

[Onokoro-shima to Ame no Nuhoko]: Les traditions à l'épreuve de l'universalité transcendantale.
Edmund Husserl, Yoshihiro Nitta et la réduction phénoménologique

Quentin Blaevoet

► To cite this version:

Quentin Blaevoet. [Onokoro-shima to Ame no Nuhoko]: Les traditions à l'épreuve de l'universalité transcendantale. Edmund Husserl, Yoshihiro Nitta et la réduction phénoménologique. Sciences de l'Homme et Société. 2016. <dumas-01401711>

HAL Id: dumas-01401711

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01401711>

Submitted on 11 Jan 2017

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.



UNIVERSITÉ LILLE III – CHARLES-DE-GAULLE
U.F.R. HUMANITÉS, DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

Quentin Blaevoet

淤能碁呂島と天の瓊矛 [*Onokoro-shima to Ame no Nuhoko*] :
**Les traditions à l'épreuve de l'universalité transcendantale. Edmund
Husserl, Yoshihiro Nitta et la réduction phénoménologique.**

Mémoire rédigé dans le cadre de la validation de la première année du Master de Philosophie.

Sous la direction de Claudio Majolino.

2015-2016

Hereupon all the Heavenly deities commanded the two deities His Augustness the Male-Who-Invites [Izanagi] and Her Augustness the Female-Who-Invites [Izanami], ordering them to “make, consolidate, and give birth to this drifting land.” Granting to them a heavenly jeweled spear [Ame no Nuhoko], they thus deigned to charge them. So the two deities, standing upon the Floating Bridge of Heaven pushed down the jeweled spear and stirred with it, whereupon, when they had stirred the brine till it went curdle curdle, and drew the spear up, the brine that dripped down from the end of the spear was piled up and became an island. This is the Island of Onogoro [Onokoro-shima]. – Kojiki, Part I, “The Birth of the Deities”, Section 3, “The Island of Onogoro”, trad. R.H.Chamberlain.

Remerciements

Je me dois de remercier plusieurs chercheurs et étudiants sans l'aide de qui ce mémoire n'aurait jamais pu être rédigé. Il me faut d'abord remercier M. Claudio Majolino, qui a accepté de diriger un tel mémoire, et qui a su faire preuve de la plus grande patience à mon égard. Je dois ensuite remercier M. Thomas Bénatouïl et Mme Noriko Berlinguez-Kono, grâce à qui j'ai pu partir étudier au Japon pour rédiger ce mémoire, ce sans quoi il aurait sans aucun doute été nettement diminué. Je tiens également à remercier très sincèrement Mina Taguchi, de l'université Sophia de Tokyo, pour sa relecture attentive de mes traductions, et le soin qu'elle y apporté, et M. Shigeru Taguchi, de l'université de Hokkaido, pour ses indications sur la vie de Yoshihiro Nitta, et son introduction à son œuvre. Enfin, je voudrais remercier M. Édouard Mehl, qui accepté de partager avec moi ses articles et éclairé la question de la religion dans la phénoménologie husserlienne, ainsi que Delphine Meunier et Grégoire Fontaine, pour leurs précieux conseils méthodologiques.

Table des matières

Repères biographiques.....p.0

Introduction.....p.1

Première partie :

La position husserlienne et la réduction phénoménologique : la mise entre parenthèses des produits de la civilisation.

Chapitre I : La place de la culture dans la phénoménologie de Husserl :

§1 : La question de l'horizon :

1.1) Toute saisie suppose déjà une croyance en l'existence.....p.6

1.2) Pré-savoir et (in)déterminations de l'objet perçu.....p.8

1.3) Horizons interne et externe, pré-donation et co-donation.....p.9

1.4) L'horizon culturel.....p.11

§2 : Le monde-ambient :

2.1) Les déterminations du monde-ambient.....p.13

2.2) Intersubjectivité et liaisons égologiques.....p.15

Chapitre II : La mise hors circuit de l'attitude naturelle :

§3 : Le monde objectif :

3.1) Le problème de l'attitude personnelle.....p.17

3.2) L'être purement intentionnel du monde.....p.20

§4 : *L'épochè* et la réduction phénoménologique : la conscience pure comme champ de la phénoménologie :

4.1) La mise entre parenthèses de l'attitude naturelle.....	p.22
4.2) La conscience pure et l'attitude transcendantale.....	p.24

Deuxième partie :

La réduction phénoménologique et la question des traditions.

Chapitre III :

Les objections à la théorie de la réduction : la tentative de révocation de la réduction pour revenir aux produits de la civilisation :

§5 : Les objections à la théorie de la réduction dans le corpus husserlien et leurs solutions :

5.1) L'impasse solipsiste.....	p.29
5.2) La disparition du sujet dans l' <i>epochè</i>	p.31
5.3) Abstention de la croyance en des êtres singuliers et abstention de la croyance en le monde dans sa globalité.....	p.36
5.4) L'absence de motivation de la réduction phénoménologique.....	p.39
§6 : Merleau-Ponty et l'impossibilité de la réduction complète.....	p.40

Chapitre IV :

Attitude naturelle et attitude transcendantale ne sont pas contradictoires :

§7 : « Je n'ai (...) pas besoin d'invalider de quelque façon l'*epochè* » :

7.1) Automne 1926 : les prémisses du refus d'une antinomie entre attitude naturelle et attitude transcendantale.....	p.44
7.2) Le « moi qui met en œuvre l'attitude naturelle est le moi transcendantal ».....	p.47
7.3) La vie transcendantale n'invalide pas la vie naturelle.....	p.49
7.4) La restitution des traditions.....	p.52

Troisième partie :

Yoshihiro Nitta et la réduction transcendantale.

Chapitre V :

L'épochè comme méthodologie philosophique :

§8 : *L'épochè* comme point de départ de la réflexion phénoménologique.....p.59

§9 : Attitude naturelle et naïveté :

9.1) L'objet visé comme objet de dévotion : la métaphore religieuse.....p.60

9.2) L'attitude naturelle comme concept méthodologique.....p.61

§10 : Le double-sens de l'ego.....p.63

§11 : Attitude naturelle et évidence :

11.1) Évidence et naïveté.....p.64

11.2) La « thèse générale » et l'« intérêt du monde ».....p.65

§12 : L'évolution du concept de réduction :

12.1) La transformation de *l'épochè*.....p.68

12.2) Les indices noématiques.....p.69

12.3) La vie de conscience.....p.72

12.4) *L'épochè* comme conversion religieuse.....p.73

Conclusion.....p.76

Annexe : Texte de présentation du mémoire lors de sa soutenance, le 06 septembre 2016...p.80

Bibliographie.....p.85

Repères biographiques¹

Né en 1929, Yoshihiro Nitta (新田義弘) est l'un des pionniers de la recherche en phénoménologie au Japon, et l'un des membres fondateurs de la Société Japonaise de Phénoménologie. Parti étudier en Allemagne, il reçut notamment la tutelle d'Eugen Fink, et ses ouvrages inspirèrent par la suite toute une génération de phénoménologues et d'herméneutes, parmi lesquels Noe Keiichi (野家啓一), Junichi Murata (村田純一), Washida Seiichi (鷲田清一), et Tani Toru (谷徹).

Ses deux livres les plus influents sur les générations suivantes furent *Qu'est-ce que la phénoménologie ?* (『現象学とは何か』 [*Genshōgaku to wa nani ka ?*]), publié en 1968, et *Phénoménologie* (『現象学』 [*Genshōgaku*]), publié en 1978. À propos du second, il disait notamment qu'il n'avait pas écrit un simple manuel de phénoménologie, « mais un manuel pour les enseignants² ». Cela éclaire sans doute déjà le sens de sa méthode. En 2001 paraît son ouvrage le plus original, au cours duquel le phénoménologue japonais développe ses thèses les plus singulières, et qui nous intéressera particulièrement au cours de notre étude : *Le Monde et la Vie, vers une Phénoménologie de la Médialité* (世界と生命 媒体性の現象学へ [*Sekai to Seimei, Baitaisei no Genshōgaku he*]). Notre bibliographie n'est, cela dit, pas exhaustive.

Ayant été invité plusieurs fois à donner des conférences sur la philosophie de Nishida Kitarō (西田幾多郎) en Europe, Yoshihiro Nitta tente comme lui – bien que de manière très différente – d'établir un dialogue entre la phénoménologie et les traditions orientales, et entre les phénoménologies occidentales et japonaises.

1 Je dois toutes ces informations à Shigeru Taguchi, de l'université de Hokkaido, qui a accepté d'entretenir avec moi une correspondance et de me livrer ce qu'il savait, de la manière la plus objective possible, du Professeur Nitta.

2 「単なる現象学の教科書ではなく、現象学の教師のための教科書を書いた」。Citation extraite de ma correspondance avec Shigeru Taguchi.

Introduction

(...) C'est une erreur, c'est une falsification de leurs sens, que de vouloir, parce qu'on a été formé dans les modes de pensées scientifiques créés par la Grèce et réélaborés par les modernes, parler déjà de philosophie et de science (astronomie, mathématiques) indiennes et chinoises, interprétant du même coup à l'européenne les Indiens, les Babyloniens, la Chine³.

À l'époque à laquelle Husserl écrivait ces lignes se développait déjà une pensée féconde, synthèse savante de la phénoménologie husserlienne, du bouddhisme Zen et des traditions japonaises, sous la plume de celui qui sera à l'origine d'une tradition désormais devenue canonique ; Nishida Kitarô. Comment qualifier une telle pensée ? Faut-il la rejeter d'emblée comme philosophie, puisque n'appartenant pas à notre humanité européenne ?

Ce qu'il nous faut dire d'abord, c'est que cette « humanité » – ou du moins notre civilisation – européenne, et plus largement occidentale, a aujourd'hui – mais aussi à l'époque de Husserl où elle connaissait déjà une large expansion – amplement débordé de ses limites géographiques et a pour ainsi dire exporté ses « modes de pensées » vers de nombreux – sinon *tous* – horizons. La philosophie, en particulier, fit ses premiers pas au Japon au cours de l'ère Meiji (1868-1912), au cours de laquelle l'isolationnisme de l'archipel pris fin, et au cours de laquelle s'initia une grande « Restauration », nom paradoxal pour une époque marquée par l'ouverture du pays aux sciences, pratiques et savoirs occidentaux. Nishi Amane fût le principal instigateur de l'enseignement de la philosophie occidentale au Japon, et fût celui qui inventa le néologisme « 哲学 [Tetsugaku] » pour la désigner, la distinguant précisément des anciennes disciplines théorétiques sino-japonaises, alors encore nommées « 理学 [Rigaku]⁴ ». Si de nombreux débats ont éclaté, cherchant à déterminer s'il fallait, ou non, distinguer les deux traditions, ou considérer qu'elles sont identiques⁵, ils ne nous intéressent pas ici : les départements de philosophie – au sens occidental – ont adopté le néologisme de Nishi Amane dans les universités, et la phénoménologie développée par Nishida Kitarô ne saurait être considérée comme étant de même nature que les sentences et commentaires d'Ogyû Sorai ou

3 HUSSERL, Edmund, 1934-1937. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Annexes, III, « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », Paris, Gallimard, 1976, Collection Tel, p.365.

4 Ce terme désigne aujourd'hui les sciences en général, ou alors les sciences physiques, ou simplement la physique.

5 Voir, sur ce point, la position de Nakae Chômin : REITAN, Richard. « Nakae Chômin », in : HEISIG, James, KASULIS, Thomas, et MARALDO, John (éd.), *Japanese Philosophy : a sourcebook*, Chapitre VI, « Moderne Academic Philosophy », Honolulu, University of Hawai'i Press, pp.604-610.

d'Itô Jinsai⁶. De fait, Husserl ne l'aurait pas rejetée en tant que philosophie ou phénoménologie : Nishida est un philosophe – au sens occidental⁷ –, rien n'est plus certain.

Pourtant, s'il est philosophe, il en conserve un héritage bien japonais : c'est même sa volonté que de concilier les deux traditions. Que dire alors de la phénoménologie qu'il initie ? Toute phénoménologie est-elle culturellement marquée ? Une phénoménologie de tradition gréco-européenne diffère-t-elle d'une phénoménologie chinoise ou japonaise dans ses principes ? Peut-il, en somme, exister une phénoménologie *culturellement marquée* ?

Poser cette question revient à interroger la phénoménologie husserlienne dans son ensemble. Dans sa « *Krisis* », notamment, mais aussi tout au long de son œuvre, Husserl critique les insuffisances du relativisme des sciences de l'esprit, et entend, poursuivant la méthode moderne, cartésienne, par le biais d'une nouvelle *époque*, refonder les sciences en révélant deux attitudes dans lesquelles nous sommes différemment engagés envers le monde : l'attitude naturelle et l'attitude transcendantale. Dans la première, le monde et ses objets nous apparaissent et prennent sens dans un réseau, dans un champ de significations pré-construites, pré-déterminées par *habitus*, conditionnées par ce que nous savons déjà de l'objet, par tout ce que les autres y ont inscrit avant nous, par notre manière d'être Européens, ou Papous, ou Chinois, ou Japonais. Dans la seconde, toutes ces pré-données sont révélées en tant que telles, et neutralisées, mises temporairement de côté, afin de parvenir à un monde et un sujet purs, exempts de tous ces particularismes, ces relativismes, ces subjectivismes, afin que le monde et ses objets apparaissent justement et proprement comme des *objets*, et qu'apparaisse la structure transcendantale de la conscience pure qui les contemple. Ce geste et cette mise en lumière de l'attitude transcendantale et de la possibilité de la mise « entre parenthèses » des pré-déterminations, des significations pré-existantes – pour nous – du monde et de ses objets, c'est la réduction phénoménologique, fondement de l'idéalisme transcendantal husserlien et clé de voûte de la philosophie de Husserl. La théorie de la réduction garantit la possibilité de l'universalité qui manque aux sciences de l'esprit, et la possibilité de sciences émancipées de leur ancrage mondain et *toujours-déjà* pré-déterminées. C'est cette théorie elle-même qui empêche tout relativisme géographique ou culturel au sein de la phénoménologie : réduisant l'*ego*, le sujet pensant, phénoménologisant, à un *ego transcendantal*, affranchi du contenu de ses habitudes et des croyances naïves propres à l'attitude naturelle, les phénoménologues, qu'ils soient Allemands, Français ou Japonais, ne peuvent qu'observer les mêmes *résidus*, et

6 Deux penseurs confucianistes dont la pratique « philosophique » – s'il en est – consistait en l'exégèse de textes anciens, ceux de Zhu Xi pour le premier, ceux de Mencius et de Confucius pour le second.

7 Nishida Kitarô est, à cet égard, considéré par beaucoup comme le premier philosophe japonais, au sens strict et occidental du terme.

parvenir aux mêmes résultats. Remettre en cause la réduction phénoménologique, c'est donc remettre en cause la possibilité de la phénoménologie transcendantale et la refondation de sciences universelles ; c'est mettre en péril toute la philosophie husserlienne.

Mais cette recherche de l'universalité n'est-elle pas elle-même le produit d'un héritage et d'un idéal gréco-européen ; ou, en d'autres termes, Husserl n'est-il pas captif de son humanité européenne ? Posons la question à nouveaux frais : peut-il exister une phénoménologie culturellement marquée ? La question n'est pas de chercher à savoir si la phénoménologie de Nishida Kitarô est – ou non – une phénoménologie culturellement marquée. Elle prend en effet clairement le parti de mettre en relation deux traditions : sa méthode et ses résultats en restent résolument phénoménologiques et philosophiques, même si son thème prend sa source dans les traditions d'une culture donnée. Husserl *n'est pas* captif de son humanité européenne : il l'a met elle aussi volontiers entre parenthèses, et il ne faudrait pas, par ailleurs, tenter de voir chez Nishida le spectre d'une phénoménologie *occidentale* : la phénoménologie transcendantale – c'est là ce que nous voulons montrer depuis le début – s'émancipe de tout ancrage culturel, même si elle est née dans l'esprit prolifique d'un penseur occidental, et qu'elle n'aurait – sans doute – pu naître nulle part ailleurs. Mais ne faisons pas de la philosophie de Nishida autre chose que ce qu'elle est vraiment pour nous – le point de départ de notre réflexion –, et ne cherchons pas d'emblée d'exemple qui permettrait de confirmer l'idée selon laquelle une phénoménologie culturellement marquée pourrait exister. Bien plutôt, il nous faut chercher la réponse à notre question dans la théorie husserlienne elle-même, et tenter d'y entrevoir la possibilité d'une pensée phénoménologique qui hériterait et serait influencée par des denrées culturelles.

Ainsi, il semble désormais nécessaire d'analyser les théories husserliennes elles-mêmes, afin de savoir si elles peuvent nous permettre d'entrevoir la possibilité d'une phénoménologie culturellement marquée, et quelle est la place de la culture, si elle n'est pas tout à fait condamnée. En premier lieu, nous verrons donc de quelle manière la phénoménologie transcendantale husserlienne met « hors circuit » tout « produit de la civilisation », et ne laisse de place à aucun résidu culturel suite à l'*epochè* et à la réduction phénoménologiques. Mettant en évidence des croyances passives – notamment la croyance en l'*existence* –, et des horizons et champs d'objets sous lesquels apparaissent toujours les objets visés dans l'attitude naturelle, Husserl introduit la nécessité même, méthodologique, de la réduction phénoménologique afin de faire de la phénoménologie une science universelle. La réduction suspend temporairement, en vue de cette fin, toutes les validités que les objets ont *déjà* pour nous, et suspend donc tous les relativismes culturels.

Faut-il alors, pour trouver une place à la culture dans la phénoménologie initiée par Husserl, rejeter la réduction et revenir à une autre phénoménologie, qui ne serait pas transcendantale ? Après avoir étudié les objections qui pourraient être adressées à Husserl concernant la théorie de la réduction, et les réponses qu'il apporte, nous verrons que la distinction entre attitudes naturelle et transcendantale doit être nuancée, qu'elle n'est pas antinomique, mais méthodologique, et qu'ainsi, les deux attitudes ne sont pas hermétiques l'une à l'autre, mais entretiennent des relations qu'il nous faudra éclairer.

La nature méthodologique de cette distinction, Yoshihiro Nitta la met en évidence dans son ouvrage intitulé 世界と生命、媒体性の現象学へ [*Sekai to Seimei, Baitaisei no Genshōgaku he*], en français : *Le Monde et la Vie, vers une phénoménologie de la médialité*. Les analyses du phénoménologue japonais seront l'objet du troisième volet de notre étude, et le seront à double titre. Elles nous intéresseront en effet de par ce qu'elles disent et expliquent, mais elles nous intéresseront également en ce qu'elles sont l'acte, précisément, d'un Japonais. Un Japonais perçoit-il le monde comme le perçoivent un Français ou un Allemand ? C'est ce qu'il nous faut savoir, et sur ce point, la position de Yoshihiro Nitta pourra paraître étonnante. Bien loin de faire valoir son propre héritage culturel et une conception proprement Japonaise du monde, nous verrons que le philosophe japonais poursuit l'œuvre husserlienne et en défend tous les principes. Il n'est pas question de remettre en question la réduction phénoménologique ; bien au contraire, Yoshihiro Nitta met en avant une phénoménologie transcendantale pure, au sein de laquelle tous les produits de la civilisation sont bels et bien neutralisés. Comment nous permet-il alors de répondre à notre question initiale ? Nous verrons que reprenant la phénoménologie dans l'état où elle était parvenue à la fin de l'œuvre entamée par Husserl, le phénoménologue japonais insiste sur les évolutions successives des théories husserliennes, parmi lesquelles celle de la réduction, et montre, finalement, qu'au sein de la dernière « phénoménologie génétique » de Husserl, elle a pris pour ainsi dire son sens définitif, et laisse entrevoir la possibilité d'une phénoménologie culturellement marquée, mais qui n'intervient jamais au premier plan, et arrive toujours en second.

Première partie

La position husserlienne et la réduction phénoménologique : la mise entre parenthèses des
« produits de la civilisation⁸ ».

8 HUSSERL, Edmund, 1913. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures*, Volume I, « Introduction générale à la phénoménologie pure », Deuxième section, « Considérations phénoménologiques fondamentales », Chapitre IV, « Les réductions phénoménologiques », §56, « Quelle est l'extension de la réduction phénoménologique ? » Sciences de la nature et sciences de l'esprit », Paris, Gallimard, 1950, Collection Tel, p.188.

Premier chapitre

La place de la culture dans la phénoménologie de Husserl.

§1 : La question de l'horizon.

1.1) Toute saisie suppose déjà une croyance en l'existence :

« Avant que s'instaure une activité de connaissance, des objets sont toujours déjà là pour nous, donnés dans une certitude simple⁹ ». Il faut entendre que « nous visons [les objets] comme étant et comme étant tels, comme s'imposant à nous avant la connaissance¹⁰ ». Husserl ajoute encore que « préalablement à tout jugement porté vers un objet visé s'impose l'évidence que l'objet est, existe ». Il ne s'agit pas encore de chercher à déterminer si l'objet visé existe bel et bien, et qu'il ne s'agit pas d'une hallucination ou d'une illusion. Husserl montre qu'avant toute entreprise de ce genre, il y a la croyance en l'existence de cet objet. En effet, il montre aussi que

avant que s'institue le mouvement propre de la connaissance, nous avons des « objets visés », visés simplement dans la certitude de la croyance ; il en est ainsi jusqu'à ce que le cours ultérieur de l'expérience (...) ébranle cette certitude de la croyance, la modifie en « non ainsi, mais autrement », en fasse une « conjecture », ou bien qu'au contraire ils confirment dans sa certitude l'objet visé qui alors « est réellement tel ou tel », « est vraiment »¹¹.

Ainsi, toute forme de scepticisme, ou même de détermination scientifique de l'objet, ne peut intervenir qu'ultérieurement, la croyance en l'existence de cet objet s'imposant toujours d'emblée, avant toute possibilité de former un jugement sur la nature de cet objet. Cette croyance s'impose à nous avec une évidence telle que nous ne pouvons jamais la nier, ni même en douter originellement, le scepticisme, encore une fois, ne pouvant intervenir qu'en second.

Plus encore, Husserl montre que

9 HUSSERL, Edmund, 1939. *Expérience et Jugement*, Introduction, « Sens et délimitation des recherches », §7, « Le monde, sol universel de la croyance en tant que toujours déjà donné à toute expérience d'objets singuliers », Paris, PUF, 2000, Collection Épiméthée, p.33.

10 *Ibid.*

11 *Ibid.*

préalablement à la saisie, il y a toujours l'affection, qui n'est pas l'affecter d'un objet isolé singulier. Affecter veut dire : se détacher d'un entour qui est toujours co-présent, attirer à soi l'intérêt, éventuellement l'intérêt de connaissance. L'alentour est là comme domaine de ce qui est pré-donné, selon une donnée passive, c'est-à-dire qui n'exige pour être toujours déjà là aucune participation active du sujet, aucune orientation du regard de saisie, aucun éveil de l'intérêt¹².

Autrement dit, l'objet perçu n'est jamais isolé, mais est toujours immergé dans un champ de divers autres objets, dans un « champ d'intuition », qui eux, ne sont pas directement visés, mais apparaissent et participent de l'expérience. Husserl dit encore :

Saisir, c'est extraire ; tout ce qui est perçu se détache sur un arrière-plan d'expérience. Tout autour du papier [que je vise] sont des livres, des crayons, un encrier, etc. ; eux aussi sont « perçus » d'une certaine façon, offerts là à la perception, situés dans le « champ d'intuition » ; mais tout le temps que je suis tourné vers le papier je ne suis nullement tourné dans leur direction pour les saisir, pas même à titre secondaire. Ils apparaissent sans être extraits, posés pour eux-mêmes¹³.

En d'autres termes, il faut ici insister sur le vocabulaire spécifique qu'emploie Husserl. À chaque fois que l'on vise un objet, que l'on dirige notre attention vers lui, il se dégage d'un arrière-plan constitué d'autres objets. « Saisir », c'est donc extraire cet objet de cet arrière-plan qui l'accompagne toujours, arrière-plan qui, lui, n'est ni visé ni extrait, mais apparaît de manière passive, sans que notre attention ne soit portée vers lui, en tant qu'il entoure, de manière physique, matérielle, empirique, l'objet de notre visée.

Qu'est-ce que cela a à voir avec la croyance en l'existence de l'objet de notre attention qui précède toujours tout jugement ou détermination à son propos ? Cet arrière-plan, ce « champ d'intuition » introduit l'idée que plus encore qu'une croyance en l'existence de l'objet visé, nous avons toujours déjà la croyance en l'existence du monde présent autour de lui. En effet, Husserl montre notamment que « toute activité de connaissance a toujours pour sol universel un monde ; et cela désigne en premier lieu un sol de croyance passive universelle en l'être, qui

12 HUSSERL, Edmund, 1939. *Expérience et Jugement*, Introduction, « Sens et délimitation des recherches », §7, « Le monde, sol universel de la croyance, en tant que toujours déjà donné à toute expérience d'objets singuliers », Paris, PUF, 2000, Collection Épiméthée, pp.33-34.

13 HUSSERL, Edmund, 1913. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures*, Volume I, « Introduction générale à la phénoménologie pure », Deuxième section, « Considérations phénoménologiques fondamentales », Chapitre II, « La conscience et la réalité naturelle », §35, « Le Cogito comme "acte". La modification d'inactualité », p112.

est présupposé par toute opération singulière de connaissance¹⁴ ». Il s'agit de montrer que plus qu'un alentour, c'est l'existence du monde lui-même qui est toujours présupposée de façon passive, qui s'impose à nous sans que nous y portions le regard. Ce monde, d'ailleurs, « s'impose lui-même comme étant selon une évidence incontestable¹⁵ ». En d'autres termes, lors de la visée, avant tout jugement possible à propos de l'objet appréhendé, avant toute « activité de connaissance » à laquelle Husserl s'intéresse particulièrement à ce niveau d'*Expérience et Jugement*, nous avons la croyance inébranlable en l'existence de cet objet, mais aussi la croyance indéniable en l'existence du monde lui-même.

1.2) Pré-savoir et (in)déterminations de l'objet perçu :

Il nous faut désormais insister sur « le fait que toute saisie d'un objet singulier et toute activité ultérieure de connaissance se jouent sur le sol du monde, ce fait indique quelque chose de plus que le caractère qu'a cette activité d'être dirigée vers le domaine de ce qui est pré-donné dans la certitude passive », et sur le fait que « jamais une activité de connaissance portant sur des objets d'expérience individuels ne s'accomplit de telle manière que ceux-ci soient donnés au point de départ comme des substrats indéterminés¹⁶ ». Qu'est-ce que cela signifie ? Il s'agit de montrer que si, avant toute tentative de détermination de l'objet – est-il vraiment ? Est-il tel ou tel ? –, il y a la croyance qu'il est, et qu'il est dans un monde lui aussi existant et se détache d'un champ d'objets environnants, il ne faudrait pas croire que cet objet est émancipé ou privé de toute détermination, c'est-à-dire de toute connaissance préalable à son sujet, même dans le cas où l'on verrait cet objet pour la première fois. Au contraire, Husserl montre que l'on sait toujours déjà quelque chose de cet objet et que ce « pré-savoir », – passif lui aussi, en tant qu'il n'est pas ajouté ou adjoint à l'objet de façon volontaire et consciente, mais détermine ou plutôt pré-détermine l'objet avant la formulation de tout jugement à son propos –, « est indéterminé dans son contenu, ou imparfaitement déterminé, mais il n'est jamais totalement vide¹⁷ ». En d'autres termes, l'objet visé est toujours déjà pourvu d'un « noyau » de significations. L'objet n'est pas parfaitement déterminé, mais n'est pas non plus totalement dépourvu de déterminations. Encore faut-il clarifier la nature de ces pré-déterminations. Jocelyn Benoist commente :

14 *Op.Cit.*, p.34.

15 *Ibid.*

16 *Ibid.*, §8, « Que l'horizon fait partie de la structure de l'expérience. La préconnaissance typique de tout objet d'expérience singulier », pp.35-36.

17 *Ibid.*, p.36.

la conscience d'expérience n'est jamais vierge : elle est toujours déjà immergée dans l'expérience, et lorsqu'elle va à la rencontre d'« une » expérience, (...), c'est toujours avec ce fond d'expérience qui lui est « déjà » donné, (...), comme un ensemble de significations passivement constituées, qui déterminent sa façon de recevoir ce qui lui est donné¹⁸.

