



HAL
open science

La question phénoménologique de la réflexion

Pierre-Jean Renaudie

► **To cite this version:**

Pierre-Jean Renaudie. La question phénoménologique de la réflexion. Antoine Grandjean; Laurent Perreau. Husserl, la science des phénomènes, CNRS éd., 2012, CNRS philosophie, 978-2-271-07358-7. hal-02082765

HAL Id: hal-02082765

<https://hal.science/hal-02082765>

Submitted on 15 May 2024

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

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

La question de la réflexion

1. Réflexion psychologique et réflexion phénoménologique

La question de la réflexivité ne constitue ni un thème central, ni l'un des aspects les plus originaux du premier tome des *Idees directrices*, qui ne lui réserve que quelques paragraphes au début du second chapitre de la troisième section, assortis de quelques remarques éparpillées et disséminées à l'intérieur de ce texte si dense. Mais si la réflexion ne représente pas le maître-mot des *Ideen*, elle définit toutefois une question transversale que Husserl fait jouer sur différents niveaux et que l'on voit stratégiquement ressurgir aux moments où se nouent certaines articulations essentielles de cet ouvrage. Il faut à cet égard souligner le caractère structurant des analyses que Husserl consacre à la réflexion dans un texte qui portait pour sous-titre « introduction à la phénoménologie pure », et dont la vocation était tout autant celle d'un manifeste que d'une sorte de « manuel pratique » de la phénoménologie transcendantale. Il est clair que le cœur de la méthode philosophique résolument nouvelle dont ce premier tome des *Ideen* s'efforce de délimiter le cadre consiste dans l'établissement et la justification de la réduction phénoménologique. Mais la réduction elle-même a en quelque sorte partie liée avec la question de la possibilité de la réflexion (en un sens que nous aurons à établir), et c'est la raison pour laquelle cette dernière définit un enjeu tout aussi fondamental de la méthode phénoménologique, ainsi que Husserl le rappelle au § 77 des *Idees directrices* : « la méthode phénoménologique se meut intégralement parmi des actes de réflexion »¹.

Il faut ici rappeler que la réflexion a toujours joué le rôle de vecteur de la démarche phénoménologique, dès sa toute première « percée » dans les *Recherches Logiques* de 1901, et avant que sa méthode ne soit systématiquement recentrée autour la mise en œuvre de la réduction (ce qui explique que la réflexion puisse apparaître dans les *Ideen* aussi bien avant qu'après l'effectuation de la réduction transcendantale). Si la phénoménologie se donne pour objectif de décrire les vécus de conscience, il faut d'abord que ces vécus puissent nous être donnés d'une façon ou d'une autre, et qu'ils puissent être pris comme objets de la description. La réflexivité joue à l'égard de la phénoménologie le rôle de « condition de principe de sa possibilité »², si tant est qu'elle nous rend le vécu accessible et sert de voie d'accès à cette conscience dont la réduction permettra de révéler le caractère constituant. C'est la réflexion phénoménologique qui nous assure que l'*ego* et ses vécus de conscience peuvent être donnés

¹ *Hua III/1*, § 77, p. 162 [*ID I*, p. 247].

² *Ibid.*, § 79, p. 172 [*ID I*, p. 261].

à l'intuition, ou saisis dans l'immanence ; c'est donc à elle qu'il revient de fournir les gages de cette transparence à soi de la conscience qui doit légitimer la description phénoménologique, et c'est encore sur elle que reposera la distinction capitale des *Idees directrices* entre les deux sens fondamentaux et irréductibles de l'être, l'« être comme conscience » et l'« être comme réalité ».

Dans l'économie des *Ideen*, la réflexivité apparaît d'abord au cours de la deuxième section sous la figure de la « réflexion psychologique » que nous pouvons faire porter « sur notre moi et son vécu », sans quitter le terrain de l'attitude naturelle et sans se plier « à aucune époque phénoménologique »³. Mais Husserl souligne au § 51 la nécessité de reprendre cette réflexion non plus sur un mode *psychologique* mais sur un mode strictement *phénoménologique*, une fois mise en place la réduction, et c'est la raison pour laquelle on la retrouve dans la troisième section où elle devient une structure fondamentale de la conscience pure. Un tel déplacement n'a évidemment rien de fortuit, et il exprime au contraire une thèse fondamentale de Husserl, la thèse proprement dite des *Ideen* sur la réflexion, qui n'est jamais simplement une propriété psychologique (de fait) des vécus psychiques, mais une loi d'essence (de droit) de la conscience transcendantale. Les lignes qui suivent se proposent de rendre compte de la portée philosophique de cette thèse, en cherchant d'abord à éclairer le sens des problèmes philosophiques que Husserl espérait résoudre avec sa théorie de la réflexion, et en montrant comment cette dernière doit rendre possible le passage d'une psychologie (qui était encore celle des *Recherches Logiques*) à une philosophie transcendantale (celle des *Idees directrices*).

2. Le problème du scepticisme

Dire comme le fait Husserl que tout vécu ou que toute *cogitatio* « comporte la possibilité de principe que le regard se tourne « réflexivement » sur elle »⁴ ne va pas sans poser un certain nombre de difficultés que je voudrais commencer par examiner.

La première de ces difficultés est présentée par Husserl lui-même au § 79, au travers des objections et des critiques que H. J. Watt avait initialement adressées à la psychologie de Theodor Lipps⁵, et qui, bien qu'explicitement dirigées contre le modèle introspectionniste en psychologie, n'atteignent pas moins selon Husserl la possibilité même de la description

³ *Ibid.*, § 34, p. 69 [IDI, p. 109].

⁴ *Ibid.*, § 38, p. 77 [IDI, p. 121].

⁵ Cf. l'article de H. J. Watt : « Über die neueren Forschungen in der Gedächtnis – und Assoziationspsychologie aus dem Jahre 1905 », in *Archiv f. d. ges. Psychologie*, t. IX (1907).

phénoménologique. La difficulté soulignée par Watt met en cause la distance qui sépare l'actualité d'un vécu de conscience de la réflexion qui nous permet de faire dans un second temps retour sur ce vécu. Watt insiste sur l'idée selon laquelle « la réalité du moi présent et des vécus de conscience présents » est « simplement vécue mais non « sue », c'est-à-dire saisie par réflexion »⁶. Vivre telle ou telle expérience de conscience n'est pas du tout la même chose que réfléchir sur notre vécu de conscience : il s'agit là de deux vécus essentiellement différents, l'un ouvert sur le monde, plongé intentionnellement en lui, consacré à l'effectuation présente de telle ou telle visée intentionnelle, et l'autre tourné vers le passé, puisqu'il se rapporte non plus au monde et sur un mode actuel, mais aux vécus passés qui viennent d'avoir lieu, et qui doivent être révolus pour pouvoir être objectivés et visés dans un nouvel acte de conscience. Une distance semble ainsi inéluctablement se creuser entre le vécu « simplement vécu », irréfléchi pour reprendre les termes de Sartre, et le vécu réfléchi (mais réfléchi de façon telle qu'il ne puisse précisément plus être « simplement vécu »). L'objection de Watt s'exerce ainsi contre toute possibilité de connaître réflexivement ce qui a été vécu : « comment pourrait-on savoir que notre vécu est en vérité absolument tel que nous pensons qu'il est ? »⁷ Husserl prend dans les *Ideen* très au sérieux cette difficulté, qui semble remettre en cause les principes mêmes de sa phénoménologie, et à laquelle il donne le nom de « scepticisme méthodologique »⁸ : « que deviendrait la phénoménologie si ses énoncés avaient le droit de porter sur les essences de vécus réfléchis et devenus objets de « savoir », mais non sur les essences de vécus purs et simples ? Qu'arriverait-il, s'il était à peine possible de conjecturer comment on accède à la connaissance du vécu immédiat ? »⁹

Mais on peut aller plus loin et ajouter deux difficultés notables à celle que relève l'auteur des *Idées directrices* : premièrement, cette théorie de la réflexion ne conduit-elle pas Husserl à réintroduire par la fenêtre ce que les *Recherches Logiques* avaient chassé par la porte, à savoir cette perception interne que Husserl avait dénoncée au titre de présupposé métaphysique dans sa critique de Brentano¹⁰ ? Husserl n'éprouve en effet aucune difficulté à détailler le mode de fonctionnement de la réflexion en écrivant, dans la suite du § 38 : « En d'autres termes, toute *cogitatio* peut devenir l'objet de ce qu'on appelle une « perception

⁶ Cité par Husserl, *Hua III/1*, § 79, p. 170 [*ID I*, p. 259].

