

Sur la distinction entre le vivre et le percevoir chez Husserl et l'idée de l'épochè phénoménologique

Philippe Setlakwe Blouin

► **To cite this version:**

Philippe Setlakwe Blouin. Sur la distinction entre le vivre et le percevoir chez Husserl et l'idée de l'épochè phénoménologique. Bulletin d'analyse phénoménologique, Université de Liège, 2014. hal-02151989

HAL Id: hal-02151989

<https://hal-normandie-univ.archives-ouvertes.fr/hal-02151989>

Submitted on 12 Jun 2019

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

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

(Veuillez ne citer que la version finale publiée dans le *Bulletin d'analyse phénoménologique*, Vol. 10, No. 10, 2014, disponible à l'adresse suivante : <http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/index.php?id=741>.)

SUR LA DISTINCTION ENTRE LE VIVRE ET LE PERCEVOIR CHEZ HUSSERL ET L'IDEE
DE L'EPOCHE PHENOMENOLOGIQUE

Philippe S. Blouin

Introduction : la critique romaniennne de la théorie des esquisses

Du vaste corpus que nous légua Husserl, peu de passages nous permettent de plonger aussi directement au cœur de sa pensée – et de toutes les énigmes qui y ressortissent – que ces quelques lignes que l'on retrouve dans la 5^e *Recherche logique* : « Les sensations [...] ne sont pas vues, entendues, ni perçues par un “sens” quelconque. Les objets, par contre, apparaissent, sont perçus, mais ils ne sont pas vécus¹. » L'on ne saurait surestimer l'importance de cette distinction – entre le vivre (*erleben*) et le percevoir (*wahrnehmen*) – pour l'ensemble de la philosophie husserlienne. En effet, c'est précisément à l'aide de ce levier que le Husserl des *Idées I* arrachera l'être comme vécu à l'être comme chose², cherchant dès lors à montrer que le sens d'être (*Seinsinn*) du second dépend constitutivement de celui du premier³ – ce que la postérité ne manquera pas d'interpréter comme le « tournant idéaliste » de la phénoménologie.

La signification précise et la légitimité philosophique de ce tournant font problème. Loin de le résoudre, la vaste littérature s'y consacrant ne fait qu'attester de la subtilité de l'enjeu. Mais au moment où la question pouvait paraître sinon résolue, du moins suffisamment commentée, c'est avec une perspicacité hors du commun que Claude Romano nous en propose, dans la deuxième partie de son œuvre magistrale *Au cœur de la raison, la phénoménologie*⁴, un examen critique renouvelé. Une brève revue des grandes lignes argumentatives de cette œuvre nous donnera l'occasion, en retour, de mieux cerner l'enjeu qui nous concerne.

La force et la valeur particulières de l'exposé de Romano proviennent de ce qu'il s'attaque avec résolution au noyau conceptuel de l'idéalisme husserlien, à savoir la fameuse

¹ Husserl, *Recherches logiques 2, II^e partie*, Paris, PUF, 1961, p. 188 ; ci-après *RL 2, II*.

² Cf. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Paris, Gallimard, 1950, §§ 41-42 ; § 88 ; § 97 ; ci-après *Idées I*.

³ Cf. *ibid.*, § 49.

⁴ C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2010.

théorie des *Abschattungen* (esquisses, profils, silhouettes). Exploitant une brèche ouverte par Merleau-Ponty⁵, Romano soutient que ce qui est problématique avec cette théorie

est la tentative de séparer d'un point de vue conceptuel l'objet qui apparaît sous un certain angle et l'angle sous lequel il apparaît, la silhouette qu'il nous présente ; autrement dit, de concevoir cette silhouette comme un contenu immanent *distinct* de l'objet et indifférent à son existence ou inexistence, donc au partage perception-illusion⁶.

Il ne peut y avoir de doute que Husserl ait promulgué une telle séparation conceptuelle. En voici la formule classique : « L'apparition de la chose (le vécu) n'est pas la chose apparaissante (ce qui est présumé se trouver "en face de nous" dans son ipséité corporelle)⁷. » Et Husserl précise : « Nous vivons 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 vécus⁸. » Comme ce dernier passage l'indique, cette dichotomie, entre l'apparition de la chose et la chose apparaissante, coïncide avec celle mentionnée d'entrée de jeu entre le vivre et le percevoir. En un mot, la chose apparaissante est perçue, l'apparition de la chose est vécue. Il faut enfin ajouter, pour obtenir le portrait complet, que l'être du perçu est d'emblée conçu par Husserl comme douteux, tandis que l'être du vécu est conçu comme évident. On reconnaîtra ici à l'œuvre ce que Rudolf Bernet appelle « le dualisme ontologique (de type cartésien) entre l'être (évident) de la conscience immanente et l'être (dubitable) du monde transcendant⁹ ». Mais qu'y a-t-il au juste de problématique avec cet héritage décidément cartésien en phénoménologie ?

Le problème consiste, d'après Romano, en ce que ce dualisme est irréconciliable avec l'autre thèse centrale à la phénoménologie husserlienne, à savoir que l'essence de la perception est de donner la chose « en personne ». Comment la chose perçue peut-elle à la fois être donnée « en chair et en os » et cependant se trouver irrémédiablement affectée du

⁵ « La perception est justement ce genre d'acte où il ne saurait être question de mettre à part l'acte lui-même et le terme sur lequel il porte. La perception et le perçu ont nécessairement la même modalité existentielle, puisqu'on ne saurait séparer de la perception la conscience qu'elle a ou plutôt qu'elle est d'atteindre la chose même. Il ne peut être question de maintenir la certitude de la perception en récusant celle de la chose perçue » (Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 433 ; ci-après *PP*).

⁶ Romano, *Au cœur de...*, *op. cit.*, p. 574.

⁷ Husserl, *RL 2, II*, p. 149.

⁸ *Idem*.

⁹ Bernet, *La vie du sujet*, Paris, PUF, 1994, p. 98, cité in Romano, *Au cœur de...*, *op. cit.*, p. 532. Il faut préciser cependant que Bernet croit que ce dualisme cartésien « fait obstacle à la compréhension du sens d'une constitution transcendantale du monde par le sujet » (*idem*), tandis que Romano croit au contraire que l'idée d'une constitution transcendantale *présuppose* le dualisme cartésien. Pour les fins de la discussion, nous suivrons ici le raisonnement de Romano. Nous reviendrons sur cette question dans la section suivante.

signe de la présomption ? Cette position, conclut Romano, est paradoxale. Elle s'appuie ultimement sur une logique sceptique dont le postulat central est « qu'il existe un *élément commun* à l'expérience et à la pseudo-expérience, à l'apparition et à l'apparence, à savoir les *Abschattungen* en tant que données indubitables, lesquelles demeurent identiquement les mêmes que la chose qu'elles nous présentent existe ou qu'elle n'existe pas¹⁰ ». C'est cette idée que l'existence du perçu dépend de la concordance ou de la discordance d'un flux « neutre » d'esquisses qui, en dernière analyse, s'avère intenable :

Il n'y a rien de commun à la perception et à l'illusion, aucun sens neutre d'« apparaître » en lequel on pourrait dire d'une chose et d'une simple apparence qu'elles *apparaissent* toutes deux. La chose qui se dresse devant moi s'adresse aux potentialités de mon corps, elle se donne elle-même corporellement selon une plénitude de présence que tout oppose à la ligne de fuite d'un idéal. L'illusion, dans son mode de donnée phénoménologique, n'est absolument pas une perception contredite et biffée ; et la perception n'est pas non plus une illusion confirmée, ni le monde un « rêve cohérent¹¹ ».

Plutôt que la perception ne recèlerait, comme le veut Husserl, une part de certitude (l'apparition de la chose) et une part de présomption (la chose apparaissante), l'auteur défend une conception dite « disjonctive » de la perception en vertu de laquelle « tout phénomène est *ou bien* perception *ou bien* illusion (disjonction exclusive)¹² ».

Grâce à cette thèse d'inspiration merleau-pontienne¹³, Romano espère discréditer le tournant transcendantal, dans la mesure où celui-ci « se fonde tout entier sur la possibilité d'un doute universel¹⁴ ». Or cette possibilité, qui s'exprime de manière paradigmatique chez Husserl par l'hypothèse de l'anéantissement du monde¹⁵, n'est rien d'autre que la généralisation de la distinction entre le vécu évident et le perçu douteux à l'ensemble de

¹⁰ Romano, *Au cœur de...*, *op. cit.*, p. 552. Le corolaire immédiat de ce postulat est « qu'il est impossible, à l'occasion d'un vécu présent, de décider s'il relève de la vérité ou de l'apparence » (*ibid.*, p. 555).

¹¹ *Ibid.*, p. 554. L'expression « rêve cohérent » fait référence à un passage des *Méditations cartésiennes* où Husserl, suivant Leibniz, affirme que l'évidence de l'expérience du monde est affectée du caractère de non-apodicticité ou d'« irréductible contingence » : « Non seulement une expérience singulière peut perdre toute valeur en se révélant être une illusion des sens, en outre, ce qui est à chaque fois tout le contexte de l'expérience qui peut être embrassé comme une unité peut se révéler être une illusion, comme un *rêve cohérent* » (Husserl, *Méditations cartésiennes*, Paris, PUF, 1994, p. 60 ; ci-après *MC*).

¹² Romano, *Au cœur de...*, *op. cit.*, p. 574.

¹³ « Entre l'illusion et la perception, la différence est intrinsèque et la vérité de la perception ne peut se lire qu'en elle-même » (Merleau-Ponty, *PP*, p. 349). Il convient de mentionner que cette thèse sera défendue de façon indépendante, et peut-être plus explicitement, par John McDowell (*Meaning, Knowledge, and Reality*, Cambridge, Harvard University Press, 1998) et Hilary Putnam (*The Threefold Cord, Mind, Body and World*, New York, Columbia University Press, 1999) notamment. Pour une comparaison entre Merleau-Ponty et McDowell sur le thème du disjonctivisme, cf. J. C. Berendzen, « Disjunctivism and Perceptual Knowledge in Merleau-Ponty and McDowell », *Res Philosophica*, vol. 91, n° 3, 2014.

