu'un autre me verrait, installé au milieu du visible, en train de le considérer d'un certain lieu<sub>13</sub>."

L'autre, l'étranger transcendantal, a des droits sur moi, autant qu'il m'appartien. Tout comme la rencontre des zéro à l'infini, qu'est une relation intersubjective, sera maintenant enraciné par Merleau-Ponty dans l'Être sauvage, Husserl avait déjà enraciné la rencontre de mon ego et de l'ego de l'autre dans l'ego transcendantal.

A première vue, cette interprétation ne semble pas concorder avec les faits. Merleau-Ponty n'a-t-il pas critiqué Husserl jusque dans ses dernières notes? Ne s'est-il pas tourné vers le monde comme tel, critiquant une conception qui pars de la distinction "conscience"- "objet"? Il dit que "tout cela appartient à l'ordre du "transcendantal" de Lebenswelt, c'est-à-dire des transcendances portant "leur" objet<sub>14</sub>." La constitution universelle de



de l'ego transcendantal est justement cette "portée" de l'objet constituée comme mienne. Merleau-Ponty répète Husserl lorsqu'il dit:

"L'époque n'a le droit d'être neutralisation qu'à l'égard du monde comme en soi effectif, de l'extériorité pure: elle doit laisser subsister le phénomène de cet en soi effectif, de cette extériorité<sub>15</sub>." (VI)

"Nous constatons à ce propos quelque chose d'important. L'abstraction effectuée, il nous reste une couche cohérente du phénomène du monde, corrélatif transcendantal de l'expérience du monde, qui se déroule d'une manière continue et concordante<sub>16</sub>." (MC)

Ce rapprochement de Merleau-Ponty à Husserl se laisse voir surtout dans l'auto-critique qu'il s'adresse dans la note de juillet 1959<sub>17</sub>. À partir de la distinction "conscience"- "objet":

"On ne comprendra jamais, à partir de cette distinction que tel fait de l'ordre "objectif" (telle lésion cérébrale) puisse entraîner tel trouble de la relation avec le monde<sub>18</sub>."

L'évènement du monde visible, telle une lésion cérébrale, ne peut recevoir un sens qui permet une corrélation avec d'autres évènements du monde visible, tels les troubles de relation avec le monde, avant que le sens de ce conditionnement "objectif" est été relevé.

"qu'est-ce que le prétendu conditionnement objectif? Réponse: c'est une manière et de noter un évènement de l'ordre de l'être brut ou sauvage qui, ontologiquement, est premier<sub>19</sub>."

N'y a-t-il pas parenté entre l'être brut et l'ego transcendantal? La constitution universelle ne rejoint-elle pas cet ontologiquement premier? "Cet événement consiste en ce que tel visible convenablement agencé (un corps) se creuse d'un sens invisible<sup>20</sup>." Le moi humain réduit chez Husserl ne se creuse-t-il pas d'un sens invisible?

"l'auto-explicitation du moi trouverait le "monde" qui lui appartient comme lui étant "intérieur" et, d'autre part, en parcourant ce "monde", le moi se retrouverait lui-même comme membre de ces "extériorité" et se distinguerait du "monde extérieur"<sup>21</sup>."

Le visible, dit Merleau-Ponty est "~~du~~ transcendant" qui "n'a de cohésion que pour un Soi", et dont le sens est d'être "une unité de transgression ou d'empiètement". N'est-ce pas justement, comme le dit Husserl, "en qualité de" cet unité de transgression que mon corps se peut être, lui-même, une transgression du transcendant?<sup>22</sup>

Pour moi, la notion d'ego en gagne d'être "incarnée" dans une nouvelle vision du corps qui est plus en ligne avec le sens profond de la phénoménologie. La notion d'ego est une relique du passé dont l'enracinement dans une tradition encore "visible" aujourd'hui voile les résultats d'une interrogation qui retourne aux choses elles-mêmes. C'est pourquoi la note de mars 1961 nous semble confirmer notre désir de voir dans la pensée

de Merleau-Ponty celle d'un penseur qui prolonge la pensée de celui qui dans l'ouverture fondée au Lebenswelt se qualifiait de débutant.

"quand je dis que mon corps est voyant, il y a, dans l'expérience que j'en ai, quelque chose qui fonde et annonce la vue qu'autrui en prend ou que le miroir en donne. I.e.: il est visible pour moi en principe ou du moins il compte au Visible dont mon visible est un fragment. I.e. dans cette mesure mon visible se retourne sur lui pour le "comprendre"--Et comment sais-je cela sinon parce que mon visible n'est nullement "représentation" mienne mais chair? 23"

La crise de l'origine auquel nous avons fait allusion s'annonçait comme thème de l'oeuvre que Merleau-Ponty préparait--L'origine de la Vérité. Selon le sens qui se laisse comprendre dans Le visible et l'invisible, le dédoublement du corps, comme voyant-visible, et son sens d'en être, aurait été la problématique étudiée par cette réflexion qui se voulait transformée en interrogation des choses elles-mêmes. Or, c'est là le sens même du retour sur elle-même de l'interrogation husserlienne, qui (selon nous) débouche sur son origine dans les Méditations cartésiennes pour en venir à se reconnaître comme débutante dans l'interrogation du Lebenswelt.

