

ANNE MONTAVONT

*De la passivité
dans la phénoménologie
de Husserl*



É P I M É T H É E

puf

DE LA PASSIVITÉ
DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE
DE HUSSERL

ÉPIMÉTHÉE

ESSAIS PHILOSOPHIQUES

*Collection fondée par Jean Hyppolite
et dirigée par Jean-Luc Marion*

Anne Montavont

DE LA PASSIVITÉ
DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE
DE HUSSERL



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

AVANT-PROPOS

Ce livre est la réécriture d'une thèse de doctorat rédigée sous la direction de É. Escoubas et soutenue en janvier 1996 à l'université de Picardie (Amiens).

Je tiens à exprimer toute ma gratitude à Éliane Escoubas qui a suivi avec une infinie patience la genèse de ce travail. Sa lecture critique et le soutien constant qu'elle m'a accordé m'ont aidée à dessiner puis à préciser les enjeux de mon projet.

Je tiens également à remercier très vivement les professeurs Samuel Ijsseling et Rudolf Bernet des Archives Husserl de Louvain de m'avoir permis de consulter et de citer de nombreux manuscrits de Husserl.

Merci enfin à tous ceux dont les conseils critiques et la confiance m'ont accompagnée et sans l'aide amicale desquels ce travail n'aurait pas pu voir le jour.

ISBN 2 13 049480 3

Dépôt légal - 1^{re} édition : 1999, février
© Presses Universitaires de France, 1999
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Les écrits de Husserl sont cités d'après les *Husserliana*, *Edmund Husserl Gesammete Werke* (abrégés *Hua*), édités sous la responsabilité du Husserl-Archief te Leuven aux éditions M. Nijhoff, Den Haag, puis depuis 1980 par Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/Londres. Pour les *Logische Untersuchungen*, on a par contre utilisé le texte de leur seconde édition, parue en trois volumes chez Niemeyer à Tübingen en 1913 (1921 pour la sixième Recherche). Nous reprenons les traductions françaises disponibles et proposons une traduction pour les écrits non traduits. En raison des délais de publication, nous n'avons pu prendre en considération la toute récente traduction – 1998 – du volume XI des *Husserliana* chez J. Millon sous le titre *De la synthèse passive*.

Introduction

LA PART D'OMBRE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE HUSSERLIENNE

En proposant ici de lire la philosophie de Husserl comme une interrogation sur la passivité, la vie et l'affection, nous nous inscrivons au sein d'une large thématique husserlienne – celle de la chair, de l'espace, du monde, de l'affectivité et de l'intentionnalité pulsionnelle – pour la réactualiser, prolongeant ainsi des recherches actuelles. Nous ne concevons pas cette thématique comme une possible alternative aux versants plus canoniques de la phénoménologie husserlienne. Bien au contraire, nous aimerions montrer que c'est précisément là où Husserl pousse jusqu'à leurs limites le rationalisme et l'idéal d'une philosophie absolument fondée et rigoureuse qu'il rencontre le problème de la passivité, et ce sous la forme d'une résistance face à cette entreprise d'explicitation totale du monde. Plutôt que d'ouvrir le champ d'une phénoménologie a-subjective, la passivité vient élargir le règne de l'*ego* au sein d'une égologie transcendantale qui doit alors tenir compte de ce qui fait obstacle à la transparence du sens.

Nous aimerions montrer qu'une philosophie des *actes* de la conscience n'est pas incompatible avec une phénoménologie de la *passivité*¹, et

1. Le motif de la passivité offrirait ainsi la possibilité de remettre en question la critique radicale que Merleau-Ponty adresse à Husserl dans une note de travail de *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964 (abrégé VI), p. 297 sq. : « Toute l'analyse husserlienne est bloquée par le cadre des *actes* que lui impose la philosophie de la *conscience*. Il faut reprendre et développer l'intentionnalité *fungierende* ou *latente* qui est l'intentionnalité intérieure à l'être. Cela n'est pas compatible avec la "phénoménologie", c'est-à-dire avec

peut-être plus encore qu'une réflexion sur la passivité ne peut prendre son départ que dans une telle philosophie qui renvoie tout objet constitué à une conscience constituante, c'est-à-dire à l'acte d'une instance subjective. La passivité n'est ni une qualité de l'objet ni une propriété du sujet, mais un rapport de sens entre le sujet et l'objet (que cet objet soit extérieur au sujet ou qu'il soit le sujet lui-même), c'est-à-dire un mode intentionnel de conscience, une façon d'être présent au monde : il n'y a de passivité que de l'acte, que cette passivité précède, accompagne ou suive l'acte. Husserl n'élargit-il pas la définition traditionnelle de l'acte jusqu'à inclure en elle la passivité, pour finalement penser un acte passif ou une intention passive auxquels le moi participe encore (le problème étant de définir cette « participation du moi », cette *Ichbeteiligung*) ? Husserl a-t-il tenté de penser grâce à la notion d'« intentionnalité passive » (*passive Intentionalität*) ce que Merleau-Ponty appelle « la passivité de notre activité »¹ ? En enracinant la réceptivité dans une passivité encore plus originaire – la prédonation affective² – et en enfermant l'activité dans une passivité englobante³, il déplace les frontières traditionnelles entre sensibilité et spontanéité, entre sensible et intelligible. Cette redéfinition des frontières entre passivité et activité dépasse d'ailleurs le domaine spécifique de la théorie de la connaissance : le problème de la passivité et de l'activité traverse la phénoménologie en général⁴.

une ontologie qui assujettit tout ce qui n'est pas rien à se présenter à la conscience à travers des *Abschattungen* et comme dérivant d'une donation originaire qui est un acte i. e. un *Erlebnis* parmi d'autres. [...] Il faut prendre comme premier, non la conscience et son *Ablaufphänomen* avec ses fils intentionnels distincts, mais le tourbillon que cet *Ablaufphänomen* schématisse, le tourbillon spatialisant-temporalisant (qui est chair et non conscience en face d'un noème). »

1. M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 274 sq.

2. Cf. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, rédigé et édité par L. Landgrebe, Hamburg, Glaassen & Govers, 1948, trad. franç. par D. Souche, Paris, PUF, 1970 (abrégé *EU*), p. 70. La reformulation du problème de la réceptivité et de la spontanéité permet donc à Husserl de rompre avec la définition kantienne de la réceptivité comme simple capacité à recevoir des impressions sensibles : celle-ci devient au contraire le plus bas niveau de la spontanéité du moi.

3. Cf. *Hua I Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, éd. par S. Strasser, 1950, trad. franç. par G. Peiffer et E. Lévinas, Paris, Vrin, 1947 (abrégé *CM*), p. 67.

4. J. Derrida a souligné la généralité du problème de la passivité et de l'activité dans *Introduction à L'origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1974 (2^e éd.), p. 101.

Nous proposons ici de lire le « tournant génétique » des années vingt comme une limitation interne des pouvoirs constituants du sujet, qui vient remettre en question la toute souveraineté de ce dernier, sa position de fondement dernier de l'édifice de la constitution. Que pour une part cette fragilisation du sujet se soit opérée à l'insu même de Husserl, nous le reconnaissons ; cependant, l'acharnement husserlien déployé pour sauver la présence, voire la préséance, du sujet dans les couches de sens les plus inférieures – les couches passives – manifeste non seulement une certaine prise de conscience des implications de la méthode génétique quant au sens même du projet phénoménologique, mais aussi – et avant tout – creuse la notion même de sujet vers un en deçà de l'acte et de l'actualité. Que ce geste archéologique ne mette pas autre chose au jour qu'un sujet – envers et contre tout –, c'est à cela que le présent travail tente de donner un sens : plutôt que d'interpréter l'anonymat du sujet transcendantal comme l'échec de la phénoménologie husserlienne et donc celui de la philosophie du sujet, nous voyons en lui une invitation à repenser le sujet dans son mode d'être originaire qui est présence vivante et affective à soi. Si la philosophie husserlienne du sujet n'est pas exclusive d'une passivité du sujet lui-même, n'est-ce pas parce que le sens dernier de ce sujet est d'être, non pas un acte, mais une *vie* intentionnelle ?