En d'autres termes, ces pré-déterminations consistent en un « fond d'expérience », c'est-à-dire en des données résiduelles issues d'expériences passées.

Ainsi, « toute expérience a son horizon propre », horizon « toujours co-présent au départ »¹⁹. Il s'agit de dire, comme le montre encore J.Benoist, que « la chose telle qu'elle est “reçue” n'est jamais nue²⁰ », comme nous l'avons déjà vu. Plus que cela, l'« horizon » désigne une structure de l'apparaître « dans la mesure exacte où apparaître, c'est apparaître sous un certain horizon, dans la dé-limitation de la visée qu'il circonscrit, comme articulation du sens préalable de la visée et constitutive de la visée même »²¹. C'est sur ce dernier point qu'il nous faut insister : cet horizon, ce fond d'expérience déjà constitué qui accompagne toute visée et toute saisie d'un objet conditionne d'emblée notre façon de l'appréhender. En le pré-déterminant de la sorte, c'est cet horizon qui *donne sens* à l'objet appréhendé.

1.3) Horizons interne et externe, pré-donation et co-donation :

Cet horizon et ses significations, inséparables de l'expérience, qui l'encadrent et lui donnent sens avant toute opération de connaissance, ne se situent pas, cependant, uniquement « en amont », avant la visée de cet objet, comme s'ils ne faisaient que le précéder pour en structurer la saisie, mais anticipent aussi les déterminations qu'il sera possible de lui attribuer une fois visé et saisi. En effet, Husserl montre notamment que

toute expérience d'une chose singulière a son horizon interne, « horizon » désignant ici l'induction qui, par essence, appartient à toute expérience et en est inséparable, étant dans l'expérience elle-même. Ce mot est précieux en ce qu'il indique l'induction au sens ordinaire de mode de raisonnement (cela même qu'est une « induction »), et en plus de ce que celle-ci renvoie, pour son intelligibilité totalement élucidée, à l'anticipation fondamentale et originaire. (...) Cette « induction » originaire ou anticipation se révèle être un mode dérivé d'activités de

18 BENOIST, Jocelyn, 1994. *Autour de Husserl*, Deuxième partie, « Vers l'empirie », Chapitre VII, « Le champ de l'expérience : cohérence et clôture », Paris, Vrin, p.144.

19 *Ibid.*

20 *Ibid.*, p.145.

21 *Ibid.*

connaissance originaires, un mode dérivé d'une activité et d'une intention originaires, donc un mode de « l'intentionnalité » qui consiste à viser par anticipation au-delà du noyau donné ; mais cette visée au-delà n'est pas seulement l'anticipation de déterminations attendues présentement en tant qu'elles appartiennent à cet objet-ci d'expérience, mais elle va également au-delà de la chose elle-même, prise avec toutes ses possibilités anticipées de déterminations ultérieures ; au-delà d'elle, elle concerne les autres choses données en même temps qu'elle, bien que ce ne soient d'abord pour la conscience que des objets à l'arrière-plan. (...) Cela veut dire que toute chose donnée dans l'expérience n'est pas seulement un horizon interne, mais aussi un horizon externe, ouvert et infini, d'objets co-donnés (...) : ces objets sont tels que je ne suis pas tourné vers eux actuellement, mais que je peux toujours m'y tourner ; ils sont différents de celui qui est l'objet d'expérience actuelle, ou semblables à lui selon telle ou telle typique²².

Il existe donc un horizon interne, tel que nous l'avons déjà décrit, un fond d'expérience, accumulé au cours de la vie du sujet, qui fait partie intégrante de l'expérience et structure l'apparaître de l'objet, mais aussi un horizon externe qui conditionne les déterminations futures qui pourraient lui être adjointes. Sans doute n'est-il pas inutile d'insister sur l'idée que cet horizon externe est une structure de l'intentionnalité elle-même – que nous définirons ici de façon commode, quoique simplifiée, par la configuration de la conscience « orientée-vers » ou « dirigée-vers » un objet –, une intentionnalité « par anticipation », visant déjà les déterminations possibles, « en puissance », l'objet de connaissance étant déjà là dans l'attente de « devenir entéléchie²³ ». Plus que l'objet visé lui-même, l'horizon externe est constitué – du moins en partie – par les objets environnants, par le champ d'intuition « co-donné » en même temps, qui entourent l'objet de notre attention, celle-ci pouvant toujours s'y porter.

Ainsi, J.Benoist montre que

dans la structure d'horizon, « co-donation » et « pré-donation » s'enchevêtrent inextricablement pour constituer les conditions de possibilité du sens en tant que celui-ci n'est jamais isolable. Toute approche d'une chose met en jeu le tissu des choses et les possibilités de sens que j'y ai acquises²⁴.

L'horizon, ainsi, n'est pas seulement le fond d'expérience pré-donné, mais il est aussi, comme Husserl l'indique déjà au cours de l'extrait précédemment cité, un *réseau* de significations d'objets co-donnés dans l'expérience qui pré-déterminent déjà la saisie de l'objet. Au cours de

22 *Op.Cit.*, p.37.

23 *Ibid.*, p.33.

24 *Op.Cit.*, p.146.

sa *Philosophie Première*, Husserl précise :

lorsqu'un objet est donné au moi en tant que thème actuel, le reste du monde (...) qui est le sien ne lui est certes pas présent dans l'actualité, mais est tout de même d'une certaine manière thème concomitant, simplement il ne l'est pas comme thème actuel ; en tant qu'il vaut concomitamment, il détermine toute appréhension actuelle et appartient à l'horizon intentionnel de celle-ci²⁵.

Afin de clarifier le sens de cet extrait, ajoutons qu'« est thématique ce vers quoi l'on est orienté²⁶ ». Dès lors, il s'agit de dire que ce champ d'objets co-donnés qui, comme nous l'avons déjà vu, n'est pas visé, pas même à titre secondaire, apparaît tout de même et structure lui aussi l'expérience : il est également une configuration de l'intentionnalité qui peut se diriger-sur ces objets qui apparaissent « concomitamment », en même temps que l'objet qui apparaît ; en tant que tel, ce champ d'objets détermine l'objet thématique : en apparaissant à ses côtés, il l'ancre dans un lacs de potentialités, voire même – sans que nous puissions le certifier – dans un « contexte » qui lui octroie des déterminations particulières.

1.4) L'horizon culturel :

Toutes ces considérations nous ramènent aux interrogations à l'origine de nos réflexions : y a-t-il ou peut-il y avoir une phénoménologie culturellement marquée ? Au cours du dixième paragraphe d'*Expérience et Jugement*, Husserl montre que

le monde dans lequel nous vivons et dans lequel nous effectuons les activités de connaissance et de jugement, ce monde d'où surgit pour nous affecter tout ce qui devient substrat de jugements possibles nous est toujours déjà donné comme imprégné par les activités logiques qui y ont déposé leurs résultats ; il ne nous est jamais donné que comme un monde que nous-mêmes, ou d'autres, desquels nous recevons un capital d'expériences par la participation, l'éducation, la tradition, nous avons déjà aménagé logiquement par des jugements, des connaissances²⁷.

25 HUSSERL, Edmund, 1923-1924. *Philosophie Première*, Volume I, « Histoire critique des idées », Appendice, « Kant et l'idée de la philosophie transcendantale, III, « L'exploration du champ de l'expérience transcendantale », « d) La réflexion naturelle et les insuffisances de la réduction psychologique », p.340.

26 HUSSERL, Edmund, 1934-1937. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Annexes, III, « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », Paris, Gallimard, 1976, Collection Tel, p.361.

27 HUSSERL, Edmund, 1939. *Expérience et Jugement*, Introduction, « Sens et délimitation des recherches », §10, « Le retour à l'évidence de l'expérience comme retour au monde de la vie. Destruction des idéalizations qui voilent le monde de la vie », Paris, PUF, 2000, Collection Épiméthée, pp.48-49.

Plus que nos propres expériences passées, Husserl introduit ici les expériences des autres comme constitutives de l'horizon qui pré-détermine notre saisie des objets du monde. Dès lors, si notre expérience est tributaire des expériences passées de nos prédécesseurs, ou d'expériences partagées avec les autres membres de la communauté humaine à laquelle nous appartenons, n'est-il pas possible d'admettre, puisque notre expérience et la façon dont les objets et le monde nous apparaissent sont pour ainsi dire conditionnées, pré-déterminées par notre éducation et nos traditions – en un mot, par notre culture, personnelle ou partagée –, la nécessité d'une phénoménologie qui soit propre à chaque culture, une phénoménologie culturellement marquée ? Husserl, partant de la culture occidentale à laquelle il appartient, montre que cette influence de l'éducation et des traditions

concerne non seulement le sens typiquement déterminé selon lequel tout objet est devant nous comme objet familier dans un horizon de familiarité typique, mais aussi la prescription d'horizon, le sens avec lequel il nous est pré-donné comme objet de connaissance possible, comme objet déterminable en général. Le sens de cette pré-donation est déterminé là qu'au monde qui nous est pré-donné, à nous, adultes de ce temps, co-appartient tout ce que la science de la nature des temps modernes a apporté comme déterminations de l'étant²⁸,

ce à quoi il faut encore ajouter que

même si nous ne sommes pas personnellement intéressés par les sciences de la nature, même si nous ignorons tout de leurs résultats, l'étant nous est cependant d'avance pré-donné au moins avec cette détermination générale que nous le saisissons comme déterminable de façon principielle par la science²⁹.

Nous avons là un exemple de ce qu'il faudrait entendre lorsque Husserl montre que le pré-savoir est toujours « indéterminé dans son contenu, ou imparfaitement déterminé, mais il n'est jamais totalement vide » : en tant qu'Occidentaux, lorsque nous saisissons un objet, il nous apparaît toujours d'emblée comme étant scientifiquement déterminable, même si nous ne sommes pas personnellement férus de sciences et que nous ignorons tout des déterminations scientifiques de l'objet en question. Il en va de notre manière d'être occidentale, du fait que nous faisons partie et participions de l'« humanité européenne ». Une telle pré-donation de l'objet n'est sans doute pas identique à la façon dont se pré-donnerait le même objet chez les

28 *Ibid.*, p.49.

29 *Ibid.*

Papous ou les Chinois, du fait d'horizons culturels différents. Encore une fois, en tant que mode d'apparaître, l'horizon défini par l'histoire et les traditions propres à la culture à laquelle nous appartenons établit des rapports ou des appréhensions – des *saisies* – différentes entre deux membres de communautés différentes. Il faut dès lors, sans nécessairement déjà définir différentes phénoménologies en fonction de la culture des sujets, que la phénoménologie bâtie par Husserl porte son regard sur ce qu'implique la variété de ces horizons.

Ces horizons sont d'autant plus variés que le phénoménologue montre encore que

la vie personnelle est, en tant que Je et que Nous, une vie à caractère communautaire, dans l'horizon d'une communauté. Et cela, naturellement, dans des communautés dont les formes, simples ou stratifiées, sont diverses, telles que famille, nation, super-nation. Le mot vivre n'a pas ici le sens physiologique, il signifie une fonction téléologique, spirituelle, de la vie prestative : au sens le plus vaste, de la vie qui crée la culture dans l'unité d'une historicité³⁰.

Il faut donc prendre en compte non pas seulement différents horizons définis par les différentes cultures, mais différentes sphères communautaires, au sein d'une même culture, chacune possédant son horizon propre. Néanmoins, c'est à la sphère la plus grande – s'il n'y pas d'horizon universel³¹ – que nous nous intéressons.

Il semble donc nécessaire d'étudier maintenant le milieu dans lequel est affecté celui qui vit au sein de telles communautés, milieu qui se présente comme le résultat actuel de l'histoire et dont résulte l'horizon culturel qui conditionne toujours-déjà la saisie des objets visés. Ce « milieu » – terme sans doute impropre, ou du moins inexact –, c'est le « monde-ambiant », dans lequel tout individu est immergé.

§2 : Le monde-ambiant.

2.1) Les déterminations du monde-ambiant :

Le monde-ambiant (*Lebens-unwelt*) est un thème récurrent de *La crise des sciences*

30 HUSSERL, Edmund, 1934-1937. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Annexes, III, « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », Paris, Gallimard, 1976, Collection Tel, p.348.

31 Cette question sera élucidée plus tard.

européennes et la phénoménologie transcendantale (1934-1937), au cours de laquelle intervient également la « science de l'esprit », et cela pour ainsi dire au premier plan.

Cette science de l'esprit s'intéresse au monde, comme le montre Husserl, « dans le “comment subjectif” des personnalités³² ». En d'autres termes, cette science ne s'intéresse au monde que tel qu'il apparaît aux individus, non en tant que tel : une telle tâche revient bien plutôt aux sciences de la nature. Il convient de noter que « ce monde ne se désagrège pas dans de simples “aspects” subjectifs individuels et constamment changeants dans le temps. Dans de tels aspects au contraire se constitue pour la communauté historique un monde-ambient commun³³ ». Il s'agit donc de dire que la diversité des subjectivités n'abolit pas ce monde-ambient comme si, finalement, chaque individu – subjectif – entretenait son propre monde. Si chacun, de par son histoire et sa vie personnelles, entretient un rapport particulier au monde qui l'entoure et qu'il appréhende, c'est bien la multiplicité des subjectivités qui constitue le monde-ambient de la communauté. Pour le dire autrement, si chaque subjectivité particulière possède sa propre histoire, et par conséquent, un horizon qui lui est propre, cela n'empêche pas que la diversité des personnalités qui partagent un même espace et une histoire commune, et qui forment une même communauté, constitue, de par leurs échanges et leur histoire commune, un monde-ambient qui est le même pour tous. C'est ce monde-ambient qui « vaut pour elles [c'est-à-dire les multiples personnalités] et les détermine ». En ce sens, nous pouvons dire que c'est le monde-ambient qui détermine l'horizon, aussi bien interne qu'externe, sous lequel apparaissent les objets visés : l'horizon interne parce que – comme nous l'avons déjà vu – l'objet tel qu'il nous apparaît est toujours-déjà pré-donné, pré-déterminé par un savoir déposé par ceux qui les ont déterminés avant d'une manière spécifique, tout objet, ainsi, dans notre communauté occidentale, apparaissant d'emblée comme étant scientifiquement déterminable, ce qui revient à dire que l'horizon interne est tributaire du monde-ambient pris dans son historicité ; l'horizon externe parce que cet objet, comme nous l'avons également déjà mentionné, n'apparaît jamais seul, même s'il est le seul objet visé, mais se détache toujours d'un champ, d'une constellation d'objets différents eux aussi différemment appréhendés en fonction des déterminations qui y ont été déposées antérieurement, et entretiennent avec eux des rapports tout aussi déterminés. Toute communauté, historique et culturelle, entretient ainsi des rapports particuliers avec le monde-ambient dans lequel elle évolue, monde-ambient qui pour elle est *le monde*.

32 HUSSERL, Edmund, 1934-1937. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Annexes, II, « Attitude des sciences de la nature et attitude des sciences de l'esprit. Naturalisme, dualisme et psychologie psychophysique », Paris, Gallimard, 1976, Collection Tel, pp.330-331.

33 *Ibid.*

S'il est suffisant de dire que la phénoménologie est la discipline qui étudie les phénomènes tels qu'ils apparaissent à une conscience, ne faut-il pas dès lors envisager des phénoménologies différentes en fonction des époques et des cultures, qui appréhendent différemment les objets visés en fonction d'un horizon défini par, ou dépendant d'un monde-ambiant propre à chaque communauté historique et culturelle ?

2.2) Intersubjectivité et liaisons égologiques :

Les personnes du monde-ambiant occupent dans ce dernier une place particulière. Mais il y a une différence qui joue ici un rôle important, et c'est une différence thématique : ou bien les personnes (les autres personnes, mais moi-même aussi bien, éventuellement) sont prises comme des objets du monde-ambiant déjà donné d'avance à l'ego pratique – au sens le plus vaste de la pratique – c'est-à-dire à l'ego concret, qui vit dans le monde de façon éveillée (...) ou bien, du côté opposé, les autres sujets sont pris comme des co-sujets, avec lesquels on partage quelque chose de commun dans l'expérience, dans la pensée et dans l'action, avec lesquels on possède en commun la pratique du monde-ambiant, bien que chacun ait, à son tour, sa praxis propre³⁴.

Ces réflexions nous mènent vers une issue presque inévitable : l'étude du monde-ambiant nous mène à la question de l'apparaître de l'Autre, qui jusqu'à présent n'avait été mentionné que dans son historicité mais à peine effleuré en tant que constitutif de l'horizon culturel, sous lequel apparaissent les objets aux membres d'une communauté donnée. Il nous faut donc dès à présent insister sur l'intersubjectivité, thème récurrent dans la phénoménologie husserlienne. S'il est possible de considérer l'Autre comme un simple objet, comme le verrait le « sujet pulsionnel » décrit par Husserl au cours de son manuscrit intitulé *Esprit commun*, dépourvu d'empathie, c'est-à-dire incapable de reconnaître dans l'Autre un autre « Moi », et le considérant uniquement comme moyen d'assouvir ses propres désirs, il est également possible – dans notre cas il le *faut* tout à fait – de reconnaître l'Autre comme un second « Moi », et plus encore, de s'y unir pour former un « Nous ». En effet, Husserl montre que

la communauté des personnes (...) est quelque chose de particulier. Le premier pas, c'est d'être explicitement unis-dans-la-vie avec l'autre, dans une compréhension intuitive de son expérience, de sa situation vitale, de son action, etc. De là on passe

34 *Ibid.*, p.339-340.

au partage exprès et à la parole, et c'est déjà une relation égologique. Toute communication quelle qu'elle soit suppose naturellement déjà le caractère commun du monde-ambiant, lequel est produit dans la mesure où, d'une façon générale, nous sommes les uns pour les autres des personnes³⁵.

Il s'agit, ainsi, d'insister sur le rôle de l'Autre dans la constitution du monde-ambiant, dans la mesure où les relations « égologiques », d'un « Moi » à un autre « Moi » – à un « Tu » ou à un « Vous » – participent à la construction de ce monde commun partagé. L'autre, dans le monde-ambiant, n'est donc pas seulement un objet qui a des déterminations particulières, qui varient de monde-ambiant à monde-ambiant. S'il est vrai que l'individu est un objet différemment envisagé en fonction des différentes cultures, ce qui nous intéresse ici, c'est que l'individu, comme « personne », à qui j'attribue une subjectivité comparable à la mienne, avec lequel je peux communiquer, auquel je peux manifester ma volonté et recevoir la sienne ; avec cet individu, dans nos relations « égologiques », dont la manifestation minimale semble être la communication, dans nos relations intersubjectives se constituent la culture commune et les déterminations partagées que l'on attribue par la suite aux objets du monde, dans nos relations intersubjectives se constituent l'horizon culturel et le monde-ambiant dans lequel nous vivons. Mais une chose est de dire que le monde-ambiant requiert nécessairement l'intersubjectivité, une autre est de dire qu'il existe une intersubjectivité spécifique à chaque monde-ambiant. En montrant que la reconnaissance de l'Autre comme un autre « Moi », la parole et les autres genres de relations égologiques, sont essentielles à la formation du monde-ambiant, Husserl ne « particularise » aucun monde-ambiant mais énonce pour ainsi dire la structure générale de la constitution de *tout* monde-ambiant. Il s'agit dès lors de dire que notre embryon de phénoménologie fondée sur l'apparaître du monde à travers un certain horizon ne peut qu'être émancipé du contenu latent de cet horizon : ce qui intéresse le phénoménologue n'est pas la différence dans la façon dont un Chinois est affecté par un objet par rapport à la façon dont un Papou est affecté par le même objet en fonction de leurs horizons respectifs, mais bien la structure même de l'apparaître, déterminée par un horizon culturel dépendant d'un monde-ambiant constitué par l'histoire et la culture d'une communauté intersubjective, sans s'intéresser aux contenus particuliers de chacun de ces horizons.

35 *Ibid.*, p.340.

Deuxième chapitre

La mise hors circuit de l'attitude naturelle.

§3 : Le monde objectif.

3.1) Le problème de l'attitude personnelle :

Il semble important de noter désormais que le fait que chaque communauté, chaque multiplicité humaine partage un monde-ambient commun qui lui est propre « n'exclut pas que [ces] communautés de personnes (...) ne puissent, en entrant en relation les uns avec les autres, ou en s'y trouvant déjà, posséder ou acquérir aussi un monde-ambient commun qui rassemble cette diversité ». Il s'agit dès lors de dire que ces communautés ne sont pas des totalités fermées sur elles-mêmes, mais peuvent se rencontrer, puis constituer et partager un monde-ambient commun, ou du moins en partie commun. Husserl pourrait ici – bien que cela ne soit pas assuré – faire référence aux philosophes du monde arabe, comme Avicenne et Averroès qui partageaient une pratique – la philosophie –, qui cherchaient la vérité pour elle-même, pratique caractéristique d'une communauté occidentale héritière des traditions grecques. Faut-il alors envisager que toutes les cultures puissent se rencontrer simultanément pour constituer par leurs échanges intersubjectifs un seul monde-ambient? Si cette question peut être posée, elle ne semble pas servir la phénoménologie que Husserl tente de mettre en place. Bien plutôt, le phénoménologue continue : « cela n'exclut pas, donc, qu'elles [c'est-à-dire les communautés de personnes] se sachent rattachées, par ce commerce, au même monde "réel", trouvant seulement que chacune saisit le monde fort différemment et lui donne une tout autre effectivité³⁶ ». Husserl exprime donc ici ce qui était sous-jacent à toutes nos réflexions, sans que nous le mentionnions distinctement : chaque culture appréhende différemment le monde, monde qui alors était considéré comme « monde-ambient » possédant son horizon propre, mais c'est bien, à travers cet horizon, à chaque fois *le même monde objectif*, qui est visé. Husserl défend donc l'idée d'un monde objectif, identique pour tous mais différemment saisi. Ainsi, Husserl montre encore que

le monde-ambient est quelque chose de changeant, que dans la vie nous passons de monde-ambient à monde-ambient, changement dans lequel, cependant, c'est

36 HUSSERL, Edmund, 1934-1937. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Annexes, II, « Attitude des sciences de la nature et attitude des sciences de l'esprit. Naturalisme, dualisme et psychologie psychophysique », Paris, Gallimard, 1976, Collection Tel, p.330.

continuellement le même monde qui est éprouvé, tandis que le monde-ambient devient le mode d'apparition de ce monde³⁷.

Il faut ici remarquer un aspect que nous avons – encore une fois – jusqu'à présent occulté ou du moins que nous n'avions fait que suggérer : un « monde-ambient » n'est pas seulement constitué par une communauté historique et culturelle, n'est pas seulement le fait de la multiplicité entière que composent « les Allemands », « les Grecs », plus largement « les Occidentaux », ou « les Chinois », ou « les Asiatiques ». Chaque communauté, aussi petite et limitée en nombre soit-elle constitue un monde-ambient qui lui est propre à son niveau : ainsi, une famille a son propre monde-ambient, une ville possède le sien, une région, un pays puis la civilisation toute entière – niveau le plus élevé – bâtit son propre monde-ambient, de sorte que sans cesse, l'individu, la personne, change de monde-ambient. Mais ce qui alors, est modifié, c'est non plus le monde lui-même, mais pour ainsi dire sa « vision du monde ». Ainsi, Husserl ajoute que

le monde donné d'avance en chaque personne, le monde qui vaut et est posé comme effectif par toute culture humaine en toute époque et pour chaque homme individuel dans ce qui fait chaque fois sa praxis, ce monde est justement monde chaque fois dans ses “modes d'apparition”, dans les aperceptions, ouvert à d'autres modifications qui en changeront la forme, qui changeront éventuellement l'être en non-être (illusions), modifications à travers lesquelles, bien que par des connections, se produit malgré tout l'unité d'un seul monde qui continue à valoir comme étant, ouvert toujours à d'autres déterminations.

Il s'agit pour nous d'insister ici, encore une fois, sur la nature véritable du monde-ambient : le « monde-ambient » n'est pas le monde comme tel, mais l'ensemble des déterminations qui pour une communauté *font* monde. Dès lors, ces déterminations pourraient être différentes sans que le monde objectif lui-même soit altéré, le monde-ambient n'étant qu'un mode d'apparition du premier.

Ainsi, peut-être n'est-il pas inutile de mentionner les passages suivants :

Tout deviendra parfaitement clair si nous nous disons (...) : le monde dont je parle, le monde dont le Chinois, dont parle le Grec du temps de Solon, dont parle le Papou – ce monde est toujours un monde qui vaut subjectivement, y compris le monde du savant, qui en tant que tel est un homme gréco-européen³⁸,

37 *Ibid.*, pp.340-341.

38 *Ibid.*, pp.336-337.

et encore :

la nature de la Grèce Antique (...) n'est pas la nature au sens des sciences de la nature, elle est ce qui valait comme nature pour les Anciens Grecs, ce qu'ils avaient devant les yeux dans le monde-ambient en tant qu'effectivité naturelle. Pour mieux dire, le monde-ambient historique des Grecs n'est pas le monde objectif, (...) mais c'est leur « représentation du monde », c'est-à-dire leur façon subjective propre de donner valeur à l'ensemble des effectivités qui, dans ce monde-ambient, valait pour eux, ce qui comprend par exemple aussi les dieux, les mythes, etc³⁹.

En citant ces deux extraits, il n'est pas question pour nous de répéter que le monde-ambient n'est qu'un mode d'apparition du monde objectif : cela n'ajouterait rien à notre propos. Bien plutôt, il s'agit de changer de perspective. En effet, il ne faudrait pas croire que ce « mode d'apparition », « à travers » le monde-ambient, est une spécificité ou une propriété intrinsèque au monde lui-même : ce serait aller en l'encontre de ce que nous avons cherché à montrer jusqu'à présent. Le monde-ambient est une construction pour ainsi dire sociale, bâtie par des relations intersubjectives et un héritage des savoirs accumulés avant nous. En tant que tel, le monde-ambient trouve son siège dans l'esprit – pris au sens large –, est une façon purement – au sens courant, non-phénoménologique – subjective d'aborder le monde. Plus qu'une « façon », Husserl montre que voir le monde « à travers » des déterminations historiques et culturelles constitue une « attitude ». Ce concept, le philosophe le définit en ces termes :

Attitude, pris en général, cela signifie un style fermement établi par l'habitude dans la vie de la volonté, avec les orientations volontaires ou les intérêts qui s'y trouvent prescrits, ainsi que les buts finaux, les prestations culturelles, dont le style d'ensemble se trouve donc prescrit du même coup. C'est dans la permanence de ce style, en tant que forme normative que se déroule la vie comme chaque fois déterminée⁴⁰.

L'articulation entre horizon, monde-ambient et attitude est claire : le monde-ambient se constitue autour de relations intersubjectives, directes dans l'interaction entre les différents membres de la communauté, ou indirectes lorsque la communauté hérite de savoirs issus de son histoire et définit un horizon sous lequel apparaît le monde objectif. « Définir » signifie alors que cet horizon est issu d'un *habitus* du sujet lui-même, qui adopte à l'égard du monde

39 *Ibid.*, Annexes, III, « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », p.350.

40 *Ibid.*, p.360.

un certain point de vue.

3.2) L'être purement intentionnel du monde :

Rappelons, afin de ne pas perdre le fil directeur de notre étude, la question initiale que nous nous étions posée : une phénoménologie culturellement marquée est-elle possible ? Ou encore : y a-t-il une place pour une phénoménologie culturellement marquée dans la philosophie husserlienne ? La direction, l'issue, que poursuit notre étude semble désormais être claire : si le monde peut recevoir des déterminations diverses en fonction de l'horizon sous lequel il apparaît, en fonction de l'attitude avec laquelle il est appréhendé, c'est toujours le même monde qui est visé, et cela de la même manière, selon la même structure, peu important les particularités dirons-nous « sémantiques » qui lui sont adjointes au cours de la saisie. Ainsi, Husserl montre que

ce monde de la vie [c'est-à-dire le monde dans lequel vit l'individu], dans toutes les relativités qui sont les siennes, possède malgré tout sa structure générale. Cette structure générale, à laquelle tout relativement étant est liée, n'est pas elle-même relative. Nous pouvons la considérer dans sa généralité et, avec la prudence qui s'impose, constater d'entrée de jeu son accessibilité une fois pour toutes et pour tout le monde⁴¹.