## NOTES

Première partie: Husserl

### INTRODUCTION

1. Cf. a ce sujet les remarques de Husserl dans les Méditations cartésiennes, trad. Mlle G. Peiffer et E. Lévinas, (Paris: Vrin, 1966), # 4, p.9
2. Lothar Kelkel et Rene Scherer, Husserl; sa vie et son oeuvre, (Paris: P.U.F.,1964), p.33
3. Edmund Husserl, Recherches logiques, trad. H. Elie, (Paris: P.U.F.,1959), t. II, partie 1, pp. 13-14
4. Ibid., p. 14
5. Ibid., p. 15
6. Justement, Edo Pivcevic, dit qu'il ne voit dans les R.L. que le motif suivant: "in explaining the relation between the subjective and the objective aspect of knowledge, or, more generally, between the subjective and objective aspect of meaning". Mettant de coté l'envergure de la pensée husserlienne, il se permet des distinctions trop catégoriques entre l'étude du sens des R.L. et l'étude du sens du monde accessible à la reflexion transcendentale des périodes d'idealisme; selon lui les "more modest aims" des R.L. n'inclue en rien le "idealist program of exhibiting the 'reason in reality'". Pivcevic a mécompris le sens des RL et cela se laisse voir dans les critiques qu'il vise a Husserl, l'idealisme (!) Husserl and Phenomenology, (London: Hutchinson University Library, 1970), pp. 74-75. Cf., aussi, les remarques de Farber dans "After Twenty five Years" de The Foundation of Phenomenology, (New York: Paine-Whitman Publishers, 1962) pp. VI-IX: "The merits of subjectivism as a specially devised type of procedure will not be denied". p.VII "One may accept the descriptive procedure of phenomenology without any idealist commitments, and also do justice to the needs of a naturalistic ontology". . . oriented to the progress of the sciences". p.IX

7. E.Lévinas, Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, (Paris: Vrin, 1963), p. 11
8. Ibid., p. 13
9. Ibid., p. 146
10. René Schérer parle d'une "téléologie immanente": "La compréhension de la phénoménologie est indissociable de sa téléologie immanente". La phénoménologie des "Recherches logiques" de Husserl, (Paris: P.U.F., 1967) p. 360
11. Lothar Kelkel et René Schérer, Husserl, pp. 39-40
12. Cf. sur le sens des R.L. les remarques de Husserl dans la préface à la deuxième édition des R.L.
13. R.L., t. II, partie 1, p. XI
14. "Judging by the Logical Investigations, one important aspect of phenomenology might well be as the art of making, or finding, distinctions". Farber, The Foundations of Phenomenology, p. 216

## CHAPITRE 2

## ELEMENTS DE PHENOMENOLOGIE

1. R.L., t. II, partie 1, pp. 29-30
2. Ibid., p. 29
3. Ibid., p. 29
4. Ibid., p. 31
5. Ibid., p. 37
6. Ibid., p. 38
7. Plus loin nous verrons que "signifier" devra dépasser la "signification" pure et simple de l'expression.
8. R.L., t. II, partie 1, p. 29
9. Ibid., p. 40
10. Ibid., p. 30
11. Ibid., pp. 41-42

12. Ibid., p. 42

13. Ibid., p. 42. La science a relevé que même dans le discours solitaire un fonctionnement du système vocal se laissait distinguer; or, ceci n'affecte en rien la distinction de Husserl, soit celle entre le mot prononcé dans le discours communicatif et le mot "représenté" dans un certain parler à soi-même. Mais le mot prononcé et le mot "représenté", comme phénomènes observables, se distinguent du fonctionnement du système nerveux, comme phénomène observable.

14. Ibid., p. 22

15. Ibid., p. 26

16. Ibid., p. 25

17. Husserl n'a pas encore en vue le plein sens de la phénoménologie. Les développements ultérieurs l'obligeront à réinterpréter la portée de la science. Ils emmeneront des changements correspondants dans le sens de "l'idée". Dans la perspective phénoménologique ces changements n'impliquent aucune contradiction entre les prises de positions de cette première période et celles des périodes qui suivent. C'est seulement pour celui qui philosophe d'un autre point de vue, et qui ne suit pas la pensée même de Husserl, qu'il y aura à voir dans ces changements négations, voire reniements. René Schérer rappelle que "la phénoménologie se détourne des concepts objectifs de l'explication pour se vouloir, dès ses débuts, ce qu'elle restera constamment dans son fond, une méthode de description et d'élucidation . . . déjà réductive par le retour qu'elle indique à une donnée plus originaire que le sujet ou le moi-même". La phénoménologie des "Recherches logiques" de Husserl, pp. 347-348

18. R.L., op. cit., pp. 24-25

19. Pour une discussion analogue de ces points je renvoie le lecteur au Prolégomènes, ## 50-51

20. RL, t. II, partie 1, p. 52

21. Ibid., #11

22. Ibid., #12

23. Ibid., #14. Ici comme ailleurs la notion de constitution se définit par un renvoie à une attitude de

conscience à laquelle paraît un objet. Il s'agira toujours de voir l'objet dans sa plénitude concrète.

24. C'est pourquoi, plus tard, lorsqu'il sera question d'égologie et de Lebenswelt, la conscience possédera le monde "opaque", sans qu'il ne soit question de réalité ou d'irréalité, aux sens qui relèvent d'une "nature objective" que vise l'attitude de la recherche scientifique.

25. RL, op. cit., #14. Lorsque la phénoménologie se mettra en question, elle révélera l'intimité foncière entre contenu et objet. Le philosophe lui-même, comme questionneur, comme énonciateur, sera globalement interrogé quand à son sens. C'est à ce moment que le sens primordial de la perception nous sera révélé. Or, là comme ici, il s'agira d'une constatation des choses elles-mêmes.