¹⁴ Romano, *Au cœur de...*, *op. cit.*, p. 543.

¹⁵ Cf. Husserl, *Idées I*, § 49. Sur la notion connexe d'« illusion transcendantale », cf. Husserl, « 38^e Leçon », in *Philosophie première*, t. 2, Paris, PUF, 1972. Enfin, voir *supra*, n. 11.

l'expérience. Si cette distinction n'est pas même tenable eu égard au phénomène de la chose spatiale – car la perception *en tant que* perception se situerait, d'après la conception disjonctive, en-deçà des catégories de la croyance et du doute¹⁶ – à plus forte raison ne peut-elle être étendue au phénomène total du monde. Rien de moins, l'« ouverture au monde » est précisément ce sur fond de quoi « tout doute circonscrit et toute hésitation deviennent possibles¹⁷ ». L'existence du perçu et, partant, du monde, « est certaine dès le départ, ou elle ne le sera jamais – et c'est ce dont Husserl ne parvient pas à rendre compte¹⁸ ».

Cette critique de l'idéalisme phénoménologique, qui s'appuie en dernière instance sur une critique de la théorie des *Abschattungen* (ou, ce qui revient au même, de la conception « conjonctive » de la perception), nous invite à réexaminer la probité de la distinction husserlienne entre le vivre et le percevoir, eu égard notamment au rôle qu'elle joua dans le tournant transcendantal. Cette distinction n'a-t-elle vraiment d'autre signification que de rendre manifeste certains « préjugés cartésiens » inaperçus de la part de Husserl ? Mais alors, comment caractériser le mode de donnée des qualités sensibles, par contraste avec celui des choses corporelles ? Devons-nous dire, suivant Romano, qu'elles apparaissent d'emblée « sur la scène du monde », au même titre que les choses perçues qui leurs servent de substrat et qui, de surcroît, en sont inséparables conceptuellement ? Ou n'y a-t-il pas plutôt quelque chose d'irréductiblement « insaisissable » dans la nature du sensible, de sorte que son « appartenance au monde », du moins au monde relativement stable de la perception, ne va pas de soi ? N'y a-t-il pas un sens à distinguer l'être (sensible, fluant) du phénomène de l'être (non sensible, stable) de la chose se phénoménalisant ?

Pour jeter de la lumière sur ces questions fondamentales, il nous faudra d'abord revisiter les moments fondateurs des *Recherches logiques* (tout en gardant un œil sur les textes ultérieurs) afin d'explicitier les deux gestes clés de la conception husserlienne de l'expérience : la distinction entre le vivre et le percevoir, d'une part, et le primat du vivre sur le percevoir, de l'autre (Section I). Cette réévaluation de la conception husserlienne de l'expérience nous amènera à préciser le sens de notre désaccord avec Romano : le tournant transcendantal, par-delà l'hypothèse d'une illusion généralisée, par-delà la théorie conjonctive de la perception, s'appuie en dernière instance sur l'idée d'une « altération totale

¹⁶ Cf. Romano, *Au cœur de...*, *op. cit.*, pp. 566-73. Mais, encore une fois, c'est Merleau-Ponty qui sert de point de départ : « Le perçu est et demeure, en dépit de toute éducation critique, en deçà du doute et de la démonstration » (Merleau-Ponty, *PP*, p. 401).

¹⁷ Romano, *Au cœur de...*, *op. cit.*, p. 562.

¹⁸ *Ibid.*, p. 555.

de l'attitude naturelle de la vie¹⁹ ». Cette possibilité extrême, Husserl l'ancre dans une conception tout aussi radicale du sensible (Section II) et du jugement (Section III). C'est dans ces divers aspects de la pensée de Husserl, qui forment un tout organique, qu'il faut chercher la raison de la voie cartésiano-sceptique pratiquée notamment dans les *Idées I*, et non l'inverse.

I. Les deux gestes fondamentaux de la conception husserlienne de l'expérience

Revenons pour commencer aux sources de la conception husserlienne de l'expérience. À l'époque des *Recherches logiques*, Husserl opère deux gestes conceptuels qui se complètent mutuellement et qui serviront d'assises à la philosophie phénoménologique qu'il mettra de l'avant dans les *Idées I*. En un premier temps, il s'efforce de montrer la distinction d'essence entre le mode d'être des « contenus immanents réels » (le vécu) et celui des « contenus intentionnels » (le perçu, l'imaginé, le désiré, le jugé, etc.). Mais de même qu'en musique la tonalité ne se révèle qu'à la lumière de la dominante, c'est un second geste, qui ne paraît qu'en filigrane dans l'œuvre de 1900-01, qui s'avèrera déterminant pour saisir la tonalité particulière de la philosophie husserlienne : non seulement existe-t-il une différence essentielle entre le mode d'être du vécu et celui du perçu, mais le second entretient un *rapport de fondation unilatéral*²⁰ envers le premier (en langage analytique : le vécu est une condition nécessaire mais non suffisante du perçu). Reprenons tour à tour les deux phases de ce mouvement de pensée afin d'en creuser le sens et la probité.

Le geste de distinction

L'exemple auquel on se réfère typiquement pour rendre intuitif la distinction entre les contenus immanents réels et les contenus intentionnels est celui que donne Husserl au deuxième chapitre de la 5^e *Recherche logique*. Cet exemple nous est maintenant si familier qu'il serait facile d'en négliger l'importance. Ne serait-ce que pour cette raison, jetons-y un regard nouveau :

Je vois une chose, par exemple cette boîte, je ne vois pas mes sensations. Je ne cesse de voir cette *seule et même* boîte, de quelque manière que je la tourne et l'oriente. J'ai là constamment *le même* « contenu de conscience » – s'il me plaît de qualifier l'*objet* perçu de contenu de conscience. À chaque nouvelle orientation de la boîte, j'ai un *nouveau* contenu de conscience,

¹⁹ Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, § 39 ; ci-après *La crise*.

²⁰ Sur le concept de fondation unilatérale, cf. Husserl, *RL 2, II*, p. 49.

si je désigne ainsi, dans un sens beaucoup plus approprié, les *contenus vécus*. Ainsi des contenus très différents sont vécus, et pourtant c'est le même objet qui est perçu²¹.

En somme, le perçu est au vécu ce que l'identité est à la différence, ou encore ce que l'unité est à la multiplicité. Mais c'est d'un type bien particulier de multiplicité dont il s'agit ici : celui de multiplicité *continue*. Par opposition à la multiplicité discrète, qui se laisse penser à la manière d'une collection d'éléments extérieurs les uns aux autres²², telle une constellation d'étoiles, la multiplicité continue correspond plutôt à un processus ininterrompu de transformation – ce que nous avons coutume d'appeler, suivant James, un *flux de conscience* (*stream of consciousness*), ou, suivant Bergson, une *durée immanente*.

Nous pouvons déjà noter quelques propriétés qui distinguent ces deux modalités d'être : sous une lumière, l'objet nous paraît fixe, identique à lui-même, et impénétrable du fait même de son identité ; sous une autre lumière, l'« objet » paraît fluide, changeant, et loin que son contenu qualitatif répugne à celui des phénomènes voisins, il semble plutôt en dépendre, si bien que la multitude d'esquisses qui nous environnent semblent toutes participer d'une grande symphonie des sens dont la cadence est impérieuse : « les multiples impressions originaires sont rattachées à une impression originaire [*Urimpression*], et celle-ci inséparablement une s'écoule comme une, de sorte que toutes les impressions particulières doivent s'écouler sur un tempo absolument unique²³ ». Si, donc, le vivre se distingue du percevoir comme le divers de l'identique, il faut cependant préciser que cette diversité est en fait solidaire d'une unité plus primitive que celle qui caractérise l'objet, à savoir l'unité indéfectible du « présent immanent vivant ». C'est à cette unité primordiale – définie par Husserl comme le « phénomène génétique le plus universel²⁴ » – que renvoie finalement le terme « continue » dans l'expression « multiplicité continue ».

D'autre part, il importe de souligner la façon dont Husserl accorde chacune de ces modalités au sujet personnel : « Je vois une chose, par exemple cette boîte, *je ne vois pas*

²¹ Husserl, *RL 2, II*, p. 185.

²² Nous nous autorisons ici de la phraséologie bergsonienne, lequel définit ainsi les deux types de multiplicité : « Bref, il faudrait admettre deux espèces de multiplicité, deux sens possibles du mot distinguer, deux conceptions, l'une qualitative et l'autre quantitative, de la différence entre le *même* et l'*autre*. Tantôt cette multiplicité, cette distinction, cette hétérogénéité ne contiennent le nombre qu'en puissance, comme dirait Aristote ; c'est que la conscience opère une discrimination qualitative sans aucune arrière-pensée de compter les qualités ou même d'en faire *plusieurs* ; il y a bien alors multiplicité sans quantité. Tantôt, au contraire, il s'agit d'une multiplicité de termes qui se comptent ou que l'on conçoit comme pouvant se compter ; mais on pense alors à la possibilité de les extérioriser les uns par rapport aux autres ; on les développe dans l'espace » (Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 1927, p. 90).

²³ Husserl, *De la synthèse passive*, Grenoble, Jérôme Millon, 1998, p. 199 ; ci-après *SP*.