⁷ *Ibid.*, p. 171 [*ID I*, p. 260].

⁸ *Ibid.*, p. 169 [*ID I*, p. 258].

⁹ *Ibid.*, p. 172 [*ID I*, p. 261].

¹⁰ Voir à ce propos l'appendice général aux *Recherches Logiques*, consacré à cette critique de la distinction brentanienne entre perception interne et externe.

interne »¹¹. Deuxièmement, si réfléchir revient à prendre le vécu comme objet d'un nouvel acte intentionnel, cela ne conduit-il pas la phénoménologie à manquer cela même qu'elle cherche à décrire, en faisant du moi et de ses vécus de simples objets mentaux ? On rejoint ici la critique adressée à la phénoménologie husserlienne par les néo-kantiens, et essentiellement par Natorp : la phénoménologie ne pourrait penser le sujet que comme objet, et s'interdirait de saisir la subjectivité dans sa radicalité constitutive.

Le « scepticisme » professé par Watt ne constitue donc pas une atteinte seulement locale contre la phénoménologie, dans la mesure où il menace de se propager à l'ensemble des thèses fondamentales sur lesquelles elle repose. C'est à ce titre que Husserl se met en devoir de le réfuter dans ces paragraphes importants de la troisième section, en prenant comme fil conducteur de ses analyses la question de savoir sous quelles conditions la phénoménologie peut se donner les moyens de décrire les vécus dans leur présent vivant.

3. Réflexion et description

Il faut toutefois préciser que les critiques de Watt ne sont absolument pas nouvelles pour Husserl. Si ces objections ont à ses yeux une importance non négligeable, c'est précisément parce qu'elles font écho aux difficultés rencontrées par Brentano dans l'établissement de sa « psychologie descriptive », et c'était déjà à de telles difficultés que la phénoménologie avait tenté de répondre dès les *Recherches Logiques* de 1901. Contre les succès grandissants de Wundt, qui bornait la psychologie expérimentale à l'étude des « conditions physiques externes des phénomènes internes »¹², l'originalité de Brentano avait été d'introduire une méthode strictement descriptive en psychologie, se fondant sur l'accès en première personne que nous avons à nos propres phénomènes psychiques. Mais cette méthode descriptive qui sera à l'origine de la phénoménologie conduisait Brentano à réhabiliter, contre le positivisme de Comte, et dans le sillage d'une tradition empiriste allant de Locke à Stuart Mill, l'expérience interne, afin de fonder une psychologie empirique individuelle qui ne soit pas simplement une application des lois physiques au domaine du psychique. Or, c'est précisément Locke qui avait donné ses lettres de noblesse à la réflexion en l'appuyant sur le sens interne, par opposition au sens externe : la perception interne, devant garantir cet accès immédiat aux contenus mentaux qui met l'entendement en relation avec ses propres idées et

¹¹ *Hua III/1*, § 38, p. 77 [*ID I*, pp. 121-122].

¹² Cf. les *Grundzüge der Physiologischen Psychologie* publiés par Wundt en 1874.

opérations, fonde ainsi dans l'*Essai* son pouvoir de réflexion¹³. On retrouve la trace indélébile de cette conception au cœur de la distinction fondamentale établie par Brentano entre les phénomènes psychiques (donnés dans la perception interne et caractérisés par leur intentionnalité) et les phénomènes physiques (donnés à la perception seulement externe).

La perception interne joue ainsi chez Brentano le rôle de fondement de la connaissance psychologique : si tout phénomène psychique est intentionnel et se caractérise à ce titre par le fait d'avoir un objet vers lequel il est dirigé, il se saisit toujours en même temps lui-même de façon immédiate et évidente¹⁴. C'est sur ce point fondamental que repose la thèse des deux objets, primaire et secondaire, de la conscience : si l'objet intentionnel vers lequel est dirigé un phénomène psychique constitue son objet primaire, nous percevons toujours en même temps ce phénomène à titre d'objet secondaire. Si nous prêtons l'oreille à tel ou tel son déterminé, par exemple, alors le son est l'objet primaire de l'acte d'entendre, l'audition son objet secondaire : « Dans le même phénomène psychique, où le son est représenté, nous percevons en même temps le phénomène psychique ; *et nous le percevons suivant son double caractère, d'une part en tant qu'il a le son comme contenu, et d'autre part en tant qu'il est en même temps présent à lui-même comme son propre contenu [...]* L'acte psychique de l'audition [...] devient en même temps, dans sa totalité, son objet et son contenu propres »¹⁵.

Toutefois, une telle perception interne (*innere Wahrnehmung*) n'est pas intentionnellement dirigée vers son objet au sens où l'est toute perception externe, et c'est la raison pour laquelle Brentano soutient qu'elle ne doit en aucune façon être confondue avec une forme d'observation interne (*Beobachtung*)¹⁶ : les phénomènes psychiques nous sont immédiatement donnés sans pour autant que la conscience soit intentionnellement dirigée vers eux au titre d'objets primaires. Contre Locke cette fois, il s'agit de bien dissocier la perception interne de la réflexion : « Nous sommes incapables d'observer nos phénomènes psychiques présents [...] Une réalité qui ne constitue que *l'objet second d'un acte* peut bien être consciente dans cet acte, mais ne peut y être observée »¹⁷. Si c'était le cas, le phénomène psychique, en devenant l'objet d'une observation, ne serait plus vécu de l'intérieur, en

¹³ Locke, 2001, II, 1, § 4, p. 165 : « L'autre source d'où l'expérience tire de quoi garnir l'entendement d'idées, c'est la *perception interne des opérations de l'esprit lui-même* [...]. J'appellerai celle-ci REFLEXION ». Voir aussi Locke, 2001, IV, 21, § 4.

¹⁴ Brentano, 2008, II, 1, § 6, p. 104.

¹⁵ *Ibid.*, II, 2, § 8, pp. 139-141.

¹⁶ *Ibid.*, I, 2, § 2, p. 40 : « ce qui est objet de ce que l'on appelle communément perception externe, nous *pouvons* l'observer : pour bien comprendre un phénomène, on y applique toute son attention. Mais c'est là une chose absolument impossible quand il s'agit de l'objet d'une pure perception interne ».