26. Ibid., p. 60

27. Ibid., p. 63. René Schérer discute le sens de cette phrase dans La phénoménologie des "Recherches logiques" de Husserl et dit: "En bref, le critère de l'identité de l'objet (ou objectité) est qu'il reste ce dont on énonce quelque chose, alors que la signification est énoncé avec l'expression". p. 159

28. Op. cit.

29. Ibid., t. II, partie 2, p. 190

30. Ibid., t. II, partie 1, pp. 87-88

31. En commentant le texte de la page 298 des RL t. III Husserl dit: "nous comprenons aussi aisément que le tissu de ces sensations ne peut être considéré lui-même comme phénomène, ni comme phénomène au sens d'acte, ni comme phénomène au sens d'objet apparaissant", René Schérer le paraphrase ainsi: "les sensations vécus ne sont jamais à elles seules le phénomène vécu . . . ni un objet pour celui qui les vit". La phénoménologie des "Recherches logiques" de Husserl, p. 61. Le vécu psychique comme telle n'est pas un "objet. Il ne peut l'être qu'en autant qu'il est susceptible lui aussi d'apparaître. Nous pouvons comprendre pourquoi la conscience, qui devrait n'être qu'un autre objet, selon une perspective naturelle, deviendra le problème de la phénoménologie de Husserl.

32. RL, t. II, partie 1, pp. 106-107

33. Ibid., p. 81

34. Le sens de la signification comme unité idéale ne sera pas élucidé adéquatement dans notre travail, bien qu'il sera élucidé de façon satisfaisante pour les buts de celui-ci. Expliquons-nous. La portée concrète et transcendantal de ces unités idéales suit une élucidation de la notion de "monde". La plupart des approches philosophiques qui traitent de ce problème, le font, à ma connaissance, en étudiant la relation qui tient, ou ne tient pas, entre la signification et le monde. Tout lecteur qui voudrait comprendre Husserl la dessus, venant d'une telle façon d'aborder les choses, ne pourra le faire avant rechercher le sens de ces notions d'une façon telle qu'il peut les distinguer d'avec le sens que leur reconnaît Husserl. Ceci peut sembler dépasser ce qui se trouve dans cette première oeuvre, mais nous soulignons que bien que Husserl déboucha sur une conception du monde qui était phénoménologique que très tard dans sa carrière philosophique, les considérations logiques qui sont en question, ici, doivent se subordonner aux recherches phénoménologiques de la sphère primordiale.

35. RL, t. II, partie 1, p. 116

36. Ibid., pp. 117-118

37. Cf. E.Fink, "The Phenomenological Philosophy of Edmund Husserl and Contemporary Criticism", dans The Phenomenology of Husserl, edit. by R.O.Elveton, (Chicago: Quadrangle Books, 1970), pp. 73-147

38. RL, op. cit., p. 118

39. Ibid., p. 139

40. Nous admettons l'ambiguïté de cette notion. Or ce sont de telles ambiguïtés qui donneront jour au soi-disant tournant subjectif. Le sens d'existence recouvre le subjectif.

41. RL, op. cit., p. 150

42. Ibid., p. 151

43. Ibid., p. 257

44. René Schérer souligne un point semblable lorsqu'il dit: "Le livre est rouge" est une proposition "bien formée", mais ne peut être dite vraie avant une confirmation qui implique la "présentation de la chose rouge elle-même." "Ce que vise ici Husserl, ce n'est évidemment pas une définition générale de la vérité, ni



la vérité du rouge, au sens scientifique, mais ce que le logicien traite comme vérité sémantique des énoncés et qui permet de leur attribuer une valeur de vérité ou de fausseté". L'attribution de cette valeur suppose un a priori résidant dans la "possibilité d'apprendre quelque chose comme espèce ou idéalité". La phénoménologie des "Recherches logiques" de Husserl, pp. 35-37

45. RL, op. cit., pp. 260-261. Il ne s'agit pas d'idéalisation, ici, au sens d'abstraction. Notre conscience dans ces actes se porte sur les choses. Déjà, avant le tournant "subjectif", Husserl laisse prévoir le sens des réductions qui nous mèneront ultimement à la sphère primordiale.

46. Ibid., p. 164. Cf. aussi Prolégomènes, p. XVIII

47. Ibid., t. II, partie 2, p. 185

48. Ibid., p. 171

49. Est-ce qu'une analyse de la perception ne la révélerait pas toujours possédant de tel "fragment" ? Ainsi, ce ne serait seulement l'objet physique qui déterminerait le sens de transcendant, mais l'essence même de la perception d'un tel objet qui se révèle de nécessité incomplet, c'est-à-dire, ouverte (!). Serait-ce là dessus que Husserl rejoindrait Merleau-Ponty ?