Il ne semble pas inopportun de rappeler ici la définition embryonnaire de phénoménologie que nous avons donnée plus haut. Si elle était limitée, sans doute son inexactitude la plus grande était-elle de décrire la phénoménologie comme une « discipline » qui a pour objet d'étude la manière dont la conscience accède à des objets. Il faut ici insister sur l'ambition husserlienne de faire de la phénoménologie une science rigoureuse. En tant que telle, elle ne peut céder à un relativisme culturel. Bien plutôt, elle dégage les structures universelles de l'esprit. Toute conscience, ainsi, est intentionnelle, dirigée-vers le monde et appréhende ses objets à travers un horizon particulier. Cela dit, comme nous l'avons déjà mentionné, ce qui intéresse Husserl n'est pas d'étudier les particularités de chaque horizon, mais de montrer que chaque conscience est comme conditionnée par cet horizon, cet horizon – peu importe son contenu –

41 *Ibid.*, Chapitre III, « Clarification du problème transcendantal. La fonction qui dans ce contexte revient à la psychologie », §36, « Comment le monde de la vie peut-il, après l'époché qui frappe les sciences objectives, devenir le thème d'une science ? Séparation principielle entre l'a priori objectifo-logique et l'a priori du monde de la vie », p.158.

étant une structure intentionnelle universelle, partagée par chaque conscience.

Ces considérations nous mènent à un thème central dans le corpus husserlien, vers ce que Paul Ricœur nomme « l'idéalisme husserlien⁴² », vers l'attitude transcendantale. Avant de s'intéresser à ce thème et à ce concept d'attitude que nous avons déjà rencontré, il nous faut expliciter ce que nous entendons par là. Cette structure intentionnelle commune à chaque conscience aboutit dans les *Idées directrices pour une phénoménologie* à l'idée que

l'ensemble du monde spatio-temporel dans lequel l'homme et le moi humain viennent s'insérer à titres de réalités individuelles subordonnées, a en vertu de son sens un être purement secondaire, relatif d'un être pour une conscience. C'est un être que la conscience pose dans ses propres expériences et qui par principe n'est accessible à l'intuition et n'est déterminable que comme ce qui demeure identique dans le divers motivé des apparences, – un être qui au delà de cette identité est un Rien⁴³.

Cela revient à dire que le monde n'est que « par rapport »⁴⁴ à la conscience, toujours secondaire. Comme l'exprime Ricœur, c'est l'« unité contingente (et idéalement destructible) d'un divers d'apparences ». En d'autres termes, pour le sujet qui est le nôtre, cela signifie que le monde et ses différentes appréhensions ne peuvent en rien être le vecteur d'une phénoménologie propre à chaque culture : en montrant que le monde est « purement intentionnel » et secondaire par rapport à la conscience, l'horizon culturel et l'attitude personnelle – culturelle et historique – sont balayés pour que ne subsiste que la conscience dorénavant dite « pure », émancipée de toute contingence mondaine. Cela dit, avant de parvenir à ce résultat encore faut-il mettre hors circuit « l'attitude naturelle » en procédant à la réduction phénoménologique, ce que nous allons voir maintenant.

§4: L'ἐποχή et la réduction phénoménologique : la conscience pure comme champ de la phénoménologie.

4.1) La mise entre parenthèses de l'attitude naturelle :

42 *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Note du traducteur, p.164.

43 *Ibid.*, Deuxième section, « Considérations phénoménologiques fondamentales », Chapitre III, « La région de la conscience pure », §49, « La conscience absolue comme réside de l'anéantissement du monde », p.164.

44 *Ibid.*, §50, « L'attitude phénoménologique et la conscience pure en tant que champ de la phénoménologie », p164.

N'est-ce pas évidemment une idée directrice fort bonne est tout à fait nécessaire, que de chercher à fonder sur une connaissance essentielle de l'esprit la recherche qui a pour domaine la factualité des esprits dans leur historicité (de la fonder par conséquent sur une connaissance essentielle de la communauté dans laquelle vivent les esprits), et de tirer de là des « concepts exacts » et des vérités exactes, inconditionnellement valables en tant que pôles idéaux pour toute factualité de l'esprit ?⁴⁵

Si Husserl évoque la « science de l'esprit » dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, ce n'est pas pour la prendre pour modèle. Bien au contraire, elle est en crise, et la phénoménologie transcendantale se présente comme solution. La science de l'esprit, notamment, « a son thème dans les personnes, les nations, les époques, dans leur facticité ». Dès lors leur échappent les « concepts » et « vérités exactes », les « pôles idéaux » valables pour toute personne, leur échappe toute structure générale de l'esprit, et l'universalité que requiert toute science en tant que telle. Husserl ajoute alors

qu'aveuglés par le naturalisme (quelle que soit la force avec laquelle ils l'ont combattu eux-mêmes en paroles) les savants dans les sciences de l'esprit ont totalement échoué ne serait-ce qu'à poser le problème d'une science de l'esprit universelle et pure, et dont les questions proviendraient d'une doctrine éidétique de l'esprit purement en tant qu'esprit, science qui rechercherait la généralité inconditionnée de la spiritualité dans ses éléments et ses lois, mais ceci dans le but de gagner, à partir de là, des explications scientifiques dont le sens soit absolument concluant⁴⁶.

L'objectif de Husserl, du moins dans la *Crise des sciences européennes*, est désormais clair : il cherche à fonder une science universelle de l'esprit telle qu'elle ne succombe pas à la tentation d'un ancrage dans la facticité du monde, qui s'achève nécessairement par le relativisme des divers mondes-ambiants et des différents horizons. Il s'agit dès lors de se détacher de « l'attitude naturelle ».

Ainsi, Husserl montre que « le monde naturel, le monde au sens ordinaire du mot, est constamment là pour moi, aussi longtemps que je suis engagé dans la vie naturelle. Aussi

45 HUSSERL, Edmund, 1934-1937. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Annexes, II, « Attitude des sciences de la nature et attitude des sciences de l'esprit. Naturalisme, dualisme et psychologie psychophysique », Paris, Gallimard, 1976, Collection Tel, p.338.

46 *Ibid.*, Annexes, III, « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », p.351.

longtemps qu'il en est ainsi, je suis "dans l'attitude naturelle"⁴⁷ ». Être dans l'attitude naturelle, c'est donc avoir le regard perpétuellement dirigé vers le monde « naturel », le monde « au sens ordinaire du mot ». Quelle différence y a-t-il, dès lors, entre « le monde au sens ordinaire » et le monde-ambient qui, comme nous l'avons déjà vu, est d'ordinaire, pour nous, en tant que membre d'une communauté humaine donnée, « le » monde ? Il semble que chaque « type » de monde soit constitué en fonction du « filtre » à travers lequel il est visé, en fonction de l'attitude adoptée, de sorte que si « attitude personnelle » et « attitude naturelle » sont différentes, alors elles doivent constituer des mondes différents. En ce qui concerne le monde naturel, Husserl précise :

quand la conscience est vigilante, je me trouve à tout instant (...) en relation avec un seul et même monde, quoique variable quant au contenu. Il ne cesse d'être « présent » pour moi ; et j'y suis moi-même incorporé. Par là ce monde n'est pas pas là pour moi comme un simple monde de choses mais, selon la même immédiateté, comme un monde de valeurs, comme un monde de biens, comme un monde pratique. D'emblée je découvre les choses devant moi pourvues de propriétés matérielles, mais aussi de caractères de valeurs⁴⁸.

Notre précédente question trouve-t-elle ici sa réponse ? Le monde naturel est le monde tel qu'y étant nous-mêmes engagés, les objets qu'il contient deviennent des objets que nous pouvons utiliser à notre guise, et acquièrent une *valeur*. Ne faudrait-il pas dire que le monde-ambient n'apparaît que lorsque l'on met côte à côte les différentes cultures et communautés humaines et que nous les considérons ainsi dans leurs différences ?

Husserl montre que le monde naturel est le monde qui est toujours déjà là, d'emblée, et l'attitude naturelle celle que nous adoptons toujours-déjà. Il faut ajouter que ce monde naturel est toujours présent, même lorsque nous changeons d'attitude. Dans ce cas, il se trouve à l'arrière-plan, sans être nié pour autant. Husserl prend notamment l'exemple du mathématicien qui, lorsqu'il n'exerce pas son activité spécifiquement scientifique, est, comme tout homme, dans l'attitude naturelle. Dès lors qu'il se met au travail et contemple le « monde des nombres », ce « monde des nombres » est là pour lui. Il est là pour lui tant que le mathématicien est dans l'« attitude arithmétique », et disparaît ensuite. En revanche, le monde

47 HUSSERL, Edmund, 1913. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures*, Volume I, « Introduction générale à la phénoménologie pure », Deuxième section, « Considérations phénoménologiques fondamentales », Premier chapitre, « La thèse de l'attitude naturelle et sa mise hors circuit », §28, « Le cogito. Mon environnement naturel et les environnements idéaux », p.92.

48 *Ibid.*, §27, « Le monde selon l'attitude naturelle : moi et mon environnement », p.90.

naturel « reste à l'arrière-plan de mon acte de conscience, mais il ne forme pas un horizon au centre duquel viendrait s'inclure un monde arithmétique ». Husserl précise que « les deux mondes simultanément présents n'entretiennent aucune relation, si l'on fait abstraction de leur rapport au moi, en vertu duquel je peux librement porter mon regard et mes actes au cœur de l'un ou de l'autre ». Ainsi, deux mondes peuvent se superposer : le monde naturel et un autre monde, constitué par une seconde attitude, qui reléguerait temporairement au second plan l'attitude naturelle. Cette dernière, ainsi, aurait la particularité d'être l'attitude vers laquelle nous revenons perpétuellement. Est-il dès lors certain que le monde-ambiant et l'attitude personnelle remplacent l'attitude et le monde naturels suivant ce même procédé ? Pour distinguer, enfin, le monde naturel et le monde-ambiant, sans doute pouvons-nous considérer l'affirmation selon laquelle « la vie naturelle se caractérise comme une façon naïvement directe de vivre dans le monde, monde dont on possède toujours d'une certaine façon conscience, en tant qu'horizon universel, qui n'est pas pour autant thématique ». En effet, c'est la question de l'horizon qui nous permet de distinguer les deux mondes : le monde naturel constitue un « horizon universel », là où le monde-ambiant ne définit qu'un horizon propre à une communauté particulière. Le monde naturel, le monde « au sens ordinaire », est l'horizon des horizons, le monde tel qu'il existe toujours pour toutes les cultures et communautés. Il faut dire néanmoins que dans l'attitude naturelle, le monde pour un Chinois, le monde pour un Papou et le monde pour un Allemand sont leurs mondes-ambiants respectifs. Si cette dernière notion demeure obscure, notre problème s'efface dès lors que Husserl entreprend, bien que nous ayons vu que le monde naturel persiste à l'arrière-plan même lorsque le sujet intentionnel porte sur le monde une nouvelle attitude, de « mettre entre parenthèses » ce monde et cette attitude, pour ne conserver que la conscience pure.

4.2) La conscience pure et l'attitude transcendantale :

Si le monde naturel est toujours là pour nous, c'est qu'il s'impose comme une évidence – concept que nous développerons à nouveaux frais plus tard au cours de notre développement. Pour le définir encore une fois, le monde naturel, c'est l'ensemble des choses qui existent pour l'homme ordinaire. C'est le monde tel qu'il serait désigné par une hypothétique personne ordinaire, ou même par un philosophe qui n'est pas tourné vers ses méditations et qui n'adopte pas l'attitude théorétique, si on lui posait la question « Qu'est-ce que la réalité ? ». Il faut néanmoins parvenir, comme nous l'avons déjà dit, à une « science de l'esprit qui n'a pas de monde avant elle et qui ne continue pas à conserver toujours un monde

avant elle », afin de pouvoir établir une science de l'esprit qui soit universellement valable. La méthode que présente Husserl, c'est l'*epochè* phénoménologique. Il s'agit, telle qu'elle est définie dans les *Idées directrices pour une phénoménologie*, d'une « certaine suspension du jugement qui se compose avec une persuasion de la vérité qui demeure inébranlée, voire même inébranlable si elle est évidente⁴⁹ ». Le « jugement » qu'il faut suspendre, c'est celui selon lequel « nous prenons conscience de notre environnement naturel (...) comme d'une réalité existante », c'est, en d'autres termes, au risque de n'énoncer ici qu'une paraphrase, le jugement « cela est » ou « cela existe », lorsque l'on constate la présence du monde naturel. Ricœur explique : « l'ἐποχή ne suspend pas l'intuition mais une croyance spécifique qui s'y mêle et fait que la conscience est prise dans l'intuition ». Il s'agit donc de dire que l'*epochè* ne suspend pas notre rapport au monde, notre appréhension du monde, mais seulement les jugements – quant à son existence – qui en découlent : il s'agit de libérer la conscience de l'idée que ce qu'elle appréhende, intuitionne, *est*. Par ailleurs, il semble important de noter ici que « suspendre » n'est pas « nier » ou « effacer ». En effet, Husserl montre que « nous n'abandonnons pas la thèse que nous avons opérée [selon laquelle “nous prenons conscience constamment de notre environnement naturel (...) comme d'une réalité existante”] » et que pourtant elle « subit une modification : tandis qu'elle demeure en elle-même ce qu'elle est, nous la mettons pour ainsi dire “hors de jeu”, “hors circuit”, “entre parenthèses”. (...) Elle est encore là, comme est encore là dans la parenthèse ce que nous y enfermons⁵⁰ ». L'existence du monde ne disparaît donc pas, elle est neutralisée, mise de côté, elle n'est plus prise en compte même si elle subsiste toujours. Elle subsiste toujours, mais par notre propre volonté, par l'*epochè*, elle n'a plus d'emprise sur nous. Husserl ajoute : « Je ne nie donc pas ce “monde”, comme si j'étais sophiste ; je ne mets pas son existence en doute, comme si j'étais sceptique ; mais j'opère l'ἐποχή “phénoménologique” qui m'interdit absolument tout jugement portant sur l'existence spatio-temporelle⁵¹ ». Il s'agit ainsi d'accueillir le monde « “en nous affranchissant totalement de toute théorie”, tel qu'il se donne réellement dans l'expérience et reçoit légitimation de l'enchaînement des expériences ; ce monde maintenant n'a plus pour nous de valeur ; il nous faut le mettre entre parenthèses sans l'attester, mais aussi sans le contester⁵² ». Il ne s'agit pas de dire que ce monde *n'existe pas*, mais qu'il n'a pas de valeur : il ne s'agit pas de dire que ce qui est mis entre parenthèses, ce sont les jugements tels que « ceci est plaisant » ou « cela est désagréable », mais tout jugement sur le monde, de sorte qu'il nous soit

49 *Ibid.*, §31, « Altération radicale de la thèse naturelle. “Mise hors circuit”, “entre parenthèses” », pp.100-101.

50 *Ibid.*

51 *Ibid.*, §32, « L'*epochè* phénoménologique », p.101.

52 *Ibid.*, pp.103-104.

impossible de dire « il est » ou « il n'est pas ».

Husserl pose alors la question : « Que peut-il donc subsister quand on met hors-circuit le monde entier (...) ? ». Sa réponse est claire : il reste de « purs vécus », un « moi pur », une « conscience pure ». Si dans les *Recherches logiques* Husserl montre que l'une des définitions possibles de la conscience est « l'ensemble des composantes phénoménologiques réelles du moi empirique⁵³ », il est désormais question d'expurger le moi, la conscience et les vécus de leur empiricité. Il s'agit de montrer que

la conscience a en elle-même un être propre qui, dans son absolue spécificité éidétique, n'est pas affectée par l'exclusion phénoménologique. Ainsi elle subsiste comme « résidu phénoménologique » et constitue une région de l'être originale par principe, et qui peut devenir en fait le champ d'application d'une nouvelle science, – bref de la phénoménologie⁵⁴.

En d'autres termes, lorsque le monde est mis entre parenthèses, il n'est pas suspendu seul : nous avons vu que l'individu était compris dans le monde naturel, de sorte qu'il soit lui aussi mis « hors de jeu » lors de l'*epochè* phénoménologique. Lorsque nous disons « l'individu », il faut alors comprendre le « moi empirique ». Cela dit, la conscience, « dans son absolue spécificité éidétique », par son caractère idéal, ou du moins non-empirique, résiste à l'*epochè*, et même, est la seule à y résister, de sorte que ce qui subsiste après l'*epochè*, c'est ce « résidu phénoménologique » : la conscience pure, qui est pour ainsi dire, le résultat de la réduction phénoménologique. Nous pouvons dès lors nous poser la question de savoir en quoi consiste cette « conscience pure », si elle ne correspond pas à la conscience d'un moi empirique. Husserl montre que « le moi phénoménologiquement réduit n'est (...) pas quelque chose de spécifique qui planerait au-dessus des multiples vécus, mais il est identique à l'unité propre de leurs connexions ». En d'autres termes, ce qui survit à la réduction phénoménologique, c'est la conscience pure, qui se résume au flux des vécus. Seulement, il ne s'agit pas des vécus empiriques ; il s'agit des vécus – alors appelés *cogitatio* – dans leur essence propre, et tels qu'ils ne peuvent exister que dans le flux de la conscience pure comme unité de celle-ci.

Dès lors, si « la réalisation pleinement consciente de l'*ἐποχή* s'avère être l'opération nécessaire qui nous donne l'accès de la conscience “pure” et ultérieurement de toute la région

53 HUSSERL, Edmund, 1900-1901. *Recherches Logiques*, II, « Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance », Deuxième partie, Cinquième recherche, « Des vécus intentionnels et de leurs “contenus” », §1, « Plurivocité du terme de conscience », p.145.

54 *Op.Cit.*, Chapitre II, « La conscience et la réalité naturelle », §33, « Premier aperçu de la “conscience pure” ou “transcendantale”, entendue comme résidu phénoménologique », p.108.

phénoménologique⁵⁵ », si la phénoménologie devient « transcendantale », si la phénoménologie s'émancipe du monde dans son entier afin d'atteindre l'universalité qui manque aux sciences de l'esprit, comment est-il seulement possible d'imaginer une phénoménologie culturellement marquée ?

C'est ma conviction que la phénoménologie intentionnelle a fait pour la première fois de l'esprit en tant qu'esprit le champ d'une expérience systématique, et que par là elle produit le bouleversement total de la tâche de la connaissance. L'universalité de l'esprit absolu englobe tout étant dans une historicité absolue, dans laquelle s'insère la nature en tant que formation de l'esprit. C'est la phénoménologie intentionnelle, et précisément transcendantale, qui la première créa ici la lumière, grâce à son point de départ et à ses méthodes⁵⁶.

Notre question initiale – une phénoménologie culturellement marquée est-elle possible ? – semble enfin trouver ici sinon « sa » réponse, « une » réponse. La phénoménologie transcendantale refuse toute phénoménologie particulière de ce genre, et condamne le relativisme pour affirmer plus fermement encore l'universalité de ses principes. Faut-il alors chercher à établir une phénoménologie culturellement marquée qui ne prendrait pas en compte le tournant transcendantal husserlien ? Imaginons plutôt une autre issue : si la phénoménologie transcendantale tient son universalité de son point de départ, que se passerait-il si nous le contestions, en en montrant les limites ? Cette question revient à interroger les fondements mêmes de la phénoménologie transcendantale husserlienne, et nous amène à poser un tout autre problème : la remise en question de la réduction phénoménologique met-elle en danger la phénoménologie transcendantale universelle ?

55 *Ibid.*

56 HUSSERL, Edmund, 1934-1937. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Annexes, III, « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », pp.381-382.

Deuxième partie

La réduction phénoménologique et la question des traditions.

Troisième chapitre

Les objections à la théorie de la réduction : la tentative de révocation de la réduction pour revenir aux produits de la civilisation.

Comment faut-il alors, si [je] reviens [dans l'attitude naturelle], exercer une connaissance mondaine normale et donc, en me plaçant sur le sol de l'expérience externe, être à nouveau chercheur mondain ? Par là, de toute évidence (à ce qui semble), je cesse de pratiquer la recherche sur le « transcendantal », sur une subjectivité pure, et dès lors il *semble* qu'est réinstauré le genre de recherche [propre] à la positivité naïve.

Ce n'est cependant absolument pas le cas, tout simplement ; car ce que j'ai appris comme chercheur transcendantal, je ne peux pas l'oublier, et ce que j'ai appris là et apprends encore a peut-être son importance, et même très pénétrante, révolutionnaire quant à la façon dont désormais je suis chercheur positif et ne peut l'être que de façon conséquente. Oui, peut-être s'avère-t-il alors que je ne peux absolument plus abandonner le point de vue transcendantal, qu'il reste et doit rester constamment à l'œuvre, à savoir accepté et soigneusement examiné en ses consécutions aussi longtemps que je suis homme de science, et que, plus encore, le type de considération transcendantal universel doit alors aussi déterminer en nécessité toute la *praxis* de ma vie et ne peut plus être proprement abandonné pour cette raison même⁵⁷.

Faut-il alors, pour réinvestir les traditions, la culture et les « produits de la civilisation » dans le champ de la phénoménologie, ne pas procéder à l'*epochè* et se passer du transcendantal ? L'*epochè* conduit-elle d'emblée à l'abandon des connaissances acquises dans l'attitude naturelle, son horizon et ses pré-donations ? C'est ce qu'il nous faut désormais étudier.

§5 : Les objections à la théorie de la réduction dans le corpus husserlien et leurs solutions.

5.1) L'impasse solipsiste :

(...) L'évidence apodictique de l'*ego cogito*, dans laquelle la subjectivité

57 HUSSERL, Edmund, 1926. *De la réduction phénoménologique, Textes posthumes (1926-1935)*, <I. Textes du corpus en rapport avec le plan de publication de l'automne 1926>, N°5, « <Retour dans la positivité de la vie naturelle depuis l'attitude transcendantale>. Changement du type de vie dans l'attitude phénoménologique », §1, « La rupture avec la naïveté naturelle et le retour dans l'attitude naturelle », Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2007, Collection « Krisis », pp.112-113.

transcendantale m'est donnée pour commencer, n'est à son tour qu'un commencement et non un aboutissement ; autrement dit, elle est certes une évidence apodictique, mais éveille aussitôt en moi un faisceau de questions énigmatiques relatives à son sens véritable, à sa portée et à ses limites⁵⁸.

La méthode de la réduction phénoménologique s'impose-t-elle d'emblée avec évidence ? La réponse à cette question ne va pas de soi. Si elle est ce qui, dans la phénoménologie husserlienne, empêche l'établissement d'une phénoménologie culturellement marquée, et semble garantir l'universalité de la portée de cette phénoménologie dès lors transcendantale, encore faut-il en analyser les limites et déterminer si elle est seulement possible.

Dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Husserl anticipait déjà, avant les *Idées directrices*, plusieurs objections à l'égard de la théorie qui l'a mené à l'idéalisme transcendantal. La première d'entre elles concerne la tentation de comprendre la réduction phénoménologique comme une théorie menant au solipsisme⁵⁹. Comme le montre Husserl, « cela voudrait dire : je suis seul, ou bien, je mets hors circuit tout le reste du monde, sauf moi-même et mes états et actes psychiques⁶⁰ ». Mais n'est-ce pas là une mésinterprétation ? Husserl montre qu'« au contraire, en tant que phénoménologue, je me mets moi-même hors circuit exactement de la même façon que tout le monde, et non moins mes états et actes psychiques » et ajoute que « par ignorance du principe radical de la réduction phénoménologique, mais dans le même projet de mise hors circuit de la transcendance, on confond l'immanence psychologique (...) avec l'immanence phénoménologique authentique⁶¹ ». En d'autres termes, celui qui interprète la réduction phénoménologique comme une impasse solipsiste n'a pas saisi l'essence même de la réduction, qui consiste à se défaire de tout ce qui repose sur l'attitude naturelle, y compris et même notamment nos propres actes et états psychiques. L'immanence phénoménologique s'émancipe de ces contenus pour ne conserver, pour ainsi dire, que la structure intentionnelle de la conscience et de son flux. Une telle objection, de fait, n'est pas recevable et se trouve d'emblée écartée.

58 HUSSERL, Edmund, 1923-1924. *Philosophie Première*, Deuxième partie, « Théorie de la réduction phénoménologique », Quatrième section, « Psychologie phénoménologique, phénoménologie transcendantale et philosophie phénoménologique », Chapitre III, « Le sens philosophique de la réduction transcendantale », 53^e leçon, « Le problème de l'intersubjectivité », Paris, PUF, 1972, Collection Épiméthée, p.234.

59 « La recherche phénoménologique est-elle donc recherche solipsiste ? ». HUSSERL, Edmund, 1910-1911. *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Chapitre III, « Examen préalable de quelques objections contre le projet de la réduction phénoménologique », §18, « L'objection du solipsisme », Paris, PUF, 1991, Collection Épiméthée, p.152.

60 *Ibid.*

61 *Ibid.*

5.2) La disparition du sujet dans l'épochè :

Le problème du « Moi » ou du « Je » subsistant après l'épochè ou, en d'autres termes, la distinction entre le « Moi » empirique et le « Moi » transcendantal, est l'un des plus sujets à des incompréhensions, du moins dans les anticipations de Husserl, telles qu'elles sont formulées dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*.

Husserl montre en effet qu'une autre objection pourrait être formulée en ces termes : « la réduction phénoménologique, qui veut mettre hors circuit le Je propre, est quelque chose d'impensable. C'est à la simple *cogitatio* en <soi>-même qu'il doit y avoir réduction, à la conscience pure *de qui* ? le rapport au Je est essentiel à la *cogitatio* ⁶² ». Autrement dit, Husserl anticipe ici l'objection d'interprètes qui, ayant compris que la réduction phénoménologique ne pouvait être un solipsisme, posent un sens la question inverse : si la réduction phénoménologique met hors circuit « tout le reste du monde », et le sujet, le « Je », avec lui, qui reste-t-il pour la penser ? Husserl montre que

la possibilité de mettre hors circuit toute transcendance empirique au sens indiqué, de mettre entre parenthèses l'existence de toute nature, est incontestable et, par là aussi la mise entre parenthèses de l'existence du Je empirique propre, sur lequel, dans le cadre de la phénoménologie, ne porte donc aucun jugement, dont n'est fait aucun usage. (...) L'objection peut donc seulement vouloir dire que, en face du Je empirique, il y a encore à admettre un *Je pur*, en tant que quelque chose d'inséparable des *cogitationes*⁶³.

L'objection, telle qu'elle est ici formulée, trouve donc elle-même sa réponse : la conscience *pure* est celle d'un sujet *pur* – voire, les deux sont synonymes. En effectuant la réduction phénoménologique, on ne met pas hors de jeu le *sujet*, mais le *sujet empirique*, auquel se substitue, ou dont il reste, de manière résiduelle, le sujet *pur*, phénoménologique.

Mais le problème peut être posé autrement. Husserl rappelle le sens de l'épochè. Lorsque je l'accomplis, « je m'abstiens universellement de toute position de mondain et du monde même en totalité, donc aussi de la position de moi comme d'un homme réel mondain⁶⁴ ». Il montre encore :

On pourrait objecter :

62 *Ibid.*, §19, « L'objection contre la possibilité de la mise phénoménologique hors circuit du Je », p.153.

63 *Ibid.*

64 HUSSERL, Edmund, 1926. *De la réduction phénoménologique, Textes posthumes (1926-1935)*, <I. Textes du corpus en rapport avec le plan de publication de l'automne 1926>, N°4, « *Épochè* transcendantale et réduction. L'établissement du spectateur impartial », §3, « Objections contre la possibilité d'accomplir universellement l'épochè », Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2007, Collection « Krisis », p.107.