²⁴ *Ibid.*, p. 208.

mes sensations. » Qu'est-ce à dire ? Mes yeux ne sont-ils pas, pour autant que je les ouvre, *submergés* d'impressions colorées ? Que voyais-je *sinon* des sensations de couleurs ? Réponse : « Je ne vois pas des sensations de couleurs mais des objets colorés, je n'entend pas des sensations auditives mais la chanson de la cantatrice, etc.²⁵ ». Cette affirmation est déterminante pour comprendre la posture propre à la phénoménologie husserlienne. Si la psychologie empirique nous apprend à concevoir la sensation comme le résultat d'une interaction entre un corps-objet (stimulus) et un corps-sujet (système nerveux), c'est-à-dire comme l'effet d'une rencontre fortuite entre deux entités physiques, c'est au contraire le sujet percevant et l'objet perçu qui, pensés depuis l'intériorité du vécu, sont les « effets » d'une sensation originaire. Du point de vue phénoménologique, la sensation n'est pas l'épiphénomène d'un processus biophysique sous-jacent ; non plus n'est-elle le fruit d'une quelconque réceptivité, ce que « capterait » un sujet aux facultés vides, comme un réceptacle qui n'attendrait que d'être rempli par une substance étrangère. Bien plutôt, la sensation est l'élément originel à l'intérieur duquel quelque chose comme un sujet percevant et un objet perçu puisent leurs racines communes²⁶. Si je ne vois pas « mes » sensations, c'est donc parce qu'il n'y a aucune distance qui ne m'en sépare. Je ne me trouve pas dans une quelconque relation d'appartenance avec le flux de « mes » vécus – en un sens fondamental, je *suis* ce flux²⁷. Je *suis* le gris des nuages, l'amertume du café, le froid hivernal et la fatigue qui m'accable en ces temps mornes. Ces événements ne font pas « partis » de « ma » vie – comme si la vie était une sorte d'ingrédient extérieur aux événements mêmes qui la composent – ils *sont* « ma » vie. C'est pourquoi les guillemets sont ici de mise, puisque ce n'est que par abus de langage que l'on peut prétendre posséder ce que l'on est. En ce sens, le vivre et le percevoir sont tout autant deux manières de se comprendre soi-même que d'appréhender le monde.

Ce qui nous mène à notre dernier constat préliminaire : il est impossible de concevoir la distinction entre le vivre et le percevoir sans faire référence, du moins implicitement, à la

²⁵ Husserl, *RL 2, II*, p. 176.

²⁶ Ou, comme le dit Merleau-Ponty : « C'est à lui [le sentir] que l'objet perçu et le sujet percevant doivent leur épaisseur » (Merleau-Ponty, *PP*, p. 79).

²⁷ Il convient ici de distinguer deux sens possibles du concept d'ego en phénoménologie husserlienne. Ce terme peut désigner, en un sens restreint, la « structure d'orientation » du vécu, le « pôle identique, le centre d'actions et de passions » de la vie qui correspond à la « forme éminente de l'*ego cogito* » (Husserl, *SP*, p. 36). Mais il peut aussi, en un sens beaucoup plus large, faire référence au « *médium fluent* » lui-même dans sa pleine « concrétion ». Nous sommes confrontés ici à ce que Husserl appellera l'« ambiguïté » de la notion de « vie égoïque » – ambiguïté qui, au fond, coïncide avec la différence que nous traçons entre le vivre et le percevoir. Cf. Husserl, *De la réduction phénoménologique*, Grenoble, Jérôme Millon, 2007, pp. 182-4.

« manière de voir » ou à l'« attitude » que l'on adopte dans nos considérations des choses. Prenons un second exemple classique, cette fois-ci tiré des *Idées I*, pour rendre ce point plus explicite :

Nous voyons un arbre qui ne change pas de couleur : c'est sa couleur, celle de l'arbre ; et pourtant la position des yeux, l'orientation relative changent à de multiples égards ; le regard ne cesse de se déplacer sur le tronc, sur les rameaux ; en même temps nous nous rapprochons ; et ainsi nous rendons fluide de multiple manière le vécu de perception. Faisons réflexion sur la sensation, sur les esquisses : ce sont bien des données évidentes que nous saisissons ; et si nous varions l'attitude et la direction de l'attention [...] nous voyons alors sans difficulté que les couleurs esquissées qui se rattachent à quelque couleur immuable attribuée à la chose sont dans le même rapport que « l'unité » à une « multiplicité » continue²⁸.

Ce passage montre clairement que c'est une variation de « l'attitude et [de] la direction de l'attention » qui nous permet de passer de l'identique au fluant, du perçu au vécu. Mieux, ces deux modalités d'être ne sont que le revers de deux manières de voir, de deux attitudes correspondantes. Le regard caractéristique de l'attitude dite « naturelle » est rivé sur l'identique, il vise à chaque fois une chose ou un moment fixe dans l'espace, ne portant guère attention à ce qui, en dépit de cette fixité, continue de s'écouler, ou s'écoule en continu²⁹. C'est que le regard orienté objectivement ne se préoccupe point du *processus* de synthèse des objets mais seulement de ce qui en résulte, ayant pour motif premier de déceler le constant dans le fluant, ou, inversement, d'assimiler le fluant à l'invariant³⁰. Le regard tourné vers l'intérieur, quant à lui, se contente plutôt de laisser-être ce qui se manifeste passivement, c'est-à-dire antérieurement à toute intervention du moi (au sens restreint ; voir *supra*, n. 27). Il y a entre ces deux attitudes la même différence que Merleau-Ponty relevait à l'égard du sentir et du jugement :

Entre le sentir et le jugement, l'expérience commune fait une différence bien claire. Le jugement est pour elle une prise de position, il vise à connaître quelque chose de valable pour moi-même à tous les moments de ma vie et pour les autres esprits existants ou possibles ; sentir, au contraire, c'est se remettre à l'apparence sans chercher à la posséder et à en savoir la vérité (*PP*, p. 59).

²⁸ Husserl, *Idées I*, p. 337.

²⁹ « La conscience naïve, qui à travers toutes les perspectives, profils, etc., dans lesquels apparaît l'objet de la perception, est tournée vers lui comme vers l'identique, n'a constamment en vue que le résultat de cet acte, l'ob-jet en tant qu'il s'ex-plitique dans la perception comme étant tel ou tel. Elle ne prend pas du tout garde que cette donnée de l'objet dans ses propriétés sensibles est déjà elle-même le fruit d'une opération de connaissance de niveau inférieur » (Husserl, *Expérience et jugement*, Paris, PUF, 1970, pp. 69-70 ; ci-après *EJ*). Nous reviendrons sur ce point dans la dernière section.

³⁰ On trouve une réflexion similaire chez Bergson, qui quant à lui oppose la fixité de l'« intelligence » à la fluidité du « vivre » : « Ainsi, concentrée sur ce qui se répète, uniquement préoccupée de souder le même au même, l'intelligence se détourne de la vision du temps. Elle répugne au fluent et solidifie tout ce qu'elle touche. Nous ne pensons pas le temps réel. Mais nous le vivons, parce que la vie déborde l'intelligence » (Bergson, *L'Évolution créatrice*, Paris, PUF, 1907, p. 46).

Pour Husserl, cependant, la prise de position se manifeste déjà au niveau de la perception, antérieurement à l'activité langagière. Pour le dire autrement, la perception extérieure est chez Husserl un jugement de type antéprédicatif. Nous y reviendrons dans la dernière section.

Il serait tentant à ce stade-ci d'ajouter, comme nous l'avons fait en introduction, que la distinction entre le vivre et le percevoir, entre l'être en devenir et l'être identique, se confond chez Husserl avec le « dualisme ontologique » cartésien de l'être immanent (évident) et de l'être transcendant (dubitable). À l'époque des *Recherches logiques*, Husserl pose effectivement l'équivalence entre l'être en devenir et l'être évident, d'un côté, et entre l'être identique et l'être dubitable, de l'autre. Cette double équivalence sera d'ailleurs reformulée aux §§ 44 et 46 des *Idées I*, ce qui laisse entendre que ces deux dualismes sont inextricablement liés dans la conceptualité husserlienne. Et pourtant – et c'est ici que commence l'imbricatio – cette démarche cartésienne des *Idées I* est d'entrée de jeu décrite par Husserl comme un simple « procédé subsidiaire³¹ », incapable par principe de rendre justice au sens plénier de la réduction phénoménologico-transcendantale. Ricoeur dans sa traduction souligne dans une note en bas de page que cette approche « est une grave source de méprise³² », et avec raison, puisque, comme le fera remarquer Romano³³, elle semble supposer comme prémisses de départ précisément ce qu'elle a pour but de surpasser, à savoir la distinction (qui ressemble plutôt à un abîme) issue de l'attitude naturelle entre une sphère d'immanence absolue et une sphère de transcendance dubitable. Comment penser l'idée d'une *constitution* transcendantale de la réalité par la conscience si, pour dégager cette idée de constitution (de « transcendance dans l'immanence »), il faut d'abord supposer une parfaite hétérogénéité entre la conscience et la réalité ? Comment penser la séparation d'essence entre ces deux sphères tout en pensant l'« inclusion intentionnelle » de la seconde dans la première ? C'est ici que les opinions divergent : le dualisme cartésien a-t-il partie liée (Ingarden, Romano) ou fait-t-il obstacle (Ricoeur, Bernet) à la réduction transcendantale ?

³¹ Husserl, *Idées I*, p. 97.

³² Ricoeur, in Husserl, *Idées I*, n. 1, p. 97.

³³ Cf. Romano, *Au cœur de...*, p. 534.

Il nous semble que le dualisme cartésien vient brouiller plutôt qu'éclaircir la distinction que nous avons commencé à définir dans cette section. Husserl a bien fait de mitiger la valeur de la voie cartésienne à la réduction phénoménologique³⁴, pour la simple et bonne raison qu'elle semble impliquer qu'il y a hétérogénéité là où il y a, en fait, rapport de fondation. L'être en devenir n'est pas le revers de l'être identique mais sa condition de possibilité. C'est à ce second geste conceptuel, qui n'a rien de cartésien mais tout de kantien, qu'il nous faut à présent nous attarder.