¹⁷ Brentano, 2008, II, 2, § 9, p. 140, voir aussi II, 1, § 2.

première personne, mais il serait comme regardé et décrit de l'extérieur, en troisième personne. Une telle situation aboutirait à la perte pure et simple du phénomène, ce qui se manifeste de la façon la plus claire dans le cas de la colère : « il suffirait en effet d'observer la colère qui bouillonne en nous, pour la voir se calmer et que disparût en même temps l'objet de l'observation ». On retrouve à ce niveau l'objection de Watt, d'inspiration parfaitement Brentanienne. A ceci près que Brentano s'était toutefois donné les moyens de répondre à la question de savoir comment la conscience et ses vécus subjectifs peuvent être décrits sans être objectivés, en affirmant que nous avons une perception interne de nos phénomènes psychiques actuels au moment où nous les vivons, quoique nous ne puissions jamais observer que nos phénomènes psychiques passés. Par conséquent, Brentano avait été conduit à réactiver la solution proposée par Stuart Mill en défense de l'introspection : c'est en définitive l'usage de notre mémoire qui rend possible la psychologie, en livrant à l'observation les phénomènes psychiques passés¹⁸. Le travail de description est toujours rétrospectif et empirique, rendant illusoire l'espoir de pouvoir parvenir à une forme de « description absolue » au sens que Watt prête à la phénoménologie.

4. La critique de la perception interne et la modification réflexive dans les Recherches Logiques

Or, c'est pourtant bien d'une radicalisation de ce concept Brentanien de description que naîtra la méthode proprement phénoménologique dans les *Recherches Logiques*, conduisant Husserl à réhabiliter la réflexion que la psychologie Brentanienne faisait passer à l'arrière-plan et dont elle permettait de relativiser l'importance. L'erreur de Brentano aux yeux de Husserl est d'avoir reconduit au principe même de sa psychologie un présupposé métaphysique massif qu'aucune description ne peut légitimer : celui de l'opposition entre un « dedans » et un « dehors » de l'esprit sur laquelle repose la distinction fondamentale entre les phénomènes psychiques et les phénomènes physiques (les premiers étant donnés de façon immédiate dans la perception interne, tandis que les seconds ne sont donnés que par l'intermédiaire des représentations internes et dans la perception externe). En conséquence, Brentano ne s'est jamais donné les moyens de considérer le vécu autrement que comme un « objet mental », bien qu'il s'efforce de le soustraire aux lois de l'intentionnalité en stipulant qu'il ne peut être perçu qu'au titre d'objet second. « [Selon Brentano] tout phénomène

¹⁸ *Ibid.*, I, 2, § 3.

psychique *est* non seulement conscience, mais il est aussi lui-même, en même temps, contenu de conscience, et, en ce cas, aussi objet de conscience au sens étroit de la perception »¹⁹. Husserl refuse résolument ce partage ontologique entre objets physique et psychique pour des raisons purement descriptives : nous ne percevons pas l'objet extérieur d'un côté (la chose physique perçue) et l'objet mental de l'autre (le vécu psychique intentionnellement dirigé vers l'objet physique)²⁰. La « neutralité métaphysique » de la phénoménologie la retient de prendre le vécu comme une sorte d'objet à l'extérieur duquel elle pourrait se situer pour le décrire. L'illusion métaphysique sur laquelle repose la perception interne chez Brentano revient à prétendre avoir un accès non-intentionnel aux phénomènes psychiques, c'est-à-dire aux vécus intentionnels eux-mêmes. Le vécu psychique serait ainsi à la fois le dispositif sur la base duquel s'établit la relation intentionnelle à un objet *et* un objet secondaire à l'intérieur même de ce dispositif.

Aux yeux de Husserl, on ne peut éviter ce paradoxe qu'en assumant jusqu'au bout la thèse d'intentionnalité : si tous les vécus sont intentionnels et contribuent à objectiver ce sur quoi ils portent, alors la description phénoménologique doit elle aussi subir la loi de l'intentionnalité et ne pouvoir s'appliquer au vécu qu'en l'objectivant (ce qui ne veut pas dire pour autant que le vécu *est* un objet mental). L'accès à nos propres vécus ne peut en aucune façon représenter une exception à cette thèse d'intentionnalité : il ne peut au contraire s'accomplir que dans un nouvel acte intentionnel, à savoir dans une réflexion prenant pour objet un vécu dont la dimension de présence nous échappe nécessairement. La réflexion engage bel et bien une nouvelle modalité intentionnelle de la conscience, loin que l'on puisse lui substituer une forme non-intentionnelle de saisie du vécu.

L'introduction générale aux *Recherches Logiques* formulait ainsi déjà les deux thèses cardinales sur la réflexion phénoménologique que l'on va retrouver dans les paragraphes des *Ideen* qui nous intéressent : premièrement, nous sommes obligés d'accepter que le vécu ne nous est accessible qu'au prix d'une modification réflexive qui nous le livre sous une forme objectivée, et non tel qu'il était vécu sur le mode du présent vivant. La réflexion introduit nécessairement une modification intentionnelle dans le vécu qu'elle transforme en objet. C'est cette thèse que l'on retrouvera telle quelle au § 78 des *Ideen* : « toutes les variétés de la « réflexion » présentent le caractère d'une *modification de conscience*, et, bien entendu, d'une

¹⁹ Appendice aux *Recherches Logiques*, *Hua XIX/2*, p.758 [RL III, p. 277].

²⁰ 5ème *Recherche Logique*, § 11, *Hua XIX/1*, p.386 [RLII/2, p. 174-175].

modification que par principe *toute conscience* peut subir »²¹. Il est donc essentiel de distinguer, comme le fait Husserl au § 77 des *Ideen*, le fait de vivre un vécu et la possibilité de le « tenir sous son regard », ou d'en avoir une intuition : « tout moi vit ses propres vécus ; [...] Il les vit, cela ne veut pas dire : il les tient « sous son regard », eux et ce qui y est inclus, et les saisit sous le mode de l'expérience immanente ou d'une autre intuition ou représentation immanentes »²². Assumer jusqu'au bout la thèse d'intentionnalité, c'est accepter qu'aucune conscience de soi ne vienne redoubler la conscience d'objet au moment où celle-ci est actualisée. La seconde thèse essentielle de Husserl tient dans son rejet de toute forme de conscience ou de perception interne à la Brentano, nous donnant un accès immédiat (c'est-à-dire non-intentionnel et non-réflexif) au vécu que nous sommes en train de vivre : l'intentionnalité de la conscience, en la dirigeant à chaque fois vers le monde, en l'absorbant dans son rapport à tel ou tel objet, la détourne toujours en même temps d'elle-même. L'attitude naturelle apparaît ici comme une simple conséquence de l'intentionnalité, en vertu de laquelle percevoir ne pourra jamais équivaloir à se voir percevant. Husserl prend bien soin de souligner que la conscience intentionnelle *n'est pas* immédiatement redoublée par une auto-conscience qui lui permettrait de se saisir elle-même dans cet acte. Elle ne peut apparaître comme telle qu'au moyen d'un nouvel acte intentionnel dirigé réflexivement sur l'acte qui vient d'avoir lieu : « seuls des actes de *l'expérience* réflexive nous révèlent quelque chose du flux du vécu et de sa nécessaire référence au moi pur »²³.

5. La distance réflexive de soi à soi

La rigueur de la description phénoménologique se paye ainsi au prix de la perte du caractère irréfléchi du vécu. Il subsiste une différence fondamentale entre vivre un vécu et décrire réflexivement un vécu : ce qui est décrit doit avoir d'abord été objectivé, de telle façon que le caractère subjectif qui anime le « vivre » propre à ce vécu (son actualité de « présent vivant » diront les *Ideen*) a été modifié et irrémédiablement perdu. Or, si la position des *Recherches Logiques* semble très proche de celle des *Ideen*, puisqu'elle pose déjà les deux thèses fondamentales qui constitueront le nerf de l'argumentation des *Ideen*, leurs conclusions ne sont pourtant pas du tout les mêmes, et ce point doit nous permettre de comprendre ce qui fait l'originalité de la position des *Ideen* en réponse aux critiques de la réflexion. En effet, la

²¹ *Hua III/1*, § 78, pp. 165-166 [*ID I*, p. 252].