Mais puis-je m'abstenir en habitus théoriquement de cette position de moi<-même> et ensuite, tout simplement, accomplir encore une position théorique ? Comment suis-je celui qui effectue l'*epochè* ? Puis-je me poser comme tel sans accomplir la position comme homme, donc invalider l'*epochè* ? Est-ce contradictoire de rester dans l'*epochè* et de mener l'expérience théorique soi-même comme sujet de l'*epochè*, et d'en faire le thème d'un jugement théorique ?⁶⁵

Il ne s'agit plus de chercher *qui* est le sujet de l'*epochè*, mais de chercher comment un sujet pourrait accomplir l'*epochè* alors que celle-ci met précisément hors circuit ce sujet. La question est différente, mais l'objection reste la même : sans sujet, il n'est pas possible d'accomplir l'*epochè* ; la réduction est une contradiction. Husserl rappelle encore que

au monde de l'expérience appartiennent la nature, les hommes, les animaux, etc., moi comme homme. Je considère le naturel comme une couche du monde, je peux exercer ici une abstention sur le sens : juger exclusivement sur le cours des « apparitions, des objets dans le comment » sans juger directement les choses. Pour moi maintenant, mon moi, mon subjectif, mon s'abstenir, etc., y compris le subjectif de ma représentation, se sépare de mon corps vivant d'être humain, de ce corps vivant même d'être humain⁶⁶.

En se séparant de son « corps vivant d'être humain », par la réduction – en pensée et non de manière effective –, on se sépare du mondain. L'*epochè* et la réduction phénoménologique n'abolissent pas le sujet. Elles mettent entre parenthèses, pour ainsi dire « en suspens », les objets du monde – y compris les hommes – tels qu'ils nous apparaissent, pré-donnés dans la croyance en leur existence et pré-donnés selon différents horizons, co-donnés dans l'unité d'un arrière-plan formé par les autres objets et l'espace qui l'environnent, mais pas les objets eux-mêmes. Ce que l'on met entre parenthèses par l'*epochè* et la réduction phénoménologique ce sont, comme nous l'avons déjà vu, les objets dans leur *comment*, dans leur *être-ainsi*. Il n'est donc pas question de nier le sujet en tant que tel, mais seulement le sujet empirique, qui, dans l'attitude naturelle, se perçoit d'une certaine façon et perçoit le monde et les autres en fonction de facteurs mondains, notamment, pour ce qui nous intéresse, en fonction de facteurs culturels. Suite à l'*epochè*, le sujet est « réduit » au Je *pur*, émancipé de ces modes d'apparition, mais ne disparaît pas tout à fait.

Mais il y a une autre manière encore de formuler l'objection. En effet, Husserl montre que

65 *Ibid.*

66 *Ibid.*

si je prends la décision de mener [l']*epochè* effectivement à son terme, universellement et aussi eu égard à toute ma vie, je suis bien d'une certaine manière sorti « du » monde. Je n'ai plus le monde comme étant là pour moi, j'ai le phénomène de monde au lieu du monde, de même qu'au lieu de toutes les choses étant là pour moi, des réalités singulières, j'ai de simples phénomènes singuliers. Ce n'est manifestement pas seulement les autres humains qui sont transformés en phénomènes, mais également la co-validité que je conférais dans une vie pure et simple d'accomplissement à leur expérience, action, etc. mondaines qui est inhibée. Je n'ai pas seulement posé hors validité le monde en tant qu'étant pour moi, mais aussi le monde comme étant pour eux, et ainsi le monde comme monde pour tous, comme ayant validité communément pour nous, se montrant en nous communément en l'expérience concordante elle-même et sans contradiction, bref, le monde qui, tel qu'il a validité pour moi, a validité pour nous, pour chaque nous, dont je peux moi-même parler et que je peux chaque fois comprendre et laisser avoir validité⁶⁷.

Un tel développement de ce qu'est l'*epochè* montre encore les limites qu'impose la réduction phénoménologique à la possibilité d'une phénoménologie culturellement marquée, puisqu'en plus de mettre entre parenthèses la « validité » – c'est-à-dire le « sens » ou ce qu'on croyait connaître de l'objet avant l'*epochè* – du monde qui est pour *nous*, il s'agit, par la même occasion, de mettre hors jeu le monde pour *tous*. C'est bien ici, par ailleurs, que réside la nouvelle objection. Husserl pose ainsi la question :

Ne sommes-nous pas à présent dans une *situation paradoxale* ? Je n'ai plus de monde comme sol pour mon juger, mon connaître, mais même comme sol pour une *praxis* humaine. Je ne peux plus du tout juger : seuls les autres peuvent prolonger leur être-là humain en faisant l'expérience, en jugeant, en agissant. Je n'ai alors plus d'autres puisque avoir veut dire avoir en validité et, finalement, avoir fait l'expérience (où avoir fait l'expérience signifie lui-même un avoir en validité, à savoir celui du ressouvenir, etc.).

Comment puis-je encore parler de moi et, *a fortiori*, de nous ? (...) Accomplir une *epochè* au regard du monde, du tout du monde, cela veut dire s'emparer de tout sol d'expérience et de jugement : cela veut dire non seulement devoir se taire, mais [aussi] absolument ne pas éprouver ni penser, et encore moins le droit d'agir de quelque manière⁶⁸.

Ce « paradoxe » n'est donc pas tout à fait identique aux deux objections précédentes, mais

67 *Ibid.*, <IV. Textes provenant des travaux de la fin de l'année 1931 sur l'« ouvrage systématique »>, N°23, « Sur la phénoménologie de l'*epochè* », §6, « *Épochè* universelle. <Différents genres d'abstention> », pp.310-311.

68 *Ibid.*, p.311.

n'est pas non plus tout à fait sans lien avec elles. En effet, comme les deux objections déjà mentionnées, le paradoxe est fondé sur la disparition du « Je », mais plus encore : sur la disparition du « Nous » et de toute praxis humaine dans l'*epochè*. Avec la disparition du moi, c'est aussi la disparition des autres et de toute pratique collective qui est en jeu. Ainsi, « une telle *epochè* se laisse-t-elle effectivement mener à bien et sans contradiction ?⁶⁹ ». Husserl écrit encore :

Qu'est-ce que c'est, la mener effectivement à bien, l'exercer effectivement et obtenir le phénomène du monde ? Cela ne veut-il pas dire : avoir [pour] donné en tant qu'étant le phénomène de monde dans un genre d'expérience modifié, quoique en une expérience ? (...) Je fais l'expérience, j'obtiens prétendument le phénomène de moi, moi qui, pourtant, suis moi-même un homme réel, un réel du monde. Au mieux, n'ai-je donc pas ainsi transformé mon monde extérieur en phénomène, au lieu de l'avoir fait du monde en général, moi inclus ? Je devrais alors aller plus loin : je ne peux pas du tout m'obtenir moi comme phénomène, *je ne peux pas du tout mener à terme une abstention d'accomplissement de l'expérience du soi*. Si je le tente, je suis en cet essai toujours encore conjointement éprouvé, et si cela réussissait, je serais, en tant que sujet de l'*epochè*, inévitablement conjointement-là, en contradiction avec le contenu de l'*epochè*⁷⁰.

Quel est le sens, finalement, de cette objection ? Il faut d'abord bien entendre ce mot que nous n'avons pas encore analysé jusque-là ; le terme de « phénomène ». Dans les *Recherches logiques*, Husserl montre que

On ne saurait assez fortement insister sur l'équivoque qui nous permet de donner le nom de *phénomène*, non seulement *au vécu en quoi réside l'apparaître de l'objet* (par exemple au vécu concret de la perception, dans lequel l'objet est présumé être présent lui-même), mais aussi à *l'objet apparaissant comme tel*. L'illusion entretenue par cette équivoque disparaît dès qu'on cherche à se rendre compte sur le plan phénoménologique de ce qui, de l'objet apparaissant comme tel, est réellement donné dans le vécu de l'apparition. L'apparition de la chose (le vécu) n'est pas la chose apparaissant (ce qui est présumé se trouver « en face de nous » dans son ipséité corporelle). Nous vivons les phénomènes comme appartenant à la trame de la conscience, tandis que les choses nous apparaissent comme appartenant au monde phénoménal⁷¹.

69 *Ibid.*

70 *Ibid.*

71 HUSSERL, Edmund, 1900-1901. *Recherches Logiques*, Vol.II, « Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance », V^e Recherche, « Des vécus intentionnels et de leurs "contenus" », §2, « Premièrement : conscience en tant qu'unité phénoménologique réelle des vécus du moi. Le concept de vécu », Paris, PUF, 1993, Collection Épiméthée, pp.148-149.

Le phénomène relève donc de la conscience, et se distingue de l'objet apparaissant. L'objet qui apparaît n'est pas un phénomène : le phénomène, c'est l'objet tel que vécu par une conscience, c'est un vécu, non pas un objet. Ainsi, monde et phénomène du monde sont à différencier. Notre paradoxe consiste donc à dire que se percevoir soi-même comme phénomène est impossible. En procédant à l'*epochè*, nous pouvons essayer de nous saisir comme tel, comme phénomène, mais nous sommes condamné à l'échec, nous ne pouvons nous abstenir de la mondanité de notre corps et de notre être. Le « paradoxe » décrit ici est donc somme toute différent de deux objections précédemment citées, en ce qu'il s'agit ici non plus de dire que le sujet disparaît au cours de l'*epochè*, mais de dire que le moi empirique, naturel, ne peut laisser place au moi transcendantal.

La solution que donne Husserl pour sortir de ce paradoxe n'est pas facile à comprendre. Il montre d'abord qu'il y a deux sens de l'*epochè*. Le premier consiste à dire que réaliser l'*epochè*, c'est s'abstenir, mettre entre parenthèses l'*acte* d'une conscience thématique, et le faire, volontairement, pour toute occurrence future de cet acte, jusqu'à nouvel ordre⁷². Mais mettre entre parenthèses un *acte* et mettre entre parenthèses une *certitude*, ce n'est pas la même chose, et c'est pourtant là le second sens de l'*epochè*⁷³. En ce qui concerne le premier sens, nous pouvons très bien mettre entre parenthèses « la position thématique de [nous]-même », c'est-à-dire, semble-t-il, tout acte réflexif attestant de notre propre existence empirique, et ainsi se passer de tout jugement tel que « je suis [mondain] ». Le sens du paradoxe que formule Husserl ne concerne pas cette définition de l'*epochè*, mais bien la seconde, à un niveau plus élevé : « avoir une certitude et l'acte en lequel elle est une certitude mise en œuvre sont manifestement deux choses différentes. L'abstention de la mise en œuvre n'est pas l'abstention de la certitude⁷⁴ ». Comment, donc s'émanciper d'une telle certitude ? Husserl montre que

l'*epochè* est (...) une modalisation d'un genre propre. Je ne doute pas au sens premier et originaire [du fait de savoir] si une visée (je suis sûr et n'abandonne pas la certitude) est correcte ou non. Mais en pensant à la possibilité et en admettant

72 « On pourrait (...) objecter que, selon les règles, “s'abstenir” veut dire s'abstenir d'une position, d'un *acte*, d'un être-actif, d'une conscience “thématique”. Je peux tout poser thématiquement, même moi-même, et inhiber alors l'accomplissement, et au-delà de l'inhiber en actualité, entendu en ce sens, resterait la volonté de renoncer, jusqu'à nouvel ordre, à < tout > acte thématique futur de même contenu. Je peux me le proposer au regard de toute saisie thématique de n'importe quelles réalités singulières et par conséquent au regard de la position thématique d'humains et, en particulier, de la position thématique de moi-même. », *Op.Cit*, p.312.

73 « Une *epochè* en ce [premier] sens ne pose pas de problème, au contraire de l'*epochè* tout autre en laquelle je pose hors jeu une certitude que j'ai et qui, comme résultat, d'un acte, est une certitude ayant pour moi une validité durable, qu'elle soit activée ou non, en laquelle, en un autre sens, je m'abstiens de celle-ci comme de cette [certitude] qui dure et, par là, me refuse tout acte qui l'activerait ». *Ibid.*

74 *Ibid.*

originaires la possibilité d'une expérience que cette visée (ou que l'expérience, si la visée est déjà en cours d'expérience, dans la poursuite de l'expérience continuée pénétrant dans ses anticipations) puisse devenir douteuse, et perdre sa validité dans le retour à son expérience correspondante, je deviens bien d'une certaine manière dubitatif [quant à savoir] si elle a « effectivement » validité, si je pourrais effectivement demeurer en elle. C'est donc ainsi que la certitude pure et simple devient certitude touchée, elle se transforme en une « possibilité » (comme membre d'un doute) : à ceci près que c'est un doute et une possibilité non du genre originaires modal et simple, mais d'un degré intentionnel plus élevé⁷⁵.

Ainsi, Husserl montre que le « paradoxe » se résout de lui-même dès lors que l'on abolit la certitude de la mondanité du soi.

5.3) Abstention de la croyance en des êtres singuliers et abstention de la croyance en le monde dans sa globalité :

Si on ne peut objecter que le sujet est un obstacle à la réalisation de l'*epochè*, qu'en est-il du monde ? Est-il bien possible de s'en abstenir absolument ? Husserl interroge cette fois, notamment, les concepts d'« arrière-plan » et de « pré-donné » que nous avons déjà analysés. Il écrit, en particulier :

Je peux sans aucun doute réfléchir sur l'expérience mondaine et expliciter ce qui appartient à son fonds, c'est-à-dire de façon que je parte [non seulement] d'un avoir-thématique du monde comme totalité, mais du vivre mondain tel que précisément il s'écoule, par exemple comme quelque être-occupé, en une activité finalisée pratiquement quant à telles ou telles choses qui sont là pour moi, quant à autrui qui est là pour moi, à leur conférer des ordonnancements, à me comporter envers eux, etc. Je réfléchis après coup sur le fait que les choses, ces hommes, etc. et moi-même ne sont pas pour moi des réalités effectives isolées mais que, m'occupant d'eux thématiquement, j'ai précisément pour « arrière-fond », mais non lui-même thématiquement, le monde d'où ces choses ont été détachées, sont devenues thématiques (...). Je me rends compte que, progressant et thématissant depuis le premier thématique vers un environnement, etc., j'en deviens certain dans l'évidence, que cet environnement de chaque fois, sur lequel je dirige le regard attentif particulier, « était là pour moi » déjà avant que je fasse cela, donné bien sûr de très diverses façons [mais] consciemment en tout cas, quoique seulement « co- »conscient (sans être thématique, sans y prêter attention)⁷⁶.

⁷⁵ *Ibid.*, §9, « La question de l'*epochè* (ensuite comparaison avec l'*epochè* esthétique) », pp.322-323.

⁷⁶ *Ibid.*, N°4, « *Epochè* transcendantale et réduction. L'établissement du spectateur impartial », §3,

Cela, c'est désormais quelque chose de bien connu. Chaque objet visé, objet de notre attention, objet « en question », « thématique » se détache sur un champ d'objets perçus mais non-visés, et toujours-déjà là. De quelle manière cela peut-il mettre en péril l'accomplissement de la réduction phénoménologique et de l'*epochè* ? Husserl pose ainsi le problème :

Progressant de la sorte, je peux réfléchir simultanément aux modes de l'être-conscient-pour-moi, expliciter ce qui est dégagé après coup de cet arrière-fond, comment il y « apparaît », « fait objet d'expérience » et distinguer ce qui est à différencier d'une façon ou d'une autre dans cet être-en-expérience. (...) Comment devrais-je par conséquent exercer pour moi une *epochè* quant à l'être du monde, quant à la croyance d'existence continue qui se trouve dans le flux de l'expérience de monde, venant à une expérience et à un énoncé en expérience qui, durant cette *epochè*, sont encore libres par rapport à moi ? Puis-je aussi me contenter de dire : « Je m'abstiens de la croyance de monde » ? – Est-ce que, d'une façon neuve, je n'ai pas mis en action cette croyance ? Une abstention de croyance n'est pas possible, certes, eu égard à un existant singulier pour moi, mais jamais eu égard au monde lui-même ? Quand Descartes, soulignant la possibilité de l'illusion de toute expérience sensible, croyait alors avoir montré avec la possibilité du non-être de toute expérience sensible et par l'expérience sensible en sommation la possibilité même du non-être du monde, la possibilité que ne soit absolument aucun monde de l'expérience, il lui restait pourtant bien le pur ego psychique comme apodictiquement indubitable, dès lors un reste du monde. Mais n'est-ce pas trop peu ? La possibilité de dégager comme illusion un être en expérience ne repose-t-elle pas sur le fait que cette expérience est en conflit avec un être autre qui se tient en son expérience et qui, en ce conflit, conduit au biffage ? N'en va-t-il donc pas de sorte que l'être du monde soit proprement apodictique, que toujours ne soit ouverte que la possibilité de devoir abandonner un objet d'expérience étant individuellement, à savoir là où il est en conflit avec une expérience qui tient bon tandis que pour moi un monde d'expérience universellement concordant reste toujours et nécessairement maintenu ?⁷⁷

La question posée par Husserl pourrait être reformulée de cette façon : ne peut-on pas accomplir d'*epochè* que de ce qui est *thématique* ? Ce qui est en jeu ici, ce n'est pas l'*epochè* en tant que telle, mais l'*epochè* universelle en laquelle « [j'ai] d'avance [le monde] dans la croyance, mais je n'entends reconnaître rien de détaillé comme ce que j'ai établi selon l'être et

« Objections contre la possibilité d'accomplir universellement l'*epochè* », pp.108-109.

77 *Ibid.*, p.109.

l'être-ainsi⁷⁸ ». C'est, en somme, la possibilité de mettre entre parenthèses le monde dans son entier, et donc la possibilité de réaliser la réduction transcendantale. Afin de résoudre ce problème, Husserl montre que l'expérience de l'*epochè* « est ce qu'elle est même si le monde n'était pas » et ajoute qu'« il est évident (...) que je peux m'abstenir de la croyance de monde puis, au sein de cette abstention, me tenir devant l'évidence “Je suis, moi en tant qu'absténant, etc.”⁷⁹ ». Si cette solution peut sembler insatisfaisante, c'est qu'il faut encore la compléter par les explications suivantes :

la subjectivité transcendantale est celle qui, dans la méditation sur le soi, et y prenant la mesure de la possibilité d'un recueillement toujours nouveau sur le soi, se saisit comme constituante du monde et se constituant elle-même, et qui reconnaît un monde avec tout le subjectif-mondain comme une effectuation de son propre fonctionnement.

Ce n'est que dans l'élucidation effective du monde pré-donné et de la vie conscientielle pré-donatrice, en fonction de la subjectivité egoïque active et passive fonctionnant de façon directrice, qu'il devient clair que la méthode de l'*epochè* conduit au-delà de la naïveté de l'avoir mondain naturel et qu'elle livre pour soi d'être absolu une intersubjectivité transcendantale absolument close.

Je me convaincs qu'en exerçant de cette façon une *epochè* pure quant à la nature et au monde concret j'obtiens une vie conscientielle pure, *ma* vie conscientielle pure et dedans, comme consciente et motivée avec mes propres phénomènes, une vie conscientielle étrangère, par intropathie. Ce que j'obtiens là est la subjectivité pure en tant qu'intersubjectivité qui en soi mène à l'expérience concordante le monde, notre monde comme unité intentionnelle de validité, ou vise « le » monde en concordance transitoire, puis « en change le sens » en l'identifiant, [le] corrige d'après son « sens effectif », rend constamment possible et fonde chaque fois en ce déroulement de la conscience d'unité d'un seul et même monde (pour moi, valant pour nous)⁸⁰.

S'il n'est pas nécessaire ici de détailler la théorie husserlienne de l'intersubjectivité, une réponse à l'objection contre la possibilité de mettre en œuvre l'*epochè* allant dans cette direction mérite sans doute qu'on s'y attarde. Il s'agit pour Husserl de montrer qu'il n'y a pas de contradiction entre le monde et l'*epochè*. La question « peut-on s'abstenir du monde dans sa totalité ? » trouve ici sa réponse, puisque c'est l'*epochè* elle-même qui le constitue lorsque, en

78 HUSSERL, Edmund, 1926. *De la réduction phénoménologique, Textes posthumes (1926-1935)*, <IV. Textes provenant des travaux de la fin de l'année 1931 sur l'« ouvrage systématique »>, N°23, « Sur la phénoménologie de l'*epochè* », Appendice XXIII, « Deux façons d'accomplir l'*epochè* universelle », p.326.

79 *Op.Cit.*, pp.109-110.

80 *Ibid.*, §4, « L'*epochè* mène au-delà de l'avoir-un-monde naturel et ouvre la subjectivité transcendantale comme intersubjectivité », pp.110-111.

la réalisant, nous constituons en même temps la subjectivité transcendantale des autres, qui fondent avec nous le monde.

5.4) L'absence de motivation de la réduction phénoménologique :

Si l'*epochè* et la réduction phénoménologique ne peuvent être combattues sur les terrains du sujet ou du monde, Husserl anticipe dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* une dernière objection notable.

Il suggère en effet que l'on pourrait bien mettre en doute la nécessité de la réduction phénoménologique, non pour des raisons de contradiction au sein même de la théorie, mais d'un point de vue pour ainsi dire méthodologique, ou plutôt pour des raisons théorétiques ou scientifiques. Quel est l'intérêt de la réduction phénoménologique ? N'est-elle pas inutile ? C'est remettre en cause la nature même de la phénoménologie, qui, de fait, se passerait bien d'être *transcendantale* ; c'est remettre en cause le « tournant » que prend la phénoménologie de Husserl dès les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, mais aussi et surtout à partir du premier volume des *Idées directrices pour une phénoménologie*. Ainsi, à la question « Qu'est-ce qui motive l'*epochè* et la réduction phénoménologique ? » Husserl répond :

À la phénoménologie, on n'a pas besoin du tout de prêter de motif pour qu'elle mette hors circuit la position d'expérience. (...) L'unique question, alors, est celle de savoir ce qu'il y a alors à rechercher, si alors un espace demeure pour une science. On n'a pas le droit de dire : notre unique intérêt, c'est la nature. Cela, le naturaliste peut le dire (...). Le phénoménologue n'a précisément pas pour intérêt la nature en tant qu'être-là posé dans l'expérience et dans la science universelle d'expérience. Si et comment la recherche phénoménologique peut signifier ou ne pas signifier quelque chose pour la connaissance de la nature elle-même, ce n'est pas là naturellement une question qui antérieure à l'établissement de la phénoménologie⁸¹.

Si « on n'a pas besoin du tout de prêter de motif pour que [la phénoménologie] mette hors circuit la position d'expérience », il faut rappeler ici ce que nous avons déjà montré au cours de notre exposé, que l'enjeu de la réduction phénoménologique n'est autre que l'universalité de la phénoménologie permettant d'échapper au relativisme des « sciences de l'esprit », tel que Husserl le décrira bien plus tard au cours de la *Crise des sciences européennes et la*

81 HUSSERL, Edmund, 1910-1911. *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Chapitre III, « Examen préalable de quelques objections contre le projet de la réduction phénoménologique », §21, « L'absence de motivation de la réduction phénoménologique », Paris, PUF, 1991, Collection Épiméthée, pp.155-156.

phénoménologie transcendantale. Ce qui motive la réduction phénoménologique, ainsi, c'est la nécessité de faire de la phénoménologie une science rigoureuse et universelle, et de fonder sur elle des connaissances certaines sur le monde et la subjectivité.

Si, alors, Husserl réfute d'emblée toutes les objections et fait de l'*epochè* et de la réduction phénoménologiques des nécessités théoriques et scientifiques, ne faut-il pas chercher ailleurs la possibilité d'une phénoménologie culturellement marqué, notre intérêt initial ?

§6 : Merleau-Ponty et l'impossibilité de la réduction complète :

Si Husserl réfute d'emblée toute objection qui invaliderait la possibilité de la réduction phénoménologique, peut-être n'est-il pas tout à fait inapproprié d'étudier d'autres objections, telles qu'elles ont été formulées au cours de l'histoire de la phénoménologie occidentale. Il semble notamment intéressant d'analyser la position de Merleau-Ponty, telle qu'elle a été exposée dès les premières pages de sa *Phénoménologie de la Perception*.

Il n'y a sans doute pas de question sur laquelle Husserl ait mis plus de temps à se comprendre lui-même – pas de question aussi sur laquelle il soit plus souvent revenu, puisque la « problématique de la réduction » occupe dans les inédits une place importante⁸².

Cela, nous venons de le voir à travers les manuscrits réunis sous le titre *De la réduction phénoménologique*, et nous aurons d'autres occasions de le constater encore. Les interrogations de Husserl concernant la réduction et les différentes évolutions du concept semblent indiquer ou bien une incertitude, ou bien une volonté de parfaire cette idée qu'il place au centre de sa phénoménologie. Merleau-Ponty montre que

Tout le malentendu de Husserl avec ses interprètes, avec les « dissidents » existentiels et finalement avec lui-même vient de ce que, justement pour voir le monde et le saisir comme paradoxe, il faut rompre notre familiarité avec lui, et que cette rupture ne peut rien nous apprendre que le jaillissement immotivé du monde. Le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction complète. Voilà pourquoi Husserl s'interroge toujours de nouveau sur la possibilité

82 MERLEAU-PONTY, Maurice, 1945. *Phénoménologie de la Perception*, « Avant-propos », In : *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2010, Collection Quarto, p.661.

de la réduction.⁸³

Encore faut-il bien comprendre ce qui est dit ici. Merleau-Ponty adresse-t-il à Husserl une objection semblable à celles que nous avons déjà mentionnées ? Le phénoménologue français montre que « Si nous étions l'esprit absolu, la réduction ne serait pas problématique. Mais puisqu'au contraire nous sommes au monde, puis que même nos réflexions prennent place dans le flux temporel qu'elles cherchent à capter (...), il n'y a pas de pensée qui embrasse toute pensée⁸⁴ ». En ce sens, Merleau-Ponty pointe du doigt une insuffisance de la réduction, en ce qu'il est impossible de sortir de notre ancrage mondain ; telle semble en effet aller de soi la position d'un philosophe cherchant à redonner au corps une place prédominante dans le champ de la phénoménologie. Rudolf Bernet, dans son article intitulé « Le sujet dans la nature, Réflexions sur la phénoménologie de la perception chez Merleau-Ponty », montre que

s'il y a, comme Merleau-Ponty ne cessera de le répéter, « impossibilité d'une réduction complète », c'est précisément à cause [du] fond naturel de l'existence humaine. La réduction phénoménologique de Husserl ne portant à l'apparaître que la corrélation entre l'activité constituante du sujet transcendantal et son œuvre constituée, est incapable de repêcher et donner à voir ce qui précède et supporte cette constitution. Faire apparaître la nature comme une dimension de l'existence humaine qui appelle à la constitution sans s'y laisser enfermer, requiert une nouvelle forme de réduction phénoménologique. Au lieu d'être une réduction *de* la vie naturelle, la réduction phénoménologique au sens de Merleau-Ponty est plutôt une réduction *à* la vie naturelle : « ce qui résiste en nous à la phénoménologie – l'être naturel, le principe « barbare » donc parlait Schelling, – ne peut pas demeurer hors de la phénoménologie et doit avoir sa place en elle⁸⁵ ».

Cette position nous intéresse en ce qu'elle ne condamne pas la réduction phénoménologique, mais en réclame une autre. Merleau-Ponty, en ce sens, ne défendrait pas la théorie de la réduction husserlienne, qui peine à convaincre à trouver une stabilité ou une totalité théorique, qui reste pour ainsi perpétuellement « en chantier », mais en réclamerait une autre, en raison même de ce caractère inachevé, ou plutôt *inachevable*, précisément parce qu'elle ne parvient pas à atteindre ce qu'elle prétend faire : faire en sorte que le sujet s'abstraie du mondain, du naturel.

83 *Ibid.*, p.664.

84 *Ibid.*, pp.664-665.

85 BERNET, Rudolf, 1992. « Le sujet dans la nature, Réflexions sur la phénoménologie de la perception chez Merleau-Ponty », In : RICHIR, Marc, et TASSIN, Étienne (éd.), *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, Grenoble, éditions Jérôme Millon, 2008, Collection « Krisis », p.63.

Cette position nous intéresse également en ce qu'en ce sens, la phénoménologie de Merleau-Ponty pourrait laisser une place en son sein pour une phénoménologie culturellement marquée. Pourtant, peut-on accepter sa position comme elle vient ? Est-elle recevable en tous les points de vue ? Nous pourrions adresser à cette théorie des critiques semblables à celles que Husserl a adressées aux objections mettant en cause la possibilité de s'abstenir du mondain en général. Mais plus encore, il nous faut insister sur deux aspects importants.