Si la phénoménologie génétique retient tout particulièrement notre attention, c'est parce qu'elle place la phénoménologie de la constitution en face de sa part d'ombre et donc en face de ses propres limites : celles de la donation et de la constitution. L'interrogation du mode de donation et de constitution du sujet met au jour l'envers de cette philosophie de l'acte : il n'y a de donation que sur fond de pré-donation ; de même, il n'y a de constitué que sur fond d'inconstituable. Prédonation et inconstituable : les pages qui suivent s'attachent d'une part à retracer la voie qui a conduit Husserl lui-même à reconnaître sous le nom de « facticité » les limites d'une pensée de l'intentionnalité, et tentent d'autre part de rendre compte du tour de force de l'analyse husserlienne qui consiste, face à un sujet qui s'est toujours déjà précédé lui-même sous la forme du monde, du temps ou de l'autre, à transcendantaliser pour ainsi dire ces faits inondains contingents qui risquent de venir contaminer la pureté du transcendantal. C'est cette tension extrême du texte husserlien que

nous voulons ici donner à voir : comment d'un côté le sujet concret porte en lui-même une dimension de passivité et en cela ne peut plus disposer entièrement de lui-même, et comment de l'autre cette passivité reconnue par Husserl est récupérée par un transcendantalisme extrême.

La passivité telle que nous l'entendons recouvre un champ plus large que les concepts de « synthèse passive » et d'« intention passive » thématiques dans le volume XI des *Husserliana* intitulé *Analysen zur passiven Synthesis*¹. En effet, bien que Husserl prenne ici ses distances par rapport à l'esthétique kantienne en attribuant à l'« esthétique transcendantale » le droit de fonder l'ontologie d'un monde possible en général – dans l'unité synthétique passive d'un monde que met au jour cette phénoménologie de la sensibilité –, bien que l'expérience originaires s'affranchisse par là des catégories de la pensée prédictive, le cadre qui oriente ici la réflexion reste celui d'une théorie de la connaissance qui ne permet pas à la synthèse passive de s'autonomiser véritablement par rapport à l'intention d'acte. A l'inverse, il y a – nous a-t-il semblé – chez Husserl une authentique réflexion sur la passivité là où il se voit justement contraint de se libérer du joug de ce cadre gnoséologique qui n'est rien d'autre que le cadre de la corrélation noético-noématique. Si Husserl *thématise* le problème de la passivité sous le concept de « synthèse passive », celui-ci *opère* dans un contexte plus englobant, celui de la « prédonation » : c'est la *Vorgegebenheit* qui, plaçant la phénoménologie face à ses propres limites – qui sont celles d'une donation qui s'est toujours déjà précédée, d'une donation dont le sens est d'être déjà donnée –, oblige Husserl à penser une « synthèse passive ». La passivité trouvant sa place là où la phénoménologie ne prend plus pour fil conducteur l'objet, mais le sujet qui le constitue pour s'attacher au mode de donation de ce sujet lui-même, nous tenterons de mettre en lumière cette pensée de la genèse à l'aide de divers textes des années vingt et trente, années au cours desquelles Husserl découvre et affine sa pensée de la *Lebenswelt*. Mais parce qu'il nous semble impossible de tracer une frontière nette entre d'une part une période statique de la phénoménologie et d'autre part une période génétique

1. *Hua XI Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, éd. par M. Fleischer, 1966 (abrégé APS).

– Husserl lui-même n'a cessé d'insister sur la complémentarité de la structure et de la genèse –, nous nous arrêterons également sur des textes dits « statiques » comme les *Leçons sur le temps* ou les *Ideen II*¹, dans lesquels une conception temporelle du sujet se fait déjà jour. Enfin, nous nous appuierons sur certains manuscrits inédits susceptibles de nous aider à rendre compte de ce que nous cherchons à approcher sous le terme de vie. Le groupe C des manuscrits se révélera particulièrement intéressant, dans la mesure où les réflexions du dernier Husserl sur le présent vivant (*lebendige Gegenwart*) sont finalement moins une reformulation du problème de la temporalité qu'une interrogation toujours recommencée sur la subjectivité, sur le sens ultime de celle-ci.

En mettant en évidence le glissement qui s'opère dans les années vingt de l'acte de conscience à la vie intentionnelle, c'est une passivité de la conscience elle-même que nous mettrons au jour (cf. chapitre I). Nous nous attacherons à distinguer d'une part l'expérience comme mode de donation de l'objet mondain et d'autre part la prédonation anonyme et irréfléchie de la vie pré-mondaine (cf. chapitre II). Nous mettrons ensuite à l'épreuve la profondeur de cette vie originaires en nous interrogeant sur l'immortalité du sujet transcendantal et verrons comment le règne imperceptible du transcendantal – la permanence de la temporalisation – résiste aux ruptures factuelles du flux, comment la facticité originaires – que ce soit le non-fondement du monde ou le noyau hylétique de la subjectivité – est récupérée à l'intérieur de la sphère intentionnelle du sens (cf. chapitre III). Enfin, nous accompagnerons Husserl dans sa remontée archéologique jusqu'à cette expérience originaires affective qu'il appelle « présent vivant » afin de comprendre comment il a pu mettre au jour une dimension de facticité originaires – et ce d'abord sous la forme de cette vie pré-apparaissante et pré-mondaine – pour la recouvrir presque aussitôt en lui accordant un sens transcendantal (cf. chapitre IV). C'est l'ambiguïté des textes husserliens qu'il faudra donc interroger : d'un côté,

1. Resp. *Hua X Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, éd. par R. Boehm, 1966, trad. franç. par H. Dussort, Paris, PUF, 1964 (abrégé *Leçons sur le temps*) et *Hua IV Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, éd. par M. Biemel, 1952, trad. franç. par E. Escoubas, Paris, PUF, 1982 (abrégé *Ideen II*).

la reconnaissance des limites d'une pensée réflexive et son enracinement dans une vie passivement prédonnée ; de l'autre, un primat de l'actualité même si l'actualité, en prenant la figure du *telos* de l'histoire transcendantale de la raison, est rejetée à l'infini.

Chapitre I

DE L'ACTE DE CONSCIENCE A LA VIE INTENTIONNELLE

La vie subjective, la vie intentionnelle, la vie pure, la vie du moi, la vie dans la forme du temps, la vie infinie, la vie universelle, la concrétion de la vie, le présent de la vie, la vie constituante, le flux de la vie, la genèse de la vie, la vie de conscience, la vie éveillée, la vie endormie, la vie pulsionnelle, la vie affective, le monde de la vie, etc. On pourrait continuer cette liste des occurrences du mot « vie » dans l'œuvre de Husserl. Pourtant, Husserl n'a pas toujours parlé de la vie. Dans les *Ideen I*, le concept n'apparaît pas en tant que tel, même si les choses sont présentes « en chair et en os », même si elles sont là dans leur corporéité vivante (*leibhaftig*)¹. L'acte dans lequel le moi est tourné vers son objet, intéressé à lui, le *cogito*, est un acte « vivant » (*lebendig*), c'est-à-dire pleinement actuel. Ce caractère vivant s'évanouit avec le passage de l'objet à l'arrière-plan de la conscience qui porte alors son intérêt sur un autre objet. Dans le *cogito*, le moi s'engage « vitalement », il est totalement impliqué, complètement là, présent. Enfin, l'acte du moi est pour Husserl un « vécu » (*Erlebnis*) de conscience ; il en va dans l'acte de conscience de la façon dont la vie se possède elle-même dans un vécu immanent². *Leibhaftig*, *Leibhaftigkeit*, *lebendig*, *Erlebnis*, etc. : quelque chose s'annonce de la vie,

1. Nous soulignons ainsi la parenté étymologique de *Leib* et de *Leben*.

2. Cf. *Leçons sur le temps*, § 42, p. 89 : « En un certain sens donc nous avons conscience de tous les vécus par des impressions, ils sont tous imprimés. [...] Une perception est la conscience d'un objet. Mais c'est aussi, en tant que conscience, une impression, quelque chose de présent immanent. »

et peut-être pas uniquement sous forme de métaphores. Le caractère vivant est celui d'une présence auprès des choses, qui assume les horizons implicites constitutifs du sens de la chose elle-même, c'est-à-dire retrouve sa vie oubliée. Cette présence n'a donc rien d'immédiat : il s'agit de retrouver en deçà de l'abstraction des significations la concrétude ou concrétion de la vie dont elles vivent. Le « vivant » et la « vie » seraient donc à penser comme autre chose qu'une évidence allant de soi¹.