50. RL, t. II, partie 1, p. 63

51. Ibid., #12

52. Ibid., t. II, partie 2, p. 175

53. Cf. La phénoménologie des "Recherches logiques" de Husserl, p. 339

54. Déjà, le lecteur averti voit à l'horizon le Lebenswelt, ce monde vécu où il n'est d'ordinaire pas question de savoir si tel ou tel objet vise existe réellement ou non et où cette existence est un acquis dans un sens primordial. René Schérer nous complète lorsqu'il dit: "Dire que les objets et leurs qualités seraient des phénomènes en tant qu'ils existeraient dans les contenus sensibles qui les représentent est précisément une des erreurs d'interprétation que combat la phénoménologie dès son origine". La phénoménologie des "Recherches logiques" de Husserl, p. 59 n.2

55. Cf. René Schérer, op. cit., p. 340
56. Ibid., pp. 97-98
57. Ibid., pp. 98-100
58. Op. cit., "Rompant avec l'opposition classique de l'être et de la conscience, la phénoménologie ne fait que thématiser radicalement l'origine de toute "position"." René Schérer, op. cit., p. 355. "The phenomenology of the Logical Investigations does not employ this distinction. Instead of narrowly limiting the concept of beings to real things, it employs it rather freely", in the sense of leaving open "the possibility of initiating an ontological inquiry into the different modes of being characteristic of the real and the ideal." E. Fink in The Phenomenology of Husserl, p. 85 and n. 8
59. Edmund Husserl, Ideas, trans. W.R. Gibson, (London: Collier Books, 1969), #22, p. 80 et p. 80 n. 5

## CHAPITRE 3

## LE TOURNANT "SUBJECTIF"

1. Ce numéro est vide
2. Lothar Kelkel et René Schérer, op. cit., p. 33
3. RL, t. II, partie 2, "Addendum à la deuxième édition", pp. 163-164
4. C'est pour cette raison que nous avons laissé de côté toute une section des RL qui relevait du problème de l'ego réfléchissant. Nous nous sommes contenté d'une discussion des éléments de la phénoménologie. Cf., à ce sujet les remarques de René Schérer, op. cit., pp. 337ss
5. Nous avons adopté la traduction "signification" pour Bedeutung conforme à la traduction française des RL. Nous comprenons les réservations qu'exprime à ce sujet J. Derrida, La voix et le phénomène, p. 7 et p. 7n.1, mais nous croyons qu'un lecteur averti saura comprendre le sens qu'en fait Husserl.
6. Edmund Husserl, The Idea of Phenomenology, trans. W.P. Alston and G. Nakhnikian, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1964), p. 13

7. Ibid., p. 13
8. Ibid., p. 15
9. Op. cit.
10. Ibid., p. 17
11. Ibid., p. 18
12. Ibid., p. 20
13. René Schérer nous rejoint lorsqu'il dit que la "conversion d'attitude à laquelle invite la réflexion phénoménologique dans ses commencement" est "une élimination de la fonction de tous les concepts sédimentés par le travail scientifique, au bénéfice de ce qui, dans ces concepts, est effectivement pensé". Op.cit., p. 344
14. The Idea of Phenomenology, pp. 27-28
15. Ibid., p. 28
16. M. Merleau-Ponty, Le visible et l'invisible, (Paris: Gallimard, 1964), p. 161, p. 177, et pp. 138-140
17. Ideas, p. 45
18. Le sens de la réduction ne sera fondé que lorsque la conscience se sera révélée comme pouvant les assumer, c'est-à-dire dans l'égologie.
19. RL, t. II, partie 2, p. 231
20. Ideas, #31
21. The Idea of Phenomenology, p. 18
22. Ibid., pp. 26-27
23. Nous voyons que Merleau-Ponty ehracinera sa philosophie sur ce "déjà" de notre présence au monde. Aussi, même à l'intérieur de "monde", du Lebenswelt, sa discussion de la question de l'Être brut, se voulant préserver son sens de "déjà", rencontre à tout tournant ce point d'interrogation, ce vide qui peut, qui doit, subir l'Être brut, comme réclamant son sens propre. Ce n'est que dans Le visible et l'invisible que nous avons pu trouver les débuts du sens concret de l'interrogation qu'est la phénoménologie de Merleau-Ponty.

24. The Idea of Phenomenology, pp. 30-32

25. Gilbert Ryle dans The Concept of Mind aurait raison de dire que le doute cartésien est un "ghost mysteriously ensconced in a machine". p. 18. Or çeci qui caractérise l'originalité de l'analyse de Ryle, c'est qu'il s'en remet au langage pour tracer ses distinctions. Comme nous serions portés à le croire, même à partir d'analyses parcelaires du signes et de l'expression que nous avons fait, le langage est un instrument puissant pour critiquer une interprétation qui voudrait faire du réel et de l'idéal deux choses réelles, différentes et distinctes, l'une de l'autre, puisque par la signification il s'ancre déjà dans l'idéal. De ce point de vue sa critique rejoindrait celle de Husserl. Elle s'en distinguerait en ne pouvant pas dépasser l'idéalité du langage. La position de Ryle repose sur la distinction qu'il trace entre la performance linguistique et la performance que je nommerait de "corps". Or, cette distinction au niveau du langage n'explique aucunement comment l'idéal de la performance linguistique peut s'intercaler dans nos rapports avec le monde.

26. Nous avons jugé mieux d'exemplifier l'intentionnalité qui caractérise l'originalité de ce retour aux choses elles-mêmes et qui garantit son succès dans notre analyse de l'ego transcendantal, au lieu d'en fournir un exposé formel.

27. The Idea of Phenomenology, p. 33

28. Ibid., p. 24

29. Op. cit.

30. Ideas, #38, p. 112. Cette discussion se rapproche de notre discussion des expressions dans le discours communicatif et des expressions dans le discours solitaire. Le "en même temps" qui caractérisait la signification et l'acte psychique du discours solitaire est un sens qui trouve un analogue dans la définition que Husserl nous fournit, ici, d'immanence.