Le geste de fondation

Toute la philosophie husserlienne repose sur la distinction que nous avons commencé à expliciter dans la section précédente, dans la mesure bien précise où la phénoménologie cherche à se mouvoir exclusivement sur le terrain du vivre, à y mener l'ensemble de ses enquêtes. Mais si la première conception de Husserl de ce domaine d'investigation, à l'époque des *Recherches logiques*, devait céder la place à une conception moins restrictive à l'époque des *Idées I* (grâce à la découverte du concept de « transcendance dans l'immanence » ou de « noèse »), la clé de cette expansion du champ de la phénoménologie se trouvait déjà dans la première œuvre. C'est que Husserl ne conçut jamais la relation entre le vivre et le percevoir selon un simple rapport d'opposition, mais la conçut d'emblée selon un rapport de fondation. Pour emprunter la terminologie de Bergson, cette thèse revient à affirmer que la multiplicité quantitative se fonde sur la multiplicité qualitative, la saisie de l'un et du plusieurs sur l'épreuve de l'autre dans le même³⁵. Mais qu'est-ce qui motive cette thèse fondationnelle chez Husserl ?

Il s'agit, fondamentalement, d'un raisonnement de type conditionnel que l'on pourrait exprimer ainsi : *toute intention est vécue, mais tout vécu n'est pas intentionnel*. « Que tous les vécus ne sont pas intentionnels, c'est ce dont témoignent les sensations et les complexions de sensations³⁶. » La sensibilité, en d'autres termes, jouit d'une certaine autonomie vis-à-vis de l'intentionnalité. Ceci dit, il faut aussitôt préciser la chose suivante : sous le titre de « sensation », Husserl entend une gamme de vécus très vaste qui comprend

³⁴ Husserl était le premier à reconnaître que le « chemin cartésien » vers la réduction comportait sa part de difficultés. C'est d'ailleurs pourquoi il professait lui-même une pluralité de voies vers la réduction. Cf. *La crise*, § 43. Cf. aussi Iso Kern, « Les trois voies de la réduction phénoménologique transcendantale dans la philosophie de Edmund Husserl », in *Alter, La réduction*, n° 11, 2003.

³⁵ Voir *supra*, n. 22.

³⁶ Husserl, *RL 2, II*, p. 171.

autant les « contenus sensoriels » (le rugueux, le salé, le bleu, etc.), les « sensations affectives » (toutes les tonalités de plaisir et de douleur), que les « pulsions » ou « instincts naturels »³⁷. Sous cette dernière rubrique, il sera question des « soubassements hylétiques de la vie de désir et de vouloir³⁸ », lesquels appelleront une phénoménologie de la « motivation passive³⁹ ». Un texte tardif de Husserl laissera apercevoir toute l'ampleur qu'aurait pu prendre une telle phénoménologie :

La primordialité est un système pulsionnel [...] Dans mon ancienne doctrine de la conscience intime du temps, j'ai traité de l'intentionnalité ainsi exhibée précisément comme d'une intentionnalité, dirigée vers l'avant comme protention et se modifiant comme rétention, mais conservant l'unité [...] Ultérieurement, j'ai introduit l'intentionnalité égoïque comme fondée dans une intentionnalité non égoïque (« passivité »). Ne pouvons-nous pas ou ne nous faut-il pas supposer une intentionnalité pulsionnelle universelle, qui constitue unitairement tout présent originaire comme stable et qui concrètement pousse de présent en présent, de sorte que tout contenu soit contenu de remplissement pulsionnel et soit visé avant le but⁴⁰ [...] ?

On voit par là que l'idée d'une couche purement « hylétique », dépourvue de toute intentionnalité, sera sérieusement mise à mal par les analyses ultérieures de Husserl. Cette révision importante, tributaire du « tournant génétique » de la phénoménologie (qu'annonçaient cependant déjà les *Leçons de 1904-05*, tel que ce passage l'indique), ne remet toutefois pas en cause l'idée centrale qui nous occupe ici, à savoir que l'intentionnalité *au sens fort*, ce que Husserl appelle ici l'« intentionnalité égoïque », se fonde sur une couche dont le caractère ne peut pas être dit intentionnel en ce même sens. Nous parlerons alors, pour rendre justice à la pleine pensée de Husserl, d'intentionnalité égoïque (explicite, active, objectivante, thématique), par opposition à une intentionnalité de type non égoïque (implicite, passive, non objectivante, non thématique). Pour revenir à la thèse fondationnelle, celle-ci affirme, en somme, que la sensibilité (qui relève de la sphère non égoïque) déborde le percevoir (qui relève de la sphère égoïque), et, inversement, que le percevoir est incapable de pénétrer la vérité intime du sensible ; bien plus, il la présuppose.

Il s'agit là d'une thèse cruciale, puisque c'est précisément sur ce point que la psychologie de la forme – dont s'inspire notamment la critique romaniaenne de la théorie des

³⁷ Cf. Husserl, *RL 2, II*, pp. 196-201.

³⁸ Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, Livre Second*, Paris, PUF, 1982, p. 216 ; ci-après *Idées II*.

³⁹ *Ibid.*, p. 308.

⁴⁰ Husserl, « Téléologie universelle » (1933), in *Philosophie*, n° 21, 1989, Paris, Les Éditions de Minuit, p. 4.

Abschattungen – s’opposera à la phénoménologie husserlienne⁴¹. Cette école se définit par l’adoption de deux thèses complémentaires, l’une positive et l’autre négative, que Merleau-Ponty reprendra à son compte au tout début de la *Phénoménologie de la perception* :

Quand la Gestalttheorie nous dit qu’une figure sur un fond est la donnée sensible la plus simple que nous puissions obtenir, ce n’est pas là un caractère contingent de la perception de fait, qui nous laisserait libres, dans une analyse idéale, d’introduire la notion d’impression. C’est la définition même du phénomène perceptif, ce sans quoi un phénomène ne peut être dit perception. Le « quelque chose » perceptif est toujours au milieu d’autre chose, il fait toujours partie d’un « champ » [...] La pure impression n’est donc pas seulement introuvable, mais imperceptible et donc impensable comme moment de la perception⁴².

La thèse positive est la suivante : la structure figure-fond est fondamentale à la conscience, c’est-à-dire irréductible. Le corollaire négatif de cette première thèse est que nulle part dans l’expérience nous ne saurions trouver quelque chose comme une « pure impression », puisque « trouver » c’est voir, et voir c’est toujours prélever un tout (*Gestalt*) sur un arrière-plan.

Soyons clair : Husserl ne nie pas que la structure figure-fond soit essentielle à la *perception*. Ce qu’il nie, c’est que la perception soit le dernier mot de la *conscience*. La conscience ne se réduit pas à la perception, sans quoi quelque chose comme un vécu de joie serait parfaitement incompréhensible. La joie ne se détache pas telle une figure sur un fond, elle ne se donne pas par profils ; plutôt, lorsqu’elle s’empare de nous, elle *devient* le fond sur lequel se détache tout autre phénomène (et qui fait que tout nous apparaît comme « nimbé de rose⁴³ », comme le dit poétiquement Husserl). De même, lorsque nous contemplons un ciel bleu immaculé, la couleur bleue ne se laisse pas totaliser par le regard – il y a en elle, au contraire, quelque chose d’« insondable ». Il n’y a ici aucune « prise » possible par laquelle mon corps vécu s’ajusterait par rapport au ciel dans une sorte de perspective optimale, comme lorsque je regarde un tableau suspendu au mur. Le bleu du ciel, qui sert ici de représentant pour le sensible en général, *est* le fond sur lequel quelque chose comme un nuage, un avion, un oiseau, peuvent se détacher et éventuellement devenir l’objet d’une saisie thématique. Mais si, donc, le bleu, et le sensible en général, ne sont pas eux-mêmes thématiques – mieux : si le sensible est la condition de possibilité de la thématisation –

⁴¹ Pour une critique gestaltiste de Husserl, cf. notamment A. Gurwitsch, « Phenomenology of Thematics and of the Pure Ego : Studies of the Relation Between Gestalt Theory and Phenomenology », in *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973)*, vol. II, Dordrecht, Springer, 2009.

⁴² Merleau-Ponty, *PP*, p. 26.

⁴³ Husserl, *RL 2, II*, p. 199.

comment puis-je en avoir conscience, *a fortiori* y faire référence à l'aide de signes langagiers ? Que peut bien signifier ici le « avoir conscience » ?

C'est ici qu'intervient la notion husserlienne du vivre. Le vivre est un type de savoir, de conscience – ou peut-être serait-il plus juste de dire de *science*⁴⁴ – qui à la fois déborde et possibilise la saisie intentionnelle (égoïque) de la figure. C'est dire, d'une part, que le vivre *coïncide avec* le fond dans la structure figure-fond et, d'autre part, que le second terme de cette structure est génétiquement antérieur au premier. Cette thèse de la dépendance de l'intentionnalité égoïque à l'égard du sensible, ou, inversement, de la suffisance du sensible à l'égard de l'intentionnalité égoïque, n'est exprimée nulle part plus radicalement qu'à l'occasion d'une expérience de pensée que Husserl mène dans la *I^{re} Recherche logique* :

Imaginons une conscience avant toute expérience : elle a la possibilité d'*éprouver* la même chose que nous. Mais elle n'intuitionne pas de choses ni d'événements concrets, elle ne perçoit pas de fleurs, ni de maisons, ni le vol d'un oiseau ou l'aboïement d'un chien. On se sent ici aussitôt tenté d'exprimer la situation comme suit : pour une semblable conscience, les sensations ne *signifient rien*, elles n'ont pas, pour elle, la *valeur de signes* de l'objet lui-même ; elles sont vécues simplement, mais elles manquent d'une *interprétation* objectivante (naissante de l'« expérience »)⁴⁵.