²² *Ibid.*, § 77, p. 162 [*ID I*, p. 247]. Voir aussi § 37, p. 75 [*ID I*, pp. 118-119].

²³ *Ibid.* § 78, p. 168 [*ID I*, p. 256].

thèse des *Recherches* sur la modification réflexive et l'objectivation des vécus conduisait Husserl à toujours maintenir un écart irréductible entre le vécu réfléchi, objet de la description phénoménologique, et le vécu irréfléchi qui n'est jamais immédiatement accessible au phénoménologue, mais ne semble pouvoir l'être qu'au moyen de cette modification réflexive. Ainsi, les *Recherches Logiques* assumaient d'une certaine façon l'impossibilité d'atteindre autre chose qu'un vécu empirique, décrit rétrospectivement et sur le terrain de l'expérience²⁴.

Le problème sur lequel vient buter l'analyse des *Recherches* est celui de l'écart entre des modalités temporelles inconciliables de la conscience (selon que le vécu est vécu sur un mode présent ou réfléchi sur un mode passé) ; et cette difficulté se traduit par un retard irréductible de la réflexion phénoménologique (et de la description) sur l'actualité insaisissable du vécu. Et c'est la raison pour laquelle Husserl accorde tant d'importance à l'objection de Watt au § 79 des *Ideen* : la situation théorique qu'il dénonce correspond à une difficulté que Husserl a lui-même rencontrée dans la mise en place de la phénoménologie. La modification réflexive interdit *a priori* toute possibilité de comparer le vécu réfléchi au vécu irréfléchi, ce qui signifie que nous n'avons aucun moyen de rendre compte de l'adéquation de notre description au vécu auquel elle prétend s'appliquer. Pour reprendre l'exemple de Husserl au § 78, comment pouvons-nous être assurés que notre réflexion sur le sentiment de joie que nous venons d'éprouver nous donne accès à ce sentiment de joie tel qu'il a été vécu, si nous convenons que cette réflexion le modifie nécessairement et l'objective, sans nous laisser aucun moyen de comparer ce qui a été modifié au vécu tel qu'il avait été vécu au présent avant toute réflexion ?

6. L'analyse temporelle du vécu

C'est précisément en travaillant cette question de la temporalité phénoménologique de la conscience dans ses leçons de 1905 que Husserl va formuler une solution à cette difficulté, et engager la phénoménologie dans le fameux tournant (« transcendantal ») sur lequel va reposer la position des *Ideen*²⁵. Là où l'analyse strictement logique de l'intentionnalité du vécu ne laissait en 1901 aucun espoir de surmonter l'écart entre le vécu, tel qu'il se déroule dans l'actualité d'un présent vivant, et le vécu passé sur lequel la réflexion nous permet de revenir pour le décrire, Husserl va chercher à résorber cet écart dans la dimension

²⁴ Cf. la critique d'inspiration humienne que Husserl adresse au « moi pur » de Natorp, au § 8 de la 5^{ème} *Recherche Logique*, *Hua XIX/1*, pp.372 sq. [*RL II/2*, pp. 159-164].

²⁵ Voir à ce propos les §§ 35 et 81-82 des *Ideen*.

intrinsèquement et originairement *temporelle* du flux de conscience. Ce que les *Recherches* avaient eu tendance à laisser de côté, c'est le caractère temporel du flux à l'intérieur duquel s'insère tout vécu de conscience ; autrement dit, c'est le fait que tout vécu est par essence un vécu qui s'écoule, et qui n'est pas simplement l'équivalent d'un point géométrique idéal sur la ligne décrivant l'écoulement du temps de la conscience : « tout vécu réel est nécessairement un vécu qui dure », écrit Husserl au § 81, il s'inscrit dans un temps qui « ne peut aucunement être mesuré par la position du soleil, par l'heure, ni par aucun moyen physique »²⁶. Husserl définit la temporalité comme un ensemble de modes selon lesquels se décline le vécu (modes de l'avant et de l'après, du en même temps, du l'un après l'autre, etc.). Cela signifie que c'est « le temps qui appartient par essence au vécu comme tel », et non le vécu subjectif qui se situe à l'intérieur d'un temps objectif lui étant extérieur.

En conséquence, l'écart qui sépare mon vécu présent des vécus passés sur lesquels je peux maintenant réfléchir n'est pas une simple limite imposant des contraintes extérieures à la conscience, c'est au contraire sa loi d'essence la plus propre : il est essentiel au vécu qu'il s'écoule et puisse donc se décliner selon des modalités temporelles différentes sans pour autant devenir autre. Husserl tente ainsi d'intérioriser cette contrainte temporelle qui pèse sur la réflexion phénoménologique en en faisant l'essence même du vécu. Il faut donc être particulièrement attentif à l'inflexion très importante que Husserl donne à sa théorie lorsqu'il précise que la réflexion est une « possibilité idéale » du vécu lui-même : s'il maintient la distinction établie dans les *Recherches Logiques* contre Brentano entre vivre un vécu et le tenir sous le regard objectivant de la réflexion, Husserl ajoute dans les *Ideen* que cette réflexion est une « possibilité idéale » du vécu, en entendant par là une potentialité structurelle de toute conscience comme telle qui ne vient nullement s'exercer sur elle de l'extérieur : « tout vécu qui ne tombe pas sous le regard peut, en vertu d'une possibilité idéale, être à son tour « regardé » ; une réflexion du moi se dirige sur lui, il devient un objet pour le moi »²⁷ ; « le type d'être du vécu veut qu'il soit perceptible par principe sur le mode de la réflexion »²⁸. La réflexivité est une propriété essentielle et non accidentelle du vécu²⁹, ne faisant jamais que déployer d'une nouvelle façon sa temporalité immanente.

Ce que Husserl cherche ainsi à penser, c'est une modification réflexive qui ne se traduise pas pour autant par une altération irrémédiable nous éloignant à jamais de toute

²⁶ *Hua III/1*, § 81, pp. 181-182 [*ID I*, pp. 273-275].

²⁷ *Ibid.* § 77, p. 162 [*ID I*, p. 247].

²⁸ *Ibid.* § 45, p. 95 [*ID I*, p. 147].

²⁹ *Ibid.* § 78, p. 166 [*ID I*, p. 252].

présence à soi du vécu. Ce n'est pas parce que nous modifions le caractère temporel de présent du vécu que ce sur quoi nous réfléchissons doit nécessairement devenir autre, devenir un vécu différent de celui que nous venons de vivre. Husserl répond ici à l'objection de Watt selon laquelle la phénoménologie n'offrirait aucune garantie que le vécu réfléchi qu'elle décrit soit bien « le même » que celui qui vient d'avoir lieu. Parce que le vécu est fluent, il appartient à son essence de se modifier constamment : la modification n'est pas un accident mais bien une loi de la conscience à laquelle la description phénoménologique doit elle-même se plier, ce qui justifie qu'elle s'accomplisse d'abord comme modification réflexive. C'est ce point que les leçons de 1905 avaient permis d'établir en analysant cette modification comme la « loi » la plus propre des vécus de conscience : « chaque présent actuel de la conscience est soumis à la loi de la modification »³⁰.