Le concept de vie ne fait jamais l'objet d'une thématization explicite, comme s'il s'annonçait en lui, avec son introduction, un excès non thématizable, un reste d'immédiateté ou de naïveté. Il opère dans son opposition, ou du moins son écart, par rapport à d'autres concepts, comme ceux d'acte, de conscience de soi, d'expérience, de moi, d'unité aperceptive. C'est peut-être l'absence d'un concept thématique de la vie dans la phénoménologie husserlienne qui explique le peu d'attention que les commentateurs ont accordé à cette question, qui nous semble au contraire tout à fait centrale. Comment faut-il entendre cette absence de conceptualisation ? Comme un manque, un défaut, une faiblesse de la philosophie husserlienne ? Ou au contraire comme une nécessité irréductible, ouvrant la voie à une philosophie qui ne serait plus celle des actes de conscience et de l'analyse réflexive ? Quoi qu'il en soit, la notion de « vie » est un mot-clé qui échappe à toute tentative de fixation conceptuelle. Il n'y a pas dans l'œuvre de Husserl *la* vie, mais au contraire *des* formes et *des* niveaux de vie qui entretiennent entre eux des relations plus ou moins complexes. Mouvements suivis de contre-mouvements, refus des couples antithétiques, recherche d'un entre-deux impossible à définir si ce n'est sur le mode d'une double négation des deux pôles extrêmes, tensions qui plutôt que de s'annuler se déplacent dans une autre région ou à un autre niveau : tout se passe comme si les difficultés du texte husserlien venaient converger dans ce terme de vie, non pas pour s'y dissoudre mais au contraire pour y exploser. La thématization la plus profonde laisse toujours quelque chose dans l'ombre ; nous nous proposons d'interroger cette ombre, non pas pour la faire disparaître (ce

1. Cf. E. Lévinas, « Intentionnalité et sensation », in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 2^e éd., Paris, 1982, p. 147.

qui est impossible, nous ferions alors disparaître la lumière qui l'a produite), mais pour mettre en évidence ce fait mystérieux que l'ombre produite est en même temps l'élan producteur, ce qui met l'analyse en mouvement. Il s'agira de montrer que la notion de vie est peut-être ce qui oblige Husserl à déplacer la frontière traditionnelle qui sépare la passivité de l'activité, que les analyses de la passivité préparent une vie qui n'est plus actualisme pur. Mais, à l'inverse, la réflexion sur une passivité qui rompt avec la tradition ne motive-t-elle pas l'introduction d'un concept de vie ? Les difficultés et les problèmes du texte husserlien révéleraient à la fois les limites de la phénoménologie husserlienne en tant que philosophie de la conscience et l'esquisse d'une tentative de dépassement de celle-ci. Que cette tentative, dans une certaine mesure, échoue ne nous dispense pas de la suivre pas à pas dans la mesure où elle annonce l'exigence d'un nouveau départ.

Déplacer le lieu du sens de l'acte de conscience vers la vie intentionnelle, passer de l'acte isolé à l'acte pris dans l'« enchaînement de la vie » (*Lebenszusammenhang*), qu'est-ce que cela signifie, par rapport au problème de la passivité et de l'activité, mais aussi pour la phénoménologie husserlienne elle-même, pour ses concepts fondamentaux (sensibilité, corporéité vivante (*Leiblichkeit*), intentionnalité, horizon, etc.) et pour son projet d'une intelligibilité complète de l'homme par lui-même ?

Husserl définit au § 35 des *Ideen I* le *cogito* comme l'acte par excellence. Mais il existe aussi des vécus de conscience inactuels dans lesquels je ne suis pas tourné vers l'objet, dirigé attentivement sur lui. L'essentiel réside moins dans cette distinction que dans l'impossibilité pour un vécu d'être de part en part actuel. Percevoir cette feuille ici et maintenant, c'est la percevoir dans un certain entourage, dans certaines conditions d'éclairage, sur un bureau, à droite d'un taille-crayon, etc. La feuille que je perçois appartient donc à un certain monde, qui, bien qu'inaperçu au sens strict du terme, m'apparaît. Il ne m'apparaît qu'implicitement, pour ainsi dire « avec » (*mitgeschaut*) l'apparition explicite de la feuille ; il n'empêche que la feuille ne serait pas cette feuille sans son arrière-plan correspondant. Percevoir, c'est détacher un objet d'un arrière-plan : « *das Erfassen ist ein Herausfassen* ». En d'autres termes, il appartient à l'essence de la perception d'être cernée par un halo d'inactualité : « Le flux du vécu ne peut

jamais être constitué de pures actualités. »¹ Ce qui se manifeste ici, c'est l'impossibilité pour un vécu d'être isolé : tout vécu en implique d'autres à titre d'horizon² perceptif.

Il n'y a pas *un* vécu séparé mais *des* vécus qui s'enchaînent les uns aux autres pour constituer l'ensemble de la vie de la conscience, le *Lebenszusammenhang* ; retenons pour le moment ce glissement du vécu à la vie par le biais de la notion d'horizon. Parce que le vécu est porteur d'horizons, il s'enchevêtre à d'autres vécus pour finalement venir se placer à l'intérieur de la vie. Or la vie n'est-elle pas en même temps source des actes de conscience et destinataire des événements ? N'est-elle pas tout à la fois passive et active ? C'est précisément cela qui nous intéresse : la vie comme lieu d'une rencontre de la passivité et de l'activité et peut-être même comme le lieu d'origine de la différenciation passivité/activité. Dans un article intitulé « La présence du passé dans la phénoménologie husserlienne de la conscience du temps », R. Bernet montre à l'aide de la double intentionnalité de la rétention que la conscience absolue n'est présente à elle-même que sur fond d'absence. Cette présence absente peut se dire à l'aide du couple sujet/objet : la conscience absolue s'appréhende elle-même comme sujet et elle appréhende des objets. Elle peut se lire aussi en termes de passivité/activité : la conscience absolue est une spontanéité qui n'est maîtresse d'elle-même que dans l'écart de la rétention passive³. On nous objectera que R. Bernet parle ici de la conscience absolue et non pas de la vie. Mais suivant la proposition de lecture de K. Held qui comprend

1. *Hua III Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, éd. par W. Biemel, 1950, trad. franç. par P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950 (abrégé *Ideen I*), § 35, p. 63.

2. Remarquons qu'au § 35 des *Ideen I*, Husserl n'utilise pas le terme « horizon » ; il parle cependant d'une « aire » (*Hof*) de vécus inactuels, d'un « champ d'intuition » (*Anschauungsfeld*) ou encore d'un « milieu » (*Medium*) d'inactualité. En outre, la description de l'arrière-plan duquel se détache le papier recouvre exactement ce que Husserl, dans *Erfahrung und Urteil*, appelle l'« horizon externe de l'objet », c'est-à-dire l'ensemble des objets coprésents qui affectent en même temps parce qu'ils sont dans le même champ que l'objet en question (cf. *EU*, § 22, p. 115).