Ce passage nous donne l'occasion de tirer un corolaire important des deux gestes conceptuels qui nous intéressent : le vécu, la sphère fluante du sensible, *préserve sa virginité en dépit de l'expérience acquise*. Expliquons-nous : si la « conscience avant toute expérience » a la possibilité « d'éprouver la même chose que nous », c'est parce qu'en retour nous avons la possibilité d'éprouver la même chose qu'elle. En d'autres termes, l'apprentissage sous ses formes les plus variées ne modifie en rien la nature et l'ordre propres au sensible⁴⁶. Ce qui change tout au long de nos vies, ce ne sont pas les phénomènes sensibles dans leur qualité de pure apparition, dans leur écoulement passif, mais la façon dont ces apparitions viennent à signifier autre chose qu'elles-mêmes. L'expérience – dont la perception est tributaire – est un système de renvois intentionnels s'édifiant sur la base d'une

⁴⁴ Cf. ce passage de Levinas : « Plutôt qu'une métaphore emprunté au mouvement des eaux dans la rivière, la fluence ne serait-elle pas la temporalité même du temps et la "science" dont est faite la "con-science" ? » (Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de poche, p. 60). Mais, avant Levinas, cette idée se retrouve déjà chez James : « Au lieu, donc, que le flux de conscience (*stream of thought*) en soit un de *con-science* [...], il serait peut-être mieux appelé purement et simplement un flux de *Science* » (James, *The Principles of Psychology*, vol. I, New York, Cosimo Classics, 2007, p. 304 ; ci-après *Principles* ; nos traductions).

⁴⁵ Husserl, *Recherches logiques 2, I^{ère} Partie*, pp. 85-6.

⁴⁶ Pour être plus fidèles à la terminologie husserlienne, nous pourrions dire que la sphère de la passivité primaire reste étanche par rapport aux sphères de l'activité et de la passivité secondaire. Cf. Bruce Bégout, « Passivité primaire et passivité secondaire », *La généalogie de la logique : Husserl, l'antéprédictif et le catégorial*, Paris, Vrin, 2000.

sensibilité pure. Cette thèse constitutive (que nous examinerons plus en détail dans la section à venir) renvoie inévitablement au geste de distinction : s'il nous est possible de retrouver à tout moment la virginité essentielle du sensible, c'est grâce à notre capacité de discerner, dans le champ total de notre expérience consciente, une sphère « interprétative » ou « objectivante » d'une sphère « simplement vécue ».

Ces deux gestes conceptuels, qui se supportent mutuellement, sont au foyer de la critique romaniennne de la phénoménologie husserlienne. L'erreur fondamentale de Husserl aurait été d'introduire une distinction factice entre le contenu qualitatif de l'expérience (ce qu'il appelle le « contenu primaire » ou la « *hylè* ») et le sens de ce contenu, sa « mise en forme » (produite par des « actes d'appréhension » ou « noèses »). Redonnons ici la parole à Romano :

Les *data* hylétiques – et, plus largement, la dualité épistémique d'un donné sensible et d'un sens conféré à celui-ci par le sujet – ne sont rien d'autre que la transposition dans la phénoménologie de la distinction entre une nature « en soi » comme ensemble de stimuli physiques et ses apparitions subjectives, avec tous les présupposés métaphysiques qu'elle véhicule. L'adoption de l'idée de *data* hylétiques n'est que la conséquence inaperçue, de la part de Husserl, de sa réintroduction à l'intérieur du monde de la vie des idéalizations issues de la révolution scientifique moderne et de son objectivisme⁴⁷.

Il faut remarquer cependant, et Romano en est bien conscient, que la « dualité épistémique » qui s'affirme sans doute chez Husserl n'a pas l'allure d'un face-à-face, comme si les actes noétiques émergeaient d'un univers distinct et pour ainsi dire parallèle à celui de la *hylè*. Bien plutôt, les actes noétiques *présupposent* la couche hylétique comme leur « point d'appui nécessaire⁴⁸ », et c'est justement en cela que constituerait selon Romano l'erreur centrale de Husserl : « Le tort de Husserl n'a pas été de croire qu'il y avait des sensations – ce qui est un fait indiscutable – mais d'avoir étendu la sensation à l'ensemble de la perception ; d'avoir affirmé, en somme, que *toute* perception reposait sur des sensations⁴⁹ ». Que Husserl ait défendu une telle thèse, cela ne peut faire aucun doute. Dans les *Leçons de*

⁴⁷ Romano, *Au cœur de...*, *op. cit.*, p. 938.

⁴⁸ Husserl, *RL 2, II*, p. 176 et p. 197. Ce passage des *Recherches logiques* confirme que la couche sensible de l'expérience fut d'emblée conçue par Husserl comme une condition de possibilité des actes : « [L]es contenus véritablement immanents, qui appartiennent à la composition réelle des vécus intentionnels, ne sont pas intentionnels : ils constituent l'acte, ils rendent l'intention possible en tant que points d'appui nécessaires, mais ils ne sont pas eux-mêmes intentionnés, ils ne sont pas les objets qui sont représentés dans l'acte » (Husserl, *RL 2, II*, p. 176). Ce sont les « contenus véritablement immanents » qui « constituent l'acte » ; le caractère d'acte provient donc du contenu primaire ou hylétique et non d'un quelconque « sujet » qui lui serait extrinsèque.

⁴⁹ Romano, *Au cœur de...*, *op. cit.*, pp. 574-5.

1904-05, il affirme sans équivoque : « La perception s'édifie sur des sensations⁵⁰ ». Or, il convient de se demander si ce rapport d'édification, plutôt que d'entériner la critique de Romano, ne la rend pas caduque. La thèse de l'antériorité de la sensation sur la perception, loin d'affirmer que le donné sensible serait en lui-même dépourvu de sens (attendant l'intervention quasi-divine d'un « sujet » pour le lui « conférer »), consiste au contraire à affirmer que « sens » et « donation » ne font originellement qu'un :

C'est une véritable absurdité que de parler d'un contenu « inconscient », qui ne deviendrait conscient qu'après coup. La conscience (*Bewusstsein*) est nécessairement être-conscient (*bewusst-sein*) en chacune de ses phases. De même que la phase rétentionnelle a conscience de la précédente, sans en faire un objet, de même aussi la donnée originaire est déjà consciente – et sous la forme spécifique du « maintenant » – sans être objective. C'est justement cette conscience originaire qui tourne en modification rétentionnelle [...]; la rétention d'un contenu inconscient est impossible⁵¹.

Le propre du sensible est d'être *originellement* conscient, par opposition – et c'est en cela que consiste la vraie « dualité épistémique » chez Husserl – à une conscience de type non originaire ou interprétative. C'est bien ce que l'on doit comprendre lorsque Husserl affirme dans les *Synthèses passives* que les datas immanents sont « conscients en eux-mêmes, de façon originale comme le sont par exemple le rouge ou le noir⁵² », et que « *percipi et esse* coïncident en [eux]⁵³ ». L'idée d'un donné sensible « conscient en lui-même » correspond à l'idée d'une conscience « avant toute expérience », c'est-à-dire d'une conscience dont le sens n'est pas dérivé d'expériences passées.

Nous avons là le sens profond, voire l'archétype de tout le constitutionnalisme husserlien : la conscience *stricto sensu* (explicite, objectivante, etc.) repose sur une conscience *lato sensu* (implicite, non objectivante, etc.). Le vrai problème de la dualité épistémique chez Husserl n'est donc pas tant de savoir comment l'on passe du non-sens du donné sensible au sens de la perception (dichotomie fallacieuse que Husserl n'eut de cesse de critiquer, et qui constitue l'erreur cardinale du « sensualisme »), mais comment l'on passe du sens indigène du vécu au sens allogène du perçu.

Cette problématique gagnera en intelligibilité si nous la resituons dans son contexte historique. Du point de vue de l'histoire de la phénoménologie husserlienne, la théorie

⁵⁰ Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF, 1964, p. 65 ; ci-après *Leçons*.

⁵¹ *Ibid.*, p. 160.

⁵² Husserl, *SP*, p. 106.

⁵³ *Ibid.*, p. 107.

descriptive qui s'approcha le plus d'une formulation adéquate du problème de la transcendance – et qui exerça une des influences les plus durables sur Husserl⁵⁴ – est celle du psychologue américain William James. C'est James qui fut le premier à suggérer que la sensation et la perception – distinction qui demeurait floue à l'époque – devaient être pensés comme les deux termes d'un unique *continuum* dont la fonction médiatrice serait l'expérience acquise. C'est James qui, de surcroît, suggéra que cette distinction reposait sur une dichotomie tout aussi fondamentale sur le plan de la connaissance : celle entre la connaissance sensible et la connaissance dite « à propos ». En montrant comment la conception husserlienne de l'expérience à la fois s'inspire et se distingue de la psychologie jamesienne, nous serons plus à même d'apprécier toute l'originalité, et la radicalité, de la conception husserlienne de l'expérience, d'une part, et de comprendre en quoi la méthode de la réduction phénoménologique y a partie liée, de l'autre.

II. Le sensible husserlien à l'aune du sensible jamesien

Dans le chapitre des *Principles* consacré à la sensation, James affirme que les « sensations pures ne peuvent être réalisées que dans les tout premiers jours de la vie⁵⁵ ». Pour une conscience mature, lourde de tout son bagage d'expérience, « une sensation pure est une abstraction⁵⁶ », impossible à démêler du jeu complexe des associations. L'expérience vient flouer la frontière entre l'être-actuel et l'être-passé, de sorte que la perception se trouve toujours déjà infuse de mémoire. C'est bien ce que montrent notre reconnaissance des lieux, des objets, des visages, nos capacités motrices et notre savoir-faire en général, aptitudes qui à chaque instant sont mobilisées par notre compréhension spontanée de la situation. Mais cet état de fait ne nous empêche pas, conclut James, de *postuler* la sensation comme fonction nécessaire à l'expérience :

Puisque nous ne pouvons penser ou parler qu'à propos des relations d'objets que nous avons déjà *fréquentés* (*with which we have acquaintance already*), nous sommes forcés de postuler une fonction dans notre pensée par laquelle nous devenons pour la première fois scients

⁵⁴ Nous n'aurons malheureusement pas l'occasion d'entrer dans le détail de cette influence. Cf. cependant Bruno Leclerq, « Les données immédiates de la conscience. Neutralité métaphysique et psychologie descriptive chez James et Husserl », *Philosophiques*, vol. 35, n° 2, 2008, pp. 317-344 ; ainsi que B. Leclerq et S. Galetic, « James et Husserl : Perception des formes et polarisation des flux de conscience », *Revue internationale de philosophie*, 2012/2, n° 260, pp. 229-250.