Un vécu ne peut ainsi jamais être donné une fois pour toutes dans son unité, mais il se déploie dans une temporalité qui nous permet de réfléchir sur lui: « un vécu n'est jamais [...] complètement perçu ; il ne se laisse pas saisir dans sa pleine unité. Par essence, c'est un flux ; si nous dirigeons sur lui le regard de la réflexion, nous pouvons le remonter en partant de l'instant présent »³¹. Si le vécu s'insère dans un flux continu³², alors son présent vivant ne tire son sens que par rapport à un passé sur le fond duquel il se dessine, qu'il retient en lui d'une certaine façon et sur lequel nous pouvons donc revenir dans de nouveaux vécus réflexifs : « Tout vécu est en lui-même un flux de devenir, il est ce qu'il est en engendrant de façon originelle un type eidétique invariable : c'est un flux continu de rétentions et de protentions, médiatisé par une phase elle-même fluante de vécus originaires, où la conscience atteint le « maintenant » vivant du vécu, par opposition à son « avant » et à son « après » »³³. Il est certes essentiel que tout vécu s'actualise dans un présent vivant, mais il n'appartient pas moins à l'essence de ce présent qu'il devienne à chaque instant un passé offrant à la réflexion cela même qui vient d'être vécu. Husserl dira ainsi au § 78 que le « moment du *maintenant* vivant » est à la fois « *la seule phase qui soit absolument originare*, mais qui également ne cesse de s'écouler continûment »³⁴. Le présent s'écoule en étant « retenu » dans une nouvelle conscience, que Husserl nomme « conscience rétentionnelle » : c'est bien à une conscience *du* passé (du vécu qui vient tout juste d'avoir lieu) que nous avons affaire, mais cette conscience est en même temps une conscience rétentionnelle *présente* ou *actuelle* de ce vécu passé. Le

³⁰ *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, § 11, *Hua X*, p.29 [LPT, p. 44].

³¹ *Hua III/1*, § 44, p. 93 [ID I, p. 144].

³² Husserl parle à ce sujet d'un « continuum sans fin de durées », *Ibid.*, § 81, p. 182 [ID I, p. 275].

³³ *Ibid.* § 78, p. 167 [ID I, p. 254].

³⁴ *Ibid.*, p. 168 [ID I, p. 255].

vécu passé n'est plus *seulement* passé, et il est actualisé d'une nouvelle façon dans cette nouvelle conscience.

Husserl met ainsi en relief l'ambivalence fondamentale et inéliminable du vécu réfléchi : le vécu est à la fois passé et présent, saisi au présent et actualisé de façon réflexive, tout en se donnant comme quelque chose de passé et d'irréfléchi : « le vécu, réellement vécu à un certain moment, se donne, à l'instant où il tombe nouvellement sous le regard de la réflexion, comme véritablement vécu, *comme* existant « maintenant » ; ce n'est pas tout : il se donne aussi comme quelque chose qui *vient justement* d'exister et, dans la mesure où il n'était pas alors regardé, il se donne précisément comme tel, comme ayant existé sans être réfléchi »³⁵. Si la conscience s'absorbe dans son rapport à l'objet sur le plan de l'effectivité, elle peut aussi toujours, sur le plan de la possibilité, se saisir elle-même dans une réflexion : « nos vécus antérieurs étaient [...] *perceptibles* de façon immanente, quoique *non perçus effectivement* de façon immanente »³⁶. Il appartient donc à l'essence du vécu qu'il puisse se donner à la fois comme présent actuel et comme vécu tout juste passé qui perdure dans un nouveau présent actuel. Dans la rétention, le passé immédiat est encore là, sans médiation, sur le mode de la présence. Husserl s'appuie ici sur la distinction établie en 1905 entre le souvenir primaire – une « queue de comète qui s'accroche à la perception du moment »³⁷ – et le souvenir secondaire, qui n'est jamais une façon de retenir dans un nouveau présent un maintenant qui vient tout juste de s'écouler, mais une reproduction d'une conscience passée dans une nouvelle représentation. Tandis que la mélodie que nous venons d'entendre est encore présente à notre esprit, le souvenir d'une mélodie que nous reproduisons n'a plus ce caractère du « présent en personne », du « donné en chair et en os ». Ce qui caractérise donc phénoménologiquement la conscience du « tout juste passé », c'est qu'elle est une « conscience présentative » au même titre que la conscience du maintenant³⁸ : la réflexion n'est pas seulement le souvenir d'un vécu révolu, mais celui-ci y est perçu en tant que tel³⁹.

³⁵ *Ibid.* § 77, pp. 162-163 [*ID I*, p. 248].

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Hua X*, p. 35 [*LPT*, § 14, p. 50].

³⁸ *Ibid.*, supplément III.

³⁹ Voir à ce sujet les commentaires de Derrida sur la rétention dans le cinquième chapitre de *La voix et le phénomène* (Derrida, 1967, p. 72) : « Si Husserl l'appelle néanmoins perception, c'est parce qu'il tient à ce que la discontinuité radicale passe entre la rétention et la reproduction, entre la perception et l'imagination, etc., non entre la perception et la rétention ».

7. Les différents niveaux de la réflexion

En détaillant les différentes strates dont se compose la conscience du passé, Husserl se donne ainsi les moyens de distinguer entre un passé tout juste passé qui participe encore à mon vécu présent (le souvenir primaire) et un passé révolu ne pouvant être rappelé que dans sa dimension de passé (le souvenir secondaire). « Avec le surgissement d'une donnée originaire, d'une phase nouvelle, la précédente n'est pas perdue, mais « gardée en tête » (c'est-à-dire précisément « retenue ») »⁴⁰. La rétention ne s'identifie nullement à une sorte de regard en arrière, mais elle correspond au contraire à une façon *présente* de vivre à l'intérieur de ce passé qui vient tout juste de s'écouler, en ajoutant cette phase présente à la phase passée retenue. Et Husserl poursuit en écrivant : « Mais parce que je l'ai en tête, je peux diriger mon regard sur elle dans un acte nouveau, que nous nommons une réflexion (perception immanente) [...] C'est à la rétention que nous sommes redevables de pouvoir prendre la conscience pour objet »⁴¹. Le point capital qui permet à ces analyses de dépasser la conception que Husserl partageait en 1901 avec Brentano et Watt, est ainsi le suivant : le fait que la réflexion ait nécessairement affaire à un vécu passé ne l'empêche en rien de ressaisir ce vécu en tant que présent actuel, dans la mesure où il appartient encore sur un mode rétentionnel au présent vivant de mon vécu de réflexion. Une connaissance réflexive du vécu *présent* est donc possible et non seulement du vécu *passé* comme chez Brentano : ce qui accède ainsi à la conscience via la réflexion possède « le caractère du « encore vivant » et du « venant justement » d'exister »⁴². Husserl pouvait en conséquence affirmer en 1905 que « toutes les objections qu'on a élevées contre la méthode de la réflexion s'expliquent par la méconnaissance de la constitution de la conscience en ce qu'elle a d'essentiel »⁴³.

On doit donc distinguer différentes formes ou différents niveaux de réflexivité, qui font jouer de façon différente cette temporalité propre au vécu, peuvent porter aussi bien sur un souvenir primaire que secondaire, et qui vont permettre de saisir la structure réflexive du vécu elle-même. Pour reprendre l'exemple donné par Husserl au § 77 des *Idées directrices*, je peux viser ma joie passée sous la forme du souvenir (secondaire), mais je peux aussi viser ma joie tout juste passée en tant qu'elle continue à être vécue et qu'elle m'est *toujours présente* (en tant que souvenir primaire retenu dans le présent vivant de ma conscience actuelle). La réflexion porte alors sur ce qui vient de s'écouler et accomplit une modification du regard. Or,

⁴⁰ *Hua X*, p.118 [LPT, supplément IX, p. 159].