3. R. Bernet, « La présence du passé dans la phénoménologie husserlienne de la conscience du temps », in *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, Colin, 1983/2, p. 193 (repris in *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994) : « Dans l'intentionnalité longitudinale, la conscience abso-

la vie du présent vivant comme extension entre naissance et mort¹, nous essayerons de montrer que la conscience absolue n'est pas seulement « vivante » (*lebendig*) au sens du flux héraclitéen, mais bien « vie » (*Leben*) au sens littéral du terme.

LA MÉTAPHORE DE LA VIE

Nous aimerions ici lire les multiples occurrences des termes « vivant », « vie », « vivacité », « vécu », etc. dans les textes de la période statique comme l'annoncé de la problématique génétique d'une explicitation de l'ensemble de la vie intentionnelle, comme si le désir de Husserl de « prendre sur le fait la vie de la conscience transcendantale dans son accomplissement même »² l'avait toujours déjà mû, bien avant la thématization plus ou moins explicite de cette vie.

Le vécu

Nous essayerons ici de montrer en quoi l'intentionnalité, avant d'être fonction de connaissance, est fonction d'un vivre, en quoi le rapport à

lue ne s'appréhende donc pas comme objet, mais dans l'intentionnalité transversale elle appréhende cependant des objets. Puisque les deux fonctions sont dites « inséparables », la conscience absolue se trouve à la source de la différence entre sujet et objet. Mais ce sujet est une spontanéité qui n'est jamais en pleine possession d'elle-même, puisqu'elle ne s'appréhende qu'après coup, c'est-à-dire en tant qu'ayant été modification rétentive.

1. « Phänomenologie der Zeit nach Husserl », in *Perspektiven der Philosophie*, Bd 7, 1981, p. 217 : « die lebendige Gegenwart [...] in einem ganz wörtlichen Sinne "lebendig", nämlich im Sinne der inneren Erstreckung des Lebens zwischen Geburt und Tod [...] ». Cette interprétation semble de prime abord contredire les affirmations de Husserl sur le moi transcendantal qui ne naît ni ne périt. Mais peut-on identifier sans plus le moi, la conscience et la vie ? Rappelons seulement deux affirmations de Husserl : a) le moi ne s'écoule pas comme le flux des vécus de conscience et b) il vit de telle ou telle façon dans chacun de ses vécus. Cela suffit pour compliquer l'articulation des trois notions et légitimer une réflexion sur la vie.

2. E. Fink, « Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit », in *Edmund Husserl 1859-1959, Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, Den Haag, Nijhoff, 1959, p. 114.

l'objet est aussi et en même temps un rapport à soi. Dès les *Recherches logiques*, Husserl définit l'acte de conscience comme un vécu. « Ce que le moi ou la conscience vit (*erlebt*) est précisément son vécu (*Erlebnis*). Il n'y a pas de différence entre le contenu vécu (*erlebten*) ou conscient et le vécu (*Erlebnis*) lui-même. »¹ Si le vécu n'est rien d'autre que ce que le moi vit, ce dont il fait l'expérience, ce qu'il éprouve, *Erlebnis* nous ramène donc à *Leben* en passant par *erleben*. Le verbe *erleben* offre la possibilité au vivre (*leben*) de devenir transitif : je vis alors différents *Erlebnisse*. L'acte de conscience est intentionnel en ce qu'il se rapporte à un objet, mais il est vécu ou éprouvé en ce qu'il se rapporte également à lui-même : tandis que nous percevons les objets, nous vivons les actes de perception. « Nous vivons (*erleben*) les phénomènes comme appartenant à la trame de la conscience, tandis que les choses nous apparaissent comme appartenant au monde phénoménal. Les phénomènes eux-mêmes ne nous apparaissent pas, ils sont vécus (*sie werden erlebt*). »² Tandis que l'intention objectivante se dirige thématiquement sur l'objet, de façon explicite, l'intention est présente à elle-même sur un mode implicite, non objectivant et pré-réflexif. « La conscience qui est conscience de l'objet, est conscience non objectivante de soi, elle se vit, est *Erlebnis*. L'intention est *Erlebnis*. »³ Le vécu instaure un rapport à soi qui précède toute réflexivité, toute conscience positionnelle et objectivante.

Essayons de comprendre pourquoi le rapport à soi qu'instaure l'acte de conscience n'est pas thématique, mais pré-réflexif ou encore irréfléchi.

Quand on dit : « tous les vécus sont de la conscience », on veut dire spécialement, si on considère les vécus intentionnels, que non seulement ils sont conscience de quelque chose et en tant que tels présents, si eux-mêmes sont l'objet d'une conscience réflexive, mais qu'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. (*Ideen I*, § 45, p. 83 sq.)

1. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, 2^e édition, Halle, Max Niemeyer, 1913, trad. franç. par H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF, 1961 et 1962 (abrégé *LU III/1*), p. 352.

2. *Ibid.*, p. 350.

3. E. Lévinas, « Intentionnalité et sensation », in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1949, p. 149.

Ce que l'acte réflexif révèle avant tout, c'est sa *Nachträglichkeit*, son caractère d'« après-coup » : si le vécu peut être réfléchi, c'est parce qu'il était déjà là sur un mode irréfléchi. Quand je perçois l'arbre au fond du jardin, je me « saisis » en même temps pour ainsi dire à travers cette perception. Sans cette saisie, le vécu ne serait pas mien. Mais cette saisie n'est pas objectivante, n'est pas réflexive. Dans l'acte de percevoir, je me vis moi-même, je m'éprouve moi-même dans une relation immédiate à moi-même. L'expérience peut se dérouler et elle se déroule effectivement avant que le moi ne la reprenne pour en faire son objet, et ce déroulement est précisément un vivre irréfléchi. Le vécu n'existe donc pas seulement au moment où je le saisis réflexivement. Quand la réflexion saisit le vécu, elle saisit un vécu qui a commencé avant et sans elle. Le vécu ouvre donc une sphère irréfléchie ou pré-réflexive que la réflexion doit mettre au jour. « 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 était non regardé, il se donne précisément comme tel, comme ayant existé sans être réfléchi. »¹ Husserl prend l'exemple de la joie : quand je réfléchis celle-ci, je peux bien la saisir comme présente, je ne la saisis cependant pas comme commençante ; elle se donne à moi comme joie qui continue et que j'éprouvais déjà auparavant quand elle échappait encore à mon regard. Husserl distingue la joie « vécue » (*erlebt*) mais non regardée de la joie « regardée » (*erblickt*). Finalement, il n'y a jamais coïncidence entre ce que je vis et ce que je regarde.

Si l'expérience peut se dérouler sans moi, du moins sans qu'un moi ne l'unifie d'emblée – cette unification ne survenant qu'après coup, qu'après le vivre irréfléchi, dans l'acte de réflexion ultérieur –, faut-il dire alors que le « vivre » proprement égoïque uait à partir d'un autre « vivre » sans moi. Il apparaîtra plus loin quand nous réfléchirons sur l'idée d'un « moi anonyme » que cette « absence » du moi n'est pas à entendre comme une absence radicale (comme si le vivre irréfléchi était non égoïque) ; elle est au contraire la participation passive d'un moi toujours

1. *Ideen I*, § 77, p. 145.

déjà là : que j'aie d'abord implicitement conscience de moi-même sur le mode d'un vivre irréfléchi ne signifie donc pas pour autant que la vie soit non égoïque.

Afin de faire apparaître le lien essentiel entre vie et originarité que nous retrouverons tout au long de notre travail, examinons la structure du vécu. Un vécu naît et s'évanouit, c'est-à-dire qu'il devient. Mais comment devient-il ?

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 opposé à son « avant » et à son « après ». (*Ideen I*, § 78, p. 149, c'est nous qui soulignons.)