⁵⁵ James, *Principles*, vol. II, p. 7.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 3.

(*aware*) des *natures immédiates brutes* grâce auxquelles nos divers objets sont distingués. Cette fonction est la sensation⁵⁷.

Si ce n'était de ces « fréquentations » (*acquaintances*), c'est-à-dire de ces premières rencontres où conscience et sensation s'éveillent l'une en l'autre, tout l'édifice de notre savoir conceptuel demeurerait « creux » et « inadéquat⁵⁸ ». Un aveugle de naissance peut apprendre tout ce qu'il y a à savoir à *propos* de la lumière, mais concernant la « connaissance sensible aucun apprentissage scolaire ne peut la remplacer⁵⁹ ». Il s'agit ici des deux grands types de connaissance que distingue James (à la suite de John Grote et Hermann von Helmholtz) : la connaissance par fréquentation (*knowledge of acquaintance*) et la connaissance à propos (*knowledge-about*). La seconde est transmissible par la communication, la première ne s'acquière que par l'expérience de première main. En un mot, la sensation est à la connaissance par fréquentation ce que la perception est à la connaissance à propos : plus notre expérience est riche de relations, mieux elle s'analyse, plus elle correspond à de la perception ; plus elle est simple, brute, inscrutable, plus elle s'approche de la sensation. Il s'agit d'une sorte d'étalon qui s'applique au flux de la conscience en général⁶⁰, quoique le cours normal de la vie fait que nous tendions naturellement vers la perception et non vers la sensation.

En ce sens, on pourrait dire que la sensation en psychologie jamesienne possède une signification analogue au « Big Bang » en physique cosmologique : il s'agit de l'éclosion originelle à partir de laquelle, et à l'intérieur de laquelle, tout le reste évolue :

La première sensation qu'un nourrisson reçoit est pour lui l'Univers. Et l'Univers qu'il vient par la suite à connaître n'est rien d'autre qu'une amplification et une implication de ce simple premier germe qui, par accréation d'une part et par intussusception de l'autre, est devenu si gros et complexe et articulé que son état initial est mémorable. Dans son éveil muet à la conscience de quelque chose là [...] le nourrisson rencontre un objet à l'intérieur duquel (quoiqu'il soit donné dans une pure sensation) toutes les « catégories de l'entendement » sont contenues. Cette chose possède l'objectivité, l'unité, la substantialité, la causalité, au sens plénier où n'importe quel objet ultérieur ou système d'objets possède ces catégories⁶¹.

⁵⁷ *Idem*. Cette phrase présente deux difficultés de traduction, qui sont cependant liées par le sens. Les mots *acquaintance* et *awareness* désignent dans ce contexte le moment expérientiel où une sensation naît pour la première fois à la conscience. Ils évoquent l'immédiateté du contact originel, et James va même jusqu'à affirmer, reprenant le mot de Condillac, qu'il serait plus juste de dire que la conscience, lors d'un tel événement, *est* la sensation plutôt que la conscience ressent ou perçoit la sensation (*ibid.*, p. 4). Pour la traduction de « aware » par « scient », voir *supra*, n. 44.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 7.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 4. Cette idée que la sensation procure un savoir irremplaçable provient de Locke (cf. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Livre II, ch. II, §2) et sera réaffirmée par Husserl (cf. Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, Paris, PUF, 1970, pp. 63-4).

⁶⁰ Sur la distinction entre ces deux types de connaissance, cf. James, *Principles*, vol. I, pp. 221-3.

⁶¹ James, *Principles*, vol. II, p. 8.

Cette caractérisation en quelque sorte mythique de la sensation, quoique remarquable à bien des égards (notamment dans son refus d'admettre une scission entre la sensation et l'entendement, lequel serait déjà contenu *in statu nascendi* dans la toute première sensation), est inacceptable pour Husserl. Certes, la sensation reste première chez ce dernier, cette « *genesis spontanea*⁶² » dont sourde la vie entière de la conscience, y *inclus ses formations categoriales* ; mais jamais la phénoménologie, « qui veut qu'on n'accorde crédit à rien qui ne nous soit donné de manière effectivement première et absolument immédiate [...] donc que nous ne fassions proposition de rien que nous ne *voyions* nous-mêmes⁶³ », ne pourrait se satisfaire d'un postulat dont la validité est à jamais repoussée aux confins de la mémoire. Il est en effet difficile d'expliquer comment James arrive à peindre un portrait aussi lumineux d'un évènement dont il ne préserve aucun souvenir. Non plus serions-nous en mesure de réconcilier sa thèse de l'immémorialité du pur sensible avec sa critique du néo-hégélianisme, où il affirme notamment que « notre amour invétéré de la relation et de la comparaison des choses n'altère point les qualités intrinsèques ou la nature des choses comparées, ni ne défait leur donation absolue⁶⁴ ». Comment soutenir l'idée de donation absolue alors même que l'on relègue la pure sensation à la nuit des temps⁶⁵ ?

Mais pis encore, comment James fait-il pour distinguer entre la pensée de la chose et la chose pensée⁶⁶ ? D'où sa fameuse description du *stream of thought* – ce monde *continu* et

⁶² Husserl, *Leçons*, p. 131.

⁶³ Husserl, *MC*, p. 8.

⁶⁴ James, *Principles*, vol. II, p. 12.

⁶⁵ Romano se trouve dans une impasse similaire lorsqu'il tente de défendre, dans une note en bas de page d'un article récent, « l'antériorité de droit du monde de la vie », tout en admettant que cette antériorité « n'exclut pas sa perméabilité de fait » aux « productions culturelles et scientifiques » : « cette affirmation de l'antériorité du monde de la vie n'exclut absolument pas que notre perception ordinaire des choses ne soit en fait tributaire de concepts issus de notre culture, y compris évidemment de notre culture scientifique. Elle porte sur un point de droit et non sur un point de fait, car rien ne s'oppose en fait à ce que nous puissions percevoir l'orbite du soleil, par exemple, à condition de posséder le concept d'orbite. En fait, notre monde de la vie d'euro péens du début du XXI^e siècle est à la fois structuré par des concepts présocratiques, comme ceux de soleil et de mouvement, et par des concepts scientifiques, comme ceux d'orbite et de gravité ; mais il ne s'ensuit pas pour autant que le monde de la vie en général doive être structuré par de tels concepts. En droit, le monde de la vie est antérieur à ces concepts, car nous n'avons aucun besoin du concept d'orbite, par exemple, tout aussi peu que de celui de mouvement, pour pouvoir percevoir le trajet du soleil » (Romano, « Après la chair », *Revue de la philosophie française et de langue française*, vol. XXI, n° 2, 2013, n. 10, p. 27). Mais cette ligne d'argumentation ne revient-elle pas à faire du monde de la vie un simple postulat, à l'instar de la sensation chez James ? Par quel moyen Romano arrive-t-il à déterminer ce dont nous « n'avons aucun besoin » pour percevoir si, de fait, le monde de la vie se trouve toujours-déjà « structuré » par les concepts issus de notre temps et de notre tradition ?

⁶⁶ Le psychologue va même jusqu'à traiter cette distinction comme irréductible : « L'attitude du psychologue envers la cognition [...] est un véritable dualisme. Elle suppose deux éléments, esprit (*mind*) connaissant et chose connue, et les traite comme irréductibles » (James, *Principles*, vol. I, p. 218).

fluant qui fait face à cet autre monde peuplé d'entités *fixes* et *discrètes* – provient-elle ? Y a-t-il là, effectivement, une *description*, ou s'agit-il encore d'un postulat ? De toute évidence, James présuppose par son descriptivisme ce qu'il nie par ailleurs au sujet du sensible. La possibilité même d'établir une séparation descriptive entre le flux de conscience et ce qui s'annonce comme identique à travers ce flux repose sur la capacité de raviver en soi, à tout moment, la pureté originelle du sensible, ce contact immédiat qui *donne à voir* par contraste avec ce qui, à travers cette donation, est *vu*. Ironiquement, c'est James lui-même qui exprime le mieux la différence :

L'herbe à travers la fenêtre me paraît maintenant d'un même vert au soleil ou à l'ombre, et pourtant un peintre aurait à peindre une de ses parties d'un brun foncé, une autre partie d'un jaune clair, pour lui donner son effet sensationnel réel. Nous ne portons guère attention, en général, aux différentes manières dont les mêmes choses se donnent à la vue et à l'odorat et à l'ouïe à des distances différentes et selon des circonstances différentes. C'est la mêmété des choses que l'on se soucie de vérifier⁶⁷.

À bien y regarder, la différence entre la sensation et la perception ne se trouve donc pas tant dans les choses que dans notre manière de voir les choses. Pour réaliser l'essence de la sensibilité il faut adopter le regard du peintre, il faut combattre notre « habitude invétérée » à traiter les sensations comme de simples « tremplins vers la recognition des réalités dont elles révèlent la présence⁶⁸ ». Ne réalisant pas, cependant, qu'il y avait dans cette dualité d'attitude à l'égard du monde phénoménal une différence déterminante pour la philosophie elle-même, James n'arriva pas à tirer toutes les conséquences de la méthode introspectionniste, et ce en dépit de ses meilleurs efforts pour fonder un « empirisme radical ».