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Hua III/1*, § 78, p. 168 [ID I, p. 256].

⁴³ *Hua X*, p.120 [LPT, supplément IX, p. 161].

loin de s'en tenir à ce premier niveau de réflexivité, je peux toujours redoubler ma réflexion par une nouvelle réflexion. Tout d'abord, en thématissant cette modification du regard elle-même : « il est toujours possible de faire attention à la façon dont la joie se convertit en regard et de saisir, à la faveur du contraste, l'absence de tout regard dirigé sur cette joie dans le cours antérieur du phénomène »⁴⁴. La réflexion fait ici apparaître négativement cette absence de réflexivité qui caractérise la dimension de présent vivant du vécu. Mais on peut aller toujours plus loin et réfléchir non plus sur le vécu mais sur la réflexion elle-même en tant qu'elle apporte nécessairement une modification du vécu qui nous éloigne de cette présence vivante : « nous avons également la possibilité, en face de cette joie devenue ultérieurement objet, de réfléchir sur la réflexion qui l'objective et ainsi d'éclairer plus vivement encore la différence entre la joie *vécue*, mais non regardée, et la joie *regardée*, ainsi que les modifications qui surviennent à l'occasion des actes de saisie, d'explicitation, etc., introduits avec la conversion du regard »⁴⁵. La réflexion se saisit elle-même comme modification et a donc les moyens de mettre en évidence ce qui la distingue, en tant que réflexion sur la joie *vécue*, de la joie *vécue* elle-même (c'est-à-dire de la joie *vécue* de façon irréfléchie). Contre le spectre de cette possible régression à l'infinie qui avait toujours constitué l'épouvantail des théories classiques de la réflexion, la possibilité de réitérer indéfiniment la réflexion légitime au contraire celle-ci dans sa prétention à décrire le vécu, dans la mesure où elle n'a plus besoin de nier qu'elle le modifie à chaque fois.

8. L'horizon d'inactualité du vécu

L'erreur que commettent les critiques de la réflexion est ainsi de fonder leurs objections sur une conception statique de la dimension de présence ou d'actualité du vécu qu'une analyse phénoménologique de la temporalité de la conscience ne saurait valider. Ce qui est manqué, c'est la structure du rapport qui se noue entre actualité et inactualité au sein de tout vécu de conscience : les vécus actuels « sont cernés par une « aire » de vécus inactuels ; le flux du vécu ne peut jamais être constitué de pures actualités »⁴⁶. De la même façon que « tout ce qui est perçu se détache sur un arrière-plan d'expérience »⁴⁷, tout vécu actuel vient toujours se détacher à l'intérieur d'un flux continu de vécus passés qui

⁴⁴ *Hua III/1*, § 77, p164 [*ID I*, p. 250].

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*, § 35, p. 73 [*ID I*, p. 114].

⁴⁷ *Ibid.*, p. 71 [*ID I*, p. 112].

constituent comme son arrière-fond ou son « horizon temporel » d'inactualité⁴⁸, mais ne sont pas eux-mêmes vécus en tant que tels : tous ces vécus passés constituent en quelque sorte la trame sur laquelle le vécu présent vient inscrire son motif. On retrouve ici, au sein même de la temporalité du flux de conscience, cette structure générale d'horizon qui articule des vécus d'arrière-plan à des vécus détachés par le regard phénoménologique, et qui va permettre à Husserl, au § 45, de rendre compte de la possibilité de la réflexion. Non seulement, les vécus sont « en tant que tels présents s'ils sont l'objet d'une conscience réflexive, mais ils sont déjà là à l'état non réfléchi sous forme d'« arrière-plan » et *prêts* aussi par principe à être perçus, en un sens d'abord analogue aux choses que nous ne remarquons pas dans le champ de notre regard externe »⁴⁹. C'est là que réside la possibilité insigne de la réflexion, comme retour sur ce qui participait à l'accomplissement de tel ou tel acte de perception, ou de tel ou tel vécu de conscience en général, sans être pour autant l'objet explicitement pris pour thème de ce vécu. Husserl substitue ainsi à l'opposition brentanienne entre objet primaire et objet secondaire l'opposition entre conscience implicite et conscience explicite, laquelle permet de rendre compte de la « modification d'inactualité » que subit le vécu comme d'une propriété essentielle sur laquelle s'appuie la réflexion⁵⁰.

C'est la raison pour laquelle Husserl explique que l'essence de la réflexion est de saisir présentement quelque chose qui est toujours en même temps posé comme déjà là, comme précédant cette saisie : « ce qui dans la réflexion est saisi de façon perceptive se caractérise par principe comme quelque chose qui non seulement est là et dure au sein du regard de la perception, mais *était déjà là avant* que ce regard ne se tourne dans sa direction »⁵¹. C'est en définitive ce point qui permet précisément de répondre au problème qui avait été posé par Watt : « la *cogitatio* modifiée est elle aussi, mais à sa façon, [...] une conscience, et une conscience *de la même chose* que la conscience non modifiée correspondante »⁵². C'est bien le vécu irréfléchi que saisit la réflexion, non parce que nous pourrions avoir une attestation qu'il s'agit bien du même en les comparant l'un à l'autre, mais précisément parce que la perspective d'une telle comparaison est « absurde »⁵³. De la même

⁴⁸ *Ibid.*, § 81, p. 182 [ID I, p. 275].

⁴⁹ *Ibid.*, § 45, p. 95 [ID I, p. 146-147].

⁵⁰ *Ibid.*, § 35, p. 72 [ID I, p. 114] : « l'essence de ces vécus [...] implique cette modification remarquable qui fait passer la conscience du premier mode, où elle est *ournée de façon actuelle*, au second *mode de l'inactualité* et réciproquement. Dans le premier cas, le vécu est une conscience pour ainsi dire « explicite » de son objet, dans l'autre, une conscience implicite, purement *potentielle* ».

⁵¹ *Ibid.*, § 45, p. 95 [ID I, p. 146] ; voir aussi le § 82 : « chaque maintenant qui affecte un vécu [...] a nécessairement son horizon d'antériorité », *op. cit.* p. 184 [ID I, pp. 277].

⁵² *Ibid.*, § 36, p. 73 [ID I, p. 115] (nous soulignons).

⁵³ *Ibid.*, § 78, p. 169 [ID I, p. 257].

façon qu'il serait « absurde de mettre en doute l'existence passée des choses qui sont découvertes comme « encore » présentes à la conscience lorsque le regard se tourne en arrière, bref de mettre en doute la rétention immédiate, il serait absurde de se demander si finalement les vécus qui tombent sous notre regard ne se convertissent pas de ce fait même en quelque chose de totalement différent »⁵⁴.