D'abord, si nous pouvons reconnaître que la réduction est un – sinon *le* – concept fondamental de la phénoménologie husserlienne, il ne faudrait pas lui reconnaître plus de prétentions que celles qu'elle a en vérité. Il s'agit donc de dire que la réduction phénoménologique est avant tout *méthodologique*, et qu'elle ne prétend pas à l'abstraction *effective* du naturel et du transcendantal.

Mais plus encore – et c'est là le second point sur lequel nous devons insister –, Husserl accorderait sans doute à tous ses critiques que l'on ne peut pas, justement, s'abstenir *effectivement* du monde et du naturel. La réduction phénoménologique husserlienne n'est pas à l'image de la séparation des substances étendue et pensante de Descartes. La réduction phénoménologique, comme expérience de pensée, se fonde sur la *possibilité* de concevoir, encore une fois *en pensée*, une telle abstraction. Et c'est cette possibilité même qui justifie la réduction. Peut-on abstraire le naturel et le mondain, ainsi que tous leurs contenus, par l'*epochè* et au cours de la réduction, pour ne conserver que les structures – intentionnelles – de la conscience pure ? Cela s'impose avec évidence et ne tolère aucune objection.

Si la réduction phénoménologique, ainsi, ne saurait, pour Husserl, recevoir d'objection, sans doute faut-il chercher ailleurs la possibilité de ce qui nous intéresse : une phénoménologie culturellement marquée. Si nous ne pouvons trouver sa place pour ainsi dire « hors de la réduction » et de la phénoménologie transcendantale, il nous faut alors la chercher en un autre endroit, c'est-à-dire en son sein.

Nous avons évidemment déjà dit que la réduction transcendantale, aux premiers abords, excluait d'emblée la possibilité d'une phénoménologie culturellement marquée, puisque la conscience pure est expurgée des horizons et pré-données : est-ce bel et bien le cas ? En d'autres termes, attitudes naturelle et transcendantale sont-elles tout à fait contradictoires, antinomiques ?

Peut-être faut-il distinguer encore, à l'intérieure de la réduction phénoménologique elle-même, entre différents modes de donnée, parmi eux ceux qui sont absolument

non-douteux, et ceux qui ne le sont pas. Et peut-être que le titre de phénoménologie est autant le titre d'une méthode que d'une discipline ; peut-être y a-t-il différentes disciplines phénoménologiques, les unes par exemple rattachées eidétiquement à des données absolues évidentes, les autres à des données imparfaites⁸⁶.

Ce qu'il nous reste à faire, ainsi, c'est d'éclairer ces conditionnels et suppositions, en montrant quelles sont les interactions entre attitude naturelle et attitude transcendantale, entre le monde et la conscience pure.

86 HUSSERL, Edmund, 1910-1911. *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Chapitre III, « Examen préalable de quelques objections contre le projet de la réduction phénoménologique », §22, « Considération préliminaire sur la discussion des objections contre l'absoluité de la connaissance phénoménologique », Paris, PUF, 1991, Collection Épiméthée, pp.157-158. J'adopte la correction du texte de 1924. Cf. note de bas de page (4), p.158.

Quatrième chapitre

Attitude naturelle et attitude transcendantale ne sont pas contradictoires. Éclairer le sens du texte N°5 ; les manuscrits des années 1930.

Faut-il s'émanciper de l'*epochè* ? D'après ce que nous venons de voir, il va sans dire que la réponse donnée par Husserl est négative. Mais il faut dire que notre auteur ne se pose pas la même question que nous, du moins pas directement. Faut-il s'émanciper de l'*epochè* pour laisser place à une phénoménologie culturellement marquée ? C'est une question à laquelle il nous faut maintenant répondre.

§7 : « Je n'ai (...) pas besoin d'invalider de quelque façon l'*epochè*⁸⁷ ».

7.1) Automne 1926 : les prémisses du refus d'une antinomie entre attitude naturelle et attitude transcendantale :

Husserl écrit :

Je n'ai (...) pas besoin d'invalider de quelque façon l'*epochè*. Son sens n'est pas de renoncer en général, ni de renoncer à un jeu mondain systématique, mais à en juger seulement après que j'ai acquis les connaissances intentionnelles préparatoires qui, devant la théorie phénoménologique de la « raison et de la vérité », exigent cependant en un certain sens une abstention inconditionnée de tout type de jugement mondain. Tout bien considéré, cela n'est pas correct en tous les sens ; car je ne peux pas dire : « je perçois une table », ce qui implique « je crois qu'elle est », sans avoir d'abord cru, en faisant simplement l'expérience. Mais comme phénoménologue, je n'ai pas la chose et le monde pour thème absolu. Au début, je suis clivé : moi naturel, m'occupant toujours à nouveau comme tel, et [moi] phénoménologique, venant après l'*epochè*⁸⁸.

Il y a donc bien un « clivage » entre attitudes naturelle et transcendantale, mais quelle est sa teneur ? C'est ce qu'il faut déterminer. Husserl montre encore que

le sens principal de l'*epochè* transcendantale et de la réduction est toujours le même,

87 HUSSERL, Edmund, 1926. *De la réduction phénoménologique, Textes posthumes (1926-1935)*, <I. Textes du corpus en rapport avec le plan de publication de l'automne 1926>, N°2, « Notes et recherches sur l'*epochè* phénoménologique », §8, « Le sens de l'*epochè* », Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2007, Collection « Krisis », p.77.

88 *Ibid.*

et pourtant, *au commencement de la phénoménologie l'épochè a un caractère autre* qu'après sa formation [par] la théorie structurelle générale de la raison objective et de la constitution transcendantale du transcendant comme monde. Il en résulte par essence qu'au début de la phénoménologie, le clivage du moi qui a eu lieu dans le sujet phénoménologisant a le caractère d'un clivage en un moi inférieur, en attitude naturelle et le restant, et un moi supérieur vivant dans l'*épochè* et purement dans la recherche subjective⁸⁹.

Il y a donc au sein de ce clivage une hiérarchie entre les deux attitudes, l'attitude naturelle étant – comme on peut s'en douter – plus basse, « inférieure », à l'attitude transcendantale. S'agit-il d'une hiérarchie de valeurs ? Cela reste à déterminer. Husserl continue :

Mais après qu'en progressant nous avons formé la théorie de la constitution, nous avons bien encore le clivage du moi ; mais, comme moi inférieur, non plus un moi naturel dans l'attitude naturellement thématique, ou nous ne l'avons que comme moi naturel *passé*. Depuis la reconnaissance de l'idéalité transcendantale du monde, l'attitude naturelle ou, corrélativement, l'absolutisation naïve du monde (celle <provenant> de l'ignorance de la relativité transcendantale du monde et, le cas échéant en scientificité, de sa mésinterprétation) est au contraire définitivement abandonnée, et si je porte directement un jugement sur du mondain et, comme toujours, m'occupe théoriquement et pratiquement dans le monde, le monde a cessé de valoir absolument pour moi et d'être sphère thématique absolue. À ceci près alors, que je dois bien assumer les tâches du dévoilement concret du côté transcendantal de toutes les constatations directes puisque, d'une façon générale et indéterminée, je sais bien que le monde doit être là, ou plutôt qu'il joue son rôle en toute expérience tournée vers l'extérieur et en toute thématique supérieure comme partie de ma vie cachée – mais ce côté doit précisément d'abord dévoiler⁹⁰.

En d'autres termes, la simple dichotomie entre attitude naturelle et attitude transcendantale change pour ainsi dire radicalement une fois l'*épochè* opérée et le sujet entré une première fois dans l'attitude transcendantale. Nous trouvons ici le sens véritable de la thèse du manuscrit intitulé « <Retour dans la positivité de la vie naturelle depuis l'attitude transcendantale>. Changement du type de vie dans l'attitude phénoménologique »⁹¹. Une fois l'*épochè* opérée, il

89 *Ibid.*, p.79.

90 *Ibid.*

91 « Comment faut-il alors, si [je] reviens [dans l'attitude naturelle], exercer une connaissance mondaine normale et donc, en me plaçant sur le sol de l'expérience externe, être à nouveau chercheur mondain ? Par là, de toute évidence (à ce qui semble), je cesse de pratiquer la recherche sur le « transcendantal », sur une subjectivité pure, et dès lors il *semble* qu'est réinstauré le genre de recherche [propre] à la positivité naïve.

devient impossible pour le sujet de revenir à l'attitude naturelle *naïve* dans laquelle il était auparavant. Husserl ajoute par ailleurs :

Pour ce qui concerne (...) le genre de l'*époque au début*, elle a, puisque je suis un moi encore dans l'attitude naturelle et que je n'ai pas d'autre monde et pas d'autres sciences qui le monde naïvement absolutisé et les sciences naïves en rapport avec lui, une *particularité* en ce que je dois l'introduire comme *époque* quant au monde et à toutes les sciences, et plus encore quant à toutes mes visées de sens préscientifiques. De la possibilité d'un autre monde « nouveau », d'un monde du subjectif-transcendental, et de la possibilité de retrouver en celui-ci le « monde ancien » comme sens d'être transcendantal par explicitation intentionnelle, à savoir par libération envers l'absoluité naïve, je ne sais encore rien, et il n'y a pour cela aucune pensée par laquelle je pourrais pratiquer une science mondaine, porter tout simplement des jugements mondains sans le faire au sens ancien qui est encore pour moi précisément l'unique sens⁹².

Accomplir l'*époque* et entrer dans l'attitude transcendantale, cela veut donc dire, comme nous l'avons déjà mentionné, mettre entre parenthèses le monde et ses objets, dans leurs modes d'apparition, avec leurs arrières-plans et horizons, avec toutes leurs pré-déterminations et le seuil de croyances dans lequel ils apparaissent d'emblée. De cette manière le sujet est conduit à la subjectivité pure, et de cette manière est révélée la transcendance du monde, à l'égard des croyances et déterminations naturelles naïves. Revenir à l'attitude naturelle, cela signifierait alors effacer ces parenthèses, sortir de cette attitude purement théorique, de cette attitude de phénoménologue, et considérer à nouveau le monde tel qu'il se présente à nous hors de cette attitude, c'est-à-dire de façon naïve, avec toutes ses pré-déterminations. Mais cela ne veut pas

Ce n'est cependant absolument pas le cas, tout simplement ; car ce que j'ai appris comme chercheur transcendantal, je ne peux pas l'oublier, et ce que j'ai appris là et apprends encore a peut-être son importance, et même très pénétrante, révolutionnaire quant à la façon dont désormais je suis chercheur positif et ne peut l'être que de façon conséquente. Oui, peut-être s'avère-t-il alors que je ne peux absolument plus abandonner le point de vue transcendantal, qu'il reste et doit rester constamment à l'œuvre, à savoir accepté et soigneusement examiné en ses consécutions aussi longtemps que je suis homme de science, et que, plus encore, le type de considération transcendantal universel doit alors aussi déterminer en nécessité toute la *praxis* de ma vie et ne peut plus être proprement abandonné pour cette raison même.» HUSSERL, Edmund, 1926. *De la réduction phénoménologique, Textes posthumes (1926-1935)*, <I. Textes du corpus en rapport avec le plan de publication de l'automne 1926>, N°5, « <Retour dans la positivité de la vie naturelle depuis l'attitude transcendantale>. Changement du type de vie dans l'attitude phénoménologique », §1, « La rupture avec la naïveté naturelle et le retour dans l'attitude naturelle », Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2007, Collection « Krisis », pp.112-113.

92 *Op.Cit.*, pp.79-80.

dire que les connaissances acquises dans l'attitude transcendantale sont à leur tour mises entre parenthèses, voire pire, oubliées. Bien au contraire, elles demeurent, et ce sont tous les contenus de l'attitude naturelle qui s'en trouvent modifiés. C'est en ce sens qu'il faut comprendre que le « moi naturel (...) est définitivement abandonné », ou que « le genre de la naïveté [qui consiste à] avoir un monde pré-donné, et cela comme un être pur et simple, et élaborer et donc avoir des sciences mondaines – cela tombe sous le coup de l'*epochè*⁹³ » : jamais plus le moi ne pourra vivre dans la naïveté qui était la sienne, dans l'ignorance du transcendantal. C'est peut-être bien là la raison pour laquelle l'attitude transcendantale se situe en haut de la hiérarchie ; en ce qu'on ne peut plus s'abstenir de ses contenus de connaissance, alors qu'on peut toujours mettre entre parenthèses les contenus de l'attitude naturelle.

Enfin, citons encore :

Dès le début visiblement, l'*epochè*, comme méthode de connaissance transcendantale et de la connaissance qu'il n'y a aucune science absolue ni aucune science pure et simple comme transcendentale fondée, n'a aucun autre sens définitivement valable que celui de déraciner cette thématique naïve et [cette] science naïve, et de faire droit au sens absolu, à la relativité d'être mondain⁹⁴.

Husserl revient donc ici, du même coup, sur ce que réalise l'*epochè* : elle ne sépare jamais le sujet percevant du monde, ni n'abolit jamais tout à fait le monde, qui est toujours nécessairement là, mais change notre façon de le percevoir, et notre façon de nous y comporter, si bien que l'attitude naturelle initiale, précédant la réduction phénoménologique, est définitivement abandonnée dans son sens original, non pas en ce qu'il est impossible, par la suite, de retourner à cette attitude, mais en ce qu'elle sera pour ainsi dire toujours-déjà consciente du transcendantal.

7.2) Le « moi qui met en œuvre l'attitude naturelle est le moi transcendantal⁹⁵ » :

Husserl va plus loin encore. Il montre notamment que

le moi, et le nous, qui sont donnés dans l'attitude naturelle ne sont pas proprement le

93 *Ibid.*, p.80.

94 *Ibid.*

95 *Ibid.*, <III. Textes contemporains de la préparation de l'« ouvrage systématique » : été 1930 – printemps 1931>, N°8, « *Epochè* et réduction. L'attitude naturelle comme mode de la subjectivité transcendantale : la monade dans l'attitude naturelle – La monade dans le mode de l'attitude transcendantale », p.157.

moi et le nous qui *accomplissent*⁹⁶ l'attitude naturelle ; tout comme le moi vivant dans l'attitude naturelle et, en elle, réfléchissant sur soi, sur son expérience de monde, son avoir le monde en validité, etc. n'est pas proprement le moi, et le nous, qui accomplissent la réflexion naturelle. Ce moi qui met en œuvre l'attitude naturelle est le moi transcendantal⁹⁷.

Lorsque le sujet est dans l'attitude naturelle, avant d'avoir accompli toute *epochè*, il n'y a pour lui aucune « attitude », ni transcendantale, ni naturelle. C'est seulement quand il pratique la phénoménologie que le sujet prend conscience de ce clivage et, en un sens, parvient à ce point à partir duquel tout retour à l'attitude naturelle sera définitivement changé, marqué par l'attitude transcendantale. Ainsi, alors qu'il n'a pas encore réalisé l'*epochè*, le sujet est pour ainsi dire *passivement* dans l'attitude naturelle, c'est-à-dire qu'il y est installé, qu'il y vit, sans en avoir conscience. C'est seulement suite à l'*epochè* et à la réduction phénoménologique qu'il en prend conscience et peut alors, intentionnellement, vivre-dans et accomplir l'attitude naturelle. Il faut alors distinguer « le moi transcendantal (...) dans l'attitude naturelle et le moi transcendantal (...) dans l'attitude phénoménologisante » et « moi naturel (moi, l'homme), moi transcendantal (qui constitue transcendentale toute objectivité)⁹⁸ ». Dans le cas de la seconde distinction, il s'agit de la distinction que nous avons analysée jusqu'à présent. Husserl ajoute même que « le moi naturel est le moi au sens du parler courant ». En revanche, la première distinction nous intéresse maintenant particulièrement. Il s'agit, en somme, de dire que le sujet est désormais, depuis l'*epochè* et la réduction, nécessairement transcendantal. Mais cela ne veut pas dire qu'il est sans cesse dans l'attitude du phénoménologue, du chercheur : cela, il l'est sans aucun doute de manière ponctuelle, lorsqu'il s'affaire à son travail de phénoménologue, mais lorsque sa tâche cesse pour un temps, et qu'il quitte cette attitude transcendantale, le sujet demeure transcendantal, mais retourne dans l'attitude naturelle, qui désormais porte le sceau de cette « transcendantalité ».

Ainsi, Husserl montre que

si, parlant comme d'habitude, je dis : « j'accomplis l'attitude transcendantale », j'ai en tant que moi transcendantal d'abord une attitude dans l'accomplissement (habituel) et, [partant] d'elle, je passe à une attitude nouvelle, celle [qui est] transcendantale – en tant que moi transcendantal. Mais *le fait* qu'il en aille ainsi pour lui, je l'éprouve et je le reconnais précisément sur le fondement de ce passage, par là que je suis à présent *installé de façon transcendantale, c'est-à-dire sur la subjectivité*

96 Je souligne.

97 *Ibid.*

98 *Ibid.*

transcendantale. À présent, j'éprouve et reconnais tout d'abord mon présent transcendantal et, dedans, mon attitude transcendantale en action et, de là, retournant dans le ressouvenir, et y exerçant la réduction transcendantale aussi pour lui qui livre d'abord l'existence naturelle dans le monde, je saisis le passé transcendantal comme « subjectivité transcendantale dans l'attitude naturelle ».

Attitudes transcendantale et naturelle ne sont donc pas antinomiques, du moins après l'*epochè*, et ne sont pas pour ainsi dire hermétiques l'une à l'autre. Bien au contraire, leurs relations mutuelles sont plus complexes, l'attitude transcendantale émergeant de l'attitude naturelle, la révélant du même coup, et transformant la subjectivité de sorte que lors de ses retours dans l'attitude naturelle, elle ne puisse être autre que transcendantale.

7.3) La vie transcendantale n'invalide pas la vie naturelle :

« Comment puis-je rompre la naturalité ? » (...) Je m'abstiens de cette vie en ce que, réfléchissant, je me place au-delà, considère simplement et, au lieu d'être dirigé sur les pôles de direction déterminants dans la vie naturelle et de laisser s'exercer anonymement la vie en fonction, je réfléchis dessus et suis spectateur de la façon dont s'y « font » cet être naturel et cet être-dirigé sur des pôles. L'être et vivre dans le pré-donné devient thème universel, toutes ses positions naturelles ne sont pas directement mises en activité, mais considérées « après coup », et un *nouvel* être, s'activer en vivant, accomplir des actes, laisser avancer les formations associatives passives, intervient sur le plan de ma liberté de me révolutionner dans l'*epochè*.

Cette autre vie est l'irruption d'une vie d'un genre totalement nouveau *à partir de* la vie naturelle mondaine avec chaque fois ses données, *mais où cette vie n'est pas perdue*, mais devenue objet d'observation pour moi dans le changement de la forme d'accomplissement. En l'accomplissement originaire, non-modifié (d'une activité accomplie spécifiquement et directement), j'ai maintenant la vie « transcendantale » en laquelle mon moi naturel et la vie naturelle entrent en jeu en la forme modifiée de l'observé⁹⁹.

Sans doute n'est-il pas utile de commenter l'intégralité de cet extrait : nous avons déjà explicité la majeure partie de ce qu'il signifie. En quoi est-il pertinent, dans ce cas ? Il nous intéresse en ce qu'il nous livre avec clarté l'idée que la vie naturelle « n'est [malgré tout] pas perdue » après l'*epochè*. En effet, on pourrait aisément imaginer que, puisque la vie

⁹⁹ *Ibid.*, p.160.

transcendantale est placée au-dessus de la vie naturelle dans la hiérarchie que nous avons vue, et qu'elle s'impose si bien qu'elle est toujours présente de quelque façon, même dans l'attitude naturelle, la seconde finisse par disparaître au profit de la première. Or, ce n'est absolument pas le cas, et cela ne saurait l'être.

En effet, Husserl distingue deux types d'*epochè* : l'« *epochè* », pour ainsi dire « simple », et l'« *epochè* universelle ». La première, c'est l'« abstention d'acte, événement dans l'enchaînement de ma vie conscientielle¹⁰⁰ ». C'est, en d'autres termes, l'*epochè* d'un acte singulier, d'un événement mondain, parmi tous les autres. La seconde, c'est

[le] Moi dans l'enchaînement de ma vie naturelle, en laquelle je suis continuellement dans l'accomplissement de la certitude d'être universelle qui a inséré tous les actes, même tous les actes antérieurs, (serait-ce même par modalisation, par correction) en son unité de validité (serait-elle même implicite), j'accomplis un acte du genre « *epochè* » étonnant, d'un nouveau genre, à savoir une *epochè* universelle qui englobe en sa saisie tous les actes précédents, toute la certitude du monde universellement fluente¹⁰¹.

Il s'agit non plus de s'abstenir d'un seul acte particulier, mais de tous les actes en même temps, tout ce qui avait auparavant validité pour nous. Ce qu'il faut noter, c'est le fait que

si une *epochè* universelle intervient, une « nouvelle vie » du moi commence mais pas de sorte que l'antérieure ait disparu et soit déjà dépassée et que la nouvelle reste seule à présent, même si, en fait, elle est postérieure et à présent seule à se poursuivre. Mais ma vie antérieure est accueillie dans la vie de l'*epochè*. Je continue à être encore celui qui a vécu la vie antérieure et a en validité son unité de validité telle qu'elle l'a obtenue, n'accomplissant qu'une abstention d'accompagnement universelle¹⁰².

Si, après avoir accompli l'*epochè* universelle

je phénoménologise et pratique la science, cela appartient au nouvelle *universum* de l'étant qui n'a pas perdu l'ancien, mais l'<a> encore en validité, et cela de la façon dont la vie de validité nouvelle inclut tout simplement d'avance l'ancienne – par

100 *Ibid.*, <V. Textes de l'époque allant du printemps 1932 à l'année 1935 (le « travail pour le fonds posthume »)>, N°33, « L'*epochè* universelle présuppose une vie “naturelle” avant l'*epochè* et finalement la vie mondaine naturelle », p.374.

101 *Ibid.*, pp.374-375.

102 *Ibid.*, p.376.

correction qui maintient bien l'être en le conservant¹⁰³.

Lorsque l'on opère une *epochè*, on met entre parenthèses certains critères ou facteurs. Dans le cas de l'*epochè* transcendantale, il s'agit du monde, de ses horizons, de ses pré-donnés et de tout ce que nous savons désormais déjà. Alors, nous entrons dans une nouvelle attitude qui nous dévoile le monde d'une autre manière, sous un nouveau jour, sous une autre perspective. Nous apprenons à le connaître autrement, mais cette connaissance, comme l'avons vu, ne disparaît pas une fois revenu dans l'attitude précédente. Pour revenir à notre lexique initial d'attitudes « naturelles » et « transcendantales », nous pouvons donc dire qu'une fois l'*epochè* transcendantale accomplie, certes le sujet ne peut plus se passer de ce qu'il a acquis dans l'attitude transcendantale, mais n'a pas pour autant perdu les horizons et arrière-plans qui étaient les siens dans l'attitude naturelle¹⁰⁴. Enfin,

il y a une expérience, une pensée, et une théorie de monde qui n'explicitent pas le monde lui-même, en clarifiant le [monde] valant pour moi par cette mutation des horizons dans lesquels le voilé, l'indéterminé, mais déjà *implicite* en validité dans l'horizon naturel, dans la pré-donnée, se dévoile ; mais le monde en tant qu'éprouvé, visé, déterminé naïvement ou scientifiquement, reçoit le *nouveau sens transcendantal* qui *ne change pas celui [qui est] naturel, et l'invalidé encore moins*¹⁰⁵ (...), mais qui a pleinement et entièrement en soi le sens naturel, et l'a en validité continuée, en correction continuée, et cependant lui adjuge un sens nouveau, un sens de deuxième degré, s'élaborant continûment comme le sens naturel s'élabore continûment, un [sens] non séparé du [sens] naturel, mais rapporté au monde, à celui qui est et a validité naturellement, le reconnaissant lui-même en son effectivité confirmée et à confirmer de l'être naturel, constitué comme transcendantal et « dévoilant » la façon de la constitution transcendantale, celle de la constante création transcendantale de monde¹⁰⁶.

Il s'agit donc de dire, finalement, que si l'attitude transcendantale « corrige » ou « modalise » le monde tel qu'il nous apparaît dans l'attitude naturelle, il n'est pas question de se passer de la

103 *Ibid.*

104 « Si je laisse tomber l'*epochè* active, si je retourne dans l'attitude naturelle, l'*epochè* antérieure est nécessairement psychologisée comme partie de ma vie. Mais mes résultats phénoménologiques sur mon être transcendantal et sur le monde comme sens constitutif d'être de la vie transcendantale sont et restent en validité. Le monde, comme celui qui a chaque fois validité pour moi, a simultanément en son horizon de validité, en son sens d'être en lequel il vaut pour moi, non seulement son *horizon « naturel »*, non seulement celui qu'il a avant [l'*epochè*] ou sans [elle], abstraction faite de la nouvelle effectuation de l'*epochè* transcendantale, mais aussi un *horizon transcendantal* qu'il ne peut plus perdre pour moi, le phénoménologue. », *Ibid.*

105 Je souligne.

106 *Ibid.*, p.377.

seconde. Elle acquiert un nouveau sens, mais ne disparaît pas tout à fait. La *subjectivité* transcendantale, qui ne peut plus être autrement que transcendantale après l'*epochè*, n'est pas indéfiniment dans l'*attitude* transcendantale. Le phénoménologue, une fois ses recherches achevées, retourne dans l'attitude naturelle, laquelle est pleinement mobilisée par cette nouvelle subjectivité. Dans une telle configuration, peut-on enfin trouver une place pour la culture et les traditions, où sont-elles toujours vouées à être mises hors de jeu, entre parenthèses ?

7.4) La restitution des traditions :

Il ne semble pas inapproprié de rappeler ici les résultats auxquels nous a conduit notre enquête jusqu'à présent. La question des traditions, de la façon dont notre culture modifie notre appréhension du monde et de ses objets, les « produits de la civilisation », pour reprendre l'expression des *Idées directrices*, prend place dans le champ de l'attitude naturelle.

Dès lors que l'on accomplit la réduction phénoménologique, ces produits de la culture et de la civilisation n'ont plus lieux d'être, ou plutôt, ils sont mis entre parenthèses. Peu importe, ainsi, qu'un Allemand, un Français et un Japonais n'appréhendent pas les objets de la même manière, et qu'ils ne subsument même pas les mêmes choses ou événements sous le terme

« monde », peu importe si « Welt » n'est pas tout à fait synonyme de « 世界 [Sekai] », ou si «

主観 [Shukan] » ne rend pas exactement le mot « sujet ». Toutes ces particularités sont mises en suspens avec la réduction, et les seuls « monde » et « sujets » qui existent alors pour l'individu phénoménologisant, ce sont le monde et le sujet transcendants, émancipés de ces caractères relatifs. Des phénoménologues japonais, français et allemand auront en principe pour objets les mêmes « mondes » et « sujets », les mêmes structures de la conscience pure.

Mais cela ne vaut que lorsque le phénoménologue adopte l'attitude transcendantale, dans le cadre de ses recherches. Lorsqu'il a achevé son travail, il doit alors retourner à l'attitude naturelle. Nous avons désormais bien vu ce qu'il se passait alors : dans l'attitude naturelle, la subjectivité reste transcendantale, changée à jamais par la réduction et les connaissances acquises dans l'attitude transcendantale, mais alors les connaissances et croyances de l'attitude naturelle ressurgissent, les parenthèses sont effacées, elles sont simplement corrigées par les nouvelles connaissances issues de l'attitude transcendantale.

Peut-il y avoir, alors, une place pour une phénoménologie culturellement marquée au sein de

la phénoménologie transcendantale husserlienne ?

Il faut (...) prendre en considération ce qui suit. Je dois exercer l'*epochè* au regard de n'importe quel réel externe ou aussi au regard de mon être-là humain. Ce qui vaut ici ou là effectivement comme réel pour moi, j'entends le tenir hors validité : lui bien évidemment dans le sens d'être qu'il a pour moi, comme cette table, comme cet homme là-bas, comme moi-même ici et maintenant. Mais à ce sens d'être appartient aussi tout ce que, dans la co-expérience, le penser ensemble, j'ai mené à validité par assumption de ces traditions que j'ai admises en ma validité d'être. Nous appartenons tous au monde, j'[y] appartiens comme les autres, les autres déterminés et inconnus de façon indéterminée, faisant l'expérience, eux qui, de leur côté, ont à leur tour leur horizon d'autrui.