Ce sont donc deux conceptions de la *primauté de la sensation* qui se font opposition entre James et Husserl. Si James réussit à se déprendre de l'objectivité de l'espace en mettant l'accent sur la fluidité de la conscience, il succomba cependant à l'objectivité du temps en historicisant la pureté du sensible. Pour James, le passé module inéluctablement le présent, de sorte que la sensation « ne se produit jamais dans la vie adulte sans que la Perception soit là aussi⁶⁹ » ; tandis que pour Husserl, c'est au contraire le présent qui recrée en permanence le passé, si bien que la sensation devient entre ses mains « la conscience représentative du temps⁷⁰ ». À une « mythique » des origines, Husserl oppose une « science

⁶⁷ James, *Principles*, vol. I, p. 231.

⁶⁸ *Idem.*

⁶⁹ *Ibid.*, p. 1.

⁷⁰ Husserl, *Leçons*, p. 141.

des sources originaires⁷¹ » (*Urquellwissenschaft*), laquelle épingle l'originel au cœur du présent vivant. En ce sens, c'est la notion de *Urimpression* qui constitue la pierre angulaire de tout l'édifice conceptuel de Husserl. Ce n'est pas un regard vers le lointain qui peut le mieux m'informer quant à la genèse des idées et de la connaissance, mais un regard vers le prochain, vers ce qu'il y a de plus intime dans l'expérience, à savoir le lieu d'émergence de l'expérience elle-même : l'impression originelle.

Tentons de tirer les implications de ce qui vient d'être dit par rapport au problème de la « dualité épistémique » à l'œuvre chez Husserl. Celui-ci, répétons-le, hérite sans doute de James l'idée que la perception (et non seulement les idées, sans quoi James ne se distinguerait guère d'un Locke ou d'un Hume) évolue, grâce à l'expérience, à partir de sensations originelles. Or, dès lors que nous ouvrons la possibilité d'une interpénétration entre le domaine de l'acquis et celui du sensible, de l'expérience passée et de l'expérience vivante, nous rendons impossible toute définition rigoureuse de l'une comme de l'autre, voire de toute définition rigoureuse *tout court*. Pour éviter un tel embrouillamini, Husserl opte plutôt pour un modèle à l'allure émergentiste, où chaque strate fondée de la hiérarchie constitutive laisse intacte, tout en déployant, l'essence de la strate fondatrice. S'il est vrai que l'essence de la sensation participe de l'essence de la perception, dans la mesure où la perception actualise certaines propriétés en germe au niveau de la sensation, l'inverse n'est cependant pas vrai. La perception requiert en son essence même des ressources sensorielles et mémorielles, puisque pour pénétrer du regard une chose, pour l'examiner, la prendre, la tourner, il faut bien au minimum que cette chose soit donnée et retenue au sein du flux de conscience ; or la sensation n'a besoin pour exister d'aucune prédonation ni rétention de la sorte. Bien plutôt, c'est *en* elle que toute « prédonation » et « rétention » s'effectuent. La sensation détonne, réverbère, et s'estompe. La perception saisit, s'enquiert, et relâche. En un mot, la sensation est la scène sur laquelle se déroule tout le drame de la perception ; elle est l'éclosion originelle, à chaque fois nouvelle, à l'intérieur de laquelle la visée du particulier, par principe réitérable, peut se produire⁷². Mais si la teneur de sens du particulier peut

⁷¹ Husserl, *Philosophie première*, t. II, Paris, PUF, 1970, p. 4.

⁷² L'« *aisthesis* fondamentale », affirme Husserl dans *Expérience et jugement*, est la « proto-doxa passive » (Husserl, *Expérience et jugement*, Paris, PUF, 1970, p. 78), c'est-à-dire le « sol universel de la croyance au monde [...] que présuppose toute pratique, aussi bien la pratique de la vie que la pratique théorique du connaître » (*ibid.*, p. 34). On voit par là comment pour Husserl l'essence fondamentale de la sensibilité coïncide avec l'ouverture originelle à l'être. Et c'est d'ailleurs parce que Husserl comprend la réduction phénoménologique comme une réduction à cette sensibilité/ouverture primordiale que Merleau-Ponty pourra affirmer, avec raison, que « l'« *In-der-Welt-Sein* » de Heidegger n'apparaît que sur le fond de la réduction

effectivement s'enrichir et se déterminer grâce à l'œuvre de la visée thématique, on voit mal cependant comment cette détermination de sens pourrait s'infiltrer à rebours jusqu'à l'éclosion sensible elle-même. C'est cette étanchéité du sensible à l'égard du perceptible qui garantit la possibilité de réactiver à tout moment la conscience originaire du temps ; mais plus encore, c'est cette étanchéité qui assure les fondements de l'intuitionnisme phénoménologique. C'est ici, dans la sphère de la prédonation passive, antérieurement à toute activité égoïque, que la phénoménologie doit puiser l'ensemble de ses vérités éternelles.

Nous pouvons maintenant affirmer, avec James et Husserl, que dans toute perception gît une part d'inconditionné, dans la mesure où la perception s'ancre dans et émerge du sensible, et une part de conditionné, dans la mesure où il s'annonce dans la perception quelque chose qui renvoie à nos expériences passées. Le modèle génétique de Husserl, par contraste avec le modèle historique de James, nous oblige cependant à concevoir la différence entre la sensation et la perception sous la forme d'une hiérarchie plutôt que sous la forme d'un gradient continu. La séparation entre les deux domaines doit être nette, la direction de l'influence doit être à sens unique (asymétrique), et le processus de conditionnement doit être d'une certaine manière réversible, faute de quoi l'accès à l'originaire nous resterait à tout jamais interdit, et l'idée d'une science *descriptive* des sources originaires perdrait toute validité. Mais avec ces précisions, ne retombons-nous pas dans le même casse-tête qui nous tourmentait dans la section précédente ? Comment comprendre que la perception émerge de la sensation et pourtant sans distinguer radicalement ? Par quel processus la conscience sensible se transmue-t-elle d'elle-même en conscience perceptive ?

III. Transcendance, jugement et époque

Poser ces questions, c'est d'emblée se trouver face à un dilemme méthodologique. Par quel *moyen* arriverai-je à regagner cette condition initiale de l'expérience, cet oasis du pur sensible – supposant qu'une telle chose existe – depuis lequel le désert du conditionné m'apparaîtra dans tous ses contours ?

Ici encore, James nous offre un excellent point de départ :

phénoménologique » (Merleau-Ponty, *PP*, p. 15). Nous reviendrons à la méthode de l'époque dans la dernière section.

Nous pouvons rechuter (*relapse*) à volonté dans une simple condition de fréquentation (*acquaintance*) avec un objet en dispersant notre attention et en le fixant dans une sorte de transe. Nous pouvons nous élever à une connaissance à propos de cet objet en rassemblant nos esprits et en procédant à remarquer et analyser et penser. Ce avec quoi nous sommes dans un simple rapport de fréquentation est seulement *présent* à l'esprit ; nous *possédons* cette chose, ou son idée. Mais quant nous connaissons quelque chose à son propos, nous faisons plus que simplement la posséder ; nous semblons, pendant que nous considérons ses relations, la soumettre à une sorte de *traitement* et *opérons* à son sujet avec notre pensée. Les mots *sensation* (*feeling*) et *pensée* (*thought*) donnent voix à cette antithèse⁷³.

La connaissance par fréquentation, le savoir intuitif, est à portée de main de quiconque arrive à « disperser » (*scatter*) son attention. La sensation pure, aurait donc dû conclure James, n'est pas enfouie dans un quelconque passé immémorial, mais ici même au cœur du moment présent, en deçà du « traitement » que nous « opérons » continuellement (et inconsciemment) à son sujet. La tension pertinente qui sous-tend ce discours est donc celle qui oppose la passivité à l'activité. Nous sommes « en possession » d'un donné absolu – absolu *car* radicalement passif – sur la base duquel s'institue une activité qui permet à la conscience sensible de s'auto-transcender. Cette activité se nomme, chez James comme chez Husserl, l'attention.

Mais en quoi la notion d'attention est-elle ici pertinente ? En quoi une modification de l'attention peut-elle nous instruire sur la nature originelle de la conscience ? Nous avons bien vu que c'est une variation de « l'attitude et [de] la direction de l'attention » qui, pour Husserl aussi, rend possible le passage de l'attitude naturelle à l'attitude phénoménologique. Pourquoi une modification de l'attention est-elle ici essentielle ?

C'est que l'attention chez Husserl, du moins l'attention propre à l'attitude naturelle, est l'incarnation première de la faculté de juger :

Toute orientation de la saisie qui maintient ce qui fut donné dans le flux de l'expérience sensible, comme orientation attentive qui pénètre dans ses propriétés par l'effet d'une contemplation, est déjà une opération, une activité de connaissance de degré inférieur, pour laquelle nous pouvons déjà parler d'*acte de jugement*⁷⁴.

En donnant préférence à une source d'écoulement sur une autre, l'attention consiste effectivement en un jugement tacite de valeur : vient à l'avant-plan de la conscience ce qui est digne d'intérêt, demeure en périphérie ce qui l'est moins⁷⁵. Du moins, nous pouvons ici parler avec Husserl d'un « concept large d'intérêt » : « Par de tels actes, on entend non

⁷³ James, *Principles*, vol. I, p. 222.

⁷⁴ Husserl, *EJ*, pp. 70-1. Cf. aussi p. 69.