31. Ibid., ##53-55

32. Ibid., #43, p.123

33. Ibid., #44, p. 125

34. Merleau-Ponty montre qu'être en face de la chose ce n'est pas la même chose que d'être en face d'elle. C'est plutôt être ravalé à travers mon regard d'elle par l'opacité qui nous entoure de tous les cotés.

35. Ideas, #44, p. 125

36. Ibid., #42, p. 121

37. Ibid., #46, p. 130

38. Ibid., #46, p. 131

39. Ibid., pp. 131-132

40. Ibid., pp. 132ss.

41. A ce sujet Husserl dit: "It is not that the real sensory world is 'recast' or denied, but that an absurd interpretation of the same, which indeed contradicts its own mentally clarified meaning, is set aside. It springs from making the world absolute in a philosophical sense, which is wholly foreign to the way in which we naturally look upon the world". Ideas, p. 153

42. Ibid., p. 161

43. Ibid., #61

44. Ibid., #80 et ##64-65

45. Ibid., #64

46. Merleau-Ponty montrera que même la la signification de "corps" n'est pas celle d'un monde vécu, mais d'une "nature objective" et ainsi qu'elle est déjà transgression du sens de l'existant qui est donné. Or cela ne l'empêchera pas de référer aux réductions comme une tentative de la part de Husserl de nous introduire dans un "ciel des idées". VI, p. 155

#### CHAPITRE 4

#### L'EGOLOGIE

1. Ideas, ##60-61, pp. 160-161

2. En plus de la note suivante, nous ajoutons cette autre remarque de Husserl concernant la même chose: within a phenomenological view of things, "there grows up, provided the consequences are fearlessly followed up (and this is not everybody's business), a transcendental-phenomenological Idealism in opposition to every form of psychologistic Idealism . . . it ((the account of this in the Ideas)), lacks what is certainly important to the foundation of this Idealism, the proper consideration of the problem of transcendental solipsism or of transcendental intersubjectivity, of the essential relationship of the objective world, what is valid for me, to others which are valid for and with me. " "Authors' Preface to the English Edition" in Ideas, p. 11. Cf. aussi Ricoeur: "This is why the constitution of the Other, which assures the passage to intersubjectivity, is the touchstone for the success or failure not only of phenomenology but also of the implicit philosophy of phenomenology." in Husserl, (Evanston: Northwestern University Press, 1967), p. 195

3. Nous citons à ce sujet Husserl : "Given a deeper understanding of my exposition, the solipsistic objection should never have been raised as an objection against phenomenological idealism, but only as an objection to the incompleteness of my exposition". Ideas, p. 12

4. Cette difficulté renaîtra dans la lecture du texte de Merleau-Ponty: "En un sens la phenomenologie est tout ou rien". Signes, p. 118

5. The Idea of Phenomenology, p. 60

6. MC,#5, p. 10

7. Ibid., #7

8. Ibid., ##10-11

9. Edmund Husserl, The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology, trans. David Carr, (Evanston: Northwestern U.P., 1970), p. 166 n.#48

10. Ideas, pp. 345-346

11. MC,#42

12. Ibid., p. 127

13. Ibid., #45

14. Ibid., #28
15. Ibid., #30
16. Ibid., #31
17. Ibdi., #32
18. Ibid., #30
19. Ibid., p. 97
20. MC, #14, p.28
21. Ideas, ##35-37
22. Ibid., #36
23. Ibid., #89
24. Ibid., #97. Cf. aussi MC, p. 31
25. MC, #31
26. Ibid., #31
27. Ibid., #60
28. Ibid., #20, p. 40
29. C'est dans un sens analogue que Ricoeur dit de la réduction à la sphère d'appartenance telle qu'elle se trouve dans la cinquième méditation cartésienne: "By way of an astonishing detour, the transcendental, once reduced, reveals being (etre) as superabundant". Husserl, p.122
30. MC, #20, p. 40
31. Ibid., #32, p. 58
32. Ibid., #41, p. 71
33. Ibid., # 39, p. 115
34. MC, # 44, pp. 79-80
35. Ibid., p. 80
36. Ibid., ##44-45
37. Ibid., #46

38. Ibid., #48
39. Ibid., p. 83
40. Ibid., p. 89
41. Ibid., pp. 90-91
42. Ibid., p. 91
43. Ibid., p. 83

## CHAPITRE 5

## LA CONSCIENCE DU MONDE. KRISIS

1. Krisis, p. 83
2. Ibid., p. 148
3. Ibid., p. 78, et p. 152
4. Ibid., p. 257
5. Ibid., pp. 241-242
6. Ibid., p. 243
7. Ibid., p. 243. Cf. spécialement p. 166 note
8. Ceci seconde notre interprétation qui se veut plus en profondeur que celle de Ricoeur.
9. Krisis, p. 242
10. Ibid., p. 112
11. Ibid., p. 186. C'est dans ce sens que nous avons voulu souligner le besoin de fondation des réductions elles-mêmes dans la sphère primordiale. C'est à partir de telles considérations et des considérations de Merleau-Ponty dans Le visible et l'invisible que nous avons souligné le sens de l'interrogation phénoménologique comme devant être retour original aux choses elles-mêmes.
12. Ibid., p. 184
13. Ibid., p. 152



14. Ibid., p. 133
15. Ibid., pp. 134-135
16. Ibid., p. 340
17. Ibid., p. 389
18. Ibid., p. 184
19. Ibid., p. 394
20. Ibid., p. 340
21. Ibid., p. 210