Soumettre à l'*epochè* un avoir validité [de] chose, c'est non seulement mettre entre parenthèses mon avoir validité, mais [aussi] l'horizon global de mon autrui, connu ou inconnu, et donc de tous les sujets mondains – en tant que sujets mondains fonctionnant pour l'être objectif par leurs expériences et leurs visées en communication. Me « mettre hors circuit » signifie donc mettre hors circuit tous les sujets. Mais mettre hors circuit un objet quelconque est aussi mettre hors circuit tous les sujets en tant qu'[ils sont] constituants pour cet objet en expérience effective ou possible, etc¹⁰⁷.

Une chose est certaine : Husserl s'est intéressé à la question des héritages culturels. Notre question n'est donc pas tout à fait hors de propos. Il s'agit, ici, de montrer qu'en procédant à l'*epochè*, nous mettons entre parenthèses tout ce qui a validité pour nous, et tous les horizons sous lesquels les objets du monde nous apparaissent. Mais ces « validités » et ces horizons ne proviennent pas uniquement de nous-même, ne nous appartiennent pour ainsi dire pas en propre, mais ont été formés grâce à des interactions entre différents sujets, ont été hérités de ce que d'autres y avaient déjà laissé pour nous, ou ont été partagés, et ces autres sujets, il faut aussi les mettre hors circuit. Cela, nous l'avons déjà vu. Encore faut-il, maintenant, comprendre de quelle manière ces traditions peuvent être conservées après l'*epochè*, et chercher à savoir si elles pré-déterminent toujours l'appréhension du monde et si elles peuvent être l'objet d'une phénoménologie culturellement marquée.

Husserl montre que

tous mes actes egoïques humains sont d'un seul tenant [des actes] transcendants, qui transforment ma vie transcendantale. Les mettre entre parenthèses en tant qu'humains veut dire les prendre et les donner à voir comme phénomènes, [veut

107 *Ibid.*, N°30, « Le double sens de l'*epochè* », §2, « Le double sens de l'*epochè* », pp.361-362.

dire] qu'ils sont eux-mêmes constitués en leur mondanité. Mais il s'avère alors que les aperceptions de ces actes comme humains appartiennent à la vie constituante, et qu'en ces aperceptions transcendantales se trouvent des actes correspondants du moi transcendantal. L'ultime « pensant » en tout « penser » est l'ego transcendantal. Toutes les habitudes personnelles qui naissent avec les actes sont alors tout autant transcendantales de la « personne » transcendantale, et celle-ci est finalement le possesseur de tous les acquis d'actes, du « monde » et de toutes les idées de degré supérieur rapportées à lui¹⁰⁸.

Saisir le sens de ce passage n'est pas une chose aisée. Husserl réduit ici tous les actes à des actes transcendants. Tous, semble-t-il, sont dès le départ transcendants, et la réduction les révèle dans leur mondanité. Pour bien comprendre ce passage, peut-être n'est-il pas inapproprié de faire appel à un second extrait. Dans un manuscrit datant de 1935¹⁰⁹, Husserl montre que

je me découvre comme ego de l'*epochè*, et ce comme moi qui accomplit de multiples actes et a par expérience directe un nouvel *universum* d'étant, le reconnaît en étant [tourné] vers lui dans l'attitude théorique, immédiatement éprouvé, et à nouveau en un horizon ouvert. Mais je prends d'abord conscience du « phénomène de monde » et, à partir de lui, de moi comme l'ayant et l'ayant comme phénomène au sens catégorial qui m'échoit de façon neuve (...) ¹¹⁰.

Le moi naturel et le moi transcendantal sont une seule et même personne, c'est un fait désormais bien établi. Ce que change l'*epochè*, c'est qu'elle fait apparaître le monde comme un phénomène, comme un objet perçu par une conscience, alors qu'il était auparavant appréhendé de façon naïve et constituait le sol d'une validité pour nous absolue. Dès lors qu'il est révélé comme étant un phénomène, et cela de façon définitive, l'acte de l'*epochè* ne pouvant être révoqué, même dans le retour à l'attitude naturelle, il nous apparaît de façon neuve, mais conserve toujours sa validité, si elle n'est modalisée, corrigée par les connaissances acquises dans l'attitude transcendantale. Cela aussi, nous l'avons désormais assez reformulé. Mais comment le moi transcendantal, siège de tous nos actes prenant place dans le monde naturel, est affecté par ces validités, c'est ce qu'il faut encore déterminer. Husserl montre qu'après

108 *Ibid.*, N°31, « Le chemin vers la réduction phénoménologique », §2, « Réduction à la vue de validité absolue du moi comme “personne” transcendantale », p.369.

109 « Commencement de la réduction phénoménologique », In : *De la réduction phénoménologique*, <V. Textes de l'époque allant du printemps 1932 à l'année 1935 (le « travail pour le fond posthume) », N°36, pp.390-404.

110 *Ibid.*, §4, « La vie de l'*epochè* comme quasi vie mondaine et l'identité de l'ego dans l'attitude naturelle et transcendantale », p.397.

l'épochè,

j'accomplis une quasi vie mondaine et médite sur les effectivités et possibilités qui sont pour moi dans le monde, sur les corrélations en relevant entre subjectivité-moi et subjectivité-nous en tant que personnelles humaines et monde comme ce en quoi vivent les personnes et depuis lesquelles le monde, constamment pour elles, a valeur d'étant en soi, a des types d'apparition subjectifs, etc. Or tout cela a pour moi la parenthèse et n'est pas ma vie égologique comme vie mondaine pure et simple, mais la vie égologique est la modification de parenthèses qui fait le comme-si, mon quasi avoir de monde et la vie mondaine de maintenant. Je découvre comment cette modification se déroule, en puisant en mon souvenir égologique, etc.

Je découvre alors le changement d'accomplissement qui est provisoirement mon pouvoir de restituer à nouveau l'attitude naturelle qui a bien été pour moi une attitude toute faite, pour moi, l'ego. Exactement considéré, cela implique que je découvre que l'attitude naturelle est transcendantale dans la mesure où elle est mon attitude, [celle] de ce même ego : revenant en arrière dans le souvenir, je me trouve, ce même ego, dans le type d'accomplissement de l'« attitude naturelle », et cela implique que je le découvre comme type d'accomplissement antérieur de mon ego qui, vivant [alors] en son accomplissement, ne s'en rendait pas thématiquement compte. Le souvenir est transcendantal, mais est caractérisé comme transformation transcendantale, comme mutation d'accomplissement antérieur qui vivait avant la mutation dans l'accomplissement transcendantal en lequel le monde avait purement et simplement validité, et où l'accomplissement transcendantal, transcendantal en tant que celui de l'ego, n'était pas conscient, pas en validité¹¹¹.

En d'autres termes, la vie égologique est marquée, devient « quasi mondaine » en ce qu'elle y vit de la même manière qu'avant *l'épochè*, si ce n'est que le sujet a désormais conscience de ce qu'il prenait le monde pour absolument valable. Cette modification intervient dans le présent dès la réalisation de *l'épochè* et sera valable pour tous les actes futurs, et Husserl ajoute ici que par le souvenir, le sujet peut également revenir sur ses actes passés, et mettre en doute ce qui avait validité pour lui auparavant. Mais au-delà de ces considérations temporelles, ce qui nous intéresse particulièrement ici, c'est la confirmation de la manière dont le moi transcendantal réagit à ses validités mondaines naïves. Encore une fois, après la réduction transcendantale, le sujet *ne peut plus* appréhender le monde de façon naïve, ni donner une validité absolue aux horizons qui étaient alors les siens. Comme sujet transcendantal, tous ses actes sont marqués par la mise en doute de ses validités. L'attitude naturelle est désormais transcendantale, cela signifie que le sujet y vit, en mettant toujours en doute ce qui lui semblait d'emblée assuré.

111 *Ibid.*

Cela signifie par conséquent que le moi transcendantal dans l'attitude naturelle a toujours désormais conscience des particularités culturelles qui sont les siennes dans son appréhension du monde, et peut les mettre entre parenthèses, de sorte qu'il ait désormais pour ainsi dire une appréhension universelle.

Le moi transcendantal n'est rien d'autre que la personne absolue qui, comme telle, apparaît objectivement mais qui, en cette façon objectivée, recèle la possibilité eidétique de l'auto-dévoilement par la réduction phénoménologique. Et l'intersubjectivité transcendantale n'est (...) rien d'autre que la communauté humaine en son infinité ouverte, mais comprise au sens transcendantal comme la communauté absolue de personnes. Voilà donc ce qu'est, face à l'anthropologie naïve qui demeure dans la positivité – [et qui est] philosophiquement inauthentique – la véritable anthropologie philosophiquement authentique, celle qui élucide le sens absolu de l'existence humaine et de la mondanité et qui légitime dans une méthode rigoureusement scientifique le sens métaphysique, absolu de la sentence *augustinienne* « *in interiore homine habitat veritas* »¹¹².

Malgré toutes nos tentatives, force est de constater qu'il n'y a de place pour la culture et les traditions dans la phénoménologie husserlienne que dans le champ de l'attitude naturelle. Ayant anticipé et rejeté nombre d'objections, Husserl montre non seulement que la réduction transcendantale est nécessaire à toute phénoménologie, mais encore qu'il n'y a nullement besoin de la supprimer pour satisfaire les exigences de ses objecteurs et critiques. La réduction phénoménologique conserve le monde, le sujet, et leurs interactions. Seulement ces interactions sont modifiées sous le coup de l'*epochè* et de la connaissance transcendantale. Le monde phénoménal de la vie naturelle, suite à l'*epochè*, est mis en doute et perd sa validité absolue. Avec lui, ce sont les influences culturelles et les traditions qui sont gardées à distance et reconnues comme telles, comme des traditions relatives à une culture que le sujet transcendantal met hors circuit, lui, « personne absolue » qui échappe à ces relativismes. Pour autant, il y a bel et bien des phénoménologues qui ne sont pas occidentaux, et dont la phénoménologie pourrait venir contredire la position husserlienne. Au Japon, notamment, il y eut un débat au début du XX^e siècle quant à la question de savoir quelle était la nature des sciences et de la pensée occidentale, et quant à la question de savoir si elles étaient différentes

112 *Ibid.*, <III. Textes contemporains de la préparation de l'«ouvrage systématique» : été 1930 – printemps 1931>, N°15, « Réduction transcendantale », §4, « L'intersubjectivité transcendantale. Le moi transcendantal comme la personne humaine absolue », pp.226-227.

de celles qu'on trouvait en Asie. Ce débat a notamment été pris en charge par la phénoménologie. C'est pourquoi il ne semble pas inintéressant de porter notre regard, maintenant, sur l'analyse qu'un Japonais pourrait donner de cette théorie de la réduction : Yoshihiro Nitta.

Troisième partie

Yoshihiro Nitta et la réduction transcendantale.

Cinquième chapitre

L'épochè comme méthodologie philosophique.

Yoshihiro Nitta, nous l'avons dit, est japonais. En tant que tel, il appartient à une communauté et à une civilisation différentes de notre « humanité européenne », et possède un horizon qui pré-détermine sa saisie du monde et qui est différent du notre. Il pourrait donc faire valoir une phénoménologie prenant en compte les spécificités de sa propre culture. Mais tel n'est pas le cas. Il ne faudrait pas faire de Nitta un nouvel objecteur de la théorie de la réduction. Bien au contraire, il l'a défend, et la poursuit. C'est en cela que sa position nous intéresse. Comment réfute-t-il les critiques adressées à Husserl, et quelles éléments de réponse permet-il d'apporter à notre question ? C'est ce que nous allons voir maintenant.

§8 : *L'épochè* comme point de départ de la réflexion phénoménologique.

Yoshihiro Nitta ne se pose pas la question « Peut-il exister une phénoménologie culturellement marquée ? ». Il évolue au sein de la phénoménologie husserlienne elle-même, qu'il commente et prolonge. Il en reprend les définitions essentielles, notamment, pour ce qui nous intéresse, la définition de *l'épochè*, qu'il donne en ces termes : « [*l'épochè* est] l'opération (une sorte d'expérience de pensée), qui consiste seulement à suspendre le jugement d'existence, sans l'abandonner complètement¹¹³ », et cite Husserl, montrant que cette croyance en l'existence qui pré-détermine toujours notre saisie du monde dans l'attitude naturelle, « nous la mettons pour ainsi dire “hors de jeu”, “hors circuit”, “entre parenthèses”¹¹⁴ ». Mais si Nitta ne faisait que reprendre la théorie husserlienne point pour point, notre réflexion s'arrêterait là, et notre question demeurerait sans réponse convaincante. Ce qui nous intéresse donc plus particulièrement, c'est l'insistance de Nitta pour montrer et présenter la théorie de la réduction et *l'épochè*, cette mise entre parenthèses du jugement d'existence, comme *méthodologie* phénoménologique. Il montre notamment que « la théorie de la réduction phénoménologique qui commence par *l'épochè* et qui suit indéniablement les méthodes des considérations de la philosophie Moderne, a étendu la théorie de la réflexion à tout le champ

113 「[エポケーは、]存在判断を放棄しないで停止させるだけの操作(一種の思考実験)である。」, NITTA, Yoshihiro, 2001. 世界と生命 媒体性の現象学へ (*Le Monde et la Vie, vers une phénoménologie de la médialité*), Partie I, Chapitre II, « *L'épochè*, méthode et phénomène », Tokyo, Ozuchi Inc., p.28.

114 「「われわれは、それをいわば〈作用の外に置き〉、われわれはそれを〈排去し〉、われわれはそれを〈括弧に入れる〉」。”, *Ibid.*

de l'expérience¹¹⁵ ». En d'autres termes, l'*epochè*, qui est d'abord la mise entre parenthèses de la croyance en l'existence de l'objet visé, à la manière de Descartes qui commencerait par mettre en doute les connaissances relatives aux choses matérielles, puis celles relatives à l'esprit, puis toutes les autres choses, l'*epochè* phénoménologique met entre parenthèses, après le jugement d'existence, le pré-donné et champ d'expérience qui pré-détermine un objet visé, au cours d'une expérience particulière, cela aussi pour une autre expérience particulière, puis pour toutes les expériences, puis le monde et finalement le champ entier de l'expérience en général. En tant que telle, l'*epochè* est le point de départ de la réduction phénoménologique, et ainsi de la phénoménologie transcendantale. Mais il nous faut encore insister sur le fait que cette réduction est à considérer « en tant que méthodologie philosophique¹¹⁶ », et qu'il n'est pas question de séparer effectivement attitude naturelle et attitude transcendantale, moi empirique et moi phénoménologique comme des entités pour ainsi dire « à part », mais de ne chercher qu'à en envisager la simple possibilité en théorie, en esprit.

§9 : Attitude naturelle et naïveté.

9.1) L'objet visé comme objet de dévotion : la métaphore religieuse :

« Quand les hommes saisissent des objets [dans la vie] de tous les jours, sans être conscients de l'objet et sans se demander ce que signifie “saisir”, au lieu d'être pour ainsi dire “absorbés” par l'objet, ils y font face directement¹¹⁷ ». Qu'est-ce que cela signifie ? Il s'agit là de la description – obscure – que donne Nitta de ce qu'est l'attitude naturelle. Dans cette attitude, le sujet perçoit les objets mais ne se rend pas compte qu'il les perçoit. Il ne se pose donc pas la question de savoir ce que c'est que percevoir, ce que c'est que saisir cet objet. Afin d'illustrer cela, Nitta reprend un exemple formulé par Husserl, issu des *Recherches Logiques* : « Je ne vois pas des sensations de couleurs, mais des objets colorés. Je n'entends pas de sensations auditives, mais la chanson du chanteur¹¹⁸ ». Il s'agit là de montrer ce qu'est la naïveté que nous avons déjà mentionnée. Mais plus que d'en donner une définition formelle, Nitta formule une métaphore intéressante. Il montre en effet que quand un objet est

115 “エポケーに始まる現象学的還元の理論は、まぎれもなく近代哲学の反省の方法を踏襲して、これを経験の全域にわたって適用するという反省論的展開の側面を有する”, *Ibid.*

116 “哲学方法論として”, *Ibid.*

117 “人間は通常ものごとを理解する場合、対象を意識したり、理解したりしていること自体を問うことなく、むしろ対象にいわば没入し、直進的に立ち向っている。”, *Ibid.*

118 “「私は色覚るのではなく、色のある物を見るのである。音の感覚を聴くのではなく、歌手の歌を聴くのである」。”, *Ibid.*, p.29.

appréhendé avec naïveté dans l'attitude naturelle – la première étant présentée comme une spécificité de la seconde –, il est un « 対象帰依性 [Taishô kie-sei] », un objet de dévotion religieuse¹¹⁹. Attardons-nous un instant sur le sens de cette métaphore. L'emploi d'un tel lexique, emprunté à la religion, traduit pour ainsi dire la fidélité ou la confiance – c'est bien là ce que signifie la « foi » – du sujet envers l'objet qu'il perçoit, de sorte qu'il ne le remette jamais en question. Lorsque l'objet m'apparaît, il va de soi qu'il existe et s'impose avec une évidence et une clarté sans faille. Mais c'est là la marque d'une naïveté pré-réflexive, l'évidence pouvant par la suite être mise en doute. Il s'agit donc de dire que dans l'attitude naturelle, l'objet apparaît pour ainsi dire instinctivement, d'emblée, comme existant – et apparaît toujours comme existant-ainsi, avec toutes ses pré-déterminations –, cela avant d'être mis en doute par l'*epochè*. C'est là le sens de la « naïveté » de l'attitude naturelle.

9.2) L'attitude naturelle comme concept méthodologique :

Si l'*epochè* est méthodologique, encore faut-il préciser de quoi elle est la méthodologie, et ce qu'elle permet de montrer. L'*epochè* met en lumière ce qui était jusqu'alors caché, dissimulé, ce qui se dérobaît à notre regard, ou plutôt, que notre regard empli de naïveté ne pouvait percevoir, et qui ne peut être révélé que par une réflexion rigoureuse, dont l'*epochè*, ainsi, est le point de départ et la méthode. Dit autrement, l'*epochè* permet la scission, notamment, entre attitude naturelle et attitude transcendantale, moi empirique et moi transcendantal. Mais cette dichotomie, comme nous l'avons déjà montré, ne définit pas deux *ego* hermétiques l'un à l'autre : c'est que les concepts d'attitudes naturelle et transcendantale sont eux aussi méthodologiques, et ne font que poursuivre l'expérience de pensée qu'est l'*epochè*, sans circonscrire le réel dans des catégories fermées.

Nitta montre en effet que l'attitude naturelle est un concept méthodologique, et qu'il est exprimé, au cours de l'appendice intitulé « Kant et l'idée de la philosophie transcendantale » rédigé à la fin de *Philosophie Première*, en les termes suivants¹²⁰ :

Dans l'attitude naturelle, nous sommes dans une attitude basique vis-à-vis de la vie, en plus de la direction linéaire (sans réflexion) [de notre regard]. Quand nous regardons les choses, nous ne regardons pas les choses vues, mais les choses elles-

119 “この対象帰依性が自然的態度の特徴として最初に挙げられる素朴性である”, *Ibid.*, p.28.

120 “自然的態度という方法論的概念が登場する、のちの「カント講演」では、次のように語られている。”, *Ibid.*, p.29.

mêmes. Nous ne voyons pas la diversité des éléments subjectifs qui constitue la chose comme unité, mais l'unité elle-même¹²¹.

Cela revient à dire, encore une fois, que l'*epochè*, en distinguant attitudes naturelle et transcendantale, met en lumière ce qui échappait à notre regard, ce qui était implicite et le serait resté indéfiniment sans elle. Plus encore, ce que l'*epochè* révèle, c'est le « phénomène du double sens ». Yoshihiro Nitta insiste en effet sur le fait que le sens du texte husserlien est de montrer que « les choses vues mais non regardées ne sont pas limitées par la relation “d'unité et de diversité” de la théorie de l'aperception, par l'intentionnalité elle-même, c'est-à-dire par cette structure de différenciation » et qu'« en d'autres termes, il est aussi possible de parler de “phénomène de double sens” en tant que “ce qui fait apparaître l'apparaître”¹²² ». Autrement dit, les objets perçus dans l'attitude naturelle ne peuvent, par définition ou par principe, être les objets d'une aperception transcendantale, c'est-à-dire qu'ils ne pourraient être reconnus par une conscience pure, un moi transcendantal qui se perçoit comme tel, comme des objets précisément perçus et perçus précisément par ce sujet transcendantal : l'*epochè* n'ayant été encore opérée, elle ne saurait déjà montrer ses résultats. Mais dès lors qu'elle est réalisée, ce sont deux sens du même objet qui sont alors révélés : objet mondain naïvement perçu, avec toutes ses pré-déterminations, et objet du monde, mais objet de mon intention, objet perçu par un sujet transcendantal qui l'identifie d'emblée comme un objet transcendantal, dont les pré-déterminations ont été neutralisées. L'intentionnalité comme structure de différenciation n'est pas seulement l'opération ou la fonction par laquelle je différencie un objet des autres objets, du champ d'objets qui l'accompagne, mais aussi et surtout la fonction qui différencie l'objet de son horizon et de tous ses pré-donnés, qui distingue deux sens du même objet. Ce qu'accomplit l'*epochè*, c'est donc, par un changement de perspective, ou par un changement de point de vue (視の切り替え [*Mi no kirikae*]), en passant de l'attitude naturelle à l'attitude transcendantale, la distinction entre le sens pour ainsi dire caché de l'objet perçu et celui de l'objet qui nous apparaît naïvement.

En d'autres termes, l'*epochè* est une méthode qui permet à ce second sens de sortir de ce que Husserl appelle « l'anonymat ». Nitta montre en effet que « ce premier état dissimulé, Husserl

121 “自然的態度という方法論的概念が登場する、のちの「カント講演」では、次のように語られている。「自然的態度では、しかも直進的な方向に(反省をしないで)向かっている生活の基本的態度において、見ることを見ているのではない。われわれは物を見ているのであって、統一を見ているのであって物を統一として構成する主観的なものの多様性を見ているのではない」。”, *Ibid.*, Cf. HUSSERL, Edmund, 1923-1924. *Philosophie première*, Volume I, « Histoire critique des idées », Paris, PUF, 1990, Collection Épiméthée, p.334.

122 “ものよりここでいわれる「見ることを見えないこと」は、統覚理論の「統一性と多様性」の関係にとどまらず、志向性機能そのもの、つまりその差異化構造、いいかえると「現出者の現出」という「二重の意味の現象」についてもいえることである。”, *Op.Cit.*

a commencé peu après à le nommer d'après le terme d'«anonymat»¹²³ », et que « la réflexion est l'acte d'une thématization du soi qui est libéré de l'anonymat des actes de conscience et de leur structure¹²⁴ ». Ce que produit l'*epochè*, c'est donc aussi une aperception qui doit être comprise comme la différenciation de deux sens non pas seulement de l'objet, mais aussi du sujet, de l'*ego*, que nous allons maintenant aborder.

§10 : Le double-sens de l'*ego*.

Nitta montre que « la forme originale de la réflexion [phénoménologique] est une perception directe du soi¹²⁵ ». En d'autres termes, la réflexion phénoménologique commence par une aperception, qui fait ensuite office de modèle à toute réflexion ultérieure, ou plutôt, qui détermine la progression de la réflexion. En effet, Nitta ajoute que « concernant cette perception directe du soi, elle possède une structure distinguant deux types d'*ego* : l'*ego* qui réfléchit et l'*ego* sur lequel on réfléchit. Toute la réflexion possède une origine structurelle qui provient de cet archétype¹²⁶ ». Cela signifie que l'intentionnalité comme structure de différenciation, qui distingue deux sens de l'objet, distingue d'abord, par réflexion, deux sens de l'*ego* : l'*ego* comme objet de la réflexion, et l'*ego* sujet de la réflexion, phénoménologisant. Mais cela ne va pas de soi. Dans le cas d'une telle aperception, le soi sur lequel on réfléchit est un objet particulier, mais un objet tout de même, et devrait – semble-t-il – n'être abordé qu'en second, après les objets du monde. Le modèle de la relation intentionnelle décrit une conscience portée vers un objet du monde, modèle qui n'est appliquée qu'*a posteriori* et de façon réflexive à la conscience elle-même, à la fois sujet et objet. C'est pourquoi Husserl montre par ailleurs que

toute réflexion sur soi est précédée d'une conscience directe, irréfléchie, se rapportant aux objets qui y ont pour elle valeur selon un mode quelconque. Le « je » y vit pour ainsi dire dans un complet anonymat, il n'y a que des choses, mais rien de subjectif. C'est seulement par le moyen de la réflexion, et dans sa forme la plus originaire par la simple perception de soi, qu'il accède à la « conscience de soi », à la connaissance et éventuellement la reconnaissance de soi-même ; il est désormais en mesure de se juger soi-même, de s'occuper de soi-même¹²⁷.

123 “この最初の隠蔽態を、フッサールはのちにまもなく匿名態(Anonymität)という語で語りはじめる。”, *Ibid.*

124 “反省は、意識の働きとその構造を匿名態から解放する自己主題化の作業なのである。”, *Ibid.*

125 “反省の原形態は「端的な自己知覚」である。”, *Ibid.*

126 “端的な自己知覚は、反省する自我と反省される自我という二つの自我の分裂構造を有している。すべての反省がこの原型に構造的由来をもつこと (...)” , *Ibid.*

127 HUSSERL, Edmund, 1923-1924. *Philosophie Première*, Volume I, « Histoire critique des idées »,

Quoi qu'il en soit, de cette manière, le phénoménologue japonais montre qu'« aussi longtemps que la réduction phénoménologique adopte cette méthode de réflexion, l'évidence, avec cette méthode, doit être [comprise comme] “l'évidence d'une relation au soi”¹²⁸ ». L'évidence est la seconde spécificité de l'attitude naturelle, et Nitta montre ici, en vertu de ce qui vient d'être dit, qu'elle est nécessairement l'évidence d'une « auto-relation (自己関係性 [*jiko kankei-sei*]) », d'une relation au soi. Mais Nitta ajoute qu'« au sein de la théorie de la réduction, par laquelle a été introduite pour la première fois l'“évidence de l'ego” cartésienne, dans la phénoménologie propre de Husserl, mais aussi dans toute la phénoménologie postérieure* », elle a engendré de gros problèmes¹²⁹ », d'autant plus que « l'évidence de l'ego et l'évidence de la conscience ne sont pas nécessairement identiques¹³⁰ ».

Afin de résoudre ce problème, il faut analyser précisément ce qu'est cette évidence. C'est ce que nous allons faire maintenant.

§11 : Attitude naturelle et évidence.

11.1) Évidence et naïveté :

Nitta ne donne pas de définition formelle de l'évidence. Cela dit, il en décrit le mode de fonctionnement comme il suit :

[dans l'attitude naturelle] l'objet visé est déjà présent là, non pas seulement avec une évidence telle que le préjugé naïf en l'existence elle-même de l'objet visé, mais aussi avec l'évidence que l'objet visé est toujours déjà saisi de manière habituelle à travers une structure de sens stéréotypés¹³¹.

Il faut donc dire, d'emblée, qu'il y a – au moins – deux types d'évidence. Excusons les

Appendice, « Kant et l'idée de la philosophie transcendantale, III, « L'exploration du champ de l'expérience transcendantale », « c) Réflexion naturelle et réflexion transcendantale », p.334. Extrait cité par Y.Nitta, *Op.Cit.*, pp.29-30

128 “現象学的還元が反省方法を取り込むかぎりにおいて、方法のもつ明証性は、「自己関係性の明証性」でなければならない。”, *Ibid.*, p.30.

* Ou « mais aussi au sein de toute sa postérité » ?