Husserl peut ainsi assumer le paradoxe d'une modification du vécu dans la réflexion qui nous donne pourtant le vécu réfléchi en tant précisément qu'il est « le même » que le vécu irréfléchi : la modification réflexive se voit ainsi inscrite au sein même de la présence à soi du vécu de façon à désamorcer par avance l'objection de Watt. C'est un point que Derrida n'avait pas manqué de noter, sur un mode évidemment critique, lorsqu'il s'efforçait de montrer que Husserl, s'il avait été fidèle à la radicalité de ses propres analyses dans les leçons de 1905, aurait dû renoncer à centrer ses analyses autour de la dimension de présence du vécu, pour conclure à la dissémination de la différence temporelle au cœur même de toute présence⁵⁵. Mais c'était négliger le fait que la stratégie de Husserl suivait la direction précisément inverse, puisqu'elle avait justement pour objectif de résoudre cette fracture interne au vécu phénoménologique que les *Recherches Logiques* laissaient sans solution. L'analyse de la constitution temporelle du vécu permet de résorber l'écart que la réflexion fait toujours apparaître en inscrivant la modification réflexive au cœur de la temporalité propre au flux de conscience, et en espérant de cette façon pouvoir accorder, sur un mode non problématique, la différence à soi du vécu (ou, si l'on veut, sa différence) et sa dimension de présence originaire.

9. Le caractère absolu de la réflexion et la question de l'ego

En conséquence, Husserl n'hésite pas à affirmer au § 78 des *Ideen* que nous pouvons saisir « comme un principe eidétique universel [...] la *validité absolue* de la réflexion *en tant que perception immanente* »⁵⁶. S'il est absurde de se poser le problème de l'altérité entre vécus réfléchis et vécus irréfléchis, cela signifie que la réflexion ne nous livre pas le vécu comme une simple abstraction psychologique prélevée à l'intérieur du champ de l'expérience, mais bien qu'elle nous donne accès à un absolu épistémologique, un « « ceci-là » dont c'est

⁵⁴ Husserl avait en 1905 appliqué ce raisonnement par l'absurde au cas de « l'évidence de la rétention » ; Cf. *Hua X*, p.34 [*LPT*, §13, pp. 49-50].

⁵⁵ Derrida, 1965, ch.5 (voir notamment les pp. 72 sq.).

⁵⁶ *Hua III/1*, § 78, p. 168 [*ID I*, p. 256]. Voir aussi, au § 79, p. 175 [*ID I*, p. 264] : « les phénomènes de la réflexion sont en fait une sphère de données pures ».

un non-sens de mettre en doute l'existence »⁵⁷. C'est en définitive le point auquel voulait en arriver Husserl en mettant en place cette théorie de la réflexion : « quand ma réflexion s'applique sur mon vécu pour le saisir, j'ai saisi un absolu en lui-même »⁵⁸. Ce qui fonde phénoménologiquement ce caractère d'absolu propre à la donation réflexive du vécu, c'est le fait que le vécu est donné de façon purement immanente, dans la mesure où il appartient au même flux dont fait partie la réflexion : « par *actes dirigés de façon immanente*, ou plus généralement par *vécus intentionnels rapportés de façon immanente* à leurs objets, nous entendons des vécus dont *l'essence* comporte que *leurs objets intentionnels, s'ils existent du tout, appartiennent au même flux de vécu qu'eux-mêmes* »⁵⁹. De cette façon, déclare Husserl, « dans le cas d'une *perception immanente* (dite interne), *la perception et le perçu forment par essence une unité sans médiation* »⁶⁰.

En conséquence, une telle perception immanente doit être reconnue comme absolument indubitable, puisqu'elle ne laisse s'installer aucun écart qui puisse avoir un sens entre elle et son objet : tous deux appartiennent au même flux de conscience. Là où l'argument de Watt reposait sur l'impossibilité de comparer le vécu réfléchi et irréfléchi, Husserl tire en quelque sorte argument de cette impossibilité (en la réinterprétant comme une « absurdité », soit une impossibilité essentielle et non contingente) pour prouver au contraire la validité inconditionnelle de la réflexion. Nous touchons ici un point absolument capital des *Idees directrices*, qui entraîne deux conséquences majeures.

D'une part, cette évidence ou cette indubitabilité absolue de la perception immanente de mon vécu vient précisément consacrer dans les *Ideen* ce que les *Recherches Logiques* avaient résolument laissé de côté, à savoir ce « moi pur » que Husserl ne parvenait à trouver nulle part dans la réflexion. L'évidence de la donation du vécu en tant qu'il est *le mien* et aucun autre est *eo ipso* l'évidence la plus haute que je puisse avoir de moi-même, celle qui me permet de « dire sans restriction et nécessairement : *je suis*, cette vie est, je vis, *cogito* »⁶¹. Husserl ne revient pourtant pas sur la thèse selon laquelle aucun moi pur ne saurait être trouvé là où Husserl le cherchait en 1901, à savoir à *l'intérieur du vécu* : le moi pur n'a « aucun contenu que l'on puisse expliciter », il « n'est pas quelque chose qui puisse être considéré

⁵⁷ *L'idée de la phénoménologie*, deuxième leçon, (IP, p. 54).

⁵⁸ *Hua III/1*, § 46, p. 96 [ID I, pp. 148-149].

⁵⁹ *Ibid.*, § 38, p. 78 [ID I, p. 122].

⁶⁰ *Ibid.*, § 38, p. 78 [ID I, p. 123]. La perception immanente vient ainsi se substituer à la perception interne, en délestant celle-ci de sa charge métaphysique au profit d'un critère purement phénoménologique.

⁶¹ *Ibid.*, § 46, p. 97 [ID I, p. 149].

pour soi et traité comme un objet *propre* d'étude »⁶². Mais ce qui constituait une thèse négative des *Recherches* se retourne en une thèse positive dans la phénoménologie transcendante : si l'*ego* n'est rien d'empirique, il n'en assume pas moins le rôle de structure fondamentale de toute conscience, fondée dans la présence à soi immanente du vécu absolu⁶³, et prend le statut transcendantal de « pôle sujet »⁶⁴.

Cette évidence absolue du vécu joue d'autre part un rôle décisif dans l'économie des *Ideen*, en fondant l'opposition de la perception immanente à la perception transcendante de façon purement phénoménologique sur une « distinction de principe dans la façon dont l'une et l'autre se donnent »⁶⁵. Or, c'est cette distinction qui va permettre de déterminer négativement les deux sens fondamentaux de l'être au § 42 : l'être du vécu est un être qui, par principe, ne se donne pas sous telle ou telle de ses faces, comme le fait une chose offerte à notre perception, et qui ne laisse s'insinuer aucune transcendance entre notre vécu actuel et le vécu sur lequel nous réfléchissons. Si l'être de la réalité ne se donne *que* selon « une certaine inadéquation »⁶⁶, « un vécu ne se donne pas par esquisses »⁶⁷. « La perception du vécu est la vision simple de quelque chose qui *dans la perception est donné* (ou peut se donner) *en tant qu'* « absolu » et non en tant que l'aspect identique qui se dégage des modes d'apparaître par esquisses »⁶⁸.

L'usage phénoménologique de la réflexion révèle ainsi la profonde asymétrie entre l'être comme conscience et l'être comme réalité⁶⁹ qui fait de ce dernier sens de l'être un sens « purement secondaire et relatif, un être *pour* la conscience », tandis que de son côté la conscience prend un sens absolu et doit être analysée comme constituante, en tant qu'il lui

⁶² *Ibid.*, § 80, p. 179 [*ID I*, p. 270]. Voir également l'important § 57 : « nous ne nous heurtons nulle part au moi pur comme à un vécu parmi d'autres ni même comme un fragment original d'un vécu [...]. Le moi pur semble être un élément *nécessaire* ; l'identité absolue qu'il conserve à travers tous les changements réels et possibles des vécus ne permet pas de le considérer *en aucun sens comme une partie ou un moment réel (réelles) des vécus mêmes*. », *Hua III/1*, p. 123 [*ID I*, p. 189].