Le devenir du vécu est donc centré autour du maintenant auquel Husserl attribue un privilège en tant que phase absolument originaire. L'originaire est ici compris temporellement comme présent ou maintenant. La phase du maintenant vivant en tant qu'impression originaire s'oppose à la rétention et à la protention. Le vécu est en devenir, en mouvement, à partir d'un maintenant pensé comme source jaillissante de vie, comme *fiat* producteur en lequel l'opération de conscience jaillit originellement. Il semble donc légitime d'opérer, comme le fait Husserl au § 122 des *Ideen I*, un lien entre la vie et la spontanéité créatrice de la conscience. Ce qui est vivant, c'est ce qui est réellement « opéré » (*vollzogen*) par la conscience. La libre spontanéité, la libre activité du moi est une production originelle. Le moi est d'ailleurs qualifié de source originelle de « productions » (*Erzeugungen*), d'« initiative » (*Einsatzpunkt*), de « *fiat* ». « Chaque acte, quel que soit son type, peut être amorcé sous le mode de spontanéité de ce qu'on peut appeler un commencement créateur (*schöpferisch*). »¹ L'acte vivant, par rapport à toute modification, est une impression au sens d'un vécu originaire :

on est alors ramené à certains proto-vécus, à des « impressions », qui représentent les vécus absolument originaires au sens phénoménologique du mot. Ainsi les perceptions de chose sont des vécus originaires par rapport à tous

1. *Ideen I*, § 122, p. 253.

les souvenirs, présentifications imaginaires, etc. Elles sont aussi originaires que des vécus concrets peuvent l'être. En effet, à les considérer exactement, elles n'ont dans leur plénitude concrète qu'une seule phase qui soit absolument originaire, mais qui également ne cesse de s'écouler continûment : c'est le moment du maintenant vivant. (*Ibid.*, p. 149.)

On a ainsi un redoublement de l'originarité : le vécu irréfléchi en tant que *Urerlebnis* est originaire par rapport au vécu réfléchi qui en est une modification ; mais à l'intérieur même de cette impression originaire, une phase – le maintenant vivant – détient l'originarité dernière et c'est précisément cette phase qui est qualifiée de vivante. En réfléchissant sur la place centrale qu'occupe l'*Erlebnis* dans la philosophie husserlienne, nous avons fait apparaître une tension entre deux niveaux : l'un pré-réflexif et originaire, l'autre réflexif et dérivé. Avant d'être saisi réflexivement, le vécu se donne, à la fois immédiatement et anonymement. Immédiatement en ce qu'il se définit précisément par son auto-référence ; anonymement en ce qu'il « précède » le moi conscient de son identité.

La vie de l'expérience

Il existe divers types d'intentionnalités. Parmi eux, l'un a le privilège d'amener la chose à la « donnée en personne » (*Selbstgegebenheit*) : c'est la perception (au sens très large de « vision » (*Einsicht*) donatrice, d'évidence ou encore d'expérience). Tandis que la perception présente l'objet lui-même, l'attente et le ressouvenir le présentent à l'aide d'une image. La « présentation » (*Gegenwärtigung*) est le mode originaire auquel renvoie toute « présentification » (*Vergegenwärtigung*) en tant que modification intentionnelle¹. La donnée en personne de la chose elle-même, Husserl la décrit comme un mode de conscience « corporel » (*leibhaft*) : la chose se présente en chair et en os, dans sa corporéité vivante. Il parle de l'« opération vivante de l'évidence »² en tant que conscience donatrice originaire qu'il oppose à l'obscurité de la modification rétentionnelle.

1. *Hua XVII Formale und transzendente Logik, Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, éd. par P. Janssen, 1974, trad. franç. par S. Bachelard, Paris, PUF, 1957 (abrégé *FTL*), § 86, p. 217 ; cf. aussi *Ideen I*, § 99.

2. *Ideen I*, § 136, p. 282.

L'objet perçu accède à la conscience en chair et en os (« *in der Weise des "leibhaftig" bewusst* »¹) ; il faut alors parler de la « corporéité vivante » (*Leibhaftigkeit*) du noème. La vie est ici un certain mode de donation : la donation en chair et en os ; ce qui donne vie à l'expérience, c'est la présence de la chose. Il est intéressant de remarquer que la vie et l'intentionnalité sont pensées dans une certaine proximité : c'est la théorie générale de l'intentionnalité qui motive la qualification d'un acte comme vivant ou non. Est-ce déjà là le signe avant-coureur du passage de la conscience d'acte à la vie intentionnelle ? Du point de vue statique, le mode originaire se caractérise par sa vivacité ; le mode dérivé par la perte progressive de celle-ci. C'est donc la forme originale de la conscience, c'est-à-dire l'expérience où évidence, qui est privilégiée en tant que centre et *telos* (cf. *FTL*, Supplément II, p. 316). Elle est l'« apparaître » de la chose qui la donne elle-même, en personne, en chair et en os, bref dans sa vérité vivante.

Mais comment la perception donne-t-elle la chose même dans sa présence vivante ? En se dirigeant explicitement vers l'objet. Dans la perception, je suis en présence de la chose parce que mon regard se dirige sur elle, ou plus exactement, parce que le moi dirige son regard sur la chose :

Quand un vécu intentionnel est actuel et par conséquent opéré selon le mode du *cogito*, en lui le sujet se « dirige » sur l'objet intentionnel. 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. (*Ideen I*, § 37, p. 65.)

Ce qui distingue le *cogito* des autres modes de l'intentionnalité, c'est donc la présence du moi, présence qui anime pour ainsi dire l'acte. Le *cogito* est un acte dans lequel le moi est intentionnellement engagé et dans lequel il vit actuellement de différentes façons (en agissant, en souffrant, spontanément, réceptivement...). Il faut donc distinguer le *cogito* en tant qu'acte opéré des actes non opérés comme les actes évanescentiels et les amorces d'actes dans lesquels le moi ne « vit » pas en tant que sujet opérant. « Les vécus purement actuels déterminent le sens

1. *Ibid.*, p. 283.

fort des expressions telles que « *cogito* », « j'ai conscience de quelque chose », « j'opère un acte de conscience ». »¹ La vie est donc du côté de la conscience actuelle ou encore explicite : « le *cogito* en général est l'intentionnalité explicite »². C'est l'acte d'un moi vigilant, attentif ou encore éveillé (*waches Ich*). « Nous pouvons définir moi « vigilant » (*waches*) le moi qui réalise continuellement la conscience à l'intérieur de son flux de vécu sous la forme spécifique du *cogito*. »³ La chose est donc présente en chair et en os grâce au pôle égoïque capable de lancer un rayon en direction de la chose. Que le moi soit considéré comme centre de référence est capital. Le centre, c'est ce qui oriente l'acte, ce qui lui donne une source. L'acte est donc vivant dès lors qu'il a trouvé une source depuis laquelle il peut naître et se diriger vers l'objet qui, lui, définit le pôle complémentaire. L'expérience est vivante dès lors qu'elle émane d'un pôle égoïque qui envoie ses rayons dans le monde. La dispersion se recentre autour de ce noyau de vie que représente le moi. La présence de la chose dépend de la centration de l'acte autour d'un pôle, c'est-à-dire d'une présence à soi, même si celle-ci reste implicite. La présence se mue en présent. L'évidence est vivante parce qu'elle est présence à soi-même⁴. La présence originale ou vivante de l'objet renvoie finalement au maintenant vivant (*das lebendige Jetzt*) de la conscience.

La vie de l'Urimpression

Si un acte peut être vivant, si la conscience peut être spontanée, n'est-ce pas en raison d'une création originaire spontanée de laquelle l'acte tire sa vie ? Nous allons voir que l'analyse du présent vivant renvoie en dernière analyse à un maintenant absolu non modifié pensé dans sa proximité à la vie.

1. *Ideen I*, § 35, p. 63.

2. *Ideen I*, § 115, p. 236.

3. *Ideen I*, § 35, p. 63.