## DEUXIEME PARTIE: MERLEAU-PONTY

## CHAPITRE 1

CHEMINEMENT VERS UN SENS DE LA  
CONSCIENCE

1. Jean Hyppolite, "Existence et dialectique dans la philosophie de Merleau-Ponty", in Les temps modernes, (n. 184-185, 1961), p. 228

2. Ibid., pp. 228-229

3. Ibid., pp. 228

4. Nous avons relevé que la dernière des époques avait révélé mon corps comme n'étant pas un corps comme les autres dans cette "Nature" réduite à "ce qui m'appartient". Il se distinguait par son sens de "corps organique" (MC #44, p. 80). Voici l'interprétation éclairante de Ricoeur: "This Herausstellung ((mise en évidence)). it seems to me, signifies that the primordial always remains the end aimed at by a 'questioning back' (Rückfrage). " Husserl, p. 121. " Thus, the reduction to the ownness sphere makes the body stand out (heraustellen). Until now my body remained the unnoticed organ, the organ traversed by my acts, which terminated at things. Thenceforth, the 'own' is my flesh (ma chair), to use Merleau-Ponty's term." Husserl, p. 122. Nous aurons à revenir sur cette lecture du sens du corps.

5. En fait, les Méditations cartésiennes nous laisse entrevoir qu'une telle tâche s'annonçait nécessaire pour comprendre le dédoublement au sein de la sphère égologique, qui assurait la possibilité d'une conscience de l'étranger.

6. M. Merleau-Ponty, La structure du comportement, (paris: P.U.F., 1960), p.1

7. Ibid., p. 11

15<sup>th</sup> edit. 8. Diana Clifford Kimber, Anatomy and Physiology, (New York: Macmillan Co., 1966), p315

9. Op. cit.

10. SC, pp. 207-208

11. Ibid., p. 27

12. Ibid., pp. 27-28

13. D.Van Nostrand Co., Inc. "Autonomous Nervous System", p. 161, Van Nostrand's Scientific Encyclopedia, London 1968

14. Diana Clifford Kimber, op.cit., pp. 298-299

15. SC, p. 44

16. Ibid., p. 97

17. Ibid., p. 101

18. Dès les débuts de sa philosophie Merleau-Ponty dépasse le sens de "signification" telle qu'il se donnait dans les RL. Il s'agit d'un sens qui ne relève pas simplement de l'expression, mais d'une façon d'être à l'environnement.

19. SC, p. 134

20. Ibid., p. 135

21. Ibid., p. 136. Jusqu'à quel point Merleau-Ponty se rapproche de Husserl peut se voir dans l'interprétation suivante de Ricoeur: "Correlatively, nature, which until now was only something to behold, becomes the surrounding world of my flesh. Sunk into the midst

of this nature, I experience myself as a 'member of ...' this totality of things 'outside me' (MC#44) " Husserl, p. 123, (cf. aussi MC#45).

22. Ibid., p. 147
23. Ibid., p. 157
24. M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, (Paris: Gallimard, 1967), p. 31
25. SC, p. 157
26. Ibid., pp. 168-169
27. Ibid., p. 197 et p. 188
28. Ibid., p. 201
29. Ibid., p. 207
30. Ibid., pp. 210-211
31. Ibid., p. 214 et 223
32. Ibid., p. 233
33. M. Merleau-Ponty, "Un inédit de Maurice Merleau-Ponty", Revue de métaphysique et moral, (no. 4, 1962), p. 402. Cf. aussi, A. De Waelhens, Une philosophie de l'ambiguïté, (Louvain: Publication universitaires de Louvain, 1968), p. 11
34. SC, p. 229
35. Dans ce sens La structure du comportement se rapproche de beaucoup des RL.
36. SC, p. 228
37. "Un inédit de Maurice Merleau-Ponty", p. 403
38. PhP, p. 21 et p. 25
39. Ibid., p. 22
40. Cf. Ideas, #19 et #44
41. PhP, pp. 22-23

42. Ibid., p. 30
43. Cf. Ideas, ##20-21
44. PhP, pp. 43-46
45. Ibid., p. 51
46. Op. cit.
47. Op. cit.
48. Cf. Ideas, #22
49. PhP, p. 60
50. Ibid., p. 369
51. Ibid., p. 348
52. Ibid., p. 349
53. Ibid., p. 350
54. Ibid., p. 351
55. Ibid., p. 419 n. 1
56. Ibid., p. 432
57. Ibid., p. 413
58. Ibid., p. 469
59. Ibid., p. 383
60. Ibid., p. 381
61. Ibid., p. 382
62. Ibid., p. 471
63. Op. cit.
64. Op. cit.
65. Ibid., p. 381
66. Op. cit.