129 “ただそれが還元論の理論のなかで、最初に、デカルト的な「自我の明証性」として導入されたことによって、フッサール自身の現象学のなかでも、またフッサール以後の現象学の歩み全体にとっても、大きな問題を引き起こすことになった。”, *Ibid.*

130 “自我の明証性と意識の明証性とはかならずしも全幅的に一致しないことが気づかれることによって”, *Ibid.*

131 “それは対象がすでにそこにそれ自体で存在するという、対象の自体存在への素朴な思い込みのような自明性だけでなく、対象が何であるかがいつもすでに類型的な意味の枠組みでもって習慣的に理解されているという自明性でもある。”, *Ibid.*, p.31.

maladresses de notre traduction. Ce qu'il semble falloir comprendre ici, c'est que le premier type d'évidence est l'évidence de l'existence de l'objet, et que le second est l'évidence des sens pré-déterminés avec lesquels l'objet nous est donné. En d'autres termes, il faut distinguer l'évidence de l'existence, de l'être, et l'évidence de l'être-ainsi de l'objet. En premier lieu, l'objet nous apparaît – ou plutôt, comme nous l'avons déjà vu, il nous est pré-donné –, naïvement, c'est-à-dire sans l'avoir encore mis en doute, comme existant ; et en second lieu, l'objet nous apparaît *ainsi*, en fonction de différents horizons, propres à chacun, relatifs à l'histoire expérimentale du sujet, qui peuvent être influencés par la culture et la communauté auxquelles il appartient. « La croyance implicite en l'existence, et la claire satisfaction de l'habitude qui intervient dans la saisie du sens, sont toutes deux évidentes. Par conséquent, toutes deux sont des préjugés, et bien que toutes deux empêchent le tournant réflexif vers la connaissance, leurs rôles respectifs doivent être distingués¹³² ». Ces deux évidences, qu'il faut mettre entre parenthèses pour parvenir à des connaissances et sciences certaines, sont donc différentes, du moins dans ce qu'elles accomplissent. Qu'elles soient des « évidences », cela signifie la même chose, ou pour le dire autrement : ces deux évidences s'imposent avec la même force. Que l'objet perçu existe, cela est – naïvement – évident, et que l'objet ait pour nous ce sens particulier, cela l'est au même titre. Seulement, ces deux évidences ont des rôles différents.

11.2) La « thèse générale » et l'« intérêt du monde » :

En particulier, en ce qui concerne l'évidence relative à la croyance en l'existence, Husserl, dans la théorie de la réduction [développée] au cours du premier volume des *Idées directrices*, appelait déjà la croyance implicite « il y a un monde » la « thèse générale », et la considérait, pour ainsi dire, comme la principale cause de la prévention de la réflexion¹³³.

Nitta ne développe pas le rôle de chacune de ces deux évidences, mais se concentre sur la première. Comment, alors, répondre à notre question initiale ? C'est ce que nous aborder maintenant.

La croyance en l'existence, la « thèse générale », est, pour Husserl, le premier obstacle à la

132 “暗黙の存在信念も、意味の理解に起きる平明な納得の習性も、ともに自明性でもある。したがって両方ともに先入見と呼ばれ、ともに知への反省的転回を阻止するが、この二つの自明性の働きは区別すべきである。”, *Ibid.*

133 “とりわけ存在の確信に関する自明性を、フッサールはすでに『イデー 1』の還元論で、「世界が在る」として暗黙のうちに確信していることを「一般定立(Generalthesis)」と呼び、これを反省を阻むいわば元凶とみなしている。”, *Ibid.*

réflexion phénoménologique. Insistons donc ici encore sur la portée méthodologique de la réduction : elle n'a d'autre rôle que de garantir la possibilité de la réflexion en mettant entre parenthèses cette croyance, et, par suite, tout ce qui relève du pré-donné. En effet, Nitta montre que

le rôle fondamental de l'attitude naturelle qui a été synthétisé sous la thèse générale, a commencé à être désigné par l'expression « intérêt du monde » dans la théorie de la réduction [développée] dans les années 1920. Cet « intérêt du monde », avec la croyance naïve en l'existence du monde [et la croyance naïve que] tout est inclus dans le monde en même temps, forment une structure pour la saisie [des objets du monde]. Fink appelle cela « [être] captif du monde »¹³⁴.

Il s'agit donc de dire que toutes ces appréhensions naïves caractéristiques de l'attitude naturelle forment pour ainsi dire un complexe de croyances qui pré-déterminent notre saisie du monde et de ses objets – cela, nous l'avons désormais assez dit –, mais plus encore, que toutes ces croyances, en particulier celle que le monde existe, ou qu'il y a un monde, nous empêche de nous détacher du monde, de nous en abstraire. La réduction apparaît dès lors comme un renversement de cette thèse générale et de cet intérêt du monde. Si, comme le montre Fink, ces croyances nous rendent « captifs du monde », la réduction est le mouvement par lequel, étant mises entre parenthèses, ces croyances sont mises de côté, temporairement neutralisées, et par lequel nous nous émancipons du monde en le considérant dans l'attitude transcendantale. Mais si nous sommes captifs du monde, comment, alors, la réduction elle-même est-elle seulement envisageable ? N'est-ce pas sa possibilité même qui est en jeu ? Nitta montre que c'est justement la réduction qui expose ces évidences pour ainsi dire « au grand jour » et, les exposant comme telles, c'est-à-dire comme des évidences naïves, elles perdent précisément leur naïveté, et sont dès lors neutralisées¹³⁵, ou du moins peuvent l'être. Ainsi, Nitta montre que « la réduction, comme changement de structure de connaissance par rapport à l'intérêt du monde (...) est une libération de l'intérêt du monde¹³⁶ ». La réduction, malgré toutes les objections – celles que nous avons déjà vues, mais encore aussi toutes celles que nous avons laissées pour compte –, est nécessaire, en ce qu'elle permet la réflexion

134 “一般定立として総括された、自然的態度の根柢に働く自明性は、一九二〇年代の還元論のなかで、世界関心(Weltinteresse)の語で語られるようになる。世界関心とは、世界の存在への素朴な確信であるとともに、同時にすべてのことは世界のなかに組み込まれているという、理解の枠組みを形作ることである。これをフイックは「世界へのとらわれ(Weltbefangenheit)」と呼んでいる。”、*Ibid.*, pp.31-32.

135 “還元もこの二つの隠れを露呈する作業になる。” « La réduction devient également une opération qui expose ces deux suppositions implicites. », *Ibid.*, p.32.

136 “還元は、知の枠組みの切り替えとして、世界関心から、(...)世界関心からの脱却.”, *Ibid.*

phénoménologique. Elle en est le point de départ, sans lequel les ambitions husserliennes ne sauraient laisser entrevoir leurs résultats, sans lequel une refondation des sciences ne pourrait être possible. Comment cela permet-il de répondre à notre question ? On ne pourrait donner toute la portée de l'importance du rôle proprement méthodologique de la réduction phénoménologique que nous avons esquissé jusqu'à présent sans avoir d'abord analysé l'histoire du concept de réduction, et sans en avoir analysé le sens lorsqu'il est arrivé à sa pleine maturité, ce que nous allons voir maintenant.

§12 : L'évolution du concept de réduction.

Le phénoménologue japonais montre que « la théorie de la réduction [exposée] dans le premier volume des *Idées directrices*, parce qu'elle cherchait le critère de la méthode finale pour la connaissance de toute certitude absolue de l'*ego* dans la méthode cartésienne, vint à être accusée d'être une métaphysique subjectiviste¹³⁷ », et que « les critiques, en général, se sont trop opposés à la première et très soulignée** théorie de la réduction, si bien qu'ils se sont déjà fait leur image de [la théorie de] Husserl à cet instant¹³⁸ ». Nitta répond aux objecteurs de la théorie de la réduction – en particulier à ceux qui la désignent comme étant une « métaphysique subjectiviste (主観主義的形而上学 [*Shukanshugiteki keijijôgaki*]) » – d'une façon différente de toutes les anticipations husserliennes que nous avons déjà mentionnées. Nitta se réfère à la genèse de cette théorie qui n'a pu atteindre sa plénitude dès ses premiers pas. Les critiques, ainsi, en sont pour ainsi dire restés à la théorie de la réduction telle qu'elle fût développée aux cours des *Idées directrices*, sans en évaluer les évolutions ultérieures, et n'ont pas saisi la teneur qu'elle avait acquise dans les dernières écrits de l'œuvre husserlienne. Comme le montre Nitta,

la transformation du concept de réduction et l'échec du chemin emprunté par la méthode doctrinale de Descartes intervient dans [le champ de] la phénoménologie au cours de la première moitié des années 1920. La transition de l'auto-exposition de la conscience vers une sphère absolue indépendante ne s'est pas produite d'un seul coup. Bien plutôt, la progression de la réflexion s'est faite étape par étape¹³⁹.

137 “『イデー1』の還元理論は、デカルト的方法として自我の絶対的確實性にすべての知の最終的な方法の基準を求めたために、主観主義的形而上学としての謗りをまねいた。”, *Ibid.*, pp.32-33.

** « Mise en évidence ».

138 “初期の極度に強調された還元理論に抵抗するあまり、たいがいの批判者は、その地点ですでにフッサール像を作り上げてしまったきらいがある。”, *Ibid.*, pp.33.

139 “このデカルト主義的方法の道の挫折と還元構想の変更が、二〇年代前半の現象学に起きてくる。意識の自己露呈は一挙に絶対的な自立領分への移行ではなく、反省の進行は、一歩ずつ行なわれ

La réduction au cours du premier volume des *Idées directrices* – comprise pas Nitta comme « auto-exposition de la conscience (意識の自己露呈 [*Ishiki no jiko rotei*]) » –, c'est, semble-t-il le sens d'une aperception transcendantale dans laquelle le moi se distingue du monde et des autres objets du monde, prend conscience qu'il est dans le monde, et que la conscience se révèle, intentionnelle et transcendantale. Et l'état de ce concept à partir des années 1920 – compris comme « sphère absolue indépendante (絶対的な自立領分 [*Zettaiteki na jiritsu ryôbun*]) », c'est, semble-t-il encore une fois, la théorie tardive que nous avons déjà analysée, celle des manuscrits écrits au cours de la première partie des années 1930, qui réduit tout à la sphère transcendantale, qui fait du sujet naturel un sujet qui ne peut plus faire autrement que d'être un sujet transcendantal, y compris lors de son retour dans l'attitude naturelle. Si nous ne présentons là que deux hypothèses, il faut dire qu'un tel changement de concept invalide – du moins en apparence – toute position qui serait restée attachée à la théorie de la réduction telle qu'elle était présentée en 1913. *Comment* ce concept a évolué, c'est ce que nous allons voir maintenant.

12.1) La transformation de l'épochè :

Il serait tentant de faire de l'épochè et de la réduction transcendantales une seule et même chose, mais une telle démarche serait nécessairement erronée. Si nous n'avons fait que suggérer leurs différences jusqu'à présent, sans doute n'est-il pas inapproprié de les distinguer clairement maintenant.

Comme le rappelle Nitta, l'épochè est un concept hérité des Sceptiques antiques¹⁴⁰, qui désigne la suspension du jugement, le refus d'une prise de position à l'égard d'une vérité particulière, ou de la vérité en général, vérité qui, en fonction des différents Scepticismes, est jugée impossible à atteindre¹⁴¹ ou même tout à fait indéterminée, de sorte qu'on ne puisse même pas savoir si elle existe ou non¹⁴². Les Sceptiques mettent tout en doute, renvoient dos à dos les doctrines des différents philosophes, et « montrent », pour ainsi dire, qu'aucun discours ne peut prétendre avoir atteint la vérité. Husserl reprend ce concept, mais en fait quelque chose de différent. Ce que Husserl met en doute, ce sont les évidences de l'attitude

る。”, *Ibid.*, pp.33-34.

140 “エポケーは古代懐疑派に由来する語である”, *Ibid.*, p.28.

141 Il s'agit là de la position des Académiciens, parmi lesquels, notamment, Arcésilas et Carnéade.

142 C'est là notamment la position de Pyrrhon.

naturelle. L'*epochè* transcendantale ou phénoménologique – et seulement celle-ci, puisque, comme nous l'avons vu, il existe d'autres *epochè* – met en doute toutes les croyances, horizons et pré-donnés qui pré-déterminent l'objet comme étant et étant-ainsi, pour parvenir à la sphère transcendantale. « Mettre en doute » signifie ici « mettre entre parenthèses », « mettre hors circuit » ces certitudes naïves. En ce sens, il ne s'agit pas de les neutraliser pour ainsi dire « pour de bon », de manière définitive. Husserl emprunte, plus que le concept antique, le doute méthodique de Descartes, qui, après avoir mises en doute toutes les vérités qui ne s'imposaient pas par *intuition*, jusqu'à atteindre la vérité permettant de bâtir des connaissances certaines, les réhabilite sur la base de cette vérité fondatrice. Ainsi, ces évidences mises entre parenthèses ne sont écartées que pour ouvrir le champ du transcendantal, que pour parvenir à ce qu'il reste, lorsque toutes ces croyances sur le monde sont suspendues, c'est-à-dire le monde lui-même, et la structure de l'*ego* non plus empirique, mais transcendantal. L'*epochè* n'est donc pas la réduction elle-même, mais la suspension des croyances qui permettent d'y parvenir.

Mais en rester là, ce serait commettre l'erreur des critiques qui réduisent la théorie de la réduction à la théorie des *Idées directrices*, et ce serait négliger les évolutions ultérieures de l'*epochè*. Nitta montre que « la suspension du jugement (l'*epochè*) étant d'abord donnée comme une introduction [à la réduction phénoménologique], est ensuite saisie comme une méthode de réflexion rétrospective permettant de suivre la trace d'actes accomplis*** auparavant¹⁴³ ». Le concept d'« *epochè* », d'abord présenté comme l'introduction à la réduction phénoménologique, a donc ensuite, d'après Yoshihiro Nitta, pris le sens d'un « indice noématique », qu'il nous faut à présent aborder.

12.2) Les indices noématiques :

Les œuvres de Husserl ont un destin étrange : leur auteur les remanie indéfiniment et quand parfois elles sont jugées dignes d'être éditées, leur problème est déjà dépassé. Dès 1929, l'idéalisme transcendantal était soumis à une révision profonde. (...)

Husserl cherche de plus en plus au-dessous du jugement l'ordre même de l'expérience et l'origine de l'ordre prédicatif ; en même temps il accentue l'idée de genèse passive, antérieure aux opérations actives de poser, apposer, supposer, etc. ; enfin le monde apparaît comme la totalité inaccessible au doute, non acquise par

*** « qui ont été inscrits ».

143 “判断中止(エポケー)されることによって、まず与えられたものを手引きにし、そこに刻み込まれた作用の痕跡をたどりなおす廻行的な反省の方法がとられる。”, *Ibid.*, p.34.

addition d'objets, inhérente au « vivre » ; cette *Lebenswelt* est le « prédonné universel passif de toute activité jugeante ». Husserl a ainsi poussé à bout les tendances de la phénoménologie descriptive, abandonnant la dialectique, élaborée jadis dans les *Recherches logiques*, entre la signification vide et la présence pleine : Husserl est engagé dans une recherche « généalogique » qui paraît bien aller de bas en haut, sans la réplique d'un mouvement contraire allant du signifié au vécu.

Mais le fait décisif est l'abandon progressif, au contact des nouvelles analyses, de l'idéalisme des *Méditations cartésiennes*. La réduction signifie de moins en moins « retour à l'ego », et de plus en plus « retour du logique à l'antéprédicatif », à l'évidence primordiale du monde. L'accent est mis, non plus sur l'ego monadique, mais sur la totalité formée par l'ego et le monde dans lequel il est vitalement engagé¹⁴⁴ ».

La phénoménologie husserlienne a évolué, Ricœur nous en est encore témoins. Et avec elle, le concept de réduction transcendantale s'en est aussi retrouvé altéré. Yoshihiro Nitta montre ainsi qu'au sein de cette phénoménologie, après son tournant « génétique »,

le monde qui était caché, dans le sens où il ne se donne pas comme un objet dans l'attitude naturelle, commence à se révéler comme étant une clause de la relation corrélatrice inséparable de la vie elle-même par le biais de la réduction transcendantale, et son image commence à apparaître dans la relation corrélatrice de l'acte subjectif qui structure le monde comme phénomène transcendantal¹⁴⁵.

Qu'est-ce cela signifie ? Sans doute faut-il d'abord expliquer ici la notion d'« indices noématiques », que nous avons introduite sans la détailler. Nitta montre qu'ils sont « un guide pour dégager la relation d'indication, la méthode pour retracer l'histoire de l'apparition du sens¹⁴⁶ ». Ces indices noématiques constituent donc un nouveau mode de donation du monde (世界の与えられ方 [*Sekai no ataerare-kata*]), moyen rétrospectif qui, comme l'indique Ricœur, procède du vécu au signifié.

Le *noème*, c'est l'objet intentionnel, tel qu'il est visé, perçu, non pas l'objet en lui-même. Peut-être est-il même possible ici de faire du noème un synonyme de l'objet dans son *comment*, dans son être-ainsi, de l'objet tel qu'il apparaît, non plus l'objet en tant que tel. Dans cette

144 RICŒUR, Paul, 1986. *À l'école de la phénoménologie*, Chapitre I, « Husserl (1859-1938) », §5, « De l'idéalisme transcendantal à la phénoménologie génétique », Paris, Vrin, 2004, pp.17-18.

145 “自然的態度においてつねに自らを主題として与えないという意味で自らを隠していた世界が、超越論的還元によって、生そのものに不可分離である相関項として自らを露し始め、世界は超越論的現象として世界を構成する主観的能作との相関関係において姿を現わし始めるのである。”, *Op.Cit.*

146 “フッサールは「ノエマ的指標」とよび、これを指示関係を解きほぐす手引きとし、意味の発生の歴史をたどりなおすこの方法が現象学な反省であるとする。”, *Ibid.*

configuration s'esquisse la perspective d'une phénoménologie nouvelle au sein de laquelle notre question initiale semble retrouver son sens, et semble pouvoir recevoir une nouvelle réponse. Si cette phénoménologie génétique initie un retour au monde de la vie et à « la totalité formée par l'*ego* et le monde dans lequel il est vitalement engagé » – et si Ricœur a raison – alors elle ouvre également la possibilité d'une phénoménologie qui n'exclut pas d'emblée les « produits de la civilisation », les pré-donnés, horizons et tous les relativismes culturels. Mais si cette phénoménologie analyse en effet l'histoire de l'apparition du sens à partir du vécu, de façon « généalogique », et redonne au vécu une place prépondérante, elle ne signifie en aucun cas un abandon de la réduction phénoménologique et de la distinction entre les attitudes naturelle et phénoménologique. Ce que montre Nitta, en d'autres termes, c'est bien que le concept de réduction a été transformé, transfiguré, mais non pas délaissé. Bien au contraire, cette relation à la vie et au vécu est révélée par la réduction transcendantale. Attitudes naturelle et transcendantale sont distinctes, mais pas antinomiques : cela, nous l'avons désormais assez dit. Le rôle de la réduction transcendantale, c'est désormais non plus seulement de les faire apparaître et de les opposer, comme cela a souvent été interprété, mais c'est bien de les faire apparaître, et de mettre en évidence leurs interactions en faisant en sorte que « [l']image [du monde] commence à apparaître dans la relation corrélatrice de l'acte subjectif qui structure le monde comme phénomène transcendantal ». En d'autres termes, ce qu'accomplit la réduction phénoménologique, désormais, c'est la mise en évidence d'un monde « vu mais non regardé », naïvement perçu et apparaissant toujours dans son *comment*, qui vient à être conçu comme monde objectif, dans l'attitude transcendantale, sans pour autant qu'aucune équivoque ne soit possible : il est impossible de se passer du monde de la vie et de la vie elle-même autrement qu'en pensée, de façon purement *subjective*. Procéder du vécu au signifié, cela signifie analyser comment le sens émerge du monde de la vie lui-même, et analyser le signifié signifie, pour ainsi dire, l'isoler de manière subjective du reste du monde, sans qu'on puisse l'en retirer tout à fait, au risque, justement, d'en perdre tout le sens.

Il n'est donc pas question – plus que jamais – de faire de l'*epochè* le point de départ d'une réflexion phénoménologique opposant deux attitudes contradictoires et incompatibles, mais bien d'en faire l'outil permettant d'analyser transcendantalement le sens qu'un objet a pour nous, tel que le monde et la vie l'y ont déposé. En ce sens précis, une phénoménologie culturellement marquée semble possible, puisque les contenus de signification d'un objet ne sont jamais reniés ou écartés. Mais cela est-il suffisant ? Sans doute faut-il encore analyser plus avant la nature de cette phénoménologie génétique et ce qu'elle permet de penser : c'est ce que nous allons faire maintenant, en insistant sur ce que Nitta appelle – reprenant sans

aucun doute le lexique husserlien – la « nature de la génération temporelle de la conscience¹⁴⁷ ».

12.3) La vie de conscience :

Avons-nous réellement besoin d'analyser la conscience du temps et la nature temporelle de la conscience pour répondre à notre question initiale ? Interroger l'universalité et la possibilité de la réduction phénoménologique, cela signifie, en un sens, interroger la possibilité et l'universalité de toute la phénoménologie husserlienne. En ce sens, négliger la question de la temporalité *de* et *dans* la conscience reviendrait à laisser pour compte une part fondamentale et essentielle de la philosophie de Husserl.

Nitta montre, de fait, que

par l'analyse elle-même de la conscience qui adopte les résultats de la phénoménologie de la conscience du temps (...) le concept de conscience peut tout aussi bien être exprimé en termes de « vie de conscience », et la nature de la génération temporelle de la conscience peut être soulignée¹⁴⁸.

Il ne faudrait donc pas négliger cet aspect. Mais jusqu'à présent, notre étude a quelque peu laissé de côté la question de la conscience, de sa nature, de sa relation au monde, aux vécus, aux différentes attitudes, et à la réduction transcendantale. C'est pourquoi il semble important de détailler ici ce qu'une conscience comprise comme « vie de conscience » a à voir avec la réduction transcendantale, et comment elle l'influence. Nitta montre que

le phénomène d'obstruction (遮蔽現象 [*Shahei genshō*]) et le phénomène d'auto-dissimulation qui ont été décrits comme constituant l'évidence de l'attitude naturelle****, par exemple la structure implicitement présumée de l'intérêt du monde (...) et la compréhension habituelle (習慣的理解 [*Shūkanteki rikai*]), sont en fait des phénomènes qui proviennent de la fonction de la vie de la conscience elle-même¹⁴⁹.

147 “意識の時間的生成の性格”, *Ibid.*

148 “このような意図のもとで意識の分析自体が時間意識の現象学の成果を取り入れることによって、意識概念も意識生(Bewußtseinsleben)の語でいい表されるようになり、意識の時間的生成の性格が一段と強調されてくる。”, *Ibid.*

**** Litt. « qui ont été discuté comme [étant] l'évidence de l'attitude naturelle ».

149 “自然的態度の自明性として論議されたもの、たとえば世界関心の暗黙の前提となる枠組みとか、(...) 習慣的理解とかの、遮蔽現象や自己隠蔽化の現象が、じつは意識生の機能そのものから由来する現象であるからこそ必要とされるのである。”, *Ibid.*, p.35.

Le caractère temporel, progressif, de la conscience, comprise comme « vie de conscience », révèle donc ici toute sa portée : tout ce que nous avons vu de l'« intérêt du monde », le fait que le monde soit « caché », qu'il se dérobe à notre regard et n'apparaisse pas comme un objet, le fait qu'il soit toujours « vu mais non regardé » dans l'attitude naturelle, en d'autres termes, l'évidence de l'attitude naturelle, sont issues de la vie de la conscience elle-même. La conscience, avant la réduction transcendantale, ne vit et n'évolue que dans l'attitude naturelle – qui n'est pas encore distinguée par le sujet de l'attitude naturelle et est en ce sens la seule attitude. Que l'attitude naturelle soit la seule attitude possible pour le sujet avant la réduction transcendantale, cela, nous l'avons maintes fois abordé. Mais ce que nous n'avons jusqu'à présent jamais fait, c'est prendre en compte l'évolution de la conscience dans cette attitude. Il s'agit de dire, d'une manière plus correcte, que les sens que peuvent acquérir les objets, grâce aux horizons, aux pré-donnés formés par des *habitus* ou des *habitualités*, ne sont jamais forgés d'un seul coup, mais sont le résultat d'un processus qui a duré et dure encore. Si c'est là un nouveau trait qu'il nous faut ajouter à notre portrait général de l'attitude naturelle, encore faut-il savoir si cela a une influence quelconque sur la réduction phénoménologique, parce que les produits de cette attitude naturelle peuvent toujours être suspendus, mis entre parenthèses, et ne répondre en rien à notre question initiale.

12.4) L'épochè comme conversion religieuse :

Husserl, adaptant le principe d'équivalence mystique entre le vide et le plein, le détachement et l'effectivité ne cesse de rappeler que l'*epokhè* dévoile le *Lebenswelt*, c'est-à-dire qu'elle donne et ouvre l'accès à un royaume de phénomènes subjectifs clos en lui-même (*Reich subjektiver Phänomene*). Royaume *anonyme*, que la Krisis décrit par une paraphrase évidente de l'Apôtre (I Co, 2, 9) comme l'ensemble de ces choses « jamais vues, jamais saisies, jamais comprises » (« *nie ins Auge gefasst, nie ergriffen und begriffen* », *Krisis*, Husserliana, VI, 114₃₄). Ce royaume de phénomènes subjectifs, c'est la vérité de l'étant qui habite dans l'intérieur de l'homme, comme le disaient, avec Augustin, le paragraphe conclusif des *Méditations cartésiennes*, « *Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas* », lieu augustinien que Maître Eckhart, lui aussi, glosait dans ses commentaires sur la *Genèse* (*Oeuvres latines*, 2007, op. cit., p. 321), en rappelant ce paradoxe, là encore typiquement augustinien : le nom de l'innommable ne doit pas être cherché dehors mais en soi où il réside au titre de la vérité ; ce nom de « vérité » signifie l'inhabitation du Verbe dans l'homme où se révèle sa transcendance. Qu'il y ait donc un aspect, un « bord » théologique de la dernière phénoménologie

husserlienne, c'est là ce que la simple lecture des textes suffit à rendre évident. Le Husserl de 1936 n'est pas pathétique prophète dans le désert (pas seulement), c'est un philosophe qui a pensé à fond le sens de son entreprise par rapport à la philosophie et à la théologie, et le fait que la phénoménologie transcendantale accède à la vie égologique pure, celle que chacun vit et que nous avons en partage, mais dont aucune science ni philosophie ne parle et n'a même conçu l'idée (à l'exception notable de Descartes, qui a l'insigne mérite de l'avoir *entrevu*). *L'au-delà* est phénoménologiquement accessible, et l'est tellement qu'il n'est rien d'autre que ce que porte au regard une phénoménologie absolue¹⁵⁰.

Si nous n'insisterons ni sur la portée des propos de Maître Eckhart, ni sur le sens de la philosophie augustinienne – pourtant bien présente et même fondamentale dans l'élaboration de la phénoménologie – il semble essentiel de porter notre regard, même si nous ne ferons qu'entrouvrir la voie à un champ de recherche très vaste, sur les influences religieuses de la réduction phénoménologique. Yoshihiro Nitta montre en effet que « l'épochè universelle, qui est une séparation intentionnelle de l'intérêt du monde, (...) Husserl la compare à une "conversion religieuse" dans la *Krisis* de ses dernières années¹⁵¹ ». Husserl écrit effectivement :

Peut-être même se montrera-t-il que l'attitude phénoménologique totale, et l'épochè qui en fait partie, sont appelées par essence à produire tout d'abord un changement personnel complet qui serait à comparer en première analyse avec une conversion religieuse, mais qui davantage encore porte en soi la signification de la métamorphose existentielle la plus grande qui soit confiée à l'humanité comme humanité¹⁵².