4. Note de P. Ricœur au § 78 des *Ideen I*, p. 149 : « Jusqu'à présent l'originaire était le donné intégral, la présence [...] qui « remplit » les significations vides ; maintenant l'originaire est compris temporellement comme le caractère vivant du présent : le donné est le maintenant. »

Dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Husserl analyse le mode d'apparition d'un son comme pure donnée hylétique (§ 8). L'apparition de l'objet immanent dans la forme du temps est présentée d'une façon métaphorique qui décrit le « maintenant » présent comme vivant et la modification rétentionnelle de l'impression originaire comme un obscurcissement continu de la clarté et comme une vie qui se meurt continûment :

toute l'extension de la durée du son, ou « le » son dans son extension, se tient alors, pour ainsi dire, comme quelque chose de *mort*, il ne se produit plus de façon *vivante* ; c'est une forme que n'anime plus le point de production du présent, mais qui se modifie continûment et retombe dans le vide¹.

Le temps est d'un côté ce à quoi je suis toujours déjà soumis, ce dans quoi je suis toujours déjà engagé, et de l'autre ce que je fais surgir par mon être même. Je peux bien penser un point du *continuum* linéaire comme produit du commencement absolu, mais je ne peux pas penser le commencement à partir d'un point intemporel parce que le temps retourne sans cesse sur lui-même, surgissant de l'intérieur de lui-même. Je me découvre affecté par le temps dans le moment même où je me vis comme commencement absolu. L'origine serait donc paradoxale, à la fois *hors* de ce qu'elle produit et déjà *dans* ce qu'elle produit. Citons un passage des *Leçons sur le temps* qui met en relation l'impression originaire tout à la fois passive et active d'un côté et la vie de l'autre :

L'impression originaire est le commencement absolu de cette production, la source originaire, ce à partir de quoi se produit continûment tout le reste. Mais elle n'est pas elle-même produite, elle ne naît pas comme quelque chose de produit, mais par *genesis spontanea*, elle est génération originaire. Elle ne se développe pas (elle n'a pas de germe), elle est création originaire. [...] c'est le produit originaire, la « nouveauté », ce qui s'est formé de façon étrangère à la conscience, ce qui est reçu par opposition à ce qui est produit par la spontanéité propre de la conscience. Or le caractère spécifique de cette spontanéité de la conscience, c'est qu'elle ne fait qu'accroître, que développer le produit originaire, mais ne crée rien de « nouveau ». (*Leçons sur le temps*, Supplément I, p. 100.)

1. *Leçons sur le temps*, § 8, p. 24 (c'est moi qui souligne) ou encore § 9.

L'*Urimpression* est cette unité archi-originaire, à la fois hors du temps et dans le temps, temporalisatrice et temporalisée, à partir de laquelle le temps pourra être pensé¹ ; elle n'est rien d'autre que ce présent vivant auquel le dernier Husserl remonte, à la fois *hors* du temps en tant que sujet ultime et *dans* le temps en tant qu'étant individué. Qu'est-ce qu'il s'agit de décrire pour Husserl avec cette fusion, cette absolue coïncidence, cette indifférence à toute distinction qu'il qualifie étrangement de vie originaire ?

Je ne peux surprendre ce que je suis, une vie en mouvement continu, qu'à partir d'une origine elle-même en mouvement ; mais de l'autre côté, l'origine n'est origine que si elle est aussi constituante et donc *hors* du mouvement. Bref, je ne peux saisir ma vie que de l'intérieur de ma vie elle-même, mais je ne peux la saisir que comme production continuée à partir d'un point qui ne lui appartient pas déjà. Naître, genèse, génération : il y a de la vie dans l'impression, mais une vie absolument commençante qui ne renvoie à rien d'autre qu'à elle-même². La conscience n'est vivante qu'en raison de cette vie primordiale qu'elle reçoit sans l'avoir engendrée : l'impression n'a pas de germe, mais elle constitue un germe pour les consciences qui se développent à partir d'elle. On retrouve ici encore une métaphore biologique et l'on pense aux doctrines de la préformation et de l'épigenèse qui régnaient aux XVII^e et XVIII^e siècles, la

1. Il faut souligner en effet que le présent originaire est du côté du flux et du procès de temporalisation et qu'en même temps il est la dimension privilégiée du temps en tant que maintenant par rapport au passé et au futur. En d'autres termes, le présent originaire est à la fois instance constituante et constitué privilégié. M. Foucault reproche précisément à la phénoménologie ce redoublement selon lequel l'instance constituante réapparaît au niveau du constitué et qui permet « un discours dont la tension maintiendrait séparés l'empirique et le transcendantal, en permettant pourtant de viser l'un et l'autre en même temps » et d'éviter ainsi une scission définitive. (M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 331.)

2. Cette vie qui ne renvoie à rien d'autre qu'à elle-même n'est pas sans rappeler les travaux de M. Henry. Mais malgré cette consonance, nous montrerons par la suite que la vie que nous cherchons à mettre ici en évidence n'est pas pure immanence parce qu'elle s'apparaît – même si elle ne le fait pas sur le mode de l'objet – dans un perpétuel mouvement de transcendance à soi. Que cette vie soit déjà intentionnelle n'implique pas pour autant qu'elle soit originairement de l'ordre de la représentation : l'affection husserlienne est déjà un mode de conscience ekstatique ; en elle, il y a déjà de l'écart, de la distance ; en elle, la vie s'est déjà déprise d'elle-même.

question demeurant de savoir si l'on peut sans équivoque pencher pour l'une ou pour l'autre. En effet, d'un côté Husserl parle de développement, mais d'un développement qui n'apporte rien de neuf. De l'autre, il est difficile d'admettre que la conscience dans sa totalité soit déjà comprise dans le germe qu'est l'impression originaire. Dans le processus de génération biologique, l'engendrant n'est-il pas à la fois *hors de* et *dans* l'engendré ? *Hors de* au sens où l'engendré devient un être autonome, absolu qui n'a pas besoin de l'engendrant pour se développer, pour vivre ; *dans* au sens où le germe à partir duquel l'engendré se développe n'est pas l'œuvre de l'engendré mais de l'engendrant. L'impression est génération spontanée parce qu'elle ne renvoie à rien d'autre qu'à elle-même : son être s'épuise dans son mode d'apparaître¹ qui est la temporalisation du flux.

L'absolu n'a plus rien à voir avec un principe métaphysique ; au contraire, il apparaît dans l'expérience elle-même. L'absolu de l'impression ne m'est pas totalement étranger parce que « j'en suis » (*mit dabei sein, dazu gehören*), parce que je vis cette impression : avant d'avoir une impression, je suis cette impression qu'une nouvelle impression fait retomber continûment dans un passé toujours plus lointain. Je suis temporalisé par une impression temporalisante que je suis dans la mesure où je la vis ou, plus exactement, je m'éprouve moi-même en elle. Je suis temporalisé/temporalisant, étant toujours déjà dans le temps que je fais surgir dans la sensation. Husserl souligne d'ailleurs que le terme de « production », quand il s'applique au *continuum* du temps, doit être entendu au sens propre. A ce niveau originaire, la traditionnelle distinction entre réceptivité passive et spontanéité active n'a plus aucune pertinence. L'activité et la passivité se confondent parce que celle-ci n'est plus celle du donné et celle-là n'est plus le privilège de l'esprit. Cette description de l'*Urimpression*, pour une logique de la non-contradiction, est tout à fait inacceptable. Comment peut-elle à la fois être impression,

1. Cf. note précédente : nous nous séparons donc ici de M. Henry pour qui la vie – en tant qu'être – n'a pas du tout le statut de l'apparaître. Bien au contraire, comme pure immanence, elle porte en elle la critique de l'apparaître extatique et donc du régime grec de la phénoménologie.

c'est-à-dire conscience impressionnelle, et en même temps ce qui est reçu passivement par la conscience spontanée ? Comment peut-elle être conscience et en même temps ne pas être conscience ? Paradoxe d'une réception active et spontanée : la vie de l'impression originaire est au-delà ou en deçà de l'opposition traditionnelle entre passivité et activité. L'*Urimpression* n'est pas le corrélat objectif d'une appréhension intentionnelle qui viendrait animer ou interpréter (*beseelen, deuten*) un contenu de sensation, selon le schéma forme/matière des *Recherches logiques*. Elle n'est pas le produit de l'œuvre de constitution active : elle est antérieure à la *Sinngebung* subjective, puisqu'elle en est la source ou l'origine. Le flux temporel naîtrait donc d'une source a-temporelle, d'un présent hors du temps qui crée le temps. Mais si l'*Urimpression* peut produire, si elle a une force de création qui fait passer du néant à l'être, c'est parce qu'elle est déjà conscience (à un niveau pré-objectif), déjà expérience, que déjà quelque chose apparaît dans l'expérience : elle a du sens, ou plutôt elle est déjà sens (même si ce sens est *antérieur* au moi). Il semble donc que le présent originaire appartienne toujours déjà au flux de la conscience.