67. Ibid., p. 471
68. Ibid., p. 474
69. Ibid., p. 423
70. "Nous tenons le temps tout entier et nous sommes présents à nous-mêmes parce que nous sommes présents au monde ". PhP, p. 485
71. PhP, p. 485
72. Ibid., p. 493
73. Ibid., p. 485
74. Ibid., p. 467
75. Ibid., p. 456
76. Ibid., p. 438
77. Ibid., p. 431
78. Op. cit.
79. Op. cit.
80. Op. cit.
81. Ibid., p. 494
82. M.Merleau-Ponty, Signes, (Paris: Gallimard, 1960), p. 117
83. Op. cit.
84. PhP, p. 432
85. Ibid., p. 488
86. Ibid., p. 490
87. Signes, pp. 214-215
88. Cf. deuxième partie, chapitre premier, note 4: les remarques de Ricoeur.
89. PhP, p. 489

90. M. Merleau-Ponty, "Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques", Bulletin de la Société française, (T. XLI, 1947), p. 121

91. PhP, pp. 361-362

92. Cf. ce qu'en dit Lévinas dans En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. (Paris: Vrin, 1960). "La perception pour Husserl c'est le phénomène même du sens." p. 31 "La conscience est le mode de l'existence du sens." p. 49

93. PhP, pp. I-V

94. MC, #46

95. Ibid., #62, pp. 128-129

96. PhP, p. 123

97. Ibid., p. 127

98. C'est compréhensible de lire chez Mary Rose Barral, dans son Merleau-Ponty; The Role of the Body-Subject in Interpersonal Relations: "It is not a question of a constituted essence, but of an essence revealed in existence. Herein Merleau-Ponty is trying to show that phenomenology is the replacing of essences in existence: the essence of the body is revealed but not in an abstract manner, rather in a concrete, lived situation. How this is done, however, Merleau-Ponty does not say." p. 98

99. "Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques", p. 124

100. PhP, p. 430

101. Cf. Ideas, # 36

102. PhP, p. 430

103. L'idéalisme phénoménologique de Husserl se définit ainsi: "Its sole task and service is to clarify the meaning of this world, the precise sense in which everyone accepts it, and with undeniable right, as really existing. That it exists . . . that is quite indubitable. It is quite another consideration . . . that the continuance of experience in the future under such form of universal agreement is a mere (although reasonable) presumption, and that accordingly the non-existence of the world although, and whilst it is

in point of fact the object of a unanimous experience, always remains thinkable". Idess, p. 14 Bien que la description phénoménologique de Merleau-Ponty se veut rejoindre le "that it is" du monde, elle s'étale toujours dans un univers de sens qui en dit plus.

104. "Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques", p. 127

105. Op. cit.

106. Ibid., p. 133

107. Op. cit.

108. PhP, p. 481

## CHAPITRE 2

### RENCONTRE

1. M. Merleau-Ponty, Résumés de cours, (Paris: Gallimard, 1968), p. 113

2. Ibid., p. 115

3. Ibid., p. 116

4. Ibid., p. 163

5. Pour la phénoménologie de Husserl, c'est la vision des essences qui nous emmène au delà de la pensée présente. Merleau-Ponty s'en distingue en l'"incarnant" dans le dire d'une signification. C'est l'action "charnel" qui selon Merleau-Ponty transforme un "ciel des idées" en terre des idées. Du côté de Husserl cf. l'interprétation de Lévinas, En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, p. 50n. 1

6. PhP, p. 449

7. Ibid., p. 461

8. Signes, p. 119

9. Ibid., p. 118

10. Ibid., pp. 118-119

11. Ibid., p. 215
12. Op. cit.
13. Ibid., p. 221
14. Op. cit.
15. Op. cit.
16. Ibid., p. 224
17. Op. cit.
18. Hubert Damisch, "Le versant de la parole", Bulletin de psychologie, (nov. 1964), p. 5
19. M. Merleau-Ponty, "La conscience et l'acquisition du langage", Bulletin de psychologie, (nov. 1964), pp. 238-239
20. C'est dans ce sens que Ricoeur interprète la réduction à la sphère d'appartenance: "What does a move like this signify? Essentially, it is a question of transforming the objection of solipsism into an argument". Husserl, p. 118
21. "La conscience et l'acquisition du langage", op. cit., p. 239
22. Op. cit.
23. Op. cit.
24. Op. cit.
25. Ibid., pp. 239-240
26. Op. cit.
27. Si nous avions pu nous permettre une tangente, nous aurions analysé le cours, "Les relations avec autrui chez l'enfant". Nous trouvons éclairé le traitement que Merleau-Ponty y donne de la psychanalyse. Pour le moment, nous nous contentons de souligner le rapport qu'il fait sur l'article du Dr. Lacan, "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je". Cette possibilité concrète pour l'enfant de devenir spectateur de lui-même, lui permet de s'apercevoir dans son sens originare.



C'est un dédoublement qui miroite le dédoublement même de la sphère égologique. cf. l'article intéressant de Y. Gauthier, "Étude critique", Dialogue.

28. VI p. 237
29. Ibid., p. 144, p. 77 et p. 137
30. Ibid., p. 48
31. Ibid., p. 57 et p. 49.
32. Ibid., p. 91
33. Ibid., pp. 137-138
34. Ibid., p. 139 et p. 161
35. Ibid., p. 184
36. Ibid., p. 152. cf. aussi pp. 184, 180, 179,, 177
37. Ibid., p. 154
38. Ibid., p. 269
39. Ibid., p. 256
40. Ibid., p. 292
41. Ibid., p. 293
42. Ibid., p. 140
43. Op. cit. cf. aussi MC ## 47, 48 et 60
44. Ibid., p. 140. Ceci est répété à la p. 161

## CONCLUSION

LA CONSCIENCE DU MONDE ET LA CONSCIENCE  
DANS LE MONDE

1. R.C.Kwant, From Phenomenology to Metaphysics; An Inquiry into the Last Period of Merleau-Ponty's Philosophical Life, (Pittsburgh: Duquesne U.P., 1966), p.20