⁷⁵ « Seul l'intérêt, faisait remarquer James, donne de l'accent et de l'emphase, de la lumière et de l'ombre, un arrière-plan et un avant-plan – en un mot, une perspective intelligible » (James, *Principles*, p. 402).

seulement ceux dans lesquels je me trouve thématiquement tourné vers un objet, le percevant, et le contemplant du dedans, mais en général, tout acte d'orientation-vers du Je, qu'elle soit éphémère ou durable, comme acte de l'être-auprès (*inter-esse*) du Je⁷⁶. » Cette notion large d'intérêt, dont l'emploi est ici justifié d'après la racine étymologique du terme, « n'est qu'un *moment de la tension* qui appartient par essence à la perception normale⁷⁷ ». Or cette tension n'est autre chose que la définition même de l'attention : « *l'attention est un tendre-vers du Je*⁷⁸. » Ici aussi, l'étymologie s'avère révélatrice : du latin *attentio*, « attention » signifie littéralement « action de tendre l'esprit vers quelque chose ». En un mot, la perception externe, en tant qu'elle est un mode de l'orientation attentive ou intéressée du Je, n'est pas seulement une « saisie de l'objet dans son présent pour ainsi dire vivant », mais aussi une « conduite tendancielle, une visée⁷⁹ » ; « C'est non seulement un avoir-conscience qui se poursuit, mais l'aspiration à une conscience nouvelle, comme intérêt pris à l'enrichissement du "soi" de l'objet⁸⁰. »

Avec cette idée de « conduite tendancielle », nous détenons enfin la clé de la théorie conjonctive de la perception de Husserl. Si ce dernier peut affirmer que la perception se situe à cheval pour ainsi dire entre l'originaire et le non-originaire, entre le sentir et le jugement, c'est parce que la perception ne se contente pas d'ouvrir sur le phénomène passager de la chose, mais prend plutôt les devants sur celui-ci en anticipant sur la forme qu'il pourrait prendre dans l'avenir⁸¹. Tout le « halo » aperceptif, le « *plus ultra* » qui déborde la face montrée de la chose et qui lui confère une certaine réalité substantielle, tout cela correspond, une fois ressaisi phénoménologiquement, à un champ de virtualités anticipées à la vue actuelle du phénomène. « Par suite, la simple contemplation perceptive d'un substrat pré-donné se révèle déjà être notre *œuvre* : il s'agit d'un faire, et non du simple être-impressionné⁸². »

Se font donc ici tension, fondamentalement, un pur « être-impressionné » et une « orientation attentive », une « visée tendancielle » qui coïncide selon Husserl avec l'origine

⁷⁶ Husserl, *EJ*, p. 101.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 100.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 94.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 96.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 97.

⁸¹ « Ainsi distinguons-nous par exemple sous le terme de percevoir, d'un côté le simple avoir-conscience-de dans des apparitions originales [...] De cette façon, un champ de perception complet se trouve – déjà dans la pure passivité – placé devant nos yeux. D'un autre côté, il y a sous le terme percevoir, la perception active comme *saisir* actif d'objets qui s'enlèvent dans le champ perceptif qui les déborde » (*Ibid.*, p. 93).

⁸² *Ibid.*, p. 69.

sui generis du jugement. Il importe de bien souligner le rapport que Husserl établit entre le jugement et l'attention. « Le jugement, dit-il, pris en ce sens [au sens large qui inclut et les jugements prédicatifs et les jugements antéprédicatifs], est alors le terme qui désigne *l'ensemble des actes objectivants du Je*, ce que dans "Idées" on appelait actes doxiques du Je⁸³ » ; « Les actes doxiques, poursuit-il peu après, les actes dirigés sur l'étant [...] sont un cas particulier des vécus intentionnels d'attention⁸⁴. » C'est dire que l'objectivation, et, corrélativement, la créance au monde chosique, sont fonction de l'orientation attentive du Je, ce « tendre-vers » anticipatif de l'esprit. Mais vers quoi l'esprit se tend-il au juste dans la perception externe, et en quoi la réalité du monde chosique dépend-t-elle de cette visée tendancielle ?

La réponse à ces questions détermine à la fois la signification de la théorie conjonctive de la perception chez Husserl, à la fois le rôle qu'est appelée à jouer la méthode de l'épochè phénoménologique au sein de ce système. La caractéristique essentielle de la perception externe, et, plus généralement, « de toute objectivation par le jugement, demeure : le fait qu'il vise à créer, par-delà la situation *momentanée*, un trésor de connaissance qui soit communicable et utilisable dans l'avenir⁸⁵ ». La possession durable, la saisie du même à travers le fluant, est le but tacite de la perception (but tacite qui devient explicite dans l'activité prédicative). Mais précisément *parce que* la saisie de l'identique ne se fait toujours *que* sur le fond d'un champ fluide inépuisable, la « perception externe est une prétention permanente à effectuer quelque chose qu'elle est de par son essence hors d'état d'effectuer⁸⁶ ». Ainsi, la cible de l'intention perceptive correspond en fait à

une idée située dans l'infini, l'idée de l'objet qui serait déterminé de part en part, connu de part en part et dont chacune des déterminations serait en lui pure de toute indéterminité ; ainsi que la pleine détermination elle-même sans aucun *plus ultra* de quelque chose encore à déterminer, demeurant encore ouvert⁸⁷.

La perception externe est une forme antéprédicative d'idéalisation, dans la mesure où elle poursuit au-delà du donné fluant le fantasme de la chose totale. Elle cherche à s'approprier de manière définitive ce avec quoi la sensibilité ne fait que nous mettre en présence fugitivement. Ainsi, ce qui est transcendance réelle du point de vue de l'attitude naïve n'est que le corrélat d'une intention de connaissance du point de vue phénoménologique. C'est

⁸³ *Ibid.*, p. 71.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 95.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 74.

⁸⁶ Husserl, *SP*, p. 96.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 109.

pourquoi cette première attitude est naïve : elle prend pour vrai, pour réel, pour clôt et achevé ce qui n'est qu'un idéal de connaissance, à savoir l'idéal de la chose identique à elle-même, de la chose en soi.

Cette caractérisation de la perception externe – externe car, en définitive, mue par un intérêt infini de connaissance – a comme contrepartie essentielle la méthode de l'époché phénoménologique. Celle-ci préconise, on le sait, une « suspension universelle de tout jugement d'existence » (*Idées I*), suspension qui correspond étroitement à une « mise hors jeu de tous les intérêts naturels » (*La crise*). La perception « intime » qui résulte de ce geste radical a pour sa part ceci de caractéristique, qu'elle se contente de ce qui apparaît spontanément au sein du présent vivant. Un texte posthume de Husserl posera d'ailleurs explicitement cette équivalence. Le titre de ce texte en résume l'idée centrale, mais, ce faisant, il nous dévoile l'esprit de la phénoménologie husserlienne tout entière : « *La réduction radicale au présent vivant fluant équivaut à la réduction phénoménologique transcendantale*⁸⁸. » Si le phénoménologue doit passer à travers l'épreuve de l'époché, c'est parce que seule une mise en question de son intention la plus profondément enracinée peut lui donner accès à cette sphère originaire du « présent vivant fluant ». Il s'agit de son intention de connaissance, de son intéressement à l'être, dont la manifestation la plus primitive est la conscience d'identité de l'objet, ce que nous appelons dans le langage courant la « reconnaissance » de l'objet. Mais pour qu'il y ait reconnaissance, il doit d'abord y avoir simple connaissance, un faire-connaissance antérieur à toute re-connaissance, qui surgît dès le premier abord et qui continue de surgir en deçà (et en dépit) de toute habitation. C'est cette sphère du premier abord que Husserl appelle le vivre, et que l'époché a pour but de libérer.

Conclusion

Ces réflexions nous permettent-elles de répondre à la critique romaniennne de la théorie des *Abschattungen* et de l'idéalisme phénoménologique ? Nous doutons que le lecteur ait pu trouver dans le présent essai un argument définitif en faveur de l'un ou l'autre aspect de la philosophie husserlienne. Ce n'était pas non plus notre intention. Nous avons cherché, plus modestement, à faire voir par le biais de diverses analyses que les termes *erleben* et *wahrnehmen* sont chez Husserl les titres respectifs autant de deux sphères d'êtres

⁸⁸ Husserl, *De la réduction phénoménologique*, p. 179.

que de deux « formes d'existence⁸⁹ » fondamentales. Si la perception intime était conçue initialement par Husserl comme faisant opposition à la perception extérieure, la révolution instiguée par la notion de « transcendance dans l'immanence » l'obligea cependant à reconcevoir la seconde attitude comme *modalité* de la première. Un texte de la période tardive décrira d'ailleurs l'attitude naturelle comme un « mode de la subjectivité transcendantale⁹⁰ ». Cette idée tardive n'est au fond que la conséquence directe du rapport de fondation qui s'annonçait déjà à l'époque des *Recherches logiques*. Le vivre fonde le percevoir, l'être en devenir fonde l'être identique – cela ne veut rien dire d'autre que l'intention de connaissance objective (et objectivante) présuppose la prédonation passive de l'être, de même que l'étant ne se détache toujours que sur fond d'horizon infini. En ce sens, la distinction husserlienne entre le vivre et le percevoir, entre l'apparition de la chose et la chose apparaissant, se rapproche plutôt de la différence ontologique de Heidegger que du dualisme ontologique de Descartes – c'est précisément le geste de fondation de l'intentionnalité égoïque sur l'intentionnalité non égoïque qui nous permet de passer d'une conception à l'autre. Dès lors, le célèbre commentaire de Merleau-Ponty⁹¹ prend tout son sens : la méthode de l'épochè phénoménologique ne sert qu'à « réveiller » la conscience originaire de l'Être, permettant du même élan de dissoudre l'illusion, ou, mieux, l'amnésie, qui frappe la « conscience naïve » : la connaissance objective et les sciences empiriques en général ne sont pas à la poursuite du « réel », mais à la chasse d'un fantasme qui se fonde sur le seul réel qui soit : le présent immanent vivant.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 154. Cf. aussi Husserl, *La crise*, pp. 538-9.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 150. Dans la *Crise*, Husserl décrira d'ailleurs la « subjectivité humaine » comme le résultat d'une auto-objectivation de la « subjectivité absolument fonctionnante »; cf. Husserl, *La crise*, p. 294.

⁹¹ Voir *supra*, n. 72.