L'impression est « ce qui est reçu ». Il ne faut surtout pas interpréter cette réceptivité dans un sens naturaliste ou réaliste : l'impression n'est pas l'extérieur de la conscience, le matériau sans forme, mais « ce qui s'est formé » de façon étrangère à la conscience. L'impression est déjà intention de sens, sans être pour autant un acte du moi au sens d'une appréhension objectivante du matériau de sensation. L'impression me fait présent au monde parce qu'elle me fait présent à moi-même, avant tout acte réflexif explicite, en m'affectant : « L'apparition originaire, et le flux originaire des modes d'écoulement dans l'apparition, est quelque chose de bien fixé, dont nous avons conscience par une "affectation", sur lequel nous pouvons seulement porter notre regard. »¹ L'impression originaire m'apparaît dans le vécu de l'affectation qui présuppose un écart minimal entre affectant et affecté. Or, à ce niveau de constitution originaire, cet écart, cette non-coïncidence, n'est rien d'autre que la rétention, l'écoulement du flux temporel lui-même. Ce rapport à soi

1. *Leçons sur le temps*, § 20, p. 47-48.

est en même temps un rapport au monde, même si on n'a pas encore affaire à un monde d'objets. La refonte des notions de passivité et d'activité semble donc résulter de la nécessité de penser une relation à soi-même et au monde qui ne soit pas une relation de pensée ou de réflexion explicite, mais au contraire cette relation toujours déjà tacitement présumée quand la réflexion commence son œuvre de constitution. L'intention affective nécessite de penser un nouveau concept de sensibilité : une sensibilité qui « n'est <donc> pas simplement un contenu amorphe, un fait, au sens de la psychologie empiriste » mais au contraire intentionnelle « en ce qu'elle situe tout contenu et qu'elle se situe, non par rapport à des objets, mais par rapport à soi »¹. Le temps, distance ou écart minimal entre le sentir et le senti, n'est rien d'autre que l'intentionnalité immanente de la sensation qui lui permet d'être sentie comme unité identifiable, bien qu'elle dure, étalée dans le flux du temps. D'une certaine façon, la sensation est aussi sous le mode de l'esquisse, mais sous un mode immanent². Le présent vivant ne peut se présenter à un nouveau présent que grâce à l'écart minimal de la rétention et de la protention qui lui sont attachées. En effet, je ne peux appréhender une sensation que si celle-ci s'est déjà minimalement écoulée (Husserl parle d'une « différentielle de temps »³). Le temps et la perception surgissent seulement au niveau de la modification de l'impression dans la série continue des rétentions. Ce qui implique que la conscience est toujours en retard sur elle-même ou encore qu'elle s'est toujours déjà précédée elle-même. On retrouve ici le primat de la présence, mais d'une présence bien particulière puisqu'elle doit s'absenter pour se présenter en tant que telle : c'est en effet dans l'écart minimal de la rétention que l'impression originaria se fait présence pour et présence à ; l'impression originaria n'apparaît qu'en se modifiant rétentionnellement.

Cette modification rétentionnelle n'est pas un acte au sens propre du terme, mais au contraire de l'ordre de l'événement :

1. E. Lévinas, « Réflexions sur la "technique" phénoménologique », in *op. cit.*, p. 119.
2. E. Lévinas, « Intentionnalité et sensation », in *op. cit.*, p. 152-153.
3. *Leçons sur le temps*, Supplément V, p. 110.

L'écart de l'Urimpression — est l'événement de soi premier, de l'écart du déphasage, qu'il ne s'agit pas de constater par rapport à un autre temps, mais par rapport à une autre proto-impression qui est, elle-même, « dans le coup » : le regard qui constate l'écart est cet écart même. La conscience du temps n'est pas une réflexion sur le temps, mais la temporalisation même : l'après-coup de la prise de conscience est l'après même du temps.¹

Cette proximité de la vie et de l'événement en deçà de l'acte objectivant laisse pressentir un nouveau mode de la présence : il n'y a de présence (même transcendante) que temporelle ; en d'autres termes, il n'y a de présence qu'individuelle : « ce qui est identiquement le même peut bien être maintenant et passé, mais seulement parce qu'il a duré entre le passé et le maintenant »². Ce qui est décisif, c'est qu'à ce niveau originaria la conscience n'est pas pensée constituante mais événement ou encore vie. L'*Urimpression* ne nous invite-t-elle pas à abandonner la séparation entre la conscience d'un côté et le monde de l'autre ? Est-elle cette présence au monde d'avant la dualité sujet/objet ou le rêve fou de coïncider avec l'origine de la vie elle-même, sans jamais dépasser le donné, comme en témoigne ce passage de la seconde Méditation cartésienne : « Le début, c'est l'expérience pure et, pour ainsi dire, muette encore, qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens »³ ? L'expérience pour ainsi dire muette serait cette vie absolue qu'il s'agit de faire sortir de son silence, bref qu'il s'agit d'explicitier dans son sens ; or, cette vie n'est mise au jour en tant que telle que si son caractère d'irréflexion qui précède tout acte réflexif est préservé par l'activité d'élucidation. On verra plus loin que Husserl oscille entre deux conceptions inconciliables qu'il essaiera, jusque dans les derniers manuscrits (parfois au détriment de la clarté des analyses), de maintenir ensemble. Il y a bien une intentionnalité latente ou opérante, mais elle reste subordonnée à l'intentionnalité authentique qui vise l'objet identique et la connaissance. Il y a bien une dimension de passivité affective à tous les niveaux de la constitution, mais elle n'a pas de fonction de connaissance⁴. D'un côté, Husserl

1. E. Lévinas, « Intentionnalité et sensation », in *op. cit.*, p. 154.

2. *Leçons sur le temps*, § 13, p. 34.

3. *CM*, § 16, p. 77.

4. Merleau-Ponty, dans une note de travail, après avoir évoqué un inédit de Husserl

comprend qu'il est nécessaire de penser l'au-delà ou l'en deçà de l'activité réflexive d'un sujet ; de l'autre, le moi reste jusqu'à la fin le centre de référence, ou encore le pré-réflexif n'a de sens que par rapport au pôle de la pensée réflexive.

PHÉNOMÉNOLOGIE STATIQUE ET PHÉNOMÉNOLOGIE GÉNÉTIQUE

Il nous faut maintenant situer l'apparition de la notion de vie dans la phénoménologie husserlienne. Husserl distingue deux « points de vue » (*Gesichtspunkte*¹) possibles, deux modes d'analyse phénoménologique, l'un statique, l'autre génétique. Notons d'ailleurs que nombreux sont les commentateurs qui classent les textes husserliens selon leur mode d'analyse : statique ou génétique. Mais il nous paraît très difficile de suivre cette méthode. Peut-on vraiment réduire les *Ideen II* à une analyse statique de la conscience ? Déjà en 1905 (et donc avant l'introduction thématique du concept de genèse), dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Husserl parle de « genèse phénoménologique *a priori* » et de « vie de la conscience <est> dans un flux continu »². S'il y a bien passage de la structure à la genèse, Husserl n'abandonnera cependant jamais la structure : la distinction des deux points de vue n'est pas réductible à une alternative. Husserl parle d'ailleurs du « double visage de la phénoménologie »³ ; expression qui insiste

dans lequel l'instinct sexuel est considéré d'un point de vue transcendantal, met en évidence la tension entre d'un côté une réévaluation des actes non objectivants et de l'autre leur subordination aux actes objectivants : « Cela ne signifie-t-il pas que les "actes" (?) non représentatifs ont fonction ontologique ? Mais comment peuvent-ils l'avoir à droits égaux avec la connaissance, eux qui ne donnent pas des "objets" et qui sont fungierende plutôt qu'actes ? (comme le temps) », in *VI*, p. 291-292.