⁶³ Voir à ce propos le § 37 des *Ideen*, *Hua III/1*, p. 75 [*ID I*, p. 118] : « Au *cogito* lui-même appartient un « regard sur » l'objet qui lui est immanent et qui d'autre part jaillit du « moi », ce moi ne pouvant par conséquent jamais faire défaut ».

⁶⁴ *Ibid.*, § 80, p. 179 [*ID I*, p. 270].

⁶⁵ *Ibid.*, § 42, p. 88 [*ID I*, p. 136]. On comprend ici les raisons de cette symétrie entre le recours à Dieu pour justifier l'absoluité de la perception par esquisse (§ 44, p. 92 [*ID I*, p. 142]) et pour rendre compte de l'irréductibilité de la réflexion comme clé d'accès à nos propres vécus (§ 79, p. 175 [*ID I*, p. 265] ; voir le passage que nous citons en conclusion de ce texte).

⁶⁶ *Ibid.*, § 44, pp. 91-92 [*ID I*, pp. 140-142].

⁶⁷ *Ibid.*, § 42, p. 88 [*ID I*, p. 137].

⁶⁸ *Ibid.*, § 44, p. 92 [*ID I*, p. 143].

⁶⁹ *Ibid.* § 49, p. 105 [*ID I*, p. 163] : « Entre la conscience et la réalité se creuse un véritable abîme de sens. Nous avons d'un côté un être qui s'esquisse, qui ne peut jamais être donné absolument, un être purement contingent et relatif, de l'autre un être nécessaire et absolu, qui par principe ne se donne pas par esquisse et apparence ».

revient de constituer le sens d'être du monde⁷⁰. La réflexion aboutit ainsi à ce renversement spectaculaire du § 50 montrant que « l'être qui pour nous est premier est en soi second, c'est-à-dire que ce qu'il est, il ne l'est que « par rapport » au premier »⁷¹. C'est donc sur elle que repose la possibilité du changement radical qui s'opère à partir de ce § 50, permettant de passer d'une analyse de la conscience comme « résidu » à une analyse de la conscience comme *Ur-region*, proto-région ou région constituante.

On comprend alors pourquoi Husserl pouvait écrire au § 51 que la réflexion appelait déjà un changement d'attitude nous conduisant en douceur vers la réduction et la phénoménologie transcendantale qu'elle implique : elle nous incite à prendre la conscience comme un champ d'expérience phénoménologique « qui ne soit pas un fragment de la nature »⁷². Le vécu n'est en aucune façon un donné psychologique que nous saisirions par abstraction sur fond et sous condition de l'existence du monde posé dans l'attitude naturelle⁷³, c'est un donné absolu dont le sens d'être ne saurait se mesurer à l'aune de celui qui caractérise la réalité naturelle : « face au vécu empirique et conditionnant son sens, on trouve le vécu absolu, [lequel] peut être légitimé de façon indubitable dans son être absolu par un changement convenable d'attitude et donné dans une intuition directe »⁷⁴. Contrairement à ce qui se passait dans les *Recherches Logiques*⁷⁵, la phénoménologie n'emprunte pas l'objet de ses descriptions à la psychologie (raison pour laquelle elle n'est plus en aucune façon une « psychologie descriptive) : elle se définit plutôt comme une science *a priori* des vécus qui, bien qu'elle ne porte pas sur des objets abstraits mais concrets⁷⁶, n'est pas plus dépendante de l'empiricité de ces derniers que la géométrie ne l'est des figures tracées à la craie sur le tableau du géomètre. Son travail consiste au contraire à fournir une norme de validité aux vécus empiriques : « toute description eidétique relative aux espèces de vécus énonce, pour une existence empirique possible, une norme de validité inconditionnée »⁷⁷. La phénoménologie devient « l'instance suprême dans les questions méthodologiques fondamentales que pose la psychologie »⁷⁸.

⁷⁰ *Ibid.*, § 55, p. 120 [ID I, pp. 183-184].

⁷¹ *Ibid.*, § 50, p. 106 [ID I, p. 164].

⁷² *Ibid.*, § 51, p. 108 [ID I, p. 167].

⁷³ Erreur à laquelle Husserl donnera dans la *Krisis* le nom d'« abstraction complémentaire » ; *Hua VI*, p.81 [CR, § 18, p. 92].

⁷⁴ *Hua III/I*, § 54, p. 119 [ID I, p. 182].

⁷⁵ Voir notamment le § 7 de l'introduction générale, qui sera très largement réécrit dans la seconde édition, *Hua XIX/I*, pp. 24-29 [RL I, pp. 20-24 et 263-264].

⁷⁶ *Hua III/I*, § 73, p. 153 [ID I, p. 234].

⁷⁷ *Ibid.*, § 79, p. 177 [ID I, p. 267].

⁷⁸ *Ibid.*, p. 177 [ID I, p. 268].

Aussi, si la réflexion s'exerce d'abord sur le terrain de l'attitude naturelle, si nous saisissons d'abord notre vécu par abstraction et comme un fragment du monde, elle est nécessairement appelée à devenir transcendante, si tant est qu'elle révèle le pouvoir de constitution de la conscience sur la réalité. La réflexion est bien, à cet égard, la *clé* de la phénoménologie transcendante elle-même : ce que la deuxième section avait présenté comme une caractéristique ou une propriété psychologique de la conscience devient dans la troisième section des *Ideen* une « structure générale » appartenant à l'*essence* de la conscience pure. Et c'est en définitive la raison de l'argumentation par l'absurde que Husserl finit par faire jouer contre Watt : il serait absurde de mettre la réflexivité « au compte de tel ou tel défaut fortuit, contingent, empirique, attaché à notre connaissance humaine »⁷⁹, dans la mesure où, au contraire, elle *définit strictement*, ni plus ni moins, *ce qu'est* la conscience pure. Un vécu auquel la réflexion ne pourrait pas s'appliquer ne serait tout simplement pas un vécu, et inversement, un vécu qui pourrait être connu autrement que par réflexion n'en serait plus véritablement un : « Il est évident que *par essence* – et non par conséquent pour des raisons purement contingentes, valables par exemple uniquement « pour nous » et pour notre « constitution psycho-physique » contingente – c'est seulement au moyen de réflexions de ce genre que l'on peut connaître quelque chose comme une conscience et un contenu de conscience (au sens réel ou intentionnel). Dieu lui-même, par conséquent, est lié à cette nécessité absolue et évidente [...] Même lui ne pourrait obtenir de sa conscience et de son contenu de conscience qu'une connaissance réflexive »⁸⁰.

Pierre-Jean Renaudie

(Université Paris IV-Sorbonne / Southern Illinois University)

Brentano F. (2008) *Psychologie du point de vue empirique*, tr. fr. par M. de Gandillac, Paris, Vrin.

Derrida J. (1967) *La voix et le phénomène*, Paris, PUF.

Locke J. (2001) *Essai sur l'Entendement humain*, tr. fr. par J.M. Vienne, Paris, Vrin.

⁷⁹ *Ibid.*, § 79, p. 176 [*ID I*, p. 266].

⁸⁰ *Ibid.*, § 79, p. 175 [*ID I*, p. 265].

Watt H. J. (1907) « Über die neueren Forschungen in der Gedächtnis – und Assoziationspsychologie aus dem Jahre 1905 », in *Archiv f. d. ges. Psychologie*, t. IX (1907).

Wundt W. (1974) *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, Leipzig, Wilhelm Engelmann.