2. Op.cit.

3. Op. cit.
4. Ibid., p. 21
5. VI, p222
6. PhP, p. IX
7. Jean Hyppolite, Sense et existence; dans la philosophie de Merleau-Ponty, (London: Oxford U.P. 1963), p. 15
8. VI, p. 222
9. Kw, p. 194-195
10. VI, p. 181
11. Ibid., pp. 177-178
12. MC, p. 82-83
13. VI, p. 177
14. Ibid., p. 225
15. Op. cit.
16. MC, p. 79
17. VI, pp. 253-254
18. Op. cit.
19. Ibid., p. 253
20. Op. cit.
21. MC, p. 82
22. Comparer VI p. 253-254 a MC ## 44-45
23. VI, pp. 327-328

## BIBLIOGRAPHIE

- Albert, Hughes. Histoire et historicité chez Merleau-Ponty. Thèse de doctorat présentée à l'Université de Strasbourg, 1968.
- Bannan, John F. The Philosophy of Merleau-Ponty. New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1967.
- Barral, Mary Rose. Merleau-Ponty: the Role of the Body-Subject in Interpersonal Relations. Pittsburgh, Pa.: Duquesne University Press, 1965.
- Derrida, Jacques. La voix et le phénomène. Paris: Presses Universitaires de France, 1967.
- Elveton, R.O. The Phenomenology of Husserl; Selected Critical Readings. Chicago: Quadrangle Books, 1970.
- Farber, Marvin. The Foundation of Phenomenology. 2nd ed. New York: Paine-Whitman Publishers, 1962.
- . Naturalism and Subjectivism. Alban: State University of New York Press, 1968.
- Granel, Gerard. Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl. Paris: Gallimard, 1968.
- Husserl, Edmund. The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. Evanston: Northwestern University Press, 1970.
- . Formal and Transcendental Logic. The Hague: Martinus Nijhoff, 1969.
- . The Idea of Phenomenology. The Hague: Martinus Nijhoff, 1964
- . Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology. London: Collier-Macmillan Ltd., 1969.
- . Méditations cartésiennes; introduction a la phénoménologie. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1966
- . Phenomenology and the Crisis of Philosophy. New York: Harper Torchbook, 1965

- . Recherches logiques. tome I et II. Paris:  
P.U.F., 1959-1962
- H.L.Van Breda et J. Taminiaux, edit. Husserl et la pensée  
moderne. La Haye: Martinus Nijhoff, 1959
- Hyppolite, Jean. Sens et existence dans la philosophie de  
Maurice Merleau-Ponty. Oxford: Clarendon  
Press, 1963).
- . "Existence et dialectique dans la philosophie  
de Merleau-Ponty", Les temps modernes. (n.184-  
185,1961). pp. 229-244.
- Kelkel, Lothar et Rene Scherer. Husserl; sa vie, son  
oeuvre avec un exposé de sa philosophie. Paris:  
Presses Universitaires de France, 1964.
- Kimber, Diana Clifford, and als. Anatomy and physiology.  
15th ed. New York: Macmillan Company, 1966
- Kwant, Remy C. From Phenomenology to Metaphysics.  
Pittsburgh, Pa.: Duquesne University Press, 1966
- Lauer, Quentin. Phenomenology; its genesis and prospect.  
New York: Harper Torchbooks, 1965.
- Lee, Edward N., and Maurice Mandelbaum. Phenomenology  
and Existentialism. Baltimore: Johns Hopkins  
Press, 1969.
- Lévinas, Emmenuel. En découvrant l'existence avec Husserl  
et Heidegger. Paris: Librairie Philosophique  
J. Vrin, 1967.
- . Théorie de l'intuition dans la phénoménologie  
de Husserl. Paris: Librairie Philosophique  
J.Vrin, 1963.
- Lyotard, Jean-Francois. La phénoménologie. Paris:P.U.F.,  
1967.
- Merleau-Ponty, Maurice. La structure du comportement.  
Paris: P.U.F., 1960.

- . Phénoménologie de la perception. Paris: Editions Gallimard, 1945.
- . Résumés de cours; Collège de France, 1952-1960. Paris: Gallimard, 1968.
- . Bulletin de psychologie. (no. 236, t. XVIII, nov. 1964), pp. 105-336
- . Bulletin de la Société française de philosophie. t. XLI, 1947. pp. 119-153
- . Signes. Paris: Éditions Gallimard, 1960
- . Le visible et l'invisible. Paris: Editions Gallimard, 1964.
- . "Husserl et la notion de nature", Revue de métaphysique et de morale. (mars, 1965) pp. 257-269.
- . "Un inédit de Maurice Merleau-Ponty", Revue de métaphysique et morale. (nov., 1962) pp. 401-409.
- Pivcevic, Edo. Husserl and Phenomenology. London: Hutchinson University Library, 1970.
- Ricoeur, Paul. Husserl; an Analysis of His Phenomenology. Evanston: Northwestern University Press, 1967.
- Robberechts, Ludovic. Husserl. Paris: Editions Universitaires, 1964.
- Ryle, Gilbert. The Concept of Mind. London: Hutchinson of London, 1949.
- Scherer, Rene. La phénoménologie des "Recherches logiques" de Husserl. Paris: P.U.F., 1967.
- Trotignon, Pierre. La philosophie allemande depuis Nietzsche. Paris: Librairie Armand Colin, 1968.
- Waelhens, A. de. Une philosophie de l'ambiguïté. 3ième ed. Louvain: P.U. de Louvain, 1968.
- Warnock, Mary. Existentialism. London: Oxford University Press, 1970.