1. *Hua XIV Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß, Zweiter Teil : 1921-1928*, éd. par I. Kern, 1973, p. 40.

2. *Leçons sur le temps*, § 25, p. 54.

3. On trouve cette expression dans le texte Nr. 35 du tome XV des *Husserliana Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß, Dritter Teil : 1929-1935*, éd. par I. Kern, 1973, intitulé précisément « Statische und genetische Phänomenologie », p. 617.

précisément sur la complémentarité des deux « méthodes »¹. Dès lors qu'une nouvelle couche constitutive est mise au jour, il faut en analyser la structure d'essence ; inversement, toute structure doit être replacée dans un horizon temporel. Ce qui intéresse Husserl, c'est tout autant la hiérarchie à établir entre les deux que leur distinction et, en 1921, il se demande quel est le « point de vue directeur »² ? Néanmoins, il y a bien un tournant génétique dans la philosophie de Husserl que l'on peut dater aux environs de 1917-1921. Mais ce tournant ne signifie pas l'abandon de ce qui l'a précédé ; au contraire, il approfondit l'élan donné par la phénoménologie statique. Nous tenterons ici de comprendre pourquoi ce tournant ouvre la possibilité d'une réflexion sur la vie. Nous proposons de lire le passage de la structure à la genèse comme le passage de la « vivacité » (*Lebendigkeit*) de l'acte à la « vie de la conscience » (*Bewußtseinsleben*). Nous montrerons que la plénitude concrète de la vie transcendante, restée cachée dans la phénoménologie statique, se dévoile dans la phénoménologie génétique.

« Das Doppelgesicht der Phänomenologie »

Dessignons à grands traits les caractéristiques de l'analyse statique. L'objet constitué et achevé en tant que point de départ de l'analyse statique se révèle dépendant de la « vie constructive » d'un *ego* qui lui donne son sens dans une infinité d'actes. Mais cette « vie » reste à l'arrière-plan ; le devant de la scène est occupé par l'objet transcendant et par l'énigme de sa présence pour un *ego* : comment la conscience subjective peut-elle atteindre l'objectivité de l'objet ? L'énigme de la connaissance donne leur direction aux recherches phénoménologiques statiques : il s'agit de mettre au jour les conditions de possibilité de l'expérience de l'objet, d'où le renvoi de l'objet tel qu'il se donne à l'*ego* porteur d'une activité de constitution ; mais cette activité constituante reste subordon-

1. Cf. titre de l'un des textes additifs des *Analysen zur passiven Synthesis* : « Statische und genetische phänomenologische Methode », *APS*, p. 336.

2. *Hua XIV*, p. 40 : « Ce sont des questions fondamentales quant à la distinction mais aussi à l'ordre des nécessaires recherches phénoménologiques. Je parle toujours de phénoménologie statique et génétique. Quel était là à vrai dire le point de vue directeur ? »

née à l'objet. La donation de l'objet « dirigeant » le renvoi du modifié au non-modifié clarifié, Husserl décrit la méthode statique comme une « phénoménologie des fils directeurs » (*Phänomenologie der Leitfäden*)¹. Celle-ci part de l'objet donné sur un mode modifié pour comprendre comment celui-ci se constitue originairement conformément à la conscience. Elle doit donc analyser les vécus dans lesquels l'objet se donne, décrire la corrélation existant entre l'objet apparaissant et la multiplicité des apparitions dans lesquelles il se profile. La tâche de la phénoménologie statique consiste donc à mettre au jour la relation de renvoi intentionnel du mode de donné non clair et modifié au mode de donné clair et plus originaire². Dans la mesure où elle traite des relations d'essence entre objet de la connaissance et connaissance, la phénoménologie statique est par conséquent une philosophie de la « validité » (*Geltung*).

L'idée de la phénoménologie statique : la structure universelle de la validité du monde, le dévoilement de la structure de validité rapportée à la structure ontologique en tant que celle du monde valide lui-même. Structure de validité = le système des fondations de validité. (*Hua XV*, p. 615.)

La phénoménologie statique s'intéresse à la fondation de validité entre deux membres intentionnels : du point de vue de la validité, la « présentation » (*Gegenwärtigung*) a un privilège sur la « présentification » (*Vergegenwärtigung*), qui elle-même joue le rôle d'origine par rapport à une « représentation vide » (*Leervorstellung*). Expliquer statiquement l'origine de quelque chose revient à expliquer ce qui doit être présupposé, conformément à la validité, pour sa constitution. Dans un texte de 1921, la phénoménologie statique est caractérisée comme « *Phänomenologie der allgemeinen Möglichkeiten und Verträglichkeiten von Erlebnissen* ». Husserl distingue cette « phénoménologie des possibilités et compatibilités générales de vécus » de la phénoménologie génétique en tant que « phéno-

1. *Hua XIV*, p. 41 : « La phénoménologie statique n'est-elle pas justement la phénoménologie des fils directeurs, la phénoménologie de la constitution de types directeurs d'objectités dans leur existence et de la constitution de leur non-existence, des simples apparences, des néants, des contradictions, etc. ? »

2. Cf. *FTL*, Appendice II, p. 315.

ménologie de l'individualité monadique » (*Phänomenologie der monadischen Individualität*)¹. En quoi l'« individualité monadique » et l'ego en général s'opposent-ils ? Précisément en ceci que la monade a une histoire, une genèse. Les lois sont donc différentes :

Finalelement n'avons-nous pas ainsi d'un côté les lois de la possibilité, de la compatibilité dans les monades en tant que telles et, distinctes d'elles, les lois qui appartiennent à l'unité d'une monade en tant qu'unité individuelle ? (*Hua XIV*, p. 42.)

La « phénoménologie des fils directeurs » appelle son propre dépassement : elle implique un nouveau mode de recherche. Si l'on veut atteindre l'absence de tout présupposé, seule capable de redonner à la philosophie sa place de fondement dernier de la connaissance, alors l'expérience doit s'interpréter à partir d'elle-même (Husserl parle de *Selbstbesinnung*, *Selbstauslegung*, *Selbstaufklärung*)², c'est-à-dire qu'elle ne doit pas présupposer sous elle un monde déjà donné (comme le fait l'empirisme) ou un monde déjà formé (comme le fait le rationalisme) par rapport auquel elle se déterminerait. En d'autres termes, le monde n'est pas un monde achevé de choses, de personnes, de règles et de structures ; au contraire, il devient à partir d'un ego qui, dérivant lui-même de l'apparaître, ne peut pas être considéré comme un ego achevé mais au contraire s'identifie à lui-même dans un procès d'auto-constitution passive. Husserl ne se contente pas de mettre au jour la corrélation noético-noématique entre l'apparaître et l'apparaissant, il veut aussi et surtout montrer la genèse même de cette corrélation. « S'occuper de la constitution, ce n'est pas s'occuper de la genèse, qui précisément est genèse de la constitution et qui se déroule en tant que genèse dans une monade. »³

Tandis que le moi statique est un pôle égoïque ponctuel et identique⁴

1. *Hua XIV*, p. 34.

2. Cf. par exemple, *CM*, § 41.

3. *Hua XIV*, p. 41.

4. Cf. *Ideen II*, § 22 : « l'ego pur en tant que pôle égoïque », également le § 25 : « polarité des actes : ego et objet » ; par exemple, p. 105 : « l'ego est le sujet identique de la fonction dans tous les actes du même flux de conscience, il est le centre d'où provient et où se concentre le rayonnement de toute vie de conscience [...] » ; cf. aussi *Ideen I*, § 80, p. 160.