Mais encore faut-il clarifier le sens de cette conversion religieuse. Comme « changement personnel complet », nous pouvons dire qu'il s'agit là d'une transformation de la conception que l'on a de soi-même et du monde. Si l'on considère, ou si l'on tente d'imaginer l'état d'esprit d'un athée qui se convertirait au Christianisme, alors la radicalité du changement est évidente, tant les conceptions du monde sont différentes. Il en va de même pour le pratiquant d'une religion qui se convertirait à une autre religion. Un chrétien qui deviendrait bouddhiste

150 MEHL, Édouard, 2008. *Meister Eckhart : La dialectique du pauvre*, p.13.

151 “世界関心からの意志的離反である普遍的エポケーは、(...)晩年の『危機』書では「宗教的回心」に比せられたりするのである。”, *Op.Cit.*

152 HUSSERL, Edmund, 1934-1937. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, III, « Clarification du problème transcendantal », §35, « Analytique de l'épochè transcendantale. Le premier point est l'épochè de la science objective », Paris, Gallimard, 1976, Collection Tel, p.156.

opérerait un renversement des valeurs qui étaient les siennes, une modification de ce qu'il croyait être le monde et de ce qu'il croyait être lui-même. En cela, la comparaison de la réduction phénoménologique avec une conversion religieuse semble évidente, à la différence que la réduction phénoménologique suspend tout ce qui a validité pour nous, alors qu'une conversion religieuse renverse ces validités pour en offrir de nouvelles. Dans le cas de la réduction transcendantale, un tel renversement des validités pré-données a néanmoins lui aussi lieu, en ce que ces validités mises en suspend retrouvent une validité dans l'attitude naturelle quand le phénoménologue y retourne, si ce n'est qu'elles sont justement, désormais, transformées par la réduction phénoménologique, en ce qu'elles sont reconnues comme telles et sont marquées par le sceau du transcendantal.

Un chrétien devenant bouddhiste, un musulman devenant hindouiste, un athée devenant bouddhiste, ou hindouiste... d'emblée apparaît à nouveau le problème de la culture, et nous rappelle notre question initiale : peut-il y avoir une phénoménologie culturellement marquée ? Comment ce que nous venons de voir, comment les analyses et commentaires de Yoshihiro Nitta nous permettent-ils de répondre à notre question ? Le sens de la comparaison entre la réduction et une conversion religieuse est celui, encore une fois, d'un « changement personnel complet », dans le sens où toutes les validités que croyait avoir le sujet sont suspendues et même transfigurées. Mais cette comparaison ne va pas plus loin, en ce que, que l'individu soit hindouiste, chrétien ou même athée – nous réduisons ici la culture à la religion par commodité – ne change rien : toutes ses conceptions sont mises entre parenthèses lors de l'*epochè*, et le monde, quelles que soient les conceptions qu'il en avait auparavant, est réduit au monde transcendantal, et cela pour tout individu issu de n'importe quelle culture. Mais cela ne signifie pas pour autant que la culture n'ait aucune place au sein de la phénoménologie husserlienne. Une fois cette conversion opérée, et une fois l'individu de retour dans l'attitude naturelle, ses croyances initiales sont certes transformées, mais elles reprennent leurs validités. Elles ne peuvent plus qu'être reconnues comme étant une part de l'attitude naturelle, mais ne sont pas pour autant abandonnées.

De cette manière, nous pouvons déterminer enfin quelle est la place de la culture dans la phénoménologie husserlienne : si elle n'apparaît jamais au premier plan, et si elle ne peut jamais pré-déterminer les principes d'une phénoménologie pure, elle est et reste à jamais présente dans l'attitude naturelle, même après la réduction phénoménologique, où elle ne contredit pas le transcendantal, mais est s'y associe et est transformée par lui.

Conclusion

Izanagi (伊邪那岐¹⁵³/伊弉諾¹⁵⁴) et Izanami (伊邪那美命¹⁵⁸ /伊弉冉尊¹⁵⁹) constituent la septième génération de dieux – de *Kami* (神) –, et furent chargés par les générations antérieures de créer le monde – le Japon –, ou plutôt d'ordonner la terre qui était déjà là, d'après le *Kojiki* et le *Nihon Shoki*, ouvrages mythico-historiques narrant la genèse du monde jusqu'aux premiers empereurs du Japon. Ainsi, depuis le pont flottant reliant le Ciel et la Terre (天浮橋 [*Ame no Ukihashi*]), les deux divinités, à l'aide de leur lance sertie de bijoux (天の瓊矛 [*Ame no Nuhoko*]), créent la première île : l'île d'Onogoro (淤能碁呂島 [*Onokoro-shima*])¹⁵⁵. Pourquoi raconter ce mythe ? Comment éclaire-t-il notre réflexion ? Il nous faut à présent entreprendre ce que nous n'avons même pas esquissé jusqu'ici : expliquer notre titre. Il y a deux principaux points communs entre les théories husserliennes abordées au cours de notre étude et ce mythe. Le premier, c'est que le monde existe *toujours-déjà*. Le second, c'est que « céleste » et « terrestre » ne sont pas strictement distincts, mais entretiennent au moins une relation – le pont qui les relie. Il y a, dans la phénoménologie de Husserl, à l'instar des événements qui prennent place au cours des récits mythiques du *Kojiki* et du *Nihon Shoki*, des ambiguïtés entre ce qui relève du mondain et ce qui relève du transcendant ou, pour nous, du *transcendantal*. Pourtant, elles peuvent et doivent être résolues. Ainsi, nous avons analysé tout ce qui relève du pré-donné et qui conditionne toujours-déjà notre appréhension du monde. S'il y a toujours d'abord, dans l'attitude naturelle, la croyance naïve que l'objet perçu *existe*, cela ne constitue pas le seul pré-savoir qui s'impose à nous avec évidence. Il faut notamment y ajouter les horizons interne et externe de l'objet, à savoir, en particulier, toutes les déterminations que nos prédécesseurs y ont inscrites et que nos semblables continuent de structurer avec nous, et les champs d'objets desquels se détache l'objet visé. Ces structures de pré-donation et de co-donation déterminent et pré-déterminent toujours notre saisie des objets du monde, et c'est au sein de ces structures que se trouve justement la place de la culture. Le fait de concevoir un objet comme étant déterminé et déterminable de telle ou telle autre façon relève d'un héritage culturel et d'habitudes dans l'attitude naturelle. Mais plus que cela encore, ces déterminations, cet héritage commun à une communauté ou une civilisation, qui continue et se perpétue dans les relations intersubjectives

153 Orthographe donnée par le *Kojiki*.

154 Orthographe donnée par le *Nihon Shoki*.

158

159

155 *Kojiki*, Partie I, section 3.

des *ego* de notre temps constituent un monde-ambient particulier marqué et pour ainsi dire identifié et identifiable par ces déterminations mêmes. Ainsi, un Papou et un Chinois ne partagent pas le même monde-ambient, vivent en un sens dans des « mondes différents », en ce que « le monde du Papou » n'est pas le même que « le monde du Chinois ». Chaque monde-ambient est ainsi marqué par les déterminations propres d'une communauté, qu'il nous a fallu analyser. Y a-t-il une phénoménologie propre à chaque monde-ambient ? Nous avons montré que le monde-ambient et toutes ces pré-déterminations de l'objet saisi font partie et constituent ce que Husserl appelle « l'attitude naturelle », dans laquelle chacun vit intuitivement et naïvement sans se rendre compte eux-mêmes qu'ils y sont installés par habitude depuis longtemps – sinon depuis toujours – et que ces certitudes peuvent être neutralisées par l'*epochè*. L'*epochè*, ainsi, est la suspension du jugement héritée des sceptiques grecs et modernes, c'est en un autre sens le doute méthodique hérité de Descartes, c'est la méthode qui permet de « mettre entre parenthèses » toutes ces validités pré-données et co-données de façon temporaire, sans les abandonner complètement, afin de parvenir à l'attitude transcendantale, qui est celle d'une conscience pure dont ne subsistent que les structures – intentionnelles – fondamentales. Cette *epochè*, qui marque le passage à une phénoménologie *transcendantale*, met de côté toutes ces déterminations culturelles, et révèle la structure universelle de toute conscience, émancipée de ces pré-données.

Que faut-il faire alors pour retrouver une phénoménologie qui prenne en compte ces héritages culturels ? Faut-il abandonner la réduction et revenir à une phénoménologie non-transcendantale ? Cette question mérite d'être posée. Néanmoins, comme nous l'avons vu, Husserl rejette toute objection à l'égard de sa théorie, et en montre la nécessité absolue. La réduction transcendantale garantit l'universalité et permet la refondation des sciences modernes – y compris et notamment des sciences de l'esprit – et contredit toute tentative de relativisme culturel, individuel ou *subjectif*. Est-il alors toujours possible de trouver une place pour la culture au sein des théories husserliennes ? C'est qu'il ne faudrait pas faire des deux attitudes que nous avons vues, naturelle et transcendantale, des attitudes contradictoires et tout à fait incompatibles. Le phénoménologue qui cesse son travail pour un temps et revient à l'attitude qui est la sienne dans la vie quotidienne retrouve les validités qu'il avait pour ainsi dire laissées dans l'attitude naturelle. Seulement, il sait désormais qu'elles ne s'imposent que par naïveté, et peuvent et doivent être mises entre parenthèses, « hors circuit », afin de révéler la structure transcendantale du monde et de la conscience. Il s'agit donc de dire que la vie transcendantale n'invalide absolument pas la vie naturelle, comme ont pu le croire certains objecteurs de la théorie de la réduction. Bien au contraire, après la réduction, c'est le moi

désormais nécessairement transcendantal qui met en œuvre l'attitude naturelle. Dès lors, la restitution d'une place pour la culture au sein de la phénoménologie husserlienne semble possible.

Par ailleurs, Yoshihiro Nitta, comme nous l'avons montré, insiste sur la nature précisément méthodologique de l'*epochè* et de cette distinction. Cette distinction n'est pas une distinction effective, comme pourrait l'être la distinction cartésienne entre deux substances spécifiques. Elles sont révélées toutes deux en même temps par l'*epochè*, le sujet non-phénoménologisant n'ayant même pas conscience de vivre sans cesse dans une certaine attitude – l'attitude naturelle – à l'égard du monde. L'*epochè* met précisément en lumière ces deux attitudes afin de révéler la conscience pure et l'existence d'une couche de déterminations qui enrobe le monde et dont on doit s'émanciper, en pensée seulement, pour parvenir à sa structure absolue et universelle. Cela dit, Yoshihiro Nitta insiste également sur l'histoire et la genèse de ces concepts méthodologiques, et montre que les objecteurs de cette théorie de la réduction auraient été avisés de la prendre en compte : la réduction n'en est pas restée à ce qu'elle était en 1913, à l'époque des *Idées directrices*, mais a évolué en même temps que la phénoménologie husserlienne elle-même. Ainsi, si les *Idées directrices* formalisent cette théorie et marquent le tournant de l'« idéalisme transcendantal » husserlien, la « *Krisis* » et les manuscrits des années 1930 sont le lieu du développement d'une phénoménologie « génétique » qui prend d'autant plus en compte la perméabilité de cette distinction entre les deux attitudes. Cette nouvelle phénoménologie insiste désormais sur la génération temporelle de la conscience – comprise alors en termes de « vie de conscience » – et sur les liens inextricables entre le monde de la vie et cette vie de conscience, et ainsi sur les liens qui unissent attitudes naturelle et transcendantale.

Mais ces résultats sont-ils bien satisfaisants, et comment répondent-ils à notre question initiale ? La réduction phénoménologique est semblable à une « conversion religieuse », au terme de laquelle le monde tel qu'il nous apparaissait, avec toutes ses validités pré-données, sont transfigurés et obtiennent de nouvelles significations. Ces significations ne remplacent pas tout à fait, cela dit, celles qui avaient validité dans l'attitude naturelle : elles existent toujours belles et bien, quoiqu'elles portent alors désormais l'emprunte du transcendantal, en ce que le sujet pour qui elles ont validité est désormais un sujet transcendantal. Ici réside la place de la culture dans la phénoménologie husserlienne : elle n'intervient qu'après la réduction phénoménologique et, loin d'influencer la phénoménologie elle-même, c'est elle qui est transfigurée par l'*epochè* et la réduction transcendantales. C'est d'ailleurs le sens que prend le bouddhisme de Nishida ; le sens d'un bouddhisme qui a subi les changements engagés par

la réduction, le sens d'un bouddhisme transcendantal.

Mais si ces résultats ne semblent toujours pas tout à fait concluants, c'est qu'il nous faut insister sur la nature propédeutique de notre enquête. Toute la portée des arguments du phénoménologue japonais, de cette phénoménologie génétique, du monde de la vie et d'une *phénoménologie de la vie* en tant que telle ne pourraient trouver leur place qu'au sein d'une étude qui leur serait entièrement dédiée, étude qui sera menée prochainement.

Annexe :

Texte de présentation du mémoire lors de sa soutenance, le 06 septembre 2016.

Plan inconstant et réécritures fréquentes ; ce mémoire porte sans aucun doute les stigmates de son incertitude. Il a fallu revoir à la baisse ses ambitions à de nombreuses reprises, et en modifier les perspectives. Nous essaierons de rappeler, au cours de notre exposé, la démarche que nous avons suivie, de la genèse du projet aux résultats finaux de notre étude, en mettant en lumière quelles difficultés nous avons rencontrées, et quelles insuffisances subsistent.

La genèse du mémoire : des concepts intraduisibles à la phénoménologie

Il reste sans aucun doute des vestiges des sujets que nous proposons de traiter avant de parvenir à la question de la culture et de ses interactions avec la phénoménologie transcendantale husserlienne ; c'est pourquoi – sans doute – il n'est pas vain de les mentionner. Le problème des différences culturelles et la question du statut de la philosophie en dehors du monde occidental ont été d'emblée au centre de nos préoccupations, et le Japon s'imposait comme étant le lieu privilégié de ce que devait être notre étude. En raison de sa localisation et de son histoire¹⁵⁶, l'archipel nippon constituait un carrefour entre différentes civilisations et différentes traditions : les siennes, d'abord, mais aussi, notamment, les traditions chinoises et, plus tard, les traditions occidentales. La mise à bas de l'isolationnisme de l'archipel en 1853 et l'importation des modes de pensée européens ont ainsi entamé une série de débats quant à la nature même de ces modes de pensée, et n'ont, pour certains d'entre eux, toujours pas obtenu de réponse définitive. Notre première idée fût donc de dresser un portrait général de la 哲学 [Tetsugaku], de Nishi Amane aux auteurs contemporains. Mais face à la difficulté d'une telle tâche, et à la fécondité des auteurs japonais, il nous a fallu recentrer une première fois nos intérêts, et nous orienter vers un sujet plus spécifique. Lorsque l'on s'intéresse au sujet du dialogue entre deux cultures, la question du langage et de la possibilité de la traduction émerge pour ainsi dire naturellement. C'est pourquoi notre attention s'est ensuite portée sur la philosophie de Shuzo Kûki – celle qu'il dispense dans *La structure de l'Iki* –, et sur l'entretien qu'il eût avec Martin Heidegger, du moins tel qu'il est rapporté dans son *Dialogue entre un Japonais et un qui répond*¹⁵⁷. Si le concept d'« Iki » ne

156 Cf. L'isolationnisme du pays (« sakoku ») de 1641 à 1853.

157 In : *Acheminement vers la parole*.

peut être traduit convenablement ni en allemand, ni en français, ni en anglais, est-il seulement possible de traduire correctement, de rendre parfaitement le sens de tous les autres mots ? Si le langage est l'outil ou le média de la philosophie, quelle est la langue de la philosophie ? Est-il possible pour un Japonais de comprendre un Allemand ? Et un Français de comprendre un Anglais ? Un Romain, de comprendre un Grec ? Finalement, la philosophie n'est-elle pas vouée, dès le départ, à être spécifiquement grecque ?

Telles auraient pu être les interrogations structurant notre mémoire. Mais dès lors, d'autres problèmes se posaient déjà. Si les perspectives d'un Japonais et d'un Allemand sont différentes de par leur langage, leurs subjectivités toutes entières ne sont-elles pas étrangères l'une à l'autre ? Ce qu'ils pensent et ce qu'ils perçoivent, le saisissent-ils différemment, chacun d'une manière qui leur est propre ? Si « *Welt* » et « 世界 [*Sekai*] » ne sont pas en un sens synonymes, alors sans doute les objets que tous deux perçoivent doivent eux aussi être diversement saisis. Ainsi intervint la phénoménologie, et en son sein, la question de la culture et des traditions. Mais sur quel auteur travailler alors ? La phénoménologie s'est très vite popularisée au Japon, notamment sous la plume de Nishida Kitarô, qui fonda l'école dite « de Kyoto », et qui est par ailleurs considéré à bien des égards comme le premier philosophe – au sens occidental – japonais de l'histoire. Mais les *Études sur le Bien* et les phénoménologues de l'École de Kyoto mêlent trop souvent philosophie et religion, et cela de manière très savante : s'intéresser trop longtemps aux détails du Bouddhisme Zen nous aurait peut-être éloignés des questions initiales de notre étude. Notre choix s'est donc porté sur un autre auteur contemporain œuvrant pour l'établissement d'un dialogue constructif entre les phénoménologues européens et japonais : Yoshihiro Nitta, méconnu du public français, mais phénoménologue japonais notoire pour nos homologues Allemands. Si notre étude, cela dit, devait analyser l'ensemble de l'un de ses ouvrages – 世界と生命 媒体性の現象学へ – nos propres lacunes dans la compréhension de la langue dans laquelle il était écrit nous ont forcés à nous concentrer sur le chapitre qui nous intéressait le plus, concernant la réduction phénoménologique, qui occupait alors la plupart de nos réflexions. Malgré tout, cela n'a pas été vain, et donner une plus grande importance à notre second auteur – Edmund Husserl – aura su donner une plus grande portée à nos résultats, que nous allons maintenant aborder.

Thèmes et enjeux de notre étude

Entre 1922 et 1924, Husserl rédige cinq articles pour la revue japonaise *Kaizo*, qui

s'intéressent à l'éthique et à la crise culturelle européenne au lendemain de la Première Guerre mondiale. Husserl ne pouvait pas ne pas s'intéresser à la question de la culture, et même : elle est tout à fait centrale au sein de sa philosophie, ou plutôt, elle en est l'un des enjeux fondamentaux. Gérard Granel écrit d'ailleurs, dans sa préface de la *Krisis*, les mots qui suivent :

Ce qui seulement est nécessaire, croyons-nous, est de se laisser aller à suivre ce qui rend, comme on dit, « rêveur » dans le projet de la *Krisis* et dans ses dates, ou plus exactement dans le rapport du projet et des dates. 1935-1936 : le nazisme est au pouvoir en Allemagne depuis plus de deux ans, l'antisémitisme fait rage, Mussolini domine l'Italie depuis dix ans et invente un type de société et un mode de pouvoir auxquels aucune analyse (...) ne comprend rien, Franco s'apprête à soumettre l'Espagne, les démocraties libérales s'effritent dans l'aterrissement en attendant de s'effondrer dans la lâcheté. De son côté, le socialisme est devenu stalinisme, sans que l'on sache (...) comment, dans ce glissement, il ne fait que suivre l'étrange, l'horrible mouvement de terrain qui emporte l'Europe, ou, comme dira Husserl, « l'humanité européenne ». Car si la « Crise » est quelque part, elle est là : dans l'innomé/innommable d'une sorte de basculement d'un monde, qui se prenait alors pour *le Monde*. (...) Tel est le projet, explicite dans la *Krisis* : réveiller (et accomplir une fois pour toutes) sous la forme de la philosophie transcendantale phénoménologique absolue cette immanence de la raison dans l'homme, qui définit son humanité¹⁵⁸.

Quel autre enjeu pour la phénoménologie, que de mettre de côté les particularités ethniques et culturelles pour réaffirmer la pleine humanité ? Mais on discuterait volontiers l'analyse de G.Granel, et on chercherait en vain à dispenser la même analyse aux textes husserliens antérieurs. Quoi qu'il en soit, Husserl prône sans cesse l'universalité de la science phénoménologique et en fait la pierre de touche de la refondation des sciences européennes. En ce second sens aussi la culture apparaît comme un enjeu de sa philosophie toute entière, en ce qu'elle doit être mise de côté, entre parenthèses, pour pouvoir laisser place à l'universalité et l'absoluité de la phénoménologie transcendantale.

Husserl ne pouvait donc taire ce sujet, et c'est le sens de ses réflexions que nous avons dû reconstituer, ou pour ainsi dire formaliser. Il nous a donc fallu exposer les horizons, les pré-donnés culturels et les mondes-ambiants propres à chaque culture, et qui sont, en un sens, le lieu où elles prennent place, pour montrer de quelle manière Husserl les écarte par la réduction phénoménologique, afin de parvenir à l'attitude transcendantale et à la conscience

158 *Krisis*, Préface, pp.IV-V.

pure, émancipées de ces relativismes – notamment culturels – permettant de fonder l'universalité d'une science et d'une philosophie phénoménologiques.

Remettre en cause la réduction transcendantale afin de réhabiliter les traditions, c'est donc s'en prendre aux principes et aux motivations de la phénoménologie husserlienne elle-même, et mettre en péril la possibilité de son universalité. Pourtant, la question de savoir si une telle réduction, par laquelle les traditions – parmi les autres pré-donnés – sont neutralisées et mises entre parenthèses jusqu'au retour dans l'attitude dite « naturelle », est belle est bien possible mérite d'être posée, et ne devrait donc pas être négligée. Husserl anticipe et réfute les principales objections qu'on pourrait lui faire. La nécessité de la réduction est absolue, simplement, il faut bien la comprendre : elle n'oppose pas l'*ego* et le monde, mais bel et bien le monde dans son *être-ainsi*, et le monde expurgé des pré-déterminations avec lesquelles nous le saisissons ; elle n'oppose pas non plus l'attitude naturelle et l'attitude transcendantale comme deux attitudes contradictoires, mais met en lumière leurs interactions et, en particulier, la transfiguration de la première par la seconde.

Mais si alors une telle réduction est nécessaire, et si les traditions et la culture doivent être mises « hors circuit » afin de fonder la phénoménologie transcendantale, que dirait alors un phénoménologue issu d'une humanité différente, et s'adressant à un public lui aussi issu d'une humanité non-européenne ? Yoshihiro Nitta montre lui aussi l'indubitabilité de la nécessité de l'*epochè* – de la mise entre parenthèses des pré-donnés – et de la réduction. Poursuivant l'œuvre de Husserl là où celui-ci l'avait laissée, le philosophe japonais montre notamment que ce concept de réduction n'est pas resté tel qu'il était exprimé dans les *Ideen*. Son sens a évolué en même temps que la phénoménologie elle-même, et a trouvé – semble-t-il – son sens définitif, du moins chez Husserl, dans la phénoménologie génétique qui détermine de nouvelles relations entre le signifié et le vécu et donne une nouvelle méthode pour retracer l'apparition du sens de l'objet perçu. Cela dit, cette nouvelle phénoménologie ne renverse pas la première, et la réduction et l'*epochè* phénoménologiques, dans la *Krisis* comme dans les manuscrits rédigés dans les années 1930, jusqu'à la mort de Husserl, conservent le sens d'une mise entre parenthèses de ce que notre auteur appelle dans les *Ideen* les « produits de la civilisation ».

La culture, dans la phénoménologie husserlienne, n'occupe donc définitivement qu'une place au second plan, n'influençant jamais elle-même la saisie transcendantale, mais étant bien plutôt transfigurée elle-même par la réduction phénoménologique. Mais c'est bien là d'ailleurs qu'est toute son importance : si tel n'était pas le cas, la phénoménologie manquerait ses objectifs et ne pourrait prétendre refonder les sciences modernes, ni même retrouver le sens de

l'humanité, non pas seulement européenne, mais de l'humanité elle-même.

Remarques méthodologiques : un mémoire propédeutique

Notre mémoire a sans aucun doute manqué son but : donner une analyse systématique de l'ouvrage de Yoshihiro Nitta et de sa phénoménologie propre. Mais est-ce bien là un reproche à lui faire ? Notre mémoire, bien plutôt, a tenté d'apporter une réponse à des questions qui ne sont qu'implicites dans les textes husserliens, et qui pourtant semblent bien être des problèmes fondamentaux de la phénoménologie. À défaut d'y avoir apporté une réponse satisfaisante, il a donc le mérite – pensons-nous – d'en illustrer les enjeux. Si nous aurions pu explorer bien plus avant des domaines entiers de la phénoménologie husserlienne, notamment les champs de la passivité et de la conscience du temps, et si nous aurions dû expliquer avec bien plus de détails la nature et les changements apportés par la phénoménologie génétique du dernier Husserl, peut-être devons-nous rappeler le caractère *propédeutique* de notre enquête.

Notre mémoire, finalement, prend la forme d'une introduction à plusieurs champs de recherches que notre cursus nous amènera à considérer très bientôt : la phénoménologie de la vie de Yoshihiro Nitta et de la postérité husserlienne, ainsi que la troisième « Idée suprasensible », la question de Dieu, de la religion et de leurs influences sur la phénoménologie, aussi bien chez Nishida Kitarô et les phénoménologues japonais que chez Husserl lui-même. Notre mémoire a donc introduit en premier lieu la philosophie de Yoshihiro Nitta sans en analyser les thèses les plus singulières, mais c'est qu'il faut maintenant lui donner un nouveau tournant, et aborder désormais dans le détail le sens que prend sa propre phénoménologie, celle d'une nouvelle phénoménologie de la vie.

Bibliographie

Littérature primaire

HUSSERL, Edmund, 1893-1917. *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2003, Collection Krisis, 384 pages.

HUSSERL, Edmund, 1900-1901. *Recherches logiques*, Volume II, « Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance », Deuxième partie, Cinquième recherche, « Des vécus intentionnels et de leurs “contenus” », Paris, PUF, 1993, Collection Épiméthée, pp.141-324.

HUSSERL, Edmund, 1911. *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, PUF, 1991, Collection Épiméthée, 368 pages.

HUSSERL, Edmund, 1913. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Volume I, « Introduction générale à la phénoménologie pure », Paris, Gallimard, 1985, Collection Tel, 616 pages.

HUSSERL, Edmund, 1918-1926. *De la synthèse passive*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1998, Collection Krisis, 430 pages.

HUSSERL, Edmund, 1923-1924. *Philosophie première*, Volume I, « Histoire critique des idées », Paris, PUF, 1990, Collection Épiméthée, 384 pages.

HUSSERL, Edmund, 1923-1924. *Philosophie première*, Volume II, « Théorie de la réduction phénoménologique », Paris, PUF, 1990, Collection Épiméthée, 328 pages.

HUSSERL, Edmund, 1926-1935. *De la réduction phénoménologique*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2007, Collection Krisis, 433 pages.

HUSSERL, Edmund, 1929. *Méditations cartésiennes, Introduction à la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1992, 258 pages.

HUSSERL, Edmund, 1934-1937. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 2004, Collection Tel, 589 pages.

HUSSERL, Edmund, 1939. *Expérience et Jugement*, Paris, PUF, 2000, Collection Épiméthée, 500 pages.

MERLEAU-PONTY, Maurice, 1945. *Phénoménologie de la perception*, in : *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2010, Collection Quarto, pp.653-1163.

NISHIDA, Kitarô, 1911. *An inquiry into the Good*, New Haven, Yale University Press, 1990, 218 pages.

NITTA, Yoshihiro, 2001. 世界と生命 媒体性の現象学へ (*Le Monde et la Vie, vers une phénoménologie de la médialité*), Partie I, Chapitre II, « L'épochè, méthode et phénomène », Tokyo, Ozuchi Inc., pp.27-41.

Lecture secondaire

BENOIST, Jocelyn, 1994. *Autour de Husserl : l'ego et la raison*, Paris, Vrin, 2002, Collection Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 322 pages.

MOHANTY, Jitendranath, 2008. *The Philosophy of Edmund Husserl : A Historical Development*, New Haven, Yale University Press, 464 pages.

NITTA, Yoshihiro, TATEMATSU, Hirotaka (éd.), 1979. *Analecta Husserliana, VIII, Japanese Phenomenology : Phenomenology as the Trans-cultural Philosophical Approach*, Dordrecht, D.Reidel Publishing Company, 308 pages.

REITAN, Richard. « Nakae Chômin », in : HEISIG, James, KASULIS, Thomas, et MARALDO, John (éd.), *Japanese Philosophy : a sourcebook*, Chapitre VI, « Moderne Academic Philosophy », Honolulu, University of Hawai'i Press, pp.604-610.

RICHIR, Marc, et TASSIN, Étienne (éd.), 1993. *Merleau-Ponty, phénoménologie et*

expériences, Grenoble, éditions Jérôme Millon, Collection « Krisis », 187 pages.

SAITO, Takako, MARALDO, John, GODART, Gérard, 2011. « Nishi Amane », in : HEISIG, James, KASULIS, Thomas, et MARALDO, John (éd.), *Japanese Philosophy : a sourcebook*, Chapitre VI, « Modern Academic Philosophy », Honolulu, University of Hawai'i Press, pp.